

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Федеральный исследовательский центр
«Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук»
Институт языка, литературы и истории

На правах рукописи

Лобанова Людмила Сергеевна

**СЮЖЕТ О ЖЕРТВОПРИНОШЕНИИ ЖИВОТНЫХ В НАРОДНОЙ
ТРАДИЦИИ КОМИ: МОДЕЛИ ЭКСПЛИКАЦИИ**

Специальность: 5.9.4. – Фольклористика (филологические науки)

Диссертация на соискание ученой степени

кандидата филологических наук

Научный руководитель:
кандидат филологических наук,
доцент А. В. Панюков

Сыктывкар, 2023

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Жертвоприношение животных в традиционной культуре коми: модели экспликации в письменной словесности и научных исследованиях XVIII – XX веков	19
1.1. Жертвоприношение животных – «древний обычай зырян» (особенности экспликации обряда в краеведческих материалах XVIII – XIX вв.)	20
1.2. Жертвоприношение животных – «заветный обычай местного прихода» (экспликация обряда в церковно-приходских летописях второй половины XIX – начала XX в.)	43
1.3. Жертвоприношение животных – «живописный обычай зырян» (описания обряда в очерках второй половины XIX – начала XX в.)	56
1.4. Жертвоприношение животных – иллюстрация научных концепций в этнографических исследованиях начала XX в.	62
1.5. Жертвоприношение животных – календарный обряд коми (сведения о жертвоприношениях в фольклорно-этнографических исследованиях второй половины XX – начала XXI в.)	71
1.6. Жертвоприношение животных как элемент религиозной обрядности православной сельской общины коми XVIII – первой трети XX в.	84
Выводы по первой главе	92
Глава 2. «Хватание Ильинского мяса»: от ритуальной действительности к сюжетобразующему мотиву преданий об Ильине дне в с. Ношуль Прилузского района Республики Коми	96

2.1. Модели экспликации ритуала жертвоприношения на Ильин день в с. Ношуль в краеведческих материалах середины XIX в.	97
2.1.1. Особенности экспликации обряда в литературном очерке	97
2.1.2. Особенности экспликации обряда в научном очерке	102
2.1.3. «Хватание мяса» как часть ритуала жертвоприношения	103
2.2. Модели экспликации сюжета о жертвоприношении в устной традиции середины XX – начала XXI в.	113
2.2.1. Экспликации сюжета о жертвоприношении в устном рассказе-воспоминании	113
2.2.2. К вопросу жанрового определения нарративов о жертвоприношении	117
2.2.3. Нарративы с мотивом <i>Илля яй кватайтны</i> ‘хватать Ильинское мясо’: форма, структура и функции текста	127
Выводы по второй главе	144
Глава 3. Мотив явления оленя в сюжете о жертвоприношении животных в локальной традиции Вишеры: от легенды к коллективному прозвищу	146
3.1. История развития легенды о явлении оленя в вишерской локальной традиции	147
3.2. Модели экспликации легенды о явлении оленя в материалах и исследованиях по коми традиции	156
3.3. Кто «убил» оленя?: к вопросу об оригинальности сюжета легенды о явлении оленя в публикациях XIX в.	166
3.3.1. Особенности экспликации легенды о явлении оленя к Вишерской церкви в сочинении А. Ф. Попова	168
3.3.2. Особенности экспликации легенды о явлении оленя	

к Вишерской церкви в сочинении М. И. Михайлова	176
3.4. Модели экспликации мотива явления оленя в устной традиции Вишеры	180
3.4.1. Реконструкция легенды о явлении оленя к Вишерской церкви	180
3.4.2. Особенности экспликации мотива явления оленя к Вишерской церкви в рассказах-воспоминаниях	185
3.4.3. Нарративы с мотивом явления оленя в устной традиции Вишеры конца XX – начала XXI в.	190
Выводы по третьей главе	202
Заключение	204
Сокращения	210
Список источников и литературы	211
Приложение 1. Структурно-типологическая систематизация сведений об обряде жертвоприношения животных в народной традиции коми по опубликованным и архивным материалам XVIII – первой трети XX в.	246
Приложение 2. Нарративы с мотивом хватания мяса / закалывания бычка на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми	264
Приложение 3. Нарративы с мотивом явления оленя к Вишерской церкви	280

ВВЕДЕНИЕ

Сведения об обряде жертвоприношения животных у коми¹ впервые появляются на страницах «Дневных записок» И. И. Лепехина, в которых отражены результаты экспедиции Императорской Академии наук 1771 г., организованной с целью изучения природных и экономических ресурсов Российской империи и особенностей народов ее населяющих, что стало началом научного, в том числе этнографического изучения² Коми края³. Описав отдельные моменты увиденного ритуала, автор приходит к выводу, что жертвоприношение относится к дохристианским «суеверным» обрядам «пермяков»⁴, и находит общие ритуальные моменты с обрядами чувашей и мордвы⁵, которые были крещены в XVIII в., а потому вполне допустимо, что сохраняли дохристианские верования.

Идеи дохристианского происхождения обряда придерживается и П. Сорокин в очерке «Старинный обряд у зырян», в котором представлены обобщенные сведения о жертвоприношении животных среди зырян, полученные автором из разных источников. Автор считает ритуал «иллюстрацией древних верований и обрядов, которые сохранились у этого

¹ В диссертационной работе исследуются традиции народа коми, проживающего на территории Республики Коми.

² *Шабает Ю.П., Шаранов В.Э.* «Долгий путь коми этнографии»: от ретроспективных исследований по этнической истории и традиционной культуре коми к современному этнологическому мониторингу Европейского Северо-Востока России (1940–2000-е гг.) // Известия Коми научного центра УрО РАН. Серия «История и филология». 2020. № 2. С. 103.

³ Совокупность административно-территориальных единиц, населенных главным образом коми и исторически связанные между собой. Территории входили в состав Усть-Сысольского и Яренского уездов Вологодской губернии и восточной части Мезенского (с 1891 – Печорского) уезда Архангельской губернии.

⁴ В исследованиях до начала XX в. лужско-летских коми-зырян называли пермяками.

⁵ *Лепехин И.И.* Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина... 1771 г. Т. 3. СПб., 1814. С. 236–237.

народа в силу изолированности и труднодоступности, а также высокой степени религиозности»⁶.

После этого вплоть до начала XX в. в документально-художественных сочинениях, описывающих зырян, территорию их проживания, лингвистические, нравственные и этнографические особенности народа, заселяющего северные земли Российской империи, включаются в том числе и сведения о жертвоприношении животных. Интерес к указанному обряду чаще всего был обусловлен тем, что не встречался у русских, поэтому рассматривался как иллюстрация древних верований и обрядов зырян.

В начале XX в. идея дохристианского происхождения обряда жертвоприношения животных получила дальнейшее развитие. На основе актуальных и разработанных в то время мифологических и религиоведческих теорий ритуал принесения в жертву животных был рассмотрен исследователями в рамках теорий анимизма⁷ и тотемизма⁸, что не оставило сомнений в древности обряда. В исследованиях второй половины XX в. ритуал жертвоприношения представлен как календарный обряд коми, в котором переплелись языческие и православные традиции⁹.

В христианстве ритуал жертвоприношения животных не имеет официального конфессионального статуса и исключается из религиозных обрядов. Священнослужителям на местах еще в XIX в. настоятельно рекомендовалось бороться с ним как с проявлением язычества, искажением религиозного учения. Данные аргументы могли повлиять на то, что и в исследованиях ритуал принесения в жертву животных искусственно отделялся от

⁶ *Сорокин П.А.* Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 339–341.

⁷ *Сорокин П.А.* Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910, № 22. С. 39–40.

⁸ *Сидоров А.С.* Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. 1924. № 1–2. С. 43–50.

⁹ *Белицер В.Н.* Очерки по этнографии народов коми XIX–начало XX в. М., 1958. С. 235; *Дукарт Н.И.* Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX–начала XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (XVII–начало XX вв.). Сыктывкар, 1975. С. 141; *Конаков Н.Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 39, 82–95.

религиозной практики и интерпретировался как реликт древнего обряда или системы представлений (теория «пережитков») не только в коми традиции, но и других финно-угорских и славянских народов¹⁰. Однако прямо противоположная точка зрения была высказана А. Б. Морозом. Он указал на распространение жертвоприношений животных в иудаизме, привел наиболее известные библейские сюжеты о жертвоприношениях, среди которых значительное место занимают сведения о принесении в жертву животных «при освящении христианских храмов и при праздновании больших церковных праздников». Кроме того, актуальность практики принесения в жертву животных в христианской традиции, по мнению исследователя, подтверждается и содержанием средневековых славяно-византийских требников, в которых выделяется «значительное количество молитв на заклание жертвенного животного и множество указаний, регламентирующих эти заклания»¹¹. Наше исследование не только дополняет список источников о ритуале принесения в жертву животных в христианской традиции, но и позволяет рассмотреть роль и место обряда в православной сельской общине коми конца XIX – начала XX в. Кроме того, это первое в отечественной науке диссертационное исследование, посвященное систематизации и классификации разных форм экспликации обрядового события и связанного с ним сюжета о жертвоприношении животных.

В 1930-е гг. в связи со сменой религиозной, общественной, хозяйственной системы обряд жертвоприношения из актуальной обрядовой практики перешел в область устной традиции, согласно законам которой и был переформатирован. В

¹⁰ Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 209–223; Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95; Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 2. М., 1868. С. 255–256; Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 384; Рыбаков Б.А. Календарь IV века из земли полян // Советская археология. М., 1962. № 4. С. 73–74.

¹¹ Мороз А.Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. М., 2013. С. 225.

современных экспедиционных материалах эти тексты представляют собой воспоминания о бытовавших в конкретной местности календарных обычаях и обрядах, запись которых является неотъемлемой частью фольклорно-этнографических экспедиций. С одной стороны, народный календарь объединяет все сферы традиционной культуры и аккумулирует различные жанры, с другой – несёт в себе признаки локальности. Все эти тексты воплощают коллективную память, бытующую в устной форме¹², и их фольклорность не вызывает сомнений. А определение их специфических формальных признаков сопряжено с теоретическими и терминологическими проблемами выделения жанров устной прозы. Поскольку зафиксированные тексты не вписываются в распространенные определения жанров устной сказочной прозы и неясно, как их интерпретировать, они чаще всего остаются за рамками исследований фольклористов. В лучшем случае, используются отдельные фрагменты как информация об обряде, имевшем место в исследуемой локальной традиции. В таком варианте обряд и текст с его упоминанием вступают в те же связи, что и события исторического прошлого и фольклор, и выводят исследование в область проблем соотношения действительности и фольклора, сохранения, отбора и трансляции культурной памяти, изучения механизмов текстообразования и функционирования, которые предлагается рассмотреть на основе двух локальных вариантов сюжета жертвоприношения – с мотивом хватания жертвенного мяса и явления оленя на жертву. Указанные проблемы входят в круг актуальных задач современной фольклористики, чем обосновывается **актуальность диссертационного исследования.**

Объектом настоящего исследования являются письменные и устные тексты об обряде жертвоприношения животных, которое было актуальной религиозной практикой в православной сельской общине коми до 1930-х гг.

¹² Неклюдов С.Ю. Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей. М., 2013. С. 9–15.

Предмет исследования – модели экспликации сюжета о жертвоприношении животных народной традиции коми в письменной и устной словесности.

Цель диссертационной работы – выявление особенностей экспликации обрядового события в каждой из моделей и определение механизмов трансформации сюжета о жертвоприношении животных, связанных с его переходом из актуальной обрядовой практики в область устной традиции.

Помимо собственно фольклорных произведений, сюжет о жертвоприношении животных и его обрядовые реализации находят свое отражение в литературных, документально-художественных, научных, исторических текстах разного типа. Разнообразие этих форм связано с особенностями жанра произведения, авторского замысла, научного подхода и общественного мнения на объект описания, методологических установок и ряда других факторов. Данное положение обусловило введение термина *модель экспликации*, которая понимается как структурно-семантическая схема, обладающая закономерностями превращения события в текст. Образование текста, по словам Ю. М. Лотмана, означает пересказ события в системе того или иного языка, т.е. подчинение его определенной, заранее данной структурной организации¹³. Подобный подход был апробирован С. Ю. Неклюдовым в изучении «мифологической модели»¹⁴, которая определялась как «программа текстопорождения» (задает структуру повествования), и «повествовательной матрицы», которая играет «роль своеобразного бредня, в ячейках и на узлах которого оседают некоторые “исторические воспоминания” – в основном, в виде отдельных коннотативно нагруженных имен и названий»¹⁵.

Диссертационное исследование предполагает анализ текстов в двух аспектах, каждому из которых соответствует свой круг задач:

¹³ Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 206–238.

¹⁴ Неклюдов С.Ю. Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. М., 2013. С. 9–15.

¹⁵ Неклюдов С.Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре // АБ–60. Сборник к 60-летию А. К. Байбурина. СПб., 2007. С. 77–86.

- 1) диахронический – изучение письменных источников, отражающих сведения о жертвоприношении животных среди народа коми, в ходе которого решаются следующие задачи:
 - выявить в сочинениях документально-очеркового и исторического характера XVIII – первой трети XX в. сведения о практике жертвоприношения животных в народной традиции коми и связанные с ней фольклорные тексты,
 - изучить специфику репрезентации сведений об обряде жертвоприношения и фольклорных форм в этих текстах,
 - систематизировать выявленные материалы по типу экспликации обрядового события,
 - исследовать особенности экспликации легенды о явлении оленя в материалах и исследованиях по коми традиции,
 - определить роль и место практики жертвоприношения в традиционной культуре коми;
- 2) синхронический – изучение фольклорной экспликации этнографического факта на основе экспедиционных записей, в ходе которого решаются следующие задачи:
 - представить корпус фольклорных текстов, в которых эксплицируются сведения о жертвоприношении животных,
 - сопоставить сведения о жертвоприношении животных, полученные из письменных и устных источников,
 - изучить, какие компоненты исследуемого этнографического явления включаются в устные нарративы,
 - определить специфику экспликации сюжета о жертвоприношении в устной традиции,
 - изучить, каким образом сведения о жертвоприношении транслируются в устной традиции локального сообщества,

- выяснить функциональное назначение нарративов о жертвоприношении животных.

Указанный ракурс исследования predetermined характер **материалов**, используемых в диссертационной работе. Во-первых, это документально-художественные произведения, этнографические описания, «народоведческие штудии», записки краеведов, летописи церквей, исторические сведения XIX – первой половины XX в., опубликованные в различного рода изданиях и выявленные в архивных коллекциях (конкретные сведения представлены в списке источников). Во-вторых, это материалы фольклорно-этнографических экспедиций второй половины XX – начала XXI вв. в основном сотрудников сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, в том числе, автора работы, и хранящиеся в Фольклорном фонде ИЯЛИ, а также материалы Фольклорного архива Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (конкретные сведения представлены в списке экспедиционных записей).

Теоретико-методологические основы исследования. На этапе выявления сведений об обряде жертвоприношения животных в письменных источниках использовалась методика сквозного исследования документально-художественной словесности XVIII – первой трети XX вв., когда обряд находился в актуальной фазе бытования. Собранный материал анализировался с помощью сравнительно-исторического, текстологического и биографического методов. Для исследования обряда жертвоприношения домашнего животного применялись методы сравнительно-сопоставительного, типологического, структурно-семантического, структурно-функционального анализа, сформулированные в работах Ю. М. Лотмана, П. Г. Богатырева, А. К. Байбурина. Продуктивным оказалось изучение обряда как культурного текста (Н. И. Толстой) и коммуникативного акта (Е. С. Новик). Теоретической базой исследования фольклорных текстов послужили труды по теории фольклора Б. Н. Путилова, К. В. Чистова, С. Ю. Неклюдова, С. Б. Адоньевой. При сборе полевого материала были использованы методы интервьюирования и включенного наблюдения. При

изучении фольклорных нарративов применялись методы структурно-семантического и прагматического анализа текста на основе исследований Е. С. Новик, С. Ю. Неклюдова, С. М. Толстой, Е. Е. Левкиевской, С. Б. Адоньевой.

Научная новизна исследования заключается в том, что в нем впервые:

- предложен междисциплинарный, комплексный подход к материалу и методам его интерпретации, что позволило представить все экспликации обрядового события (от этнографического факта до локального прозвища) как единый объект фольклористического изучения;

- рассмотрен обряд жертвоприношения животных как феномен народной традиции коми;

- выявлены и изучены особенности отражения сведений об обряде жертвоприношения в документально-художественной литературе, исторических источниках и научных исследованиях XVIII –XX вв.;

- исследованы структура и семантика обряда жертвоприношения, особенности его функционирования;

- определены жанровые особенности фольклорных текстов с сюжетом принесения в жертву домашнего животного, механизмы их текстообразования и функционирования;

- в научный оборот введен корпус архивных и экспедиционных материалов.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. В результате проведенного текстологического анализа источников, содержащих сведения об обряде жертвоприношения животных, которое было актуальной религиозной практикой православной сельской общины коми до 1930-х гг., были выявлены модели экспликации обряда, каждый из которых характеризуется особым способом и формой его репрезентации. Обряд жертвоприношения животного может быть представлен как «древний обычай зырян», «заветный обычай местного прихода», «живописный обычай зырян», «иллюстрация научных концепций» или «календарный обряд коми».

2. В большей части проанализированных источников, относящихся к XVIII – первой половине XX в., ритуал принесения в жертву животных, как религиозное явление, не имеющее официального конфессионального статуса в христианстве, признается язычеством, искусственно отделяется от религиозной практики и интерпретируется как реликт древнего обряда или системы представлений. В результате такого подхода в исследованиях на эту тему происходит экстраполяция, когда на основе анализа данных, относящихся к более позднему времени, делаются выводы по раннему периоду, что мы наблюдали с первых сведений об обряде жертвоприношений вплоть до исследований XX в.

3. Рассмотрение жертвоприношения с точки зрения функционирования позволило выявить в этом явлении религиозную логику. Принесение в жертву животного является обетом, который, в зависимости от типа – индивидуальный или общественный, а также ситуации зарождения, условий и времени его развития, на момент фиксации может быть представлен в составе как престольного, часовенного, обетного / заветного праздника, так и молебна почитаемому святому, крестного хода, обхода полей и пастбищ с молебнами, каждый из которых может встречаться отдельно и совмещаться с остальными. Всё это дает основание сделать вывод, что принесение в жертву животного до 1930-х годов представляло собой вернакулярную религиозную практику¹⁶, сформировавшуюся в православной сельской общине коми на основе христианского учения и системы традиционного хозяйства.

4. Современные нарративы, содержащие сведения о жертвоприношении, не отражают этнографические реалии об обряде жертвоприношения. Они создаются в момент исполнения на основе сюжетообразующего мотива по модели предания и являются способом выражения локальной идентичности и / или структурирования времени на основе событий местной истории.

5. Легенда с мотивом чудесного явления оленя в фольклорной культуре вишерских коми связана с христианской традицией, входит в круг текстов о

¹⁶ Мы придерживаемся определения Л. Примиано, приведенного в работе А.А. Панченко: *Панченко А.А.* Религиозные практики и религиозный фольклор. С. 70.

чудесном явлении иконы и чудесах, происходящих вокруг нее, и вместе они могут рассматриваться как повествования, объясняющие сакральный статус культового объекта, что во многом обусловлено историческими и социальными преобразованиями.

6. Сюжет легенды о явлении оленя в письменной словесности реализовывался в различных формах (как часть литературного или исторического сочинения, воспоминание о древнем обряде) и рассматривался исследователями как источник или доказательство чудесных свойств явленной иконы, утверждения христианства среди язычников / охотников, тотемизма, смены охотничьей культуры скотоводческой, символа осеннего периода охотничьего календаря. На наш взгляд, приведенные гипотезы основываются на рассмотрении сюжета легенды как факта прошлого и не учитывают природу текста легенды о явлении оленя – принадлежность к православной фольклорной культуре.

7. Анализ разновременных и разножанровых текстов с мотивом чудесного явления оленя (сюжет фольклорного текста в литературном произведении, легенда, предание, прозвищный фольклор, географическая песня¹⁷) позволяет сделать вывод о том, что мотив «чудесного явления оленя» имеет сюжетопорождающее свойство, может реализовываться в текстах различных жанров. Выбор жанра зависит от отношения текста к действительности (модальности), а также от состояния традиции. Если в XIX в. легенда с мотивом «чудесного явления оленя» придавала сакральный статус актуальному обряду жертвоприношений, то в конце XX – начале XXI в., потеряв свою актуальность со сменой религиозной системы и хозяйственно-культурного уклада, перешла в разряд «местной истории» и стала основой преданий с мотивом «чудесного

¹⁷ Географическая песня – особая группа в жанровой системе песенного фольклора с ярко выраженной пространственной компонентой. См.: Зеленин Д.К. Народные присловья, и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 59–104; Калуцков В.Н., Иванова А.А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006. С. 15–16; Савельева Г.С. Географические песни Выми: материалы // Фольклористика Коми: Исследования и материалы. Тарту, 2016. С. 223–224.

явления оленя к Вишерской церкви и / или жертвоприношения домашнего животного».

Научно-практическая значимость исследования. Основные положения и выводы диссертации позволяют уточнить происхождение и структуру обряда жертвоприношения животных и в дальнейшем могут быть учтены при изучении этого ритуала в других локальных традициях. Полученные в работе результаты могут быть использованы при систематизации и анализе устной несказочной прозы, в том числе экспедиционных записей. Предложенная классификация экспликации обряда в письменных источниках может быть применена при рассмотрении других обрядов, относящихся к прошлому традиции. Исследование развития мотива явления оленя в локальной традиции вишерских коми может быть дополнительным источником при изучении распространения легенды с указанным мотивом в мировом фольклоре, а также стать основанием для включения данного мотива в указатели по несказочной прозе.

Апробация результатов. Основные положения и результаты диссертационной работы были представлены в виде докладов на международных конференциях: «“Остались от оленя рожки да ножки” или легенда об олене в современной фольклорной традиции вишерских коми» на XII Международной конференции фольклористов «Фольклор и народ» (Тарту, 2017), «Александр Федорович Попов – новое имя в исследовании зырян и зырянского языка» на XIX Международном симпозиуме «Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками» (Сыктывкар, 2022), «Экспликация легенды о явлении оленя к Вишерской церкви в материалах и исследованиях по коми традиции» на III Международных чтениях памяти В. М. Гацака «Традиции во времени» (Москва, 2023); а также всероссийских научных конференциях: «Фольклорная традиция вишерских коми: историографический аспект» на III Всероссийской научной конференции «Филологические исследования – 2017. Фольклор, литературы и языки народов Европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия» (Сыктывкар, 2017), «Из устной истории церкви с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми» на Всероссийской

научной конференции «Краеведение и наука в России: к 95-летию Общества изучения Коми края» (Сыктывкар, 2017), «Легенда об олене в современной устной традиции вишерских коми» на IV Всероссийском конгрессе фольклористов (Тула, 2018), «Устные рассказы-воспоминания с мотивом “хватания мяса” на Ильин день: семантика и прагматика текста» на V Всероссийском конгрессе фольклористов (Рязань, 2022), «Обряд жертвоприношения в научной концепции А. С. Сидорова» на Всероссийской научной конференции «Краеведение и наука на Европейском Северо-Востоке России», посвященной 100-летию Общества изучения Коми края (Сыктывкар, 2022), «Жертвоприношение животных – “обычай местного прихода” (особенности экспликации обряда в церковно-приходских летописях Коми края второй половины XIX – начала XX вв.)» на II Всероссийской научной конференции «Чагинские чтения» (Пермь, 2022), «Нарративы с мотивом *Илля яй кватайтны* ‘хватать Ильинское мясо’: форма, структура и прагматика текста» на Всероссийской научной конференции XIV Мелетинские чтения (Москва, 2022), «К вопросу об оригинальности сюжета легенды о явлении оленя в сочинении А. Ф. Попова» на II Всероссийской научно-практической конференции «Просветительство в истории и современном развитии литературы, культуры и образования народов России» (Ижевск, 2023).

Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях:

Статьи, опубликованные в ведущих рецензируемых изданиях, включенных в перечень ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ:

1. Лобанова Л. С. Некоторые мотивы Великого четверга в прилузской и верхневычегодской традициях коми // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2014. – № 11. – С. 190–197.
2. Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми // Традиционная культура. – 2017. – № 1 (65). – С. 38–51.

3. Lobanova, L., Kuznetsov N. Introduction. Komi Folklore Studies: Connecting Points // Folklore: Electronic Journal of Folklore. – Tartu: Estonian Literary Museum, 2019. – Vol. 76. – Pp. 7–14.

4. Лобанова Л.С. К вопросу о формировании образа Параскевы Пятницы в локальной традиции нившерских коми // Вестник угроведения. – 2022. – Т. 12. – № 1. – С. 141–151.

5. Лобанова Л.С. Нарративы с мотивом *Илля яй кватайтны* (хватать Ильинское мясо): форма, структура и функции текста // Традиционная культура. – 2023. – Т. 24. – № 1. – С. 76–87.

Публикации в других научных изданиях:

6. Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Народный календарь с. Богородск Республики Коми // Живая старина. – 2013. – № 3. – С. 45–48.

7. Лобанова Л.С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношениях на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на // Фольклористика Коми. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформация, классическое наследие и современные формы / отв. ред. Ю.А. Крашенинникова. – Сыктывкар, 2016. – С. 69–91. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН; вып. 74).

8. Лобанова Л.С. «Остались от оленя рожки да ножки» или «Легенда об олене» в современной фольклорной традиции вишерских коми / “Põdrast jäid alles vaid sarved ja jalad” ehk põdralegend Višeri komide traditsioonis täna // Kaheteistkümnnes Eesti folkloristide talvekonverents Folkloor ja avalikkus [Estonian Folklorists’ 12th Winter Conference Folklore and the Public]. – Tartu: ELM Scholarly Press, 2017. – P. 27–28. (Электронная версия доступна на сайте Отдела фольклористики Эстонского литературного музея. URL: <https://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2017/ftk/teesid.pdf>).

9. Лобанова Л.С. Обряд жертвоприношений в научной концепции А.С. Сидорова // Известия Общества изучения Коми края: научно-популярный краеведческий журнал. – 2022. – Вып. 2. – С. 25–30.

10. Лобанова Л.С. "Хватать Ильинское мясо": от ритуальной действительности к мотиву преданий // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2023. – Т. 6. – № 2. – С. 49–68.

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка сокращений, библиографического списка источников и литературы, трех приложений.

ГЛАВА 1. ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ЖИВОТНЫХ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КОМИ: МОДЕЛИ ЭКСПЛИКАЦИИ В ПИСЬМЕННОЙ СЛОВЕСНОСТИ И НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ XVIII – XX ВЕКОВ

Сведения о распространении среди народа коми обряда жертвоприношения животных появляются в материалах о зырянах в конце XVIII – начале XIX в. и определяются потребностями общества в научном знании о северных территориях Российской империи и народах её заселяющих, в соответствии с которым формируются цели и задачи этнографической науки того времени – описать быт и нравы народов Российской империи. С первых публикаций жертвоприношение выделяется из христианской традиции и возводится к язычеству, соответственно, описывается как что-то экзотичное и древнее. На сегодняшний день в различного рода текстах – от этнографической заметки до литературного произведения – накопилось немало сведений об обряде жертвоприношения. Основная проблема состоит в том, что у нас нет ни одной записи, сделанной профессиональными специалистами или этнографического описания этого обряда, что обусловило привлечение в качестве источников очерковые и публицистические произведения, различного рода заметки о жертвоприношениях среди народа коми.

Анализ источников по способу и форме репрезентации обряда жертвоприношения животных в письменном тексте позволил выделить следующие модели экспликации:

1. Жертвоприношение животных – «древний обычай зырян» (экспликации обряда в краеведческих материалах XVIII – XIX вв.);

2. Жертвоприношение животных – «заветный обычай местного прихода» (сведения об обряде в церковно-приходских летописях второй половины XIX – начала XX в.);

3. Жертвоприношение животных – «живописный обычай зырян» (описания обряда в очерках второй половины XIX – начала XX в.);

4. Жертвоприношение животных – иллюстрация научных концепций в этнографических исследованиях начала XX в.;

5. Жертвоприношение животных – календарный обряд коми (сведения о жертвоприношениях в фольклорно-этнографических исследованиях второй половины XX – начала XXI в.).

Рассмотрим каждую из указанных моделей, определим различия в экспликации обряда, выделим структурно-типологические особенности обряда жертвоприношения, выявим роль и место ритуала в народной традиции коми.

1.1. Жертвоприношение животных – «древний обычай зырян» (особенности экспликации обряда в краеведческих материалах XVIII – XIX вв.)

Впервые сведения об обряде жертвоприношения у коми были зафиксированы в ходе экспедиции Императорской Академии наук и художеств, под руководством ученого-натуралиста и путешественника И. И. Лепехина, организованной с целью изучения природных и экономических ресурсов Российской империи и особенностей народов её населяющих. Летом 1771 г. экспедиция проходила по территории расселения коми-зырян. Участниками экспедиции был собран уникальный материал, отражающий этнографические и лингвистические особенности коми-зырян, что стало началом научного, в том числе этнографического изучения Коми края¹⁸. Позже эти материалы были опубликованы в «Дневных записках», охарактеризованных А. Н. Пыпиным, как

¹⁸ *Шабает Ю.П., Шаранов В.Э.* «Долгий путь коми этнографии»: от ретроспективных исследований по этнической истории и традиционной культуре коми к современному этнологическому мониторингу Европейского Северо-Востока России (1940–2000-е гг.) // Известия Коми научного центра УрО РАН. Серия «История и филология». 2020. № 2. С. 103.

«любопытнейшее произведение литературы ученых путешествий»¹⁹. Кроме того, текст был переведен на немецкий и французский языки, и эти данные впоследствии широко использовались в других этнографических работах²⁰.

Обряд жертвоприношения участники экспедиции наблюдали 22 июля 1771 г. в с. Объячево²¹ в первые дни знакомства с зырянами. Описание увиденного нашло следующее отражение в «Дневных записках» путешественника:

«В селе Объяченском застали мы пиршество Пермьское²², от праздника Ильи Пророка, котораго во имя они церковь имеют; тут мы имели случай приметить их некоторые суеверные обряды, которые без сумнения от времен древняго их богослужения происходят. В Ильин день собираются все окольные жители в село Объяченское; каждая деревня, а иногда и две сложася, приводят с собою быка или теленка, которых они в сей день закалывают, и обществом употребляют в снедь. И так Илья Пророк умоляем бывает от них приношением быка; а Прокопий закланием барана. Хотя христианское богослужение истребило в них и следы бывших при таких приношениях обрядов; однако на верно сказать можно, что их древнее богослужение не разнилось от языческаго богослужения Мордвы и Чуваши, о котором пространно в дневных моих записках на 1768 год сказано; ибо они те же самые обряды имеют: когда кто старейший пьет из собрания, то есть наклоняют голову до тех пор, пока старейший не опорознит стакана»²³. [1: 1]²⁴

Приведенный текст соответствует жанру путевых заметок, в котором совмещаются попытка объективной научной фиксации и художественное изложение. Автор описывает увиденное, подробнее останавливаясь на том, что его, принадлежащего другой культуре, больше всего удивило. Обряд представлен фрагментарно, но мы можем выделить ряд моментов ритуала жертвоприношения: место проведения – с. Объячево около церкви во имя св. Ильи пророка; время проведения – 22 июля 1771 г. на Ильин день; участники – жители прихода и священнослужители; жертва – бык или теленок, купленный вскладчину; обряд – жертвуемое животное утром приводят к церкви, закалывают и «обществом

¹⁹ *Пытин А.Н.* История русской этнографии. В 4-х т. Т. 1: Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. СПб., 1890. С. 118.

²⁰ *Терюков А.И.* История этнографического изучения народа коми. СПб., 2011. С. 79.

²¹ По современному административному делению центр МР «Прилузский», расположен на юге Республики Коми.

²² В исследованиях до начала XX в. лузско-летских коми-зырян называли пермяками.

²³ *Лепехин И.И.* Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина... 1771 г. Т. 3. СПб., 1814. С. 236–237. Первое издание осуществлено в 1780 г.

²⁴ Здесь и далее в квадратных скобках приводятся ссылки на приложения, где первая цифра означает номер приложения, а вторая – номер текста в указанном приложении.

употребляют в снeдь»; посвящение или мотивировка – «Илья Пророк умоляем²⁵ бывает от них приношением быка; а Прокопий закланием барана». Автор считает жертвоприношение «суеверным обрядом» «пермяков», который имеет дохристианское происхождение, и находит общие ритуальные моменты при распитии пива с аналогичными обрядами чувашей и мордвы, которые были крещены в XVIII веке, а потому вполне допустимо, что сохраняли дохристианские верования.

Обряд жертвоприношения, названный «мõс молитны / корову молить», причисляется к «причудливым обыкновениям» как корткеросских жителей, так и всех зырян в «местнографическом очерке»²⁶ Е. Кичина²⁷ «Корткерос. Зырянское селение»²⁸:

*Мõс – Молитны*²⁹ (корову молить) обыкновение здешнее закалать животное из породы рогатого скота. Каждое лето кто-либо из домохозяев Корткероса, чтоб предохранить своих животных от всяких неприятных случайностей, убивает одну корову или быка; из полученного мяса четвертая часть продается, и вырученные за нее деньги поступают в церковную казну; такая же точно часть идет и приходским священнослужителям, а все остальное мясо варится и потребляется ближними соседями и окрестными жителями, которые нарочно приходят на это празднество.³⁰ [1: 2]

²⁵ В словаре В.И. Даля отмечены следующие значения этого слова «умаливать или умолять кого, о чем, умолить, упрашивать, убеждать, просить в упрос, усиленно, горячо, неотступно, с покорностью, смиреньем, заклинять, бить челом кому, кланяться о чем с мольбою» (см.: Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля. Изд. 2-е. СПб.; М., 1882. Т. 4. С. 503).

²⁶ Под данным определением В.А. Лимеровой объединяются произведения, которые, формируясь внутри описаний путешествий, имеют общую прагматическую задачу, «состоящую в знакомстве с территорией края», но в отличие от травелога, «местнографические очерки выделяли в путевом пространстве значимые и наиболее подверженные семиотизации локусы». См.: Лимерова В.А. На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. М., 2021. С. 320.

²⁷ Евгений Кичин (1818–?) – деятель просвещения, краевед, литератор. Этнографические работы начал публиковать в 1840-е гг., работая учителем Кадниковского уездного училища. С 1848 г. по 1853 г. служил в должности учителя и штатного смотрителя Усть-Сысольского уездного училища, опубликовал статьи по истории и обычаям зырян, был корреспондентом Русского географического общества. См.: Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. Сыктывкар, 2010. С. 512; Лимеров П.Ф. Коми край в XIX веке: культурная динамика // История литературы Урала. М., 2021. С. 279.

²⁸ Кичин Е. Корткерос. Зырянское селение // Северная пчела. Газета политическая и литературная. 1852. № 108 (15 мая). С. 452. Опубликовано в кн.: Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. Сыктывкар, 2010. С. 307–309.

²⁹ Выделение курсивом авторское, сохранено оригинальное правописание.

³⁰ Там же.

По описанию можно выделить следующие составляющие обряда: 1) время проведения обряда – лето; 2) участниками «празднества» являются жители Корткероса, его окрестностей и соседних селений; 3) корову или быка жертвует один из жителей Корткероса; 4) цель обряда – «чтоб предохранить своих животных от всяких неприятных случайностей», подчеркивает его продуцирующую и апотропеическую семантику; 5) животное закалывается, мясо делится на части: одна половина мяса варится и съедается участниками празднества, а вторая половина делится на две части, одна из которых продается, вырученные деньги поступают в церковную казну, вторая – передается приходским священнослужителям.

Мы предполагаем, что автор не был очевидцем этого ритуала. По содержанию произведения можно заметить, что изложенные сведения получены в ходе знакомства с историей Корткеросской церкви и прихода по сохранившимся документам и рассказам приходского священника Стефана Попова, в том числе и обряд жертвоприношения составлен по рассказу священнослужителя, в результате чего описываемые события сокращаются. Отсутствие даты говорит о том, что жертвоприношение не было связано с престольным праздником, каковыми в Корткеросе являются день свт. и чудотворца Николая и Успенье Пресвятой Богородицы, и обряд проводился в июне-июле, в зависимости от погодных условий, в завершение крестного хода с обходом полей и покотины, о котором упоминается в исторических документах³¹. Эти сведения противоречат другим данным, в которых утверждается, что в Корткеросе «у церкви приносили в жертву двух-трехгодовалого быка» и готовили общинное пиво к Прокопьеву дню (8 июля)³². Интерес Евгения Кичигина к данному обряду, возможно, вызван желанием получить новые сведения о ритуале «заклания рогатого животного», о чем ему приходилось уже писать в статье «Четыре сельских обряда Белозерского

³¹ Корткеросская Успенская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=14 (дата обращения: 9.12.2021)

³² *Конаков Н.Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 82. Автор приводит данные не указывая источник.

уезда Команевской волости», где жертвоприношение совершается вологодскими крестьянами 20 июля и имеет в основе древнее предание о явлении двух ланей³³.

Иной тип сведений об обряде жертвоприношений представлен на страницах травелога А. Попова «Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению»³⁴.

«Вообще в разных местах у Зырян есть обычай в честь Святых, Пророков, Господских и Богородичных праздников приносить в жертву из домашних чистых животных. Обычай этот везде, где он существует, соблюдается одинаково. В день праздничный по усердию один, или по согласию несколько семейств, приводят рано утром быка или корову к церкви и, заколов, часть мяса отдают в пользу церковнослужителей и церкви, а остальное варят в котлах; после обедни и после обхода с процессией всего народа, с образами вокруг выгонной земли, сваренное мясо съедают во славу Праздника».³⁵ [1: 3]

Автор-рассказчик обобщает сведения о жертвоприношениях, полученные, не только в результате данного путешествия, но и в ходе знакомства с зырянским народом по другим источникам, что вполне характерно для данного жанра «ранней коми словесности»³⁶. Об этом обычае путешественнику могли рассказать священнослужители, с которыми автор общался во время путешествия. Согласно тексту произведения от г. Усть-Сысольска до с. Вишеры (современное название – Богородск) автор останавливался на ночлег в населенных пунктах Визябож, Додзь, Корткерос, Пезмог, Нёбдино, Сторожевск, Джиян (Ивановская). В двух приходах – Пезмоге и Корткеросе – в середине XIX в. документально подтверждено проведение общественных жертвоприношений³⁷. Кроме того, на основе анализа текста произведения мы можем сказать, что автор знает коми язык, хорошо знаком с публикациями о зырянах и зырянском языке, с

³³ *Кичин Е.* Четыре сельских обряда Белозерского уезда Команевской волости // Вологодские губернские ведомости. 1844, № 19. С. 179–181.

³⁴ *Попов А.* Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848, № 10–12. Рукопись хранится в Архиве РГО: Попов А. Путевые заметки о зырянах. (Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 9). Данное сочинение подробно рассмотрено в Третьей главе диссертационной работы.

³⁵ Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 9. *Попов А.* Путевые заметки о зырянах. Л. 69–69об.

³⁶ Об особенностях данного жанра см.: *Лимерова В.А.* На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. М., 2021. С. 307–320.

³⁷ О жертвоприношениях в с. Пезмоге – «Летопись Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда» (НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 197. Л. 3–3об); в с. Корткеросе – *Кичин Е.* Корткерос. Зырянское селение // Северная пчела. 1852. № 108. С. 452.

проблемами этнографической и лингвистической науки того времени, соответственно, может опираться и на знания, полученные из опубликованных источников. Обобщающий характер сведений задается ещё и логикой повествования. Основная цель данного фрагмента – на фоне распространённого «в разных местах у Зырян» обычая «приносить в жертву из домашних чистых животных» показать особенность – «таинственность» и «чудесность» – вишерского обряда. В первую очередь, обобщённость выражается в том, что автор перечисляет не конкретные праздники, а группирует их по статусу церковного календаря – «в честь Святых, Пророков, Господских и Богородичных праздников». За этой обобщённостью скрывается не только приуроченность жертвоприношений к различным датам церковного календаря, но и особенности местного календаря, когда праздник с жертвоприношением святому не совпадает с церковной датой памяти святого и обуславливается событиями местной истории. Описание состоит из краткого перечисления последовательно проводимых в праздничный день ритуальных действий: 1) жертвует одно или несколько семейств, 2) жертвуемое животное приводят к церкви, 3) в церкви служат обедню, 4) животное закалывают около церкви, 5) отводят долю церковнослужителям и церкви, 6) часть мяса варят в котлах, 7) после обедни обходят «выгонные земли» с образами, 8) «сваренное мясо съедают во славу Праздника». Автор использует библейский (ветхозаветный) термин «чистое животное», которое сочетает два признака «чистоты и годности к употреблению в пищу: 1) полная раздельнокопытность – присутствие на копытах животного «глубокого разреза» и 2) жвачность животного»³⁸. Употребление данного термина в анализируемом тексте подчеркивает образованность автора, кроме того, позволяет обобщить варианты с жертвованием домашних животных и чудесным явлением оленя.

Другой тип публикаций, в которых содержатся сведения об обряде жертвоприношений, составляют этнографические (народоведческие) очерки –

³⁸ Лопухин А.П. Толкование на книгу Левит // https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_03/11 (дата обращения 08.11.2021)

«это тексты о происхождении зырян, об их этнических особенностях, заметки о некоторых обычаях и лингвистические наблюдения», а также описания отдельных обычаев и обрядов зырян, которые в русле этнографической науки того времени преследовали цель – «познание нрава и национального характера народа»³⁹, относимых к научно-познавательному дискурсу.

Примером подобного текста является публикация П. Сорокина «Старинный обряд у зырян», полностью посвященный описанию жертвоприношения:

При посевах полей и выпуске на пастьбу скота, приносится к церкви для освящения или целым обществом, а иногда и одним лицом, бык, или овца, теленок и проч., дабы Господь благословил наступающее лето обильным урожаем хлеба и сохранил пасущийся скот.

Накануне праздника [ссылка: Праздники эти совершаются преимущественно во дни Св.: Пророка Илии, Муч.: Флора и Лавра, Модеста, Харлампия и проч.] в который предназначено совершить это освящение, варится крестьянами общее, из сбора с каждого домохозяина, пиво и при наступлении ожидаемого дня, жители, одевшись в лучшие платья, спешат к обедне.

Мясо быка или и других поименованных животных, приносится к церкви и делится на три равные части; деньги вырученные по продаже за одну из частей, поступают в церковную казну, другая часть отдается Священно-церковнослужителям, а третья варится в разставленных близ храма больших котлах.

По окончании обедни и по совершении вокруг полей крестного хождения, Священник над разставленным на столах сваренным мясом читает приличную молитву, окропляя оное Св. водою и за тем благословляет народ для вкушения.

Не смотря на значительное стечение народа, все это делается с величественною тишиною и порядком, и дотеле никто не двинется с места, пока не получит часть освященного мяса, разносимого в корытах и раздробленного на мелкие части. Присутствующие при этом обряде тут же, на месте, съедают полученную часть, а отсутствующим, или не явившимся по болезни, уносят части в их дома.

Мясо употребляется без хлеба, для одного лишь вкушения; остатками и отваром угощаются бедные и нищие. Кости зарываются в землю и отвар, если остается, выливается туда же, дабы, как освященное молитвою и Св. водою, не сделалось добычею животных.

Во весь этот день или до совершения крестного хождения, продолжающегося иногда даже до вечера, жителями соблюдается строгий пост.

Подобныя же празднества совершаются Зырянами и в случаях каких-либо болезней на домашних животных и проч.

Некоторые из Священников, относя этот обряд к остаткам идолопоклонства (о котором Зыряне не имеют ни малейшего понятия), хотели его уничтожить, но встречены были

³⁹ Лимерова В.А. На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. М., 2021. С. 326.

чрезвычайным ропотом от своих прихожан, относивших эту меру к охлаждению в них благочестия».⁴⁰ [1: 4]

Предположительно, источником данной работы послужили сообщения священнослужителей и местной интеллигенции, присланные в редакцию «Вологодских Губернских ведомостей»⁴¹ и в Вологодский статистический комитет, к которым имел доступ автор данной публикации⁴², последний абзац приведенной цитаты явно отражает содержание отчетов священнослужителей. П. Сорокин обобщает полученные сведения о жертвоприношениях из разных источников, излагает материал, придерживаясь научного стиля, в соответствии с требованиями этнографической науки того времени. По мнению автора, обряд жертвоприношения является иллюстрацией древних верований и обрядов зырян, исключая языческое происхождение, которые сохранились у этого народа в силу изолированности и труднодоступности, а также высокой степени религиозности (зыряне «набожны, благочестивы и усердны к церкви Божьей»). Вследствие обобщения теряется конкретика и фактологическая точность. Прежде всего, аннулируется локализация обряда к конкретной местности, теперь он относится к зырянам Усть-Сысольского уезда, что продиктовано общей идеей данной публикации. Временная приуроченность обряда указывается относительно двух циклов народного календаря: сельскохозяйственного – «при посевах полей и выпуске на пастьбу скота» и церковного – «накануне праздника во дни Св.: Пророка Илии, Муч.: Флора и Лавра, Модеста, Харлампия». Из перечисленных дат церковного календаря к указанным сельскохозяйственным работам может соответствовать только день памяти муч. Модеста, который отмечается 16 мая (29 мая н.ст.), к тому же в коми традиции известен больше святитель Модест

⁴⁰ Сорокин П.А. Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 339–341.

⁴¹ В примечании к данной публикации содержится обращение редакции газеты к «священникам Зырянского края» с просьбой «доставлять в редакцию все замечательное об этом замечательном народе». См.: Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 339.

⁴² Сорокин Павел Андреевич (?–1850-е) Краевед, археограф, журналист. По окончании Вологодской гимназии служил в Вологодском Губернском правлении, в 1853–1856 гг. состоял начальником газетного стола, ведал публикацией официальных документов в «Вологодских губернских ведомостях». Сведения об этом авторе представлены в книге: Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века. Сыктывкар, 2010. С. 516.

Иерусалимский, день памяти которого 19 декабря (31 декабря) и, как нам представляется, именно эту дату имеет в виду автор публикации. Посев полей и выпуск на пастьбу скота в коми традиции во многом зависел от погодных условий и не был привязан к датам церковного календаря. Как особо значимые периоды в хозяйственной деятельности, они были ритуально насыщены, в эти дни совершались различного рода продуцирующие и апотропеические обряды, такие как «личные жертвоприношения», обходы полей, угощение предков и т.д. Праздники – Ильин день 20 июля (2 августа), Флора и Лавра 18 августа (31 августа), Харлампия 10 февраля (23 февраля), Модеста 19 декабря (31 декабря) – являются днями почитания святых, которые в народной традиции наделяются разнообразными функциями, и им могли совершать жертвоприношения как в дни памяти святых, так и «при посевах полей и выпуске на пастьбу скота», и «в случаях каких-либо болезней на домашних животных». Кроме того, из указанных праздников Ильин день является самой распространенной датой совершения жертвоприношений, а в отдельных местностях зафиксированы жертвоприношения в день Флора и Лавра, и в эти даты (но не исключительно) могло проводиться жертвоприношение с «совершением вокруг полей крестного хождения» с и приготовлением «общего пива». Соответственно, обобщение сведений о жертвоприношениях приводит к путанице, как с датами проведения обряда, так и составом действий, ритуальной направленностью («дабы Господь благословил наступающее лето обильным урожаем хлеба и сохранил пасущийся скот», «в случаях каких-либо болезней на домашних животных», выражение «благочестия»), типом самого обряда (общественное или индивидуальное), и разграничить их по данному описанию не представляется возможным. В приведенном описании можно выделить следующие значимые моменты: 1) жертвуются бык, теленок или овца; 2) мясо делится на три части, из которых одна – продается, а вырученные деньги идут в церковную казну, вторая – отдается священнослужителям, третья – варится в котлах около храма; 3) совершается молебен и крестный ход вокруг полей; 4) священник читает молитву над мясом, которое разложено по корытам и мелко разрезано, окропляет святой водой и

благословляет; 5) «с величественною тишиною и порядком» каждый берет кусок мяса с корыта и съедает без хлеба; 6) остатками и отваром угощаются бедные и нищие, больным уносят домой; 7) остатки жертвенного мяса (кости и отвар) зарываются в землю, чтобы не стали добычей животных.

В ряде случаев сведения о жертвоприношениях дополняют описания праздников. Так в очерке В. Аврамова⁴³ «Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт»⁴⁴, представляющем «собой комплексное описание народонаселения уезда»⁴⁵, обычай «закалывать быка или корову», названный «молением», составляет особенность храмовых праздников зырян «иных мест», на фоне «необходимых принадлежностей» праздника, таких как гостевание, «пьяный и гуляющий народ», «шум, песни, драки и всякое безчинство»⁴⁶:

В некоторых местах эти <храмовые> праздники имеют ещё особенный характер. Прихожане складываются по равному количеству солодом, мукой и хмелем, и варят общее пиво. По окончании церковной службы в праздник поется общий молебен и начинается пиршество. В иных местах при этом закалывают быка, или корову, – варят мясо убитого животного и едят. Этот обычай называется *молением* (курсив – В. Аврамова). Впрочем, обычай этот, общий в старину во всех местах, в настоящее время находит уже мало подражателей.⁴⁷

Этот же автор в начале работы, рассуждая о нравственном состоянии жителей уезда, выделяет как всеобщее качество зырян «набожность и усердие к церквам, исполнение христианских обязанностей и уважение к духовенству» и приводит примеры необходимого посещения церкви в праздники и принесения различных жертв:

Весной первую убитую утку охотники несут обыкновенно в подарок священнику. При удачном лове птиц, зверей и рыбы всякий тоже поставляет себе в обязанность поделиться

⁴³ По предположению В.А. Лимеровой, В. Аврамов служил письмоводителем Яренского окружного управления. См.: Лимерова В.А. "Зырянские суеверия" в записках корреспондентов "Вологодских губернских ведомостей" // Дергачевские чтения – 2016. Екатеринбург, 2017. С. 208.

⁴⁴ Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт // Вологодские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1859. №№ 28–38; 40–42, 45.

⁴⁵ Лимерова В.А. "Зырянские суеверия" в записках корреспондентов "Вологодских губернских ведомостей" // Дергачевские чтения – 2016. Екатеринбург, 2017. С. 209.

⁴⁶ Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт // Вологодские губернские ведомости. 1859. № 37. С. 328.

⁴⁷ Там же.

добычею с духовным отцом. В несчастьях, болезнях и трудных обстоятельствах многие дают разные обеты. При чем в пользу церкви и священнослужителей жертвуют коров, овец, свиней, либо холст, хлеб и другие предметы. При конце жизни считается необходимым завещать что-либо в пользу церкви и местного причта на *помин души* (курсив – В. Аврамова).⁴⁸

Такие противоречивые высказывания во многом объясняются отсутствием систематического сбора материала, опорой на разрозненные сведения и представлением материала в сети «своей теории», какой для В. Аврамова является «излишняя склонность зырян к пьянству».

Сведения о жертвоприношениях мы находим в работах по описанию быта и нравов коми-зырян. В их числе сочинение К. А. Попова «Зыряне и зырянский край»⁴⁹, которое «долго оставалось единственным обобщающим научным произведением о народе коми»⁵⁰. Рассуждая о нравственных качествах зырян, он подчеркивает их религиозность, которая выражается большим количеством церквей, часовен, крестов на перекрестках дорог, приводя конкретные примеры из публикации В. Аврамова, без ссылок на автора. Далее, подчеркнув излишнее желание зырян угодить богу, К. А. Попов приводит описание жертвоприношения по работе П. А. Сорокина:

«...при посеве хлеба, при выгоне скота на подножный корм, или же в случаях общественных бедствий, приносится в жертву домашнее животное иногда целым обществом; а иногда и отдельными лицами. В первом случае еще накануне жертвоприношения варится общее пиво. Животное колется и варится у церкви; мясо его делится на три части, из которых одна продается и вырученные от продажи деньги отдаются в церковь, другая – предоставляется в пользу причта, а третья – по освещении, раздается всем присутствующим, и эти последние тут же и съедают каждый свою долю, без хлеба. Отсутствующим части их посылаются на дом. Остатками и отваром угощаются нищие. Наконец, кости и несъеденный отвар зарываются в землю, чтобы не сделались добычею животных».⁵¹

В заключении исследователь рассуждает об истоках этого обряда, отрицая языческое происхождение – «ни внешней форме, ни в существе его не видим

⁴⁸ Там же. № 31. С. 272.

⁴⁹ Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М., 1874.

⁵⁰ Терюков А.И. История этнографического изучения народов коми. СПб., 2011. С. 159.

⁵¹ Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М., 1874. С. 47–48.

ничего языческого», он предполагает, что признаки «грубости и материальности их религиозных верований и способов выражения этих верований» исходят от недостаточно ясного понимания Священного Писания.

Это же описание обряда жертвоприношения, но уже помещенное в контекст языческих верований зырян, представлено А. В. Красовым⁵² в книге «Зыряне и св. Стефан, епископ пермский»⁵³.

У Зырян, с принятием христианства, праздники слились с днями христианских святых. Доказательство видим в том, что в дни некоторых, празднуемых весной и летом, святых, например, св. Прокопия Устюжского (8 июля), пророка Илии (20 июля), мучеников Фрола и Лавра (18 августа), Модеста (16 мая), Харлампия (10 февраля) [ссылка: Эти дни святых соединены у Зырян с началом сенокоса, посева полей, выпуска стад на пастбище] Зырянами совершаются обряды, много напоминающие собою языческие празднества. В один из этих дней, утром, до богослужения, приносится к церкви целым обществом бык, или три овцы, или теленок. В церковной ограде убиваются эти животные, и мясо делится на три части: одна – богу, т.е. в церковную казну, другая – причту, а третья варится в разставленных близ храма больших котлах. По окончании обедни и по совершении вокруг полей крестного хода, Священник над разставленным на столах сваренным мясом читает молитву и окропляет св.водой [ссылка: Принося эти жертвы, Зыряне просят у Бога, чтобы Он благословил наступающее лето обильным урожаем хлеба и сохранил скот]. После этого священное мясо, разрезанное на мелкие части, разносится старостами и десятскими в особые сосуды. Зыряне при этом обряде тут же, на месте, съедают полученную часть, а отсутствующим уносят частички мяса в их дома. Как на дом принесенные части, так и полученные на месте, потребляются без хлеба и непременно натошак, иначе жертва не достигает цели. Кровь от жертвенных животных, собранная в особый сосуд, вместе с костями и полученным отваром, зарывается глубоко в землю, чтобы не досталось на поругание собакам и другим животным.

Праздник этим не кончается. Ещё накануне варится Зырянами общее, из сбора с каждого домохозяина, пиво. С наступлением вечера праздничного дня, после совершения священного обряда, Зыряне со всего погоста отправляются к старшине или старосте, у которого варились пиво и заготовлено *курьд юан* [ссылка: Домашнее самодельное вино у Зырян (кумышка у Вотяков)], и здесь-то они продолжают свой праздник, обыкновенно заканчивающийся широким разгулом и разнузданностью, очень близко напоминающими

⁵² Александр Васильевич Красов родился в 1865 г. в с. Нёбдино Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии в семье дьячка Преображенской церкви В.И. Красова. Обучался в Вологодской духовной семинарии, после которой закончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Имел учёную степень кандидата богословия. С 1890 г. был священником Калашниковской Борисоглебской церкви (Санкт-Петербург), с 1896 г. – настоятель С.-Петербургской Придворной каменноостровской церкви, преподаватель Петербургской духовной академии. Умер после 1916 г.

⁵³ *Красов А.В.* Зыряне и св. Стефан, епископ пермский. СПб., 1897. 222 с. Эта книга была переведена А.В. Красовым на французский язык и издана под названием «Жизнь, нравы и экономическое состояние зырянского народа Северо-Востока России с изложением его языческих культов и обращения в христиан» в 1900 г. в Типографии Поля Лёмера в Париже.

языческие празднества [ссылка: Священники, желающие уничтожить описанный обряд и пиршество после него, обыкновенно бывают встречаемы чрезвычайным ропотом своих прихожан, относящих эту меру к охлаждению в них якобы благочестия].

Подобныя празднества совершаются зырянами и в конце лета, по случаю обильного урожая хлеба [ссылка: У Зырян издавна существует так называемая «тыла», т.е. подсечная система земледелия ...], зимой, по случаю улова зверей, или наоборот, при случаях каких-нибудь болезней домашних животных и проч. [ссылка: Академик Лепехин в своих «Записках о путешествии» по Зырянскому краю в 1780 г. Говорит, что у зырян существовали некоторыя языческие верования и празднества, заимствованные ими у Славян...].⁵⁴

Автор не ссылается на источники, но по содержанию текста в его основе публикация П. Сорокина, дополненная сведениями из других источников, возможно, на основе детских воспоминаний. Как мы отметили, А. В. Красов был родом из с. Нёбдино, в близлежащих селах Пезмоге и Корткеросе проводили жертвоприношения, в том числе и на Прокопия. В описании расширяются временные рамки проведения ритуала, указывается день св. Прокопия Устюжского (8 июля), соответственно, появляется приуроченность обряда к началу сенокоса, а также перечисляются другие календарные отрезки: «в конце лета, по случаю обильного урожая хлеба» и «зимой, по случаю улова зверей»; отводится роль старостам и десятским, конкретизируется количество приносимых в жертву животных («бык, или три овцы, или теленок»); сообщается о зарывании крови жертвенного животного вместе с остатками мяса и навару; продолжением праздника с распитием «курыд юан», завершающимся «широким разгулом и разнузданностью». Автор даже не задумывается о несоответствии дат церковного и сельскохозяйственного календаря, о котором указывалось выше. Но главное отличие рассматриваемых текстов заключается в представлении источников обряда: если в публикации П. А. Сорокина было подчеркнuto, что обряд не является выражением идолопоклонства, то в работе А. В. Красова, «в которой предпринята достаточно основательная реконструкция языческой религии древних коми»⁵⁵, жертвоприношение становится «языческим празднеством».

⁵⁴ Красов А.В. Зыряне и св. Стефан, епископ пермский. СПб., 1897. С. 129–130.

⁵⁵ Лимеров П.Ф. Изучение дохристианской религии коми (XIX – нач. XX вв.) // Рябининские чтения – 2015. Петрозаводск, 2015. С. 74.

В стиле народоведческого очерка, раскрывающего нравы и обычаи зырян, представлено описание жертвоприношения в рукописи «Зыряне, степень их образования, господствующие нравы, обычаи и поверья»⁵⁶.

Обычаи зырян, с немногими оттенками, почти сходны с Русскими. Но есть и такие⁵⁷, которые собственно принадлежат им, и кажется носят следы ещё язычества. Таков обычай «молить быка» во славу⁵⁸ Илии Пророка или св. Власия. Несколько семейств по общему согласию назначают на жертву из домашнего скота⁵⁹ одно животное⁶⁰, преимущественно быка⁶¹ не кладенаго. В день Пророка Илии, утром рано, приводят сие жертвенное животное к церкви и близ оной закалывают. Кожу и сало оставив в пользу церковной казны, а заднюю часть говядины священнику и причту, прочее, довольно крупными кусками варят тут же в нескольких котлах. Между тем, по окончании божественной службы, священник и причт в облачении⁶², сопровождаемые народом, несущим образа и хоругви, идут вокруг выгонной земли (поскотины)⁶³ окружность коей в некоторых деревнях простирается на значительное пространство, достигающее до 20 верст. Это выгонное место, впрочем, не составляет у зырян пастбище для скота, но как бы окружная черта деревни, которая каждый год <нрзб. одно слово>⁶⁴ непременно требует освящения религией для общего благосостояния жителей этой деревни. От места до места на расстоянии от полуверсты и более поставлены деревянные кресты, у каких священник по просьбе одного или нескольких человек служит молебен, читает молитвы о благотворении воздуха, о изобилии плодов земли, о здравии домашнего скота. По окончании молебствия и по окроплении святой водой окружающее место, священник разоблачившись от священных одеяний и получив за свой труд несколько копеек принимает угощение, заранее тут же приготовленное усердными прихожанами, и вместе с тем отдыхает от утомительного шествия в знойный день. Таким образом, эта церемония продолжается до самого возвращения в церковь, где в трапезе на лавках поставляются полные корыта вареной говядины, которую, по благословлению священником, народ принимает в свое распоряжение, т.е. кто сколько может тут же

⁵⁶ Рукопись озаглавлена «Зыряне, степень их образования, господствующие нравы, обычаи и поверья» и включена в «Сборник материалов о зырянах» (ОР РНБ. FХVII–111. Фонд Савваитова), относится в середине XIX в. Автор её неизвестен, по предположению А.И. Терюкова данная «рукопись этнографического характера» может принадлежать одному из семинаристов Вологодской духовной семинарии, выходцу из Коми края, который по просьбе своего преподавателя (П.И. Савваитова) собирал «различные материалы во время каникул на своей родине, в первую очередь по обрядовой жизни». См: Терюков А.И. История этнографического изучения народа коми. СПб., 2011. С. 158. Скорее всего, рукопись П.И. Савваитовым готовилась к публикации, о чем свидетельствуют исправления, приведенные ниже.

⁵⁷ Выражение *есть и такие* дописано сверху строки.

⁵⁸ Слово *славу* дописано сверху над перечеркнутым *честь*.

⁵⁹ Словосочетание *домашнего скота* дописано сверху над перечеркнутым *стада быка*.

⁶⁰ Словосочетание *одно животное* дописано сверху строки.

⁶¹ Слово *быка* дописано сверху строки.

⁶² Слово *в облачении* дописано сверху строки.

⁶³ Слово *(поскотины)* дописано сверху строки

⁶⁴ Словосочетание *каждый год <нрзб. одно слово>* дописано сверху строки.

поедает. Довольно смешно бывает при этом случае смотреть на усердие при хватании кусков жертвенного мяса, когда от <нрзб.> и от многолюдства по необходимости нарушается всякой порядок. Шум, крик, давка, летящие куски говядины, корыта, поднятые над головой – всё это обыкновенно при этом случае. По выходу из церкви бывает раздача щей нищим и бедным, кои с бураками и другими посудами давно у котлов дожидаются подавания. По окончании всего народ идет на канун. Это нечто иное, как пиво, сваренное на счет всех жителей деревни. Впрочем обычай молить быка начинает в настоящее время в некоторых местах ослабевать.⁶⁵

В данном тексте обряд жертвоприношения получает наименование «молить быка во славу Илии Пророка или св. Власия» и представлен в качестве обычаев зырян, которые «собственно принадлежат им» и «носят следы язычества». Из наименования обычая можно предположить, что ритуал был посвящен святым Илие и Власию. Но вся абсурдность ситуации заключается в том, что в день Пророка Илии, а именно эта дата указывается автором днем проведения обряда, невозможно представить совершение жертвоприношения в честь св. Власия, но в то же время этому святому посвящали жертвы в определенные даты летнего цикла с обходом поскотины. На основании этого, мы можем сказать, что автором рукописи описание обряда жертвоприношения составлено на основе разных источников. По ритуальному сценарию описанный обряд соответствует общинному празднику. В праздничный день рано утром несколько семей по общему согласию приводят некладеного быка к церкви, закалывают, мясо делят на части, оставляя кожу и сало в пользу церковной казны, задние части – священнику и причту, остальное – варят в котлах. По окончании божественной службы обходят «выгонные земли» вокруг деревни, останавливаясь около крестов и читая молитвы «о здравии домашнего скота»⁶⁶. Возвратившись к церкви, священнослужитель благословляет приготовленное и разложенное по корытам мясо, участники обряда «хватывают куски жертвенного мяса». В завершении трапезы раздают щи нищим и пьют канун – пиво, «сваренное на счет всех жителей деревни». В данном описании обряда конкретизированы сведения о жертвуемом животном – «некладеный» бык, подробно представлен ритуал обхода

⁶⁵ ОР РНБ. FXVII–111. Л. 35об.–36.

⁶⁶ О традиции обхода полей подробнее см. в ст.: *Панюков А.В.* Праздничные обходы территорий в локальных традициях коми // *Этнографическое обозрение.* 2012. № 1. С. 72–85.

полей, а также ритуальное завершение трапезы – хватание жертвенного мяса, которое подробно рассмотрено во второй главе диссертационной работы. Посвящение летнего жертвоприношения и обхода полей с приготовление кануна св. Власию подробно рассмотрено на основе «Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви»⁶⁷ в следующем параграфе.

Ещё один вариант этнографического описания жертвоприношения представлен в рукописи М. С. Косарева «Пермяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда»⁶⁸, в котором нашел отражение увиденный автором обряд жертвоприношения в с. Ношуль на Ильин день⁶⁹. Автор заключает, что ношульский вариант обряда отличается хватанием жертвенного мяса и для сравнения приводит сведения о жертвоприношении у зырян Усть-Сысольского уезда и Орловских пермяков, в основе которых, в первом случае, публикации П. А. Сорокина⁷⁰, во втором – личные наблюдения или устные сообщения.

Следующая жанровая разновидность текстов, где встречаются сведения о жертвоприношениях зырян, это русская беллетристика – произведения, созданные в результате непосредственного знакомства с описываемым народом, изучения документов и публикаций, в «образно-художественном манере» знакомящие русского читателя с зырянским народом и местом его обитания⁷¹.

Так в книге очерков П. В. Засодимского «Лесное царство»⁷², написанной на основе его путешествия по Северу в 1877 г.⁷³, сведения о жертвоприношениях зырян получают следующее выражение:

В зырянском крае, напр., в селениях Жижем и Дон есть часовни, в которых служатся молебны св. Власию и Модесту (по зыр. «Медос»). В эти праздничные дни в жертву

⁶⁷ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 197. Рассмотрено в следующем параграфе.

⁶⁸ ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 41об–42.

⁶⁹ Подробно рассмотрен во Второй главе данной работы.

⁷⁰ *Сорокин П.А.* Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 339–341.

⁷¹ *Лимерова В.А.* На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. М., 2021. С. 326.

⁷² О литературоведческом анализе произведения см.: *Немишлова З.Я.* Зырянский край в творчестве писателя-народника. [П.В. Засодимский. Лесное царство] // *Немишлова З.Я.* Коми народ в русской литературе XVIII–XIX вв. Сыктывкар, 1965. С. 58–71.

⁷³ *Терюков А.И.* История этнографического изучения народа коми. СПб., 2011. С. 171.

святым, т.е. в пользу священника с причтом, окрестные жители сносят к часовням телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят. Нетрудно догадаться, что древнеславянский Волос, покровитель стад, преобразился в христианского святого и передал ему свою профессию – покровительствовать домашним животным... очевидно зыряне были знакомы в древности со славянскими богами. Другой пример. В храмовые праздники до последнего времени приводился к церкви откормленный на общий счет бык и в промежуток времени между заутренней и ранней обедней тут же убивался. Из одной половины его варились щи, а другая половина приносилась в дар священнику и причту. Щей должен был отведать каждый. Меня уверяли туземцы, что этот обычай сохранился ещё и по сие время в наиболее глухих местностях. Год тому назад, когда в Устькуломе сломали старую деревянную Никольскую церковь, то под колокольной и под церковным полом были найдены громадные груды коровьих и телячьих костей. Эта неожиданная находка прямо объясняется обычаем приношений. Затем, в праздники и воскресные дни поныне приносят в церковь кашу – овсяную, гречневую и ячменную – масло, кисель, пироги. Всё это идет в пользу причта. Очевидно, что эти обычаи приношений – остатки древнего языческого культа. Но искоренять в народе эти остатки наше бедное духовенство находит неудобным для себя, по очень понятным причинам... Древнеславянские языческие обычаи проникли к зырянам или до введения христианства, или же вместе с ним. Проповедники пользовались уже существовавшими в среде язычников представлениями для того, чтобы полнее довести до народного сознания истины новой религии. Вследствие такого способа действия, новая истина легче получала доступ к уму дикаря. Но, с другой стороны, благодаря той же системе действия, христианские верования ещё теснее сплелись и перепутались с языческими представлениями. Эта путаница религиозных понятий существует у зырян и поныне.⁷⁴

Приведенный фрагмент текста по манере изложения материала близок к проанализированным выше трудам К. Попова и А. Красова, с той лишь разницей, что описание получает локальную и темпоральную привязанность. Появляется и конкретика в обряде жертвоприношений. Выделяются индивидуальные жертвоприношения, когда в часовни святым Власию и Модесту местные жители жертвуют «телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят»; и общественные жертвоприношения на храмовые праздники, когда приводится к церкви «откормленный на общий счет бык», которого закалывают около церкви, мясо делят, «из одной половины его варились щи, а другая половина приносилась в дар священнику и причту», и совместно съедают. Устные сообщения «туземцев» о древности обряда жертвоприношения автор подтверждает реальным фактом – находкой костей коров и телят при разборе старой Никольской церкви в

⁷⁴ П. Вологдин [Засодимский]. Лесное царство // Слово. СПб, 1878. С. 67–68.

Усть-Куломе. Рассуждения автора о языческих и древнеславянских обычаях, очевидно, появляются под влиянием труда А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу», опубликованного в 1865–1869 гг.⁷⁵

Следующий пример приведен из произведения А. В. Круглова. Вот как описывает автор цель и методику своей работы в предисловии к изданию «Лесные люди» (1883): «Моя цель – ...познакомить с зырянами обыкновенного читателя, познакомить более или менее подробно, в легкой форме этнографического рассказа... Пользуясь трудами других писателей о зырянах, а также устными рассказами знающих людей и собственными впечатлениями»⁷⁶.

Сюжет о жертвоприношении впервые был опубликован им в 1875 г. в произведении «Близ тундры, очерки глухого края»⁷⁷. Повествование ведется от лица автора – очевидца событий. Действие происходит на р. Печоре в дер. Визябож. В последующей редакции произведения, которое вышло под названием «Лесные люди» в 1883 г., данный фрагмент был незначительно изменен:

Обыкновенно перед отплытием на охоту в часовне происходил обряд освящения овцы и затем – общий пир. Но в этот год почему-то «батюшке» нельзя было приехать в деревню, в часовне освящение не происходило. Но чтобы познакомить с этим обрядом, я опишу его немногими словами, как слышал сам от лиц видевших.

Рано утром начинается в часовне богослужение, которое и продолжается около 1 ½ часов. По окончании все выходят на площадь перед часовней и на большой деревянный стол кладут зарезанную овцу. Её разделяют на три части: одна часть священнику и притчу, другая – на продажу в пользу часовни, а третья – для трапезы.

Над этой последней читается молитва, и затем мясо кладется в котел для варки. Когда оно сварится, народ размещается на половиках, разостланных по земле, и трапеза начинается, причем ходит по рукам *круговая* (курсив – автора) ендова с пивом (суром). Пир кончается в глубокие сумерки.

– Для чего это делается, - спросил я, выслушав рассказ.

– А заведено так... чтобы охота добычливей была.

– От чего же именно? от пира?

– Нету... от молитвы.

– Овца-то к чему-же?

– Овца? Вишь как: ведь надо же попу-то дать... денег где же... вот мясом и платим.

– А пир так себе?

⁷⁵ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3-х томах. М., 1865–1869.

⁷⁶ Круглов А.В. Лесные люди: Очерки и впечатления (1883 г.). СПб, 1887. С. 5.

⁷⁷ Круглов А.В. Близ тундры: Очерки глухого края // Семья и школа. 1875, № 11. С. 421.

– Пир, известно, баловство... Да как без него, коли не ведомо, кто домой явится, а кто и не... Надо же!⁷⁸

Вводные замечания, предваряющие описание обряда, могут быть рассмотрены, с одной стороны, как сообщение о реальной ситуации отмены проведения ритуала, с другой – как художественный прием для введения рассказчика, чтобы придать дополнительную правдивость объекту описания, учитывая, что «прямых сведений о том, ездил ли А. В. Круглов в Коми край, нет»⁷⁹. Авторскими здесь могут считаться и нехарактерные для традиции коми термины: «обряд освящения овцы», «общий пир», «круговая ендова». Временная приуроченность обряда – «перед отплытием на охоту» – вполне соответствует локальной традиции печорской деревни Визябож, в которой охота и рыболовство были основными видами хозяйственной деятельности. Здесь обряд не имел приуроченности к церковному празднику, а был связан с этапом охотничьего календаря.

Обряд жертвоприношения представлен через рассказ непосредственного участника обряда, и составлен по типу «как это обычно бывает», перечисляются поочередно совершаемые ритуальные действия: утреннее богослужение в часовне, разделение свежewanного мяса на три части, освящение мяса, приготовление в котлах, совместная трапеза с распитием пива из одной чаши. В данном описании встречаются необычные детали: свежewanное мясо выкладывается на стол, участники ритуала «размещаются на половиках, разостланных на земле», пьют пиво из одной посуды, которую пускают по кругу. При этом упускаются конкретика и важные моменты ритуала: кто приносит жертву, кто готовит пиво – все это дает основание полагать, что описание ритуала составлено на основе устных сообщений или иных сведений.

Кроме того, в произведении приводится интерпретация обряда и процесс её зарождения. Для сравнения приведем фрагмент в первой редакции:

«Какова же цель подобного обряда?» – спросил я у Чирка. «Перед уходом нужно Богу помолиться – счастливей охота будет». «А овца при чем?» «Жертва нужна... обычай

⁷⁸ Круглов А.В. Лесные люди: Очерки и впечатления (1883 г.). СПб, 1887. С. 96–97.

⁷⁹ Терюков А.И. История этнографического изучения народа коми. СПб, 2011. С. 172.

таков. А попить тоже надо: расстаемся надолго, Бог знает – кто вернется, в последний раз может быть другой со своими пирует».⁸⁰

В обоих вариантах описана ситуация, когда смысл обряда раскрывается высказыванием носителя традиции, который не вкладывает в обычай какое-то значение, а участвует по привычке, потому что «обычай таков». Вопрос собирателя заставляет его задуматься, и он предлагает свое понимание: обряд проводится перед отплытием на охоту, соответственно, с ней и связывается, как жертвоприношение – «счастливей охота будет» / «чтобы охота добычливее была», так и пиршество – «отгулять, возможно, в последний раз». Во второй редакции произведения дополняется новыми смыслами: сакральным – сотворение «молитвы» и сугубо практическим – оплата услуг священнослужителей (как и налог).

Ярким примером «учено-художественной словесности Коми края»⁸¹ является рукопись Георгия Попова «Описание жертвоприношения в честь Илии Пророка, что бывает в 20 д[ень] июля», включенная в «Сборник сочинений воспитанников Вологодской семинарии»⁸² (1841 г.). Автор, описывая обряд родного прихода, как бы отстраняется, и представляет жертвоприношение как обыкновенный обычай зырянского края, поэтому не указывает название населенного пункта.

«Вообще везде в зырянском, или, по крайней мере, в том приходе, где я родился и провел юность своих дней, народ считает для себя непременно долгим принести в жертву от общества ежегодно одного быка или двух, нередко и трех в этот великий для него Праздник Пророка Илии. Неизвестно, откуда взялось такое обыкновение, а сим несколько они подражают израильтянам, приносившим в Скинию Закланного, по их мнению, непорочного тельца или агнца. Прежде <нрзб.> упомянутый бык ещё не

⁸⁰ Круглов А.В. Близ тундры: Очерки глухого края // Семья и школа. 1875. № 11. С. 421.

⁸¹ Лимерова В.А. На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. М., 2021. С. 306.

⁸² По предположению А.И. Терюкова в сборник вошли «работы семинаристов Вологодской семинарии, выходцев из Коми края, которые, судя по всему, по просьбе своего преподавателя (П.И. Савваитова), собирали различные материалы во время каникул на своей родине, в первую очередь по обрядовой жизни». См.: Терюков А.И. История этнографического изучения народа коми. СПб, 2011. С. 158.

заколот, бывает у церкви между заутреней и литургией⁸³ всенародный молебен с водосвятием в присутствии народу и быка. А потом после всех принадлежностей к закланию и варению, замечательно то, что всякий старается, как священный, кусок мяса получить и скушать с семейством; для этого народ хватает оное из посуды, в которую положено, а <нрзб> при сем обряде бывает множество народу: то соответственно народу бывает ужасный шум, крик, нередко драки между ребятишками. Этим кончается зрелище. <...>⁸⁴

Автору, наблюдавшему обычай много раз, совершаемые действия представляются обычным явлением, поэтому они упоминаются вскользь и / или редуцируются: 1) в праздник Пророка Илии приводят к церкви жертвуемого народом быка, одного или несколько, 2) между заутренней и литургией устраивают «молебен с водосвятием в присутствии народу и быка», 3) после того как быка закололи и сварили, народ хватает куски священного мяса. В приводимой интерпретации обряда – «народ считает для себя непременно долгим принести в жертву от общества ежегодно одного быка или двух, нередко и трех, в этот великий для него Праздник Пророка Илии» – выражается мнение обычного верующего зырянина, для которого жертвоприношение является выполнением обязательства перед святым. Автор как бы дискутирует со священнослужителями и органами, осуществляющими надзор в церковной сфере, которые считают жертвоприношение проявлением язычества, и указывает на подобные обряды в иудаизме. В завершении описания автор подчеркивает неоднозначное восприятие обряда жертвоприношения разными категориями людей: для местных жителей – это обыкновенное явление, а приезжему человеку остается «навек в памяти как редкость и странность»⁸⁵, что подтверждается предыдущими примерами текстов.

Таким образом, нами проанализировано 12 описаний обряда жертвоприношений второй половины XVIII–XIX вв., из которых, за исключением двух этнографических очерков, посвященных полностью жертвоприношениям [1: 4, 12], остальные являются фрагментами сочинений таких жанров, как путевые

⁸³ Слова у церкви между заутреней и литургией дописаны сверху строки.

⁸⁴ ОР РНБ. QXVII. № 231. Л. 11–11об.

⁸⁵ ОР РНБ. QXVII. № 231. Л. 11об.

заметки [1: 1], местнографический очерк [1: 2], травелог [1: 3], этнографический очерк [1: 5; 6; 7; 8; 9] и этнографическая беллетристика [1: 10; 11]. Материалы опубликованы как отдельными изданиями [1: 1, 6; 7, 10, 11], так и в периодической печати [1: 2; 3; 4; 5], кроме того, выявлены в рукописях архивных коллекций [1: 8, 9, 12]. Объединяет их стиль изложения, который характерен для этнографических сведений середины XIX в., изображающих «инородческую провинцию», с выраженным отчуждением автора от описываемых событий. Интерес авторов к обряду жертвоприношения чаще всего обусловлен тем, что не встречается у русских, поэтому рассматривается как иллюстрация древних верований и обрядов зырян [1: 4].

Анализ текстов позволил выявить источники этих материалов. Только три описания обряда составлены на основе личных наблюдений авторов [1: 1; 9; 12]. В четырех случаях приведены краткие сведения об обрядах отдельных населенных пунктов на основе устных свидетельств местного населения [1: 2; 9.2; 10; 11]. Каждый из этих текстов является описанием конкретного варианта обряда указанной местности (за исключением одного случая [1: 12]), на основе которых выделяются два типа обрядов: **общественные** с принесением в жертву животного всей общиной или по личному обету с совместной трапезой в определенную дату летнего периода [1: 1; 2; 9; 9.2; 11; 12] и **индивидуальные** пожертвования продуктов животноводства и мелкого скота [1: 10].

Остальные тексты являются компиляцией различного рода письменных свидетельств, устных сообщений и опубликованных материалов, где вследствие обобщения, которое имело целью представить жертвоприношение как обычай зырян, упускается точная географическая локализация обряда, смешиваются различные его типы и варианты обряда, иногда, доходя до абсурдности. Многие фрагменты этих описаний «кочуют» из одной публикации в другую, являясь иллюстрацией теоретических рассуждений автора, причем в ряде случаев прямо противоположных. В каждом из этих описаний обряда мы выделили отдельные элементы, которые относятся в целом к жертвоприношениям. К примеру, принесение жертвы могло происходить: в храмовые и часовенные праздники, «в

честь Святых, Пророков, Господских и Богородичных праздников», «во дни св. Прокопия Устюжского (8 июля), пророка Илии (20 июля), мучеников Фрола и Лавра (18 августа), Модеста (16 мая), Харлампия (10 февраля)»; «при посевах полей и выпуске на пастьбу скота», «с началом сенокоса», «в летний период», «в конце лета, по случаю обильного урожая хлеба, зимой, по случаю улова зверей», «перед отплытием на охоту», «в случаях каких-либо болезней на домашних животных», а также «в несчастях, болезнях и трудных обстоятельствах многие дают разные обеты и жертвуют коров, овец, свиней, либо холст, хлеб и другие предметы». Выявляются различные варианты отдельных составляющих обряда: приносимой жертвы (корова, бык, телёнок, овцы), деления мяса жертвенного животного (определение доли священнослужителям, в церковную казну и для общественной трапезы), способов его употребления (в тишине, хватанием, без соли и хлеба, раздача нищим, зарывание остатков), состава обрядовых действий (литургия, освящение жертвенного мяса, совместная трапеза, в некоторых вариантах совмещенная с крестным ходом по полям и поскотине и / или распитием общественного пива, водосвятием) и целевых установок обряда («во славу святых и праздника», «дабы Господь благословил наступающее лето обильным урожаем хлеба, сохранил пасущийся скот», «выражение благочестия», «во славу Илии Пророка или св. Власия»).

Противоречивы и характеристики обряда, данные авторами описаний жертвоприношений: «суеверные обряды, которые без сомнения от времен древняго их богослужения происходят» [1: 1], «причудливые обыкновения» как короткеросских жителей, так и всех зырян [1:2], «иллюстрация древних верований и обрядов, которые сохранились у этого народа в силу изолированности и труднодоступности, а также высокой степени религиозности» [1: 4], «пример излишнего желанія зырян угодить богу, исходят от недостаточно ясного понимания Священного Писания» [1: 6], «напоминающее языческое празднество» [1: 7], «обычаи, принадлежащие собственно зырянам, кажется, носят следы ещё язычества» [1: 8], «остатки древняго языческаго культа» [1: 10.1], для местных

жителей – это обыкновенное явление, а приезжему человеку остается «навек в памяти как редкость и странность» [1: 12].

В результате приходится признать, что, несмотря на разнообразие сведений, рассмотренные материалы недостаточны для выявления роли и места обряда жертвоприношений в религиозной практике зырян.

1.2. Жертвоприношение животных – «заветный обычай местного прихода» (экспликации обряда в церковно-приходских летописях второй половины XIX – начала XX в.)

Сведения о жертвоприношениях встречаются и в церковно-приходских летописях, которые было поручено вести местным священнослужителям с середины 1860-х гг. Летопись должна была состоять «из двух частей – исторической и современной. В первой части предписывалось кратко изложить историю храма и прихода».⁸⁶ И именно здесь, в тесном переплетении с историей местного прихода, народной традицией и календарным циклом представлены сведения о жертвоприношениях. Необходимо учитывать то, что служители церкви были обязаны бороться с жертвоприношением, как проявлением язычества⁸⁷, соответственно о проведении обряда в большинстве случаев умалчивали, пытались обойти стороной.

Одним из таких примеров является историческая часть «Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви». Летописец, начиная с образного описания места поселения, раскрывает историю прихода, опираясь на сохранившиеся документы. В 1835 г. была освящена каменная одноэтажная церковь, возведенная вместо ветхой деревянной церкви 1778 г. постройки во имя святых Прокопия и

⁸⁶ *Добренький С.И.* Церковно-приходские летописи Никольского уезда Вологодской губернии второй половины XIX – начала XX века // Никольская старина: Исторические и этнографические очерки. Вологда, 2000. С. 356–382.

⁸⁷ Подобные высказывания встречаются в статьях священнослужителей, описывающих жертвоприношения животных среди зырян, карел и северных русских, которые были опубликованы в «Вологодских губернских ведомостях», «Олонецких губернских ведомостях». См. также фрагмент работы П.А. Сорокина, приведенный в предыдущем параграфе.

Иоанна Устюжских Чудотворцев, в честь которых освящен один из приделов новой церкви; второй придел – святого священномученика Власия, епископа Севастийского; третий – холодный храм во имя Богоявления Господня. Кроме того, в приходе значились две часовни. Одна из них во имя Стефана, епископа Пермского, построена была за один день в 1831 г. по обету от страшного морового поветрия с обещанием ходить крестным ходом ежегодно 26 апреля, в 1863 г. вместо ветхой построена новая⁸⁸.

Другая часовня находится в 1 $\frac{1}{4}$ версты от Приходской церкви, близ р. Вычегды, построена во имя Святого Священномученика Власия, – Епископа Севастийского, как говорит предание и старожилы, по следующему обстоятельству, в том месте, где находится ныне часовня, около её и далее находился дремучий лес, каковый и ныне есть в расстоянии от часовни $\frac{3}{4}$ версты, а далее лес более и более, в давнее время, когда жители села Пезмогского ещё не имели удобных пастбищ для своего скота, то и выгоняли скот для прокормления в летнее и осеннее время в эти места, где теперь находится часовня, и в те места, где теперь так называемые подскотина, не так далеко от часовни, а как в прежнее время много водилось хищных зверей: медведей, волков и росомых, которые сильно уничтожали скот и ранили, посему чтобы избавиться от таких диких и хищных зверей – бичей домашнего скота, пезмогские жители дали единодушно обещание Святому Священномученику Власию построить (и построили) часовню, и в том месте, где ранее и ныне пасется скот, и обещались ежегодно почитать память Святого Священномученика Власия, а в 11 день сентября ходить в часовню с крестным ходом и там молиться, после совершаемой в тот день Литургии, дабы Господь бог по молитвам Своего Угодника Священномученика Власия, защищал и хранил от хищных зверей домашний скот Пезмогских жителей, пасущийся в летнее и осеннее время на лугах и в лесах, и действительно, теперь домашний скот бывает невредим от хищных зверей почти ежегодно с очень редкими исключениями. В 1842 году, когда часовню весной в полноводие снесло, и не могли вскоре построить новую, в это лето явилось много хищных зверей, которые сильно уничтожали домашний скот, не только около и далее часовни, но даже и за полями, но когда снова построили часовню, то с тех пор и ныне домашний скот хранится невредимым по заступлению и молитвам Святого Угодника Божия – Священномученика Власия.

В селе Пезмогском Прокопиевского прихода издревле положено четыре крестных хода: 1) бывает в 26-й день апреля к часовне, построенной во имя Святого Святителя Стефана, Епископа Пермского; 2) бывает в 11 день сентября к часовне, построенной во имя Святого Священномученика Власия, Епископа Севастийского. 3) бывает в 4-й день июня по тому же обещанию, как и к часовне второй, в окружности на 12 верст, кругом поскотины, тотчас после совершения в этот день Литургии; – в этот день один из прихожан, по усердию и желанию, приводит утром рано быка или корову, которую тотчас убивают, мясо варят в больших котлах, когда уварится, разрезают на маленькие куски (а часть невареной дают церковному старосте для продажи, который

⁸⁸ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 197. Л. 2–3.

вырученные за говядину деньги кладет в кошелек в церкви сумму, также дают небольшую часть невареной говядины и церковному причту, который делит её между собой), и когда возвратится крестный ход, тогда по отпусту и целованию св.креста, священник с причтом выходит из церкви, в сторожку, где находится варенья и неваренья говядина и там поет величание тому Святому, которому в этот день молились – Святому Священномученику Власию, после величания священник приходит к говядине, читает над ней молитву, на сей предмет установленную, кропит ее Святой водой, после сего, взяв один кусок вареной говядины вкушает сам, а затем и все, бывшие в крестном ходе, а после всего этого расходятся домой, щи же раздают бедным и нищим;

4) бывает в 20-й день июля, тотчас после совершения в этот день Литургии, в окружности на 10 верст, кругом села и полей, в этот день особенно усердно молятся пезмогские жители Святому Пророку Илие и тем, испрашивая у сего Угодника Божия, дабы Господь Бог по его молитвам благословил лето урожаем и не побил растущий в это время хлеб градом.⁸⁹

Данный фрагмент летописи показателен во многих отношениях: в первую очередь, он характеризует летописца, как знающего историю своего прихода и умеющего излагать эти сведения, а также демонстрирует структурную и генетическую связь календарных обрядов с церковной религиозной практикой, местной историей, церковным календарем, хозяйственным циклом, народными представлениями и т.п. Каждый из описанных ежегодных крестных ходов имеет свою историю, связан с определенным представлением, преследует конкретную цель и имеет большое значение для благополучного существования сельской общины. Из четырех крестных ходов, два соотносятся с датами церковного календаря: 26 апреля в день памяти святого Стефана Пермского проводится крестный ход к часовне, построенной в честь святого по обещанию от «страшного морового поветрия»; 20 июля – в день памяти святого пророка Божия Илии проводится крестный ход вокруг полей и села, «испрашивая у него чтобы господь Бог благословил лето урожаем и не побил растущий в это время хлеб градом». Два крестных хода, проводимые по обещанию святому Власию, не имеют привязки к церковному календарю, день памяти которого отмечается 11 февраля – в самый суровый и заснеженный период зимы. Обеты святому связаны с выпасом скота, соответственно, даты обусловлены событиями данного сельскохозяйственного цикла.

⁸⁹ Там же. Л. 3–3об.

Исходным пунктом появления обетов надо считать народное представление о том, что святой Власий способен сохранять и защищать домашний скот. Возникновение функции покровительства святого Власия над домашними и дикими животными связано с сюжетами жития святого, где описывается, что дикие звери кротко подходили к его пещере, подчинившиеся ему, они получали благословление и исцеление, а также нашло отражение в иконографии этого святого⁹⁰. Это представление актуализируется в кризисной ситуации, явно не без участия местных священнослужителей, потому что церковь в данном селении появилась вместе с первыми поселенцами, и нет никаких оснований искать в культе святого Власия языческих мотивов. Дальнейшие события можно рассматривать как диалог между святым и приходской общиной, происходящий в рамках религиозной практики коллективных обетов, дополненный восприятием человека с мифологическим мышлением.

Попад в кризисную ситуацию и желая избавиться от травли скота хищными животными, община обращается к святому Власию и просит помощи в избавлении от этой напасти, и, чтобы заручиться его помощью, дает обет выстроить часовню в честь святого и ежегодно проводить крестный ход. Строительство часовни на покотине, на месте, где необходимо присутствие святого, объясняется мифологическими представлениями коми о духах-хозяевах, в данном случае, можно говорить о соотнесенности святого и мифологического персонажа по функции покровительства и защиты⁹¹. Описанный в контексте строительства часовни крестный ход, проводившийся ежегодно 11 сентября, очевидно, является датой кризисного события, потому что именно в это время обычно активизируются медведи, готовящиеся к зимней спячке, учащаются случаи нападения на скот. И как мы предполагаем, в этот день был проведен молебен в честь святого с обходом территории и дан обет – строительства

⁹⁰ Ростовский Д. Житие и страдание святого священномученика Власия, епископа Севастийского, и других, пострадавших с ним // Ростовский Д. Жития святых. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/144 (дата обращения 12.11.2021)

⁹¹ А.Б. Мороз, проанализировав севернорусский обряд *отпуска* скота, отмечает, что в этом ритуале святые Никола, Егорий, Власий и Модест «изофункциональны лешему». См.: Мороз А.Б. Святые Русского Севера и: Народная агиография. М., 2009. С. 27–33.

часовни и ежегодного крестного хода. На выбор даты могло также повлиять и то, что в христианском календаре день памяти святого священномученика Власия Севастийского отмечается 11 февраля (по старому стилю). Проведение в этот день литургии, крестного хода к часовне и моления, в целом, соответствует коллективной обетной практике, а ежегодное повторение его, являясь частью коллективного обета, выступает неременным условием для недопущения повторения критической ситуации. Приведенное летописцем описание событий 1842 г., когда часовню снесло половодьем и «в это лето явилось много хищных зверей, которые сильно уничтожали домашний скот», объясняется нарушением обета.

Другую структуру имеет крестный ход, проводившийся в пезмогской традиции 4 июня «по тому же обещанию» как и выше описанный – «дабы Господь бог по молитвам своего Угодника св. Власия, защищал и хранил от хищных зверей домашний скот», но, в отличие от предыдущего, совершался вокруг поскотины с принесением в жертву быка или коровы одним из прихожан, что является основным структурным элементом данного ритуального комплекса. По поводу календарной приуроченности проведения обряда надо иметь в виду, что в с. Пезмоге престольным праздником является Прокопьев день (8 июля), и в других традициях в этот день проводились общественные жертвоприношения с обходом поскотины и приготовлением пива-кануна. Несмотря на близость календарного времени, прослеживается разграничение обрядовых действий. Как мы предположили, крестный ход 11 сентября связан с датой кризисной ситуации, когда был проведен первый крестный ход и дан обет проводить его ежегодно и построить часовню в честь святого Власия. Дата 4 июня, возможно, связана с освящением этой часовни, в связи с чем могло быть проведено и первое жертвоприношение, что также соотносится с событиями из жития святого. Среди чудес, которые происходили при жизни святого, описывается следующий случай:

Одна бедная вдова не имела ничего, кроме одного только поросенка; волк, подкравшись, схватил его. Бедная женщина стала горько плакать; увидев, что идет святой, она бросилась к нему и со слезами стала рассказывать ему о своем горе. Святой,

улыбнувшись, сказал ей: «Не предавайся скорби, женщина, не плачь: твой поросенок будет возвращен тебе живым и невредимым».⁹²

Позже данный случай имел продолжение, когда игемон Агриколай заключил святого в темницу и подверг испытаниям, добиваясь отречения от Бога.

Удивляясь вере святого, вдова заколола своего поросёнка, сварила его и, собрав овощи и семена, отнесла их Власию в темницу, где он был взаперти. Власий принял скромный дар, вкусив пищи, и сказал следующие слова: «Женщина, таким образом совершай каждый год мою память, тогда ничто из нужного в доме твоём не оскудеет; если же кто другой уподобится тебе и будет совершать мою память, тот получит в изобилии дары Божии и благословение Господа пребудет на нём во всё время его жизни».⁹³

Этот эпизод жития святого мог стать основанием для возникновения индивидуальных жертвоприношений животных святому Власию. В пезмогском варианте ритуала могут быть выделены следующие значимые элементы: 1) в праздничный день 4 июня проводится в церкви литургия в честь святого Власия; 2) «в этот день один из прихожан, по усердию и желанию, приводит утром рано быка или корову, которых тотчас убивает»; 3) мясо делится на три части: одну часть «варят в больших котлах, нарезают на маленькие кусочки»; вторая часть передается церковному старосте, впоследствии продается, вырученные деньги пополняют церковную казну; и ещё «дают небольшую часть невареной говядины и церковному причту, который делит её между собой»; 4) после литургии совершается крестный ход вокруг поскотины в окружности 12 верст; 5) возвратившись в церковь, богослужение завершается отпуском и целованием креста; 6) около церкви, где находится сваренная говядина, священник исполняет величание и молитву святому Власию, потом читает молитву над приготовленным мясом, окропляет святой водой, «взяв один кусок вареной говядины вкушает сам, а затем и все, бывшие в крестном ходе».

⁹² Ростовский Д. Житие и страдание святого священномученика Власия, епископа Севастийского, и других, пострадавших с ним // Жития святых [электронный ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/144.

⁹³ Там же.

Следующий пример приведен из «Приходской летописи Нившерской Воскресенской церкви»⁹⁴:

В местной церкви из икон особенно считается древнею и даже чудотворною – Свят[ителя] Василия Великаго, длиной в 1 ½ четверти, шириной более 1 четвер[ти] аршина, перенесенная из бывшей здесь часовни. Сему святителю отправляются молебны от местных жителей и приходящих по обещанию из посторонних селений, жертвуя баранов также по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом. Начало этой иконы относится к первой половине XVII столетия.

Кроме повсеместно совершаемых в известные дни, в Нившерском селении бывает крестный ход вокруг покотины и по полям, где отправляются молебны, как и при поставленных в разных местах крестах. Для сего день выбирается по общему желанию жителей и смотря по состоянию погоды. Начало сего обхода почти современно поселению здешней местности. Побуждением тому были повальные болезни и частые неурожаи хлеба.

Общественное моление ежегодно бывает в день Св. Пророка Илии (20 июля), а когда онный бывает в среду или пяток, тогда в предыдущий или последующий Воскресный день. Это моление заведено по случаю истребления скота медведем. Церковный староста пред сим производит по всему приходу особый сбор денег, по числу коров и лошадей, быки изъяты от сего налога. На эти деньги он покупает быка, хотя небольшого, в день моления пред утреней колют его, две части варят, третью дают местному причту, кожа и сало поступают в казну ныне церковную, а до постройки церкви – в часовенную. После литургии, когда сваренное мясо приготовлено на столах, по выходе из церкви причта и народа с иконами на площадь, поётся водосвятный молебен Св[тому] Пророку Божию Илии, и за тем раздается по куску участвовавшим в молении. Начало сего моления должно отнести к 1700 годам.⁹⁵

Перечисление особенностей местной церковной традиции, завершает историю постройки и освящения церкви и установления отдельного прихода. Летописец приводит три разных обрядовых комплекса, которые в большинстве этнографических очерков, проанализированных в предыдущем параграфе, были описаны как общественный обряд с жертвоприношением. Рассмотрим каждый по отдельности и дополним эти сведения современными записями.

⁹⁴ Эта летопись состоит из двух частей, каждая из которых представляет собой рукопись формата 1 (размер 34,3 x 21,4) сшитую в книжный блок, написана гражданской скорописью XIX–начала XX. Первая часть «Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г.» находится в частной коллекции И.Л. Жеребцова; вторая часть «Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1877 г. по 1912 г.» хранится в Национальном архиве Республики Коми (НА РК. Ф. 280. Оп. 1. Д. 1).

⁹⁵ Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г. Л. 7–8.

В 1855 г. в Нившере был освящен деревянный храм во имя Воскресения Христова, за которым последовало отделение прихода от Вишерской Богородской церкви по причине «трудности путесообщения и дальностию расстояния». В основном нившерцы посещали Вишерскую Богородскую церковь в престольный праздник Рождества Богородицы, когда происходило общественное жертвоприношение в честь чудесного явления иконы Божьей Матери⁹⁶. И «бывши вдали от Вишерской церкви, имели благочестивый обычай в Воскресные и праздничные дни собираться»⁹⁷ в часовнях, а «во дни почитаемых праздников в сих часовнях местным причтом поются водосвятные молебны»⁹⁸. Также происходило и в часовне во имя Василия Великого, где в праздничный день 1 января перед «древней и даже чудотворной» иконой Святителя Василия Великого отправлялись «молебны от местных жителей и приходящих по обещанию из посторонних селений, жертвуя баранов также по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом». Соответственно, в данном случае имеет место индивидуальное жертвоприношение по обету, данному святому Василию. После постройки церкви вместо бывшей здесь часовни во имя св. Василия Великого икону перенесли в церковь и продолжили проводить молебны в стенах церкви. Повременная запись в летописи почти ежегодно начинается со сведений о праздновании 1 января дня св. Василия Великого: сколько и откуда приходили посетители, сколько поступило пожертвований, но, по изложенным выше соображениям, ничего не сообщается о принесении животных. Хотя можно догадаться, что общая сумма пожертвований складывалась и из денег, вырученных от продажи пожертвованных животных. Кроме того, к выражению особого почитания этого святого можно отнести следующие сообщения из повременных записей: 21 ноября 1874 г. была «получена медная посеребренная риза с позолоченным венцом к иконе Св[ятителя] Василия Вел[икого] – жертва Вишерского священника Сократа Попова»⁹⁹; 1 января 1875 г. «Вишерского

⁹⁶ Данная традиция подробно рассмотрена в Третьей главе работы.

⁹⁷ Там же. Л. 8об.

⁹⁸ Там же. Л. 9.

⁹⁹ Там же. Л. 54. Запись выполнена на полях, очевидно, была дописана позже.

прихода деревни Ивановской крестьянин Степан Алексеев Иванов пожертвовал в церковь на ризу штофной материи с цветами в клетках десять аршин»¹⁰⁰. Здесь же можно отметить, что в народной традиции коми накануне Васильева дня варили холодец, а день получает наименование «порсь юр-кок вильёдан лун» – «день обглаживания свиных ног и головы»¹⁰¹. После закрытия церкви местные жители продолжили проводить домашние богослужения с водосвятием перед иконой Василия Великого, но на данный момент икона считается утерянной¹⁰². Память о святом сохраняется в народной традиции, получает наименование «крам празьник» – храмовый / престольный праздник, а в 2017 г. в Нившере было завершено строительство кирпичного храма во имя Василия Великого с воскресной школой, меценатом выступил уроженец этого села.

На основе экспедиционных записей 1990–2018 гг. список аналогичных жертвоприношений, которые были распространенной практикой в данной традиции до 1930-х гг., может быть продолжен: в дер. Лымва в часовню во имя Параскевы Пятницы на Девятую пятницу от Пасхи жертвовали овец, различные ткани и платки по обету, данному в случае болезни женщин; к иконе Харлампия, которая была приобретена основателем починка Сывьюдор с целью избавления от нападения хищников на скот, в праздник Харлампия (23 февраля, накануне дня св. Власия) по обету, данному в случае болезни скота, жертвовали овец, головы и другие разделанные части мяса крупного рогатого скота¹⁰³. Во всех этих случаях имеет место вариант индивидуального жертвоприношения почитаемому святому

¹⁰⁰ Там же Л. 55об.

¹⁰¹ *Дукарт Н.И.* Святочная обрядность коми конца XIX – начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 100.

¹⁰² *Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.* Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми // Традиционная культура. 2017. № 1. С. 38–51.

¹⁰³ Современная традиция с. Нившера описана в отчетах: НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 833. Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в сельском поселении «Нившера» Корткеросского района Республики Коми в 2013 г. 2016. 125 л.; НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 857. Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в сельском поселении «Нившера» Корткеросского района Республики Коми в 2014 г. 2017. 100 л.; НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 895. Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в Корткеросском районе Республики Коми в 2017 году. 2019. 82 л.; НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 907. Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н., Панюков А.В., Савельева Г.С. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в Корткеросском районе Республики Коми в 2018 году. 2020. 123 л.

– патрону этой местности и / или определенной хозяйственной деятельности – принесенной верующим человеком по обету, данному в какой-либо кризисной ситуации, когда человек обращается к святому за помощью, при этом обещая отблагодарить его.

Другой вариант жертвоприношения в приведенном тексте представлен описанием обычая Ильина дня, из которого могут быть выделены следующие фрагменты ритуального действия: 1) время проведения обряда: 20 июля в день святого пророка Илии, а при выпадении праздничного дня на среду или пятницу назначается на предыдущее или последующее воскресенье; 2) мотивировка: исполнение коллективного завета, данного «по случаю истребления скота медведем»; 3) жертва: бык, купленный на собранные церковным старостой деньги с каждого двора прихода по числу коров и лошадей; 4) приготовления: перед утренним богослужением быка закалывают, делят на три части, из которых две части варят, а одна часть мяса передается местному причту, кожа и сало поступают в церковную казну; 5) церковная служба: после проведения литургии священнослужители вместе с прихожанами выходят из церкви, взяв иконы, проводят «водосвятный молебен Св. Пророку Божию Илии»; 6) совместная трапеза: разложенное на столах сваренное мясо раздается по куску «участвовавшим в молении». В данном описании местом проведения обряда указывается церковь, до строительства которой жертвоприношение проводилось в часовне, как мы предполагаем, дер. Тист, расположенной рядом с Нившерой. Именно с неё начинает летописец описывать часовни прихода сразу после приведенного выше фрагмента:

Часовни деревянные, в виде амбаров, имеются сего прихода в деревнях: 1) В Тисте св. Пророку Божию Илии и Введению во храм Пресвятыя Богородицы, построена крестьянином той деревни Иваном Мироновым Габовым в 1806 году, безо всякого особенного случая, а единственно по благочестивой расположенности к сим праздникам, чтобы по дальности до церкви Вишерской, иметь жителям более удобное место для богомолья.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г. Л. 8.

По описанию летописца, обетное моление святому Илие относится к 1700 г. – ко времени основания поселения, а часовня св. Пророку Божию Илие была построена только через век. При этом летописец никак не связывает эти два события и представляет последнее в рамках христианского вероучения. В повременной части с 1865 г. по 1912 г. также ни разу не упоминается общественное моление в Ильин день. Кроме того, летописец умалчивает и об обходе полей и поскотины, приготовлении пива-кануна, которые, по воспоминаниям старожилов с. Нившера, были обязательными ритуальными действиями общественного моления на Ильин день.

В данной традиции общественный молебен с обходом полей и поскотины происходил как минимум два раза в год. Первый раз «крестный ход вокруг поскотины и по полям» проводили в начале июня, описание его в несколько изолированном положении представлено в выше приведенном фрагменте, а также нашло отражение в повременной записи летописи. И судя по всему, этот обход совершался в нижней части прихода, включая деревни Боровск и Русановская, с водосвятием во имя Николая Чудотворца в одноименной часовне дер. Боровск. Он не имел календарной приуроченности: «день выбирается по общему желанию жителей и смотря по состоянию погоды» – в хозяйственном цикле соотносится с завершением посевов и переводом скота на летние пастбища, что находит отражение и в мотивировке – «побуждением тому были повальные болезни и частые неурожаи хлеба»¹⁰⁵. Основной причиной неурожаев хлеба в повременных записях указаны иней и заморозки, случавшиеся в данной местности в июне, а также град в июле-августе. Но опять же обрядовый комплекс описан не полностью, ничего не упоминается о приготовлении общественного пива – кануна, совместное распитие которого завершало общественный обход полей.

В повременной части летописей сведения о жертвоприношениях встречаются как исключения из правил. В качестве примера такого явления приведем отрывок из «Церковно-приходской летописи Позтыкеросской Троицкой церкви» за 1885 г.:

¹⁰⁵ Там же. Л. 7об.

В Июле месяце в 8е и 9е число произошла стачка прихожан относительно моления обычного ежегодно. В нынешнее лето позтыкеровлянам показалось дорогоско оплачивать священнику за труд обхождения полей и выгонов – 5 р. и с 1х чисел пошли перемолвки и сходки по сему предмету, «что мол поп дорого берет, буде не будем и молебствовать». Церковный староста со своими помощниками достиг желаемого результата, – и в 8е Июля произвели шум у церкви – требуя, чтобы поп шел за рубль или два, а нет и за кварту вина или не с выше четверти, как староста Василей объявлял народу. – Соглашаться было невозможно на их возмутительное требование, а им все таки хотелось полакомиться коровьим мясом и Кануном по заведенному обычаю; после обедни, конечно, разбрелись по домам, – не сегодня так завтра свое возьмем. Другая деревня Боярская – сверх ожидания отделилась от бунтовщиков и порешили на завтра – 9е Июля молебствовать, – о чем послали депутацию вечером 8го Июля, – на что изъявил причт согласие, когда те бесспорно согласились заплатить за труд, что ранее нами получалось.¹⁰⁶

Несмотря на редко встречаемый в летописи стиль изложения в форме доноса, мы можем выделить следующие значимые моменты: 1) моление проводилось ежегодно в начале июля, 2) оплачивали «священнику за труд обхождения полей и выгонов – 5 р.», в этот раз требовали, «чтобы поп шел за рубль или два, а нет и за кварту вина или не с выше четверти», 3) народу «хотелось полакомиться коровьим мясом и Кануном по заведенному обычаю» – это в целом соответствует варианту общественного моления с обходом полей и покотины, жертвоприношением и приготовлением пива-кануна.

Встречаются упоминания и о жертвоприношениях по случаю строительства храма. В 1915 г., описывая завершение работ по устройству и расширению Пожегодского приходского храма, которое длилось в течение 12 лет, в результате чего в Троицкой церкви был открыт придел в честь Св. Великомученика Пантелеймона, летописец перечисляет источники строительства:

Во все время постройки крестьяне жертвовали обильно и усердно, пожертвовано было одного скота до 800 голов крупных и мелких. Вся постройка была произведена исключительно на средства местных прихожан и никаких сборов в посторонних приходах не было произведено.¹⁰⁷

Таким образом, составители летописей, описывая ежедневную жизнь сельской общины, либо обходят стороной жертвоприношения, либо

¹⁰⁶ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 198. Летопись Позтыкеросской Троицкой церкви. Л. 3

¹⁰⁷ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 199. Летопись Пожегодской Троицкой церкви. Л. 22об.

ограничиваются скудными описаниями. Основные сведения об обряде представлены в исторических частях церковно-приходских летописей, в контексте местной истории прихода и локального календарного цикла, что становится ценнейшим источником при изучении как формальной и ритуальной стороны обряда жертвоприношения, так и его места в системе церковной религиозной практики, народной культуры, выявления семантики и системных связей ритуала.

Индивидуальный тип жертвоприношений животных выявлен:

- при строительстве церкви в с. Пожег в числе других видов пожертвований было принесено до 800 голов крупного и мелкого скота [1: 17];

- в Воскресенской церкви с. Нившера 1 января в день Святителя Василия Великого «перед древней и даже чудотворной» иконой святого (до постройки церкви в часовне в честь этого святого) жители села Нившера и из посторонних селений жертвуют баранов по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом, кроме того, зафиксированы ежегодное поклонение иконе Святителя Василия, участие в общем молебне, пожертвования денег, медной посеребренной ризы с позолоченным венцом на икону Святителя и штофной материи на ризу священнослужителей [1: 14], что в целом может рассматриваться как жертвоприношение Святителю Василию, которое совершается по обету в знак благодарности или с богоугодной целью (практика почитания).

Общественный тип жертвоприношений животных выявлен:

- в с. Пезмог 4 июня по личному обету жертвуют быка или корову «дабы Господь бог по молитвам своего Угодника св. Власия, защищал и хранил от хищных зверей домашний скот»; проводят литургию св. Власию, мясо делят на три части (в церковную казну, священнослужителям и для общества), после крестного хода по поскотине отваренное жертвенное мясо съедается на совместной трапезе. В данной традиции святому Власию по обету для избавления от хищников, нападающих на скот, была построена на поскотине часовня, к которой совершается крестный ход 11 сентября, позже посвящен один из престолов Прокопиевской церкви [1: 13].

- в с. Нившера в Воскресенской церкви (ранее в часовне в честь пророка Илии) в день Св. Пророка Илии (20 июля) проводится моление, которое «заведено по случаю истребления скота медведем» в 1700-ые гг.; церковный староста проводит сбор денег «по числу коров и лошадей» и покупает быка, мясо делится на три части, одна отваривается и после водосвятного молебна раздается. В летний период отдельно проводится крестный ход вокруг полей и поскотины [1: 15].

- в с. Позтыкерос «моление обычное» проводилось ежегодно в начале июля с совместной трапезой, обходом полей и приготовлением пива-кануна [1: 16].

1.3. Жертвоприношение животных – «живописный обычай зырян» (описания обряда в очерках второй половины XIX – начала XX в.)

Данный тип описания обряда выявлен в текстах русской этнографической беллетристики. Он составлен на основе непосредственного наблюдения за жертвоприношением и представляет собой отражение подлинной действительности, дополненный собственными впечатлениями и интерпретациями.

Так на страницах сочинения И. А. Шергина¹⁰⁸, построенного в форме травелога, в котором в художественно-образной манере изложены этнографические, исторические, статистические, промышленные, социально-бытовые сведения о зырянах и поселениях зырян, встречаются и описания обряда жертвоприношений. Первый обряд автор-путешественник застал на погосте

¹⁰⁸ Иван Алексеевич Шергин (1866 – 1930) – писатель и журналист, автор очерков и рассказов, издатель журнала «Вестник Севера». Родился в с. Серегово Яренского уезда Вологодской губернии (ныне Княжпогостский район Республики Коми). В 1908 г. вышла его первая книга «Богатство Севера», переизданная с дополнениями в 1910 г. под названием «В дебрях Севера». См.: Терюков А.И. История этнографического изучения народа коми. СПб, 2011. С. 175–176.

Коквицы¹⁰⁹. Он, живописно описав открывающиеся просторы Коквицкой горы, сосредотачивает внимание на действии, происходящем около церкви.

Чуть-чуть пониже церкви на уклоне <берега реки Вычегды> дымился костер, около которого толпились люди. «Сегодня у нас большой праздник, – объяснил ямщик. – “Кирик и Улита”. Да, пожалуй, что больше этого праздника только “Успенье”. Празднуют тоже Ильин день да мало, слава одна, что праздник, а прилежания тово нет: Так себе по пути. Промежуток от “Кирика” до “Ильи” всего пять дён <...> А что там у костра делают? «А тут варят мясо овец, баранов, телят, кур – ответил ямщик. – Всех гуртом навалят в один котёл, и не разберешь, какая тамотки нация: овца, кура или баран. После обедни “попа” освятит и делят меж собой прихожане. Иродов обычай! Этих баранов и овец ловят прямо без разбору чья попала, а крошечных овечек рвут, как голодные волки». <...> На третий день праздника “Кирика и Улиты” я решил ехать в село Палевицы, где празднуют “Ильин день”. <...> После полдня я оставил Коквицы. Царило праздничное настроение. Парни в красных рубашках и шляпах а la Пушкин, сидя на изгороди, пилили на гармониках, а два бородача отплясывали камарьинского, подразниваемые мальчишками. Из старых домов-развалин выходили пестрядиные рубахи, направляясь на поле с косами на плечах. Солнце беспощадно палило. Подойдя к плясунам, рубахи усаживались на траву.¹¹⁰

В данном фрагменте описано жертвоприношение в день мучеников Кирика и Иулиты (15 июля) глазами И. А. Шергина и дополненное рассказом ямщика – местного жителя. По рукописи С. Мельникова «Краткое описание Коквицкой Христо-Рождественской церкви», составленной в середине XIX в. в Коквицах значатся «каменная двухэтажная церковь довольно красивой архитектуры с престолами в верхнем этаже во имя Успения Пресвятой Богородицы, а в нижнем Рождества Христова» и «другой деревянный ветхий холодный храм во имя великомученицы Параскевы Пятницы»¹¹¹, вместо которого в 1867 г. была освящена каменная однопрестольная церковь в честь этой же святой¹¹². Соответственно, Успенье Пресвятой Богородицы (15 августа) в данной традиции престольный праздник, в связи с чем в тексте получает статус «большого», чем праздник Кирика-Улита, отмечаемый 15 июля в честь мучч. Кирика и Иулиты. Во

¹⁰⁹ По современному административному делению дер. Коквицы относится к МО «Кожмудорский» МР «Усть-Вымский», находится на левом берегу р. Вычегда.

¹¹⁰ Шергин И.А. В дебрях Севера. СПб., 1910. С. 44–45.

¹¹¹ Архив РГО Р. 7. Оп. 1. № 60. Л. 6.

¹¹² Вологодские епархиальные ведомости. 1867. № 18. С.350.

имя этих святых в дер. Пальтыдорской¹¹³ около 1817 г. по обету крестьянина Филиппа Яранова была построена часовня, а в 1897 г. к ней пристроена новая часовня, в которой хранились иконы¹¹⁴. Кроме того, в честь этих святых на полях около соседней дер. Сюлатуй был установлен крест, который существует и поныне¹¹⁵. Судя по всему, данный праздник в коквицкой традиции является обетным, в этот день совершался крестный ход до часовни и креста Кирика-Улиты с обходом полей и исполнением молитв, завершение которого и застал автор-путешественник. Среди значимых моментов ритуала на основе описания И.А. Шергина может быть выделено следующее: 1) в обетный праздник Кирика-Улиты 15 июня в коквицкой церкви проходила обедня, 2) жертвенное мясо различных животных (овец, телят, кур) варили в общем котле около церкви, 3) после обедни священник освящал мясо, и прихожане делили его меж собой. Интересно замечание, что «баранов и овец ловят прямо без разбору чья попала». Подобное ритуальное действие в статье А.С. Сидорова указывается как необходимая часть обряда в тех случаях, «если “моление” совпадает со временем пастьбы скота на выгоне»¹¹⁶.

Погружением читателя в обряд жертвоприношения может по праву считаться следующий фрагмент этого же сочинения.

[В Палевицах] В Ильин день я проснулся рано. Солнце только показалось из-за леса, зажигая наполовину большие дома розовым светом, пробивавшимся сквозь свинцовые облачка, то вдруг на село падала темная полоса, а лучи света уже золотили за вычегодские леса, синеющие безбрежным морем.

В тени меж домами двигается процессия, направляясь к церкви. Медленно шагает здоровый бык, связанный веревкой вокруг головы и шеи: с обоих боков, поддерживая руками за веревку, шли два старика. Изредка бык производил движения головой, сверкая испуганно глазами. На лицах старцев только углублялись морщинки, выражавшие непреклонность воли. Почувствовав силу, голова быка принимает прежний покойный вид, лишь кровью налитые глаза блуждали дико. За быком вели «нетель», овец и баранов, двигаясь в том же направлении.

¹¹³ Погост и Пальтыдор это части дер. Коквицы, расположенные вплотную к друг другу.

¹¹⁴ Коквицкая Христорождественская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=90 (дата обращения: 24.11.2021).

¹¹⁵ ПМА, записанные в 2015 г. в дер. Коквицы, Нижние Коквицы, Туискерес.

¹¹⁶ Сидоров А.С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. 1924, № 1–2. С. 47.

Наскоро накинув на плечи пальто, я отправился к церкви. Привязав быка к столбу, старцы обнажили головы, устремляя взгляд на восток и на храм. В глазах блестел огонь веры, выражавший ту каменную твердость и силу духа, что, казалось, им не страшны никакие физические муки; хошь сейчас на горевший уже у церкви костер, и не дрогнет ни один мускул.

Эта сцена живо перенесла моё воображение в отдаленные времена, когда люди выносили за религиозные убеждения ужаснейшие пытки святейшей инквизиции. В каждом движении, в каждом жесте творивших священный культ, глубоко лежало сознание, одушевленное пламенем, который зажигает на высокие подвиги. Живая картина древнего мира, сохранившаяся по забытию в Палевицкой глуши, оставляет неизгладимое впечатление.

Сотворив набожные поклоны, старец берет в руки топор, ловко нанося удар в голову быка, как падает под ударом и нетель, т.е. первым <покрытая>, стельная; обычай требует, чтобы в утробе был теленок. В противном случае приводится другая “нетель”. Раздался удар колокола к заутрени. Металлические звуки мощной волной разнеслись по лесам, и все смолкло. Последовал второй удар, третий и в воздухе плавно прокатился непрерывный гул, сливаясь в лесах в заунывные созвучия.

Церковная ограда представляла какую-то бойню, где люди потрошили окровавленными руками туши животных, кидая разрезанное на мелкие куски мясо, почки, кости в один общий котел. «Филип», – сурово произнес старик. «Что», – отозвался голос. «Ведь голова и задняя холка “попе” принадлежат, а ты послал дьякону и псаломщику?» «Я больше потому, – засеменил Филип. – Лонись им достались ребра, да ещё кишка, как тут корысть?» «Господи, прости, – простонал старик. – Велика, подумаешь, птичка твой псаломщик! Кто по-твоему выше?» «У “попы” то же ведь одно брюхо, – огрызнулся Филип. Гляди кось о Покров три воза пирога набрал, а эти только прыгают за ним, да подводят бухгалтерию поповским доходам».

Заутреня отошла, и духовенство отправилось служить молебен на выгон за речку, откуда прибыла процессия.

На горизонте клубились горы тумана, и можно было думать, что соберется дождь, тот благотворный летний дождь, который падает как слезы радости, сменяясь приветливой улыбкой простветлевшего неба; но солнце поднималось все выше и выше, незаметно растаяли туманные массы на горизонте, палящие лучи грели все жарче, в воздухе дрожали-переливали золотые струйки. В ослепительно чистой лазури неба звенела песня жаворонка, а внизу сверкала мириадами искр Вычегда. Из села и окрестных деревень тянулись, пестрея, вереницы женщин и детей с бураками пива и наберухами пирогов; живые ленты то исчезали в волнах ржи, то снова показывались на холмах, но вот все эти ручейки, несшиеся с гор, слились в один общий поток, двигавшийся по широкой песчаной дороге к выгону.

В центре движения шагала казинетовая поддевка с лицом, напоминающим сверток куделя. «Годов десяток той поре “жертвы” не было, так после мор на скота пал охальной», – рассказывала поддевка. «В коем кось год отседова мы с молебствием на Кукуй гору прошли, – перебил другой голос, – так тоже травы, травы выросло такая прорва упаси Бог...»

Когда сложили даяния прихожан в общую массу, то на выгоне образовался внушительный пивной склад немца Зибельта, да пирогов более пятидесяти пудов.

После обедни “попа” освятил “жертвы”, и началась тут же в церковной ограде трапеза. Сторож, запустив руку в котел, вытаскивал куски мяса, раздавая прихожанам, которые, усевшись, где попало, а то и просто на стол, неаппетитно грызли. Мясной навар беднейшие жители разносили по домам.¹¹⁷

Сюжет завершается подробным рассказом о том, как в завершении дня, один из хозяев расплачивался со священнослужителем, дав ему три гривенника, в целом же за молебны каждый получал по 100 рублей деньгами, плюс ещё столько же хлебом. Вечером хозяйка угостила каждого, заходящего в дом пивом, а на улице были слышны драка, шум. Автору-рассказчику удается представить не только визуальный ряд событий, но передать эмоциональную и акустическую сторону события, что в целом дает читателю ощущение соучастия в «живой картине древнего мира».

Сложно сказать к какому периоду относится описываемое событие. Дело в том, что в Палевицах 18 июня 1901 г. случился пожар, уничтоживший большую часть села. Деревянная двухэтажная церковь с престолами в честь Пророка Илии и св. Модеста, построенная в конце XVIII в. и обновленная в 1870-х гг., сгорела до основания, а в каменной Покровской церкви выгорели все деревянные конструкции, также были повреждены колокольня и каменная ограда¹¹⁸. В произведении, предваряющем этот фрагмент, описывается благополучная и достаточная жизнь сельской общины и священнослужителей, поэтому, мы предполагаем, что автор-рассказчик побывал в этих местах до 1901 г., несмотря на то, что некоторые статистические данные относительно других мест в рамках этой части книги приводятся на период 1908–1909 гг. По стилистике, яркому и образному описанию приведенный выше фрагмент выделяется из общей канвы сочинения, что также может быть объяснено более ранним его написанием.

Описание построено по хронологическому принципу, рассказчик, подобно кинооператору, наблюдая со стороны за происходящим действием, фокусирует внимание на отдельных эпизодах, сопровождая закадровым текстом с личными

¹¹⁷ Шергин И.А. В дебрях Севера. СПб., 1910. С. 46–48.

¹¹⁸ Палевицкая Покровская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=95 (дата обращения: 20.11.2021).

комментариями и оценками, и только в некоторых случаях передает слово участникам события. Сценарий ритуального действия состоит из следующих эпизодов: 1) рано утром 20 июля в Палевицах к церкви в сопровождении всей общины прихода приводят жертвуемых животных – быка, нетель¹¹⁹, овец и баранов; 2) в церковной ограде перед заутренней животных закалывают, ударив топором; 3) пока в церкви идет служба, мужчины разделывают туши, отведя долю священнослужителям (голову и задние холки – священнику, рёбра и внутренности – дьякону и псаломщику), остальное мясо нарезают на куски и складывают в общий котёл; 4) после утренней службы совершают молебен с обходом покотины и полей с колосящейся рожью за рекой, в котором в основном принимают участие женщины и дети, приходя с «бураками пива и наберухами пирогов», что передается в качестве подаяния священнослужителям, кроме того, они получают за молебен оплату деньгами, в размере 100 рублей; 5) после молебна процессия возвращается в церковь, священник освящает сваренное мясо и раздает прихожанам по куску, вытаскивая руками мясо из котла, а бульон отдают нищим; 6) в продолжение праздника люди ходят по гостям, угощаются пивом, бывает веселье, шум и драки. Высказывания участников ритуала: не было жертвы – «мор на скота пал охальной», прошли молебном – хорошая трава выросла – выделяют апотропеическую и продуцирующую функцию обряда.

Ещё один вариант художественной передачи этнографической действительности представлен сочинением М. С. Косарева «Ильин день в селе Ношульском»¹²⁰, который проанализирован во Второй главе данной работы.

Таким образом, на основе рассмотренных литературных источников выявлены следующие варианты **общественных жертвоприношений**:

- в Христорожественской церкви с. Коквицы в конце XIX в. в [обетный] праздник Кирика-Улиты (15 июля) жертвенное мясо различных животных (овец, телят, кур, которых «ловят прямо без разбору чья попала») варят в общем котле около церкви, после обедни священник освящает мясо, и прихожане делят его

¹¹⁹ Нетель – стельная самка крупного рогатого скота до первого отёла.

¹²⁰ Косарев М. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. № 65.

меж собой; праздник отмечают несколько дней [часовня в честь этих святых, построенная по обету, находится в соседней деревне] [1: 18];

- в с. Палевицы в конце XIX в. на Ильин день около церкви закалывают жертвуемых животных – быка, нетель, овец и баранов, мясо варят в общем котле, со священнослужителями проводят молебен на полях и покотине, после чего священнослужитель освящает сваренное мясо и раздает прихожанам по куску, вытаскивая руками мясо из котла, а бульон отдают нищим (церковнослужители получают подавание в виде части свежего мяса, пива, пирогов и 100 руб. деньгами);

- в с. Ношуль на Ильин день 20 июля 1858 г. жители прихода по личному обету жертвовали бычков, разделанное и сваренное мясо приносили к церкви, священнослужители освящали, а прихожане расхватывали мясо.

В целом, надо признать, что литературное воплощение обряда жертвоприношения оказалось самой удачной формой описания ритуала, в котором указываются место и время проведения, детально передаются происходящие события, присутствует его эмоциональная составляющая, интерпретации участников и оценка автора-наблюдателя.

1.4. Жертвоприношение животных – иллюстрация научных концепций в этнографических исследованиях начала XX в.

В конце XIX – начале XX в. ученые, на основе актуальных и разработанных в то время мифологических и религиоведческих теорий, предпринимают попытки научно-исследовательской интерпретации накопленных этнографических сведений о зырянах. Ученые сосредотачивают внимание на анализе традиционного мировоззрения с акцентом на реконструкцию дохристианских

верований, основанную на анализе различного рода поверий, обрядов и фольклора¹²¹, в число которых попадает и ритуал жертвоприношений.

В одной из своих первых этнографических работ «Пережитки анимизма у зырян»¹²² П. А. Сорокин¹²³, «опираясь на разработанный Э. Тейлором “метод пережитков” и его историко-религиоведческую теорию, сделал попытку реконструировать систему идеологических представлений, которую он был склонен связывать с анимизмом»¹²⁴. Проанализировав представления коми о душе-двойнике человека – орт и душе-дыхании – лов, приведя обширный материал о перевоплощениях души, ученый приходит к выводу, что в основе анимизма, как древнейшей формы религии, лежит комплекс представлений о культе предков, пережитком которого П. А. Сорокин считает и жертвоприношения.

Перед посевом зырянин, обращаясь с молитвой об урожае к Богу, просит также содействия и у своих умерших предков. В некоторых зырянских селах, как, например, Паль и Час, Яренск.у., до сих пор существует обычай в Ильин день и Покров (1-го октября) приносить в жертву в виде нетельной коровы или быка. Во время обедни мясо варится около церкви в больших котлах, разрезается на части и после освящения и молебна съедается присутствующими. Эти жертвоприношения представляют ничто иное, как пережитки того же культа предков, или вообще пережиток жертвы добрым душам. В настоящее время под влиянием христианства они приняли церковный характер. Время их приношения совпадает как раз с началом посева и концом уборки хлеба, имеющим решающее значение для земледельца. В старину зырянин обращался с

¹²¹ Ярким примером подобной работы является концепция К.Ф. Жакова, представленная в ст.: *Жаков К.Ф.* Языческое мирозерцание зырян // Научное обозрение. 1901. № 3. С. 63–84. См.: *Лимеров П.Ф.* Мифологический мир Каллистрата Жакова, Гараморта // Мифы Зырянского Севера. Сыктывкар, 2016. С. 281–300; *Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.* Образ Тювэ в работах Каллистрата Жакова и устных рассказах начала XXI века // *Przegląd rusycystyczny* [Русское обозрение]. 2019. № 1. С. 70–79.

¹²² *Сорокин П.А.* Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910, № 20. С. 49–62; № 22. С. 39–47.

¹²³ Питирим Александрович Сорокин (1889 – 1968) – выдающийся российский и американский ученый, основоположник теорий социальной стратификации и социальной мобильности. Родился в с. Турья (в современности входит Княжпогостский р-н Республики Коми). В 1907 г. переехал в Санкт-Петербург, где познакомился с К.Ф. Жаковым, который помог будущему ученому устроиться на Черняевские курсы, способствовал его научной работе. В период обучения на юридическом факультете Санкт-Петербургского университета П.А. Сорокиным были написаны статьи по этнографии народа коми. См.: *Несанелис Д.А., Семенов В.А.* Долгий путь Питирима Сорокина // *Сорокин П.А.* Этнографические этюды: статьи. Сыктывкар, 1999. С. 4–17.

¹²⁴ *Несанелис Д., Семенов В.А.* Традиционная этнография народа коми в работах П.А. Сорокина // Рубеж, 1991. Вып.1. С. 48. С.47–56.

просьбою о помощи к добрым душам (душам предков) и умилоствлял их дарами. <...> После окончания жатвы кладут на межу, разделяющую два поля, особое кушанье «чомёр» (ячменная мука размешанная на масле). Большинство зырян едят «чомёр» теперь дома, поминая умерших. Опять здесь видно то же желание отблагодарить души умерших.¹²⁵

В приведенной цитате обозначены два населенных пункта – села Палевицы и Часово¹²⁶. Из биографии П. А. Сорокина известно, что в 10-летнем возрасте, после трагических событий в жизни, он со старшим братом около года работал в Палевицкой церкви и весной 1901 г. окончил одногодичную церковно-приходскую школу¹²⁷. Получается, что сведения о жертвоприношении автор воспроизводит по воспоминаниям. В дополнение к приведенным в предыдущем параграфе историческим данным по Палевицкому приходу, отметим, что кроме деревянной Ильинской церкви с приделом св. Модеста, в селе в 1804 г. была построена одноэтажная каменная церковь с тремя приделами: во имя Покрова Божией Матери, во имя свт. Николая Мирликийского Чудотворца, во имя вмч. Георгия, которые повторяли престолы старой деревянной церкви XVIII в.¹²⁸ В селе Часово, которое располагается по соседству с Палевицами, в начале XX в., после пожара 1894 г., уничтожившего деревянные церкви, были построены два каменных храма: первый – с приделами во имя Всемилоственного Спаса и свт. Василия Великого, второй – во имя св. Апостолов Петра и Павла¹²⁹. Неслучайно приделы храмов в указанных населенных пунктах посвящены святым – свт. Николаю Мирликийскому Чудотворцу, пророку Илие, Василию Великому, Модесту Иерусалимскому, апостолам Петру и Павлу, вмч. Георгию,

¹²⁵ Сорокин П.А. Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910, № 22. С. 39–40.

¹²⁶ По современному административному делению сельские поселения входят в состав МР «Сыктывдинский», в начале XIX в. Часово было частью Палевицкой волости.

¹²⁷ Несанелис Д.А., Семенов В.А. Долгий путь Питирима Сорокина // Сорокин П.А. Этнографические этюды: статьи. Сыктывкар, 1999. С. 6; Дойков Ю. Питирим Сорокин. Человек вне сезона. Биография. Т. 1. (1889 – 1922). Архангельск, 2008. С. 18. Однако в автобиографическом романе П.А. Сорокина «Долгий путь» эти сведения не отражены.

¹²⁸ Палевицкая Покровская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=95 (дата обращения 22.11.2021)

¹²⁹ Часовская Спасская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=102 (дата обращения 22.11.2021)

Всемилоостивому Спасу – которые в народной традиции коми наделяются функциями покровительства в различных сферах хозяйственной деятельности. В приведенной цитате время принесения жертвы указывается по церковному календарю «в Ильин день или Покров», которое якобы «совпадает как раз с началом посева и концом уборки хлеба». Приходится признать, что в реальности эти даты не совпадают: к Ильину дню, в зависимости от погоды и климатических условий, завершали сенокос и начинали уборку хлеба, а в Покров уже обычно лежал снег, и в это время женщины начинали обмолот собранного урожая, а мужчины находились на лесном промысле. Соответственно, общественные жертвоприношения животных на Покров вряд ли было возможно, к тому же, и у нас нет ни одного свидетельства об этом. Возможно, Покров, являющийся престольным праздником в Палевицах, появляется в этой цитате в результате ассоциации с Ильиным днем, который так же широко отмечали в Палевицах, с той лишь разницей, что на Ильин день совершали общественные жертвоприношения, а на Покров приносили индивидуальные жертвы, в том числе овец, в пользу церкви. Значимые сельскохозяйственные циклы – начало посева и конец уборки хлеба – были ритуализированы, адресатами совершаемых в эти периоды обрядов наравне с Богом и святыми выступали «умершие предки», на основании чего обряд жертвоприношения животных П. А. Сорокиным рассматривается как пережиток культа предков – «жертва добрым душам», совершаемый с целью умилоостивить, отблагодарить и вызвать на помощь.

Более уверенно эту мысль высказывает П. А. Сорокин в статье «Современные зыряне»¹³⁰. В разделе «Религиозные верования и культ», сославшись на подробное изложение данной темы в статье «Пережитки анимизма у зырян», автор выдвигает тезис, что мировоззрение зырян представляет «странную смесь православия и осколков бывших верований», и подтверждает его описанием похоронно-поминальных обрядов, медицинских практик,

¹³⁰ Сорокин П.А. Современные зыряне // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911: № 18, С. 525–536; № 22, С. 811–820; № 23, С. 876–885; № 24, С. 941–949.

перечислением «особых существ» и мест их локации, в которых верят зыряне вместе с Богом и святыми.

На этой почве тысяча верований, суеверий и т.д. Даже святым в церкви и то приносят жертвы в виде быка, коровы, овцы и т.д., которые в праздники (в Петров день на Удоре, в Ильин, в Покров день и т.д.) закалываются у церкви, варятся, освящаются и съедаются.¹³¹

Сведения о жертвоприношении «в Петров день на Удоре» появляются в результате совершенной П. А. Сорокиным летом 1911 г. экспедиции, во время которой он посетил удорские села Кослан, Вендинга, Ёртом, Важгорт и др.¹³², в том числе и деревни Коздинга и Буткан, где в то время действовали часовни во имя свв. Апостолов Петра и Павла. Жертвоприношение святому ставится в один ряд с обрядами, в которых адресатами являются умершие предки и мифологические персонажи – духи локусов.

В контексте культа предков рассматривает кровавые жертвоприношения коми-зырян и пермяков В. П. Налимов¹³³. Приведя сведения об обряде «черешван»¹³⁴, основная цель которого угадать «волю и желание усопших, а также некоторых христианских святых» и определить «имя усопшего и род требуемых поминок», автор предполагает, что «требовательность усопших была

¹³¹ Там же. № 23, С. 884.

¹³² Дневниковые заметки, сделанные П.А. Сорокиным во время этой поездки, хранятся в архиве ИРЛИ, опубликованы Ю.В. Дойковым. См.: *Дойков Ю.В.* Питирим Сорокин. Человек вне сезона. Биография в 2-х томах. Т. 1. (1889 – 1922). Архангельск, 2008. С. 57–66.

¹³³ Василий Петрович Налимов (1879–1932) – выходец из зырянских крестьян, фельдшер по первому образованию. Увлечение вопросами этнографии народа коми способствовало дальнейшему образованию и получению должности профессора. В.П. Налимов известен как ученый-этнограф, финно-угровед. Его интересы лежали в области реконструкции традиционного мировоззрения народа коми, собранные полевые материалы стали основным источником по изучению обрядов и верований коми для российских и зарубежных исследователей. *Несанелис Д.А., Семенов В.А., Терюков А.И.* Пути «инородца в России. Василий Петрович Налимов // В.П. Налимов Очерки по этнографии финно-угорских народов. Ижевск–Сыктывкар, 2010. С. 5–16.

¹³⁴ Речь идет о специфическом коми-пермяцком обряде «черёшлан» (букв. вешание топора), который проводится с целью определения источника болезни, несчастья и т.п. См.: *Королёва С.Ю.* Представления о мыже в народных поминальных молитвах, сказочной прозе и обрядовой практике коми-пермяков (опыт системного описания) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2011. № 4. С. 194–203; *Булышева У.Д., Расова Д.В., Лобанова Л.С.* Коми-пермяцкий обряд «Черёшлан» в экспедиционных записях Гимназии искусств 1995–2019 гг. // Известия Общества изучения Коми края: научно-популярный краеведческий журнал. 2022. Вып. 2 (23). С. 5–10.

перенесена и на христианских святых, которые только вместо поминок требуют себе свечей и молебствия». Далее, описав жертвоприношение животных, проводимое в с. Коча 18 августа на день Флора и Лавра¹³⁵, заключает, что принесение в жертву животных он склонен «считать пережитком общественных угощений»:

В этом празднике думали видеть пережиток кровавых жертвоприношений, бывших во времена язычества. Но идею кровавых жертвоприношений трудно связать с древним дохристианским мировоззрением пермяков и зырян. Ни у тех, ни у других нет божества, которое требовало бы в жертву животных, нуждалось в пище, было бы покровителем животных. Это празднество следует скорее считать пережитком общественных угощений, подобныя которым сохранились кое-где и теперь.¹³⁶

Таким образом, В. П. Налимов, единственный среди исследователей, рассматривавших обряд жертвоприношения домашних животных в народной традиции коми, отрицает его дохристианское происхождение и обращает внимание на ритуал совместной трапезы, который проводится с целью устранения бедствия.

В рамках теории тотемизма как ранней формы религии коми-зырян рассмотрены обряды жертвоприношений А. С. Сидоровым¹³⁷ в статье «Следы

¹³⁵ Сведения об этом обряде получили распространение после публикации: *Малахов М.В.* Быкобой у пермяков в день Флора и Лавра // Записки Уральского общества любителей естествознания. 1888. Т. XI. С. 85–96. В начале 2000-х гг. обряд был реконструирован, в связи с чем вызвал интерес у современных исследователей: *Пантюхин Д.А.* Коми-пермяцкий праздник Проллавер с обрядом Быкобой // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 85–101; *Голева Т.Г.* Жертвенный обряд коми-пермяков в селе Большая Коча // Вестник Пермского исследовательского центра. 2020. № 3. С. 85–96.

¹³⁶ *Налимов В.П.* Пермяки // Великая Россия. Географические, этнографические и культурно-бытовые очерки современной России М., 1912. С. 185–186.

¹³⁷ Алексей Семенович Сидоров (1892 – 1953) – ученый-энциклопедист, специалист в области языкознания, археологии, этнографии, фольклористики и литературоведения. Родился в с. Палевицы. Получив образование в Тотемской учительской семинарии с 1911 г. работал учителем в с. Кони, после окончания Вологодского учительского института преподавал в Усть-Вымской учительской семинарии, Коми институте народного образования. Исследовательскую работу А.С. Сидоров начинает с преподавательской деятельностью, совершая регулярные экспедиции по сбору лингвистического, археологического, фольклорно-этнографического материала, а также привлекает к этой работе студентов. После стажировки в Археологическом и Географическом институтах Петрограда, с 1922 г. преподавал этнографию, археологию, литературу коми, методику краеведения и музейного дела в Практическом институте народного образования. Был в числе учредителей «Общества изучения коми края», с 1924 г. возглавлял краеведческий отдел редколлегии журнала «Коми му». Составил программу по изучению Коми края (1924 г.). См.: *Терюков А.И.* История этнографического изучения народа коми. СПб, 2011. С. 357–366; *Жеребцов И.Л., Рожкин Е.Н.* Очерки по истории становления гуманитарной науки

тотемистических представлений в мировоззрении зырян»¹³⁸. Ученый предполагает, что жертвоприношения божеству восходят к ритуальному закланию тотема:

Интересный отдел тотемических обрядов заключается в ритуальном периодическом заклании тотема. Это заклание уживается наряду с запрещением убивать и употреблять его в пищу при нормальных условиях. В исключительных же случаях, по поводу народных бедствий, болезней и т.п., тотем убивается и устраивается трапеза, на которой все члены тотемической группы вкушают мясо своего тотемного животного. И тем приобщаются к его божественной природе, а сам тотем при этом обновляется. С трансформацией представлений о божествах в существа человекообразные эти обряды, состоявшие раньше в заклании самого божественного животного, принимают характер жертвоприношений божеству, в последствии уже отличаемому от самого животного.

Кровавые жертвоприношения при храмах уцелели в разных местах Зырянского края до настоящего времени. Так, в селе Палевицах в храмовые праздники во время богослужения около церкви закалывают быков, коров, нетелей, овец и баранов, подбор которых устанавливается сообразно полу «святого» (в праздник Покрова, например, режется корова-нетель и овцы). Некоторые части, как правая лопатка, голова и кожа, идут отчасти в церковную казну, отчасти духовенству, а остальные части, тут же сваренные в общих котлах, делятся между верующими. Для регулярного снабжения обрядов жертвенными животными церковной казной содержались целые стада быков, для чего эта казна обеспечивалась достаточным количеством лугов и пашен. Кроме обязательных жертвенных животных, нередко приносились добровольные жертвы, особенно овцы. При этом, если «моление» совпадает со временем пастьбы скота на выгоне, считается необходимым поймать одного вольного барана. Такие «моления» существуют в Шошке, Палаузе, Богородске и в целом ряде других сел края.

В прежнее время, по-видимому, приносили в жертву оленей. Для объяснения описанных обрядов старожилы приводят следующее предание. В старину «моления» устраивались только на Вишере (в селе Богородск). Здесь к соответствующему моменту обрядов прибегал каждый раз дикий олень, которого и закалывали. Однажды по какой-то причине олень не явился к должному времени. Богослужение начало заканчиваться и верующие принуждены были заколоть быка. После этого прибегает олень весь в пене, по-видимому, бежавший издалека, поэтому опоздавший. Видя, что приход напрасен, олень ударяется головой о церковную паперть и умирает. После этого олень на Вишере уже не появлялся; с тех пор верующие в разных селах «молят» домашний скот.

Богодеяние и приобщение к плоти божества, аналогичное по существу закалыванию и ядению тотема, сохранилось и в христианстве в таинстве причащения.¹³⁹

в Коми. Сыктывкар, 2006. С. 61–77; *Миронова Н.П., Филиппова Т.В.* Алексей Семенович Сидоров (1892–1953) – основатель коми этнографии // Рябининские чтения – 2015. Петрозаводск, 2015. С. 98–101.

¹³⁸ *Сидоров А.С.* Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. 1924. № 1–2. С. 43–50.

¹³⁹ Там же. С. 47.

Основой научных трудов А. С. Сидорова стали полевые материалы по традиционной культуре коми, собранные им самим, а также его студентами¹⁴⁰. В выше приведенном фрагменте обозначены четыре населенных пункта, из которых Палевицы – это малая родина ученого, в основе данных по Богородску – публикация¹⁴¹, а по Шошке¹⁴² и Палаузу – записи студентов. Этим объясняются качественные и количественные показатели материалов, представленных в исследовании, и выбор, в качестве примера, рассмотреть обряд в с. Палевицы, как одного из зырянских мест, где «уцелели» «кровавые жертвоприношения». Описание обряда составлено как универсальная схема, в результате чего конкретные действия и сведения сокращаются и обобщаются. Жертвоприношения приурочиваются к храмовым праздникам, а в Палевицах, судя по престолам церкви, таковыми являются Покров (1 / 14 октября), свят. Николая Мирликийского (9 / 22 мая; 6 / 19 декабря), вмч. Георгия (23 апреля / 6 мая), Пророка Илии (20 июля / 2 августа), свт. Модеста Иерусалимского (18 / 31 декабря). И если следовать логике ученого, кроме Покрова, во все остальные праздники «сообразно полу “святого”» жертвовали быков и баранов, а в Покров «режется корова-нетель и овцы». И здесь возникает противоречие с приведенным в предыдущем параграфе описанием общественного жертвоприношения в с. Палевицы на Ильин день, где в качестве жертвы закалываются бык, стельная нетель и овцы. Кроме того, ни в одном другом материале не встречается подобное разделение. Соответственно, данное замечание А. С. Сидорова вызывает сомнение в правдивости, может быть объяснено желанием выделить Покров, как самый большой храмовый праздник в Палевицах, или выявить дополнительные подтверждения для объяснения жертвоприношений в рамках теории тотемизма.

¹⁴⁰ На сегодняшний день материалы А.С. Сидорова считаются утерянными и частично сохранились в частных коллекциях исследователей.

¹⁴¹ Этот вопрос подробно рассмотрен в третьей главе данной работы.

¹⁴² Под этим названием встречаются два населенных пункта: один – в МР «Сыктывдинский», другой – в МР «Княжпогостский». Мы предполагаем, что в данном случае имеется в виду дер. Шошка МР «Сыктывдинский», потому что в другой работе А.С. Сидорова населенный пункт на Выми называется Шешек, он там вёл археологические раскопки. См.: *Сидоров А.С.* Памятники древности в пределах Коми края (по археологическим разведкам) // Коми му.1925, № 1, С. 42.

Животное, по мнению автора статьи, жертвуется из стада быков, которое содержится церковной казной «для регулярного снабжения обрядов жертвенными животными». Надо заметить, что практика животноводства встречается и в других, более обеспеченных церквях, и в подобных случаях для общественного обряда животное выкупалось за счет средств, собранных с каждого двора прихода, а стадо содержалось для обеспечения священнослужителей.

Обряд, по описанию А. С. Сидорова, заключается в том, что «в храмовые праздники во время богослужения около церкви закалывают» жертвенное животное, мясо делят на три части – «церковную казну, отчасти духовенству, а остальные части, тут же сваренные в общих котлах, делятся между верующими», что является универсальным вариантом общественных жертвоприношений. В описании «кровавых жертвоприношений» обозначено принесение «обязательных жертвенных животных» – быков, и «добровольной жертвы» – овец. Оригинальным выглядит замечание, что «если “моление” совпадает со временем пастьбы скота на выгоне, считается необходимым поймать одного вольного барана». Подобная практика замечена только в описании жертвоприношения в с. Коквицы на праздник Кирика и Иулиты (15 июля)¹⁴³, которое рассматривается в предыдущем параграфе.

По мнению автора статьи, все варианты «кровавых жертвоприношений» восходят к «молению», которое устраивалось в старину на Вишере (в с. Богородск), по причине того, что там сохранилось «предание», мотивирующее замену жертвенного оленя на домашнее животное¹⁴⁴. Необходимо заметить, что поиск и реконструкция более древнего варианта обряда были основной целью этнографической науки того времени.

Никаких материалов о жертвоприношениях в селах Шошке и Палауз нам обнаружить не удалось. На страницах «Летописи Палаузской церкви» отмечено, что в данном приходе крестный ход совершается 1 августа, с XVII в. среди особо чтимых прихожанами указываются иконы Божией Матери Владимирской, Тихона

¹⁴³ Шергин И.А. В дебрях Севера. СПб, 1910. С. 44–45.

¹⁴⁴ Эта тема подробно рассмотрена в Третьей главе работы.

Епископа Амафунтского (16 / 29 июня), свт. Василия Великого, а в честь последних двух святых освящены приделы нового каменного храма 1850 г. постройки. Кроме того, в приходе имелись две часовни в честь св. Священномученика Власия Епископа Севастийского.¹⁴⁵ В сопоставлении с другими традициями коми, где крестные ходы совершались в честь иконы Божией Матери Владимирской, Василия Великого, Священномученика Власия, в том числе с жертвоприношениями, мы можем предположить, что подобная традиция имела место и в с. Палауз.

Таким образом, рассмотрение жертвоприношений в контексте теорий анимизма и тотемизма не оставило сомнений в древности происхождения ритуала. В описании обряда преобладает поиск и выявление «корней» обряда, соотнесение актуальных религиозных практик с древними формами религий и дохристианским мировоззрением, при этом игнорируются связи с христианством. Описания обряда, включенные в исследования, можно назвать краткими и обобщенными, характерными для этнографических заметок второй половины XIX в., что объясняется попыткой авторов представить частное как типичное. Источником сведений об обряде являются личные воспоминания и полевые материалы авторов, а также опубликованные работы, рассмотренные в первом и третьем параграфах.

1.5. Жертвоприношение животных – календарный обряд коми (сведения о жертвоприношениях в фольклорно-этнографических исследованиях второй половины XX – начала XXI в.)

В 1930-е гг. в ходе антирелигиозной кампании, жертвоприношения, как и другие календарные традиции, приуроченные к датам церковного календаря, попали под запрет, и постепенно, в связи со сменой религиозной, общественной и хозяйственной системы, потеряли свою актуальность, но как событие

¹⁴⁵ Летопись Палаузской Богородской церкви за 1869–1919 годы. (НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 196. Л. 2–7.).

исторического прошлого сохранились в коллективной памяти, и сведения о них стали передаваться по устным каналам. Параллельно с этим в начале 1930-х гг. все исследования в области народного мировоззрения были прекращены, и, только начиная с 1950-х гг. данная тема возвращается в научный дискурс.

В монографии В. Н. Белицер обряд жертвоприношения представлен как иллюстрация смены хозяйственно-культурного комплекса коми-зырян и коми-пермяков. Рассматривая обрядовую пищу, исследовательница отмечает, что «в обрядовой пище обычно полнее сохраняются традиционные черты народной культуры, встречаются указания на древность тех или других занятий, обычаев и обрядов», и в доказательство древности охотничьих традиций приводит следующий пример:

У коми был широко распространен обычай ритуального поедания в определенные дни мяса оленя или лося. Позднее этот обычай был приурочен к дням христианских праздников, и мясо оленя и лося было заменено мясом домашних животных.¹⁴⁶

Более подробно данная тема раскрывается в разделе «Народные верования и обряды» на примере обычаев, приуроченных к церковным праздникам, в которых, по мнению исследовательницы, прослеживается «переплетение древних языческих верований с общераспространенными православными обрядами».

Из христианских святых особенно почитали пророка Илью. На Ильин день коми приносили в дар церкви домашний скот – быков, коров, овец, исполняя данные в течение года обещания принести богу жертву по случаю выздоровления близких, удачной охоты, успеха в каком-либо деле и т. д. Скот резали, мясо варили и делили на три части – одну часть продавали и деньги отдавали на нужды церкви, вторая часть шла духовенству, а третью раздавали присутствующим. В некоторых местах церковь содержала стада быков, которых продавала населению для заклания перед праздником.¹⁴⁷

И в завершении приводит легенду о явлении жертвенного оленя на Ильин день и замене его на домашнюю скотину, и переходит к рассмотрению «быкобоя»¹⁴⁸ у коми-пермяков на день Флора и Лавра.

¹⁴⁶ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми XIX–начало XX в. М., 1958. С. 235.

¹⁴⁷ Там же. С. 325–326.

¹⁴⁸ Т.Г. Голева, проанализировав опубликованные сведения XIX в. о жертвоприношении домашних животных у коми-пермяков, а также материалы XXI в. о восстановленном обряде «быкобоя», приходит к выводу, что термин «быкобой» был введен М.В. Малаховым в статье

Высказанный тезис о переплетении языческих и православных традиций на долгие годы стал определяющим для характеристики обряда жертвоприношений. В качестве примера приведем фрагмент из работы «Этнографические очерки по общественному быту и культуре сельского населения Коми АССР» Ю. В. Гагарина и Л. Н. Жеребцова:

Переплетение христианских и языческих верований у коми наблюдалось в сохранившемся вплоть до середины 20-х годов нашего столетия обычае кровавых жертвоприношений при храмах в ильин и в некоторых селениях в прокопьев дни. Крестьяне приводили к церкви быка, корову или несколько овец, купленных сообща и иногда по обету лично. Скот тут же резали, разделявали, а мясо делили на три части, две из них продавали, а вырученные деньги отдавали в пользу причта, а третья освящалась в церкви, варилась в котлах, поедалась собравшимися и раздавалась нищим.¹⁴⁹

Н. И. Дукарт дополнила это определение тем, что во время христианизации коми в XIV–XV вв. православный календарь представлял «своеобразную синкретизацию обрядов и праздников с язычеством славян», в результате чего в коми традиции «сложилось своеобразное “троеверие” в обрядности – сплав христианских и языческих верований русских и коми», которое выражается в празднично-обрядовом комплексе¹⁵⁰. И апробировала высказанный тезис, на основе собственных полевых материалов и опубликованных работ, анализируя народные календарные обряды весенне-летнего цикла¹⁵¹ и святочного периода¹⁵², приводя параллели из обрядности русских и финно-угорских народов. В качестве примера приведем фрагмент об обрядности Васильева дня:

Составной частью святочной обрядности коми являлась ритуальная еда, состоящая из определенных блюд. Так, в канун Васильева дня на Сысоле, Вычегде варили свиную голову и ноги. Этот день так и назывался — «порсь юр-кок вильёдан лун» (день обглаживания свиных ног и головы). Крестьяне говорили: «Кöть мыйкö закладö пукты, но тайö сёянсö лöсьöд (хоть заложу что-нибудь, но эту пищу приготовь)». Данное блюдо (в новый год или в рождество) было ритуальной едой не только у коми, но и у русских

1888 г. См.: *Голева Т.Г.* Жертвоприношения животных в честь православных святых у коми-пермяков // *Этнографическое обозрение.* 2021. № 2. С. 146.

¹⁴⁹ *Гагарин Ю.В., Жеребцов Л.Н.* Быт и культура села. Этнографические очерки по общественному быту и культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1968. С. 18.

¹⁵⁰ *Дукарт Н.И.* Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX–начала XX вв. // *Вопросы истории Коми АССР (XVII–начало XX вв.).* Сыктывкар, 1975. С. 141.

¹⁵¹ Там же. С. 141–152.

¹⁵² *Дукарт Н.И.* Святочная обрядность коми конца XIX–начала XX вв. // *Традиционная культура и быт народа коми.* Сыктывкар, 1978. С. 91–103.

[ссылка: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники, с. 26–27.], у западноевропейских народов [ссылка: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (зимний период). М., 1973, С. 331]. Ей придавался особый смысл, заключающийся в перенесении отдельных свойств свиньи (плодовитости, здоровья) на членов семьи, на домашний скот. Это животное играло определенную роль в древних верованиях финно-угорских народов (финнов, мордвы, удмуртов и т. д.), у которых ее мясо тоже являлось обрядовой едой периода святок [ссылка: Братчина и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии. П., 1914, с. 31; Религиозные верования народов СССР. Сб. этнографических материалов, т. 2, М.-Л., 1931, с. 197]. У коми употреблению свиного мяса придавался также магический смысл, преследовавший цель сохранить благополучие семьи и домашнего скота. Неслучайно кости, оставшиеся после трапезы, зарывали в хлев, использовали при окурировании домашних животных. Однако первоначальный магический смысл поедания мяса свиньи в конце XIX — начале XX вв. прослеживается слабо. Обычай сохранился по традиции, иногда он обрастал обоснованиями, взятыми из переосмысленной обыденным сознанием христианской мифологии. К примеру, М. Шова, 78-летняя жительница с. Пыелдино, объяснила этот обычай следующим образом: «Когда искали Иисуса Христа, чтобы его распять, он спрятался в хлев. Свинья помогла ему зарыться в сено. Вот с тех пор свиное мясо едят под новый год».¹⁵³

Описывая обрядность Николина дня исследовательница приводит следующие данные:

С николина дня начинался сев яровых. В некоторых местах коми накануне приносили в жертву какое-нибудь домашнее животное. Жертвовали или всем обществом, или отдельные хозяева.¹⁵⁴

И ссылается на работу К. А. Попова «Зыряне и Зырянский край», в которой написано следующее:

При посеве хлеба, при выгоне скота на подножный корм, или же в случаях общественных бедствий, приносится в жертву домашнее животное иногда целым обществом; а иногда и отдельными лицами. В первом случае еще накануне жертвоприношения варится общее пиво. Животное колется и варится у церкви; мясо его делится на три части.¹⁵⁵

В свою очередь, К. Попов при описании жертвоприношений ссылается на работу П. Сорокина, приведем фрагмент этой работы:

При посевах полей и выпуске на пастьбу скота, приносится к церкви для освящения или целым обществом, а иногда и одним лицом, бык, или овца, теленок и проч<...>

¹⁵³ Там же. С. 100–101.

¹⁵⁴ Дукарт Н.И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX–начала XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (XVII–начало XX вв.). Сыктывкар, 1975. С. 141.

¹⁵⁴ Там же. С. 147.

¹⁵⁵ Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М., 1874. С. 47.

Накануне праздника [ссылка: Праздники эти совершаются преимущественно во дни Св.: Пророка Илии, Муч.: Флора и Лавра, Модеста, Харлампия и проч.], в который предназначено совершить это освящение, варится крестьянами общее, из сбора с каждого домохозяина, пиво.¹⁵⁶

Непосредственно на работу П. Сорокина ссылается при описании обрядности Николина дня Н. Д. Конаков, отмечая, что «при выборе оптимального времени посева коми крестьяне придерживались жестких календарных привязок лишь номинально»:

Николин день (9 / 22мая) в годовом хозяйственном цикле коми традиционно связывался с весенним севом. <...> В некоторых коми селениях перед посевом производились и кровавые жертвоприношения. В жертву приносилось освященное животное (бык, теленок, овца), приобретенные для этой цели всем сельским обществом или же одним человеком.¹⁵⁷

Анализируя в первом параграфе работу П. Сорокина мы пришли к выводу, что автор сводит в единое описание сведения из различных источников, объединяя индивидуальные и общественные жертвоприношения. Посев хлеба и выгон скота на подножный корм во многом зависел от погодных условий и не был привязан к календарной дате (и тем более никак не соотносится с указанными в статье праздниками), в эти дни в числе других обрядов могли совершаться общественные обходы полей и покотины с индивидуальными жертвоприношениями, посвященные различным святым. Очевидно, именно это имел в виду автор работы. В публикации же подробно описан общественный вариант обряда, который последующими исследователями уже безоговорочно причисляется к обрядам, относящимся к посеву полей и выпуску скота, что мы можем наблюдать в работе К. Попова. На следующем этапе – в публикациях Н. И. Дукарт и Н. Д. Конакова – у общественных жертвоприношений во время посева полей появляется конкретная дата – Николин день, при том, что в первоисточнике и републикации ни дата, ни святой не фигурируют. Очевидно, решающими стали близость сельскохозяйственного цикла с Николиным днём и

¹⁵⁶ *Сорокин П.* Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 340.

¹⁵⁷ *Конаков Н.Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 45–46.

народный образ святого. Данный пример наглядно показывает, каким образом происходило конструирование обряда жертвоприношений. По такому же принципу в работе Н. Д. Конакова описание жертвоприношения, проводимое перед охотой, из произведения А. В. Круглова¹⁵⁸, приурочивается к Рождеству Богородицы, как к дате, с которой начиналась «массовая охота на боровую дичь в ближних охотничьих угодьях», несмотря на то, что в произведении описана подготовка к охоте на дальних угодьях и не указана дата проведения обряда¹⁵⁹.

Теоретические подходы к изучению календарно-обрядовых традиций коми, обозначенные в трудах В. Н. Белицер и Н. И. Дукарт, получили дальнейшее развитие в этнографических работах 1990-х гг, посвященных реконструкции и типологизации различных составляющих традиционной культуры коми, изучению символики традиционных ритуалов¹⁶⁰. Подобный подход с определением специфики календарных обрядов различных этнографических групп и выделением праздников, связанных с «древними языческими представлениями об окружающем мире» коми, представлен в научно-популярной книге Н. Д. Конакова «От Святков до Сочельника»¹⁶¹. В работе систематизированы обширные лингвистические, фольклорные, литературные и этнографические материалы в основном из опубликованных источников. Они структурированы по праздничным датам годового календарного круга. Многие материалы о жертвоприношениях коми, проанализированные в предыдущих параграфах, рассыпаются по отдельным датам. В качестве примера приведем описание дня святого Власия (11 / 24 февраля):

В русском народном календаре св. Власий считался покровителем домашнего скота, который заменил после христианизации Руси древнего славянского «скотьего бога» Волоса или Велеса. У коми св. Власий тоже исполнял функции защитника скота. В д.

¹⁵⁸ Круглов А.В. Близ тундры: Очерки глухого края // Семья и школа. СПб., 1875. № 11. С. 421. Текст проанализирован в первом параграфе данной работы.

¹⁵⁹ Конаков Н.Д. От Святков до Сочельника... С. 101–102.

¹⁶⁰ Шабает Ю.П., Шаранов В.Э. «Долгий путь коми этнографии»: от ретроспективных исследований по этнической истории и традиционной культуре коми к современному этнологическому мониторингу Европейского Северо-Востока России (1940–2000-е гг.) // Известия Коми научного центра УрО РАН. Серия «История и филология». 2020. № 2. С. 102–115.

¹⁶¹ Конаков Н.Д. От Святков до Сочельника...

Жежим и с. Дон (Усть-Куломский р-н) были часовни, в которых в день св. Власия служили ему молебны. В жертву святому окрестные жители приносили к часовням телячьи грудинки, ноги и головы, а иногда жертвовали и целых телят. Все эти пожертвования поступали в распоряжение священника и церковного причта. [ссылка: Вологдин П. (Засодимский П. В.). Лесное царство // В дебрях Севера: Русские писатели XVIII—XIX веков о земле Коми. Сыктывкар, 1983. С. 118]¹⁶²

Автор ссылается на публикацию П. В. Засодимского:

В зырянском крае, напр., в селениях Жижем и Дон есть часовни, в которых служатся молебны св. Власию и Модесту (по зыр. «Медос»). В эти праздничные дни в жертву святым, т.е. в пользу священника с причтом, окрестные жители сносят к часовням телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят. Нетрудно догадаться, что древнеславянский Волос, покровитель стад, преобразился в христианского святого и передал ему свою профессию – покровительствовать домашним животным... очевидно зыряне были знакомы в древности со славянскими богами.¹⁶³

По историческим документам в дер. Жежим (коми название – Джеджим) действительно была часовня во имя Власия, епископа Севастийского, и строилась церковь¹⁶⁴. Упоминание св. Модеста в источнике становится основанием для выделения обрядности, относящейся к этому дню:

День святого Модеста, архиепископа Иерусалимского 18 / 31 декабря. В с. Дон и д. Жежим в этот день служили в часовнях молебны. В жертву святому Модесту, точнее, священнику и церковному причту, приносили телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят [ссылка: Вологдин П. (Засодимский П. В.). Лесное царство // В дебрях Севера: Русские писатели XVIII—XIX веков о земле Коми. Сыктывкар, 1983. С. 67].¹⁶⁵

Систематизация материалов по отдельным праздникам позволяет показать все разнообразие обрядов, примет, выражений и представлений, связанных с конкретной датой народного календаря, в результате чего раскрывается семантика праздника. Так в описании Прокопьева дня (8 / 21 июля) приводятся сведения о жертвоприношении:

В вычегодском селе Корткеросе варили общинное пиво. Выбранные для этой цели три-четыре человека ходили по домам и собирали муку, из неё приготавливали «сур» (пиво). У церкви приносили в жертву двух-трехгодовалого быка. После молебна мясо, сваренное в

¹⁶² Там же. С. 39.

¹⁶³ Мы приводим пример из первоисточника: Вологдин П. [Засодимский]. Лесное царство // Слово. СПб, 1878. С. 67.

¹⁶⁴ Донская Вознесенская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=78 (дата обращения: 9.12.2021)

¹⁶⁵ Конаков Н.Д. От Святок до Сочельника... С. 116.

котлах, разрезали на куски и раздавали присутствующим. Отведав мяса, все собравшиеся у церкви шли пить пиво.¹⁶⁶

Далее описывается крестный ход, проходивший в этот день в с. Помоздино и других поселениях, когда участники вместе со священнослужителем, взяв иконы, кресты и угощения обходили село, поля и луга, «благословляя их, чтобы был хороший урожай». Тогда как в печорском селе Покча обычай праздновать Прокопьев день в течение трех дней обосновывается обетом, данным во время пожара. В большинстве традиций коми с Прокопьевым днём связан определенный этап летнего сезона, сенокосной страды¹⁶⁷. Из этого следует, что различного рода жертвоприношения в Прокопьев день являются частью обетного празднично-обрядового комплекса.

Приуроченность различных обрядов к Ильину дню Н. Д. Конаковым связывается с образом святого, на формирование которого повлияли как библейские ветхозаветные сюжеты (видение отца перед рождением Илии о пеленании его огнем; способность послать град, дождь и засуху, закрывать и отворять небеса; возжигает жертвенного тельца с помощью небесного огня; поднимается на небеса на огненной колеснице; в благодарность за приют воскресает вдове умершего от болезни сына), так и совпадение даты почитания святого с определенными циклами солнечного движения (20 июля – 27-ой или «три-девятый день» после летнего солнцестояния, а по юлианскому стилю 2 августа – это «сорокадневный рубеж»), этапами хозяйственной деятельности (окончание заготовки сена и начало жатвы, перевод скота с дальних выпасных угодий на ближние, у оленеводов – начало движения в сторону зимних стоянок, охотников – выход на боровую дичь, рыбаков – возможность лова рыбы лучением), климатическими явлениями (частые грозы с градом, аномальные заморозки). Исследователь приводит описания разнообразных обрядов, проводимых коми-зырянами на Ильин день: на Печоре, Выми, Удоре, Ижме и в

¹⁶⁶ Там же. С. 82. Автор не указывает источник данных сведений, предполагаем, что основывается на личные полевые материалы.

¹⁶⁷ Там же. С. 82–83.

Прилузье в этот день катались на лошадях; в с. Чупрово праздновали три дня по обету, данному Илье-пророку в честь избавления от нашествия медведей; в Вольдино приносили в дар святому глухарей, головы сёмги и баранов, обещанные ему за оберегание от заболеваний; в Объячево, Ношуле и Палевицах проводились общественные жертвоприношения; оленеводы устраивали гонки на оленьих упряжках и готовили праздничный обед; а также рассмотрены обычаи, приметы и поверья, подтверждающие рубежный характер этой даты (переставал действовать запрет играть на свистульках, начинался запрет на купание и др.).¹⁶⁸

Обряд общественных жертвоприношений на Ильин день в работе Н. Д. Конакова, очевидно, вслед за В. Н. Белицер, именуется «ильинским “быкобоем”». Затрудняясь сказать, «насколько оказал влияние <...> описанный в Библии эпизод – принесение Ильей в жертву тельца с помощью небесного огня», автор, ссылаясь на «авторитетных исследователей», в частности на Б. А. Рыбакова¹⁶⁹, видит истоки этого обряда в синкретическом слиянии «образа Ильи-пророка с предшествующими ему языческими божествами, которым и приносились прежде такие жертвы», и в качестве примера отмечает, что славяне приносили жертвенных быков Перуну «в благодарность за выращенный урожай, с целью задобрить владыку гроз»¹⁷⁰. И в этом случае обряд жертвоприношений как ничто другое укладывается в общую идею книги о том, что календарные праздники коми, связанные с официальной православной религией, синкретизировали языческие представления.

Рассмотрение обряда общественного жертвоприношения на Ильин день у коми Н. Д. Конаков начинает с фрагмента из работы И. И. Лепехина, как первого описания кровавых жертв, имевших место на Ильин день в с. Объячево¹⁷¹, в

¹⁶⁸ Там же, С. 85–95.

¹⁶⁹ Автор ссылается на публикацию: *Рыбаков Б.А.* Календарь IV века из земли полян // Советская археология. 1962, № 4. С. 62–89.

¹⁷⁰ *Конаков Н.Д.* От Святков до Сочельника... С. 88.

¹⁷¹ Авторская ссылка: *Лепехин И.И.* Путешествие Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1771 г. СПб., 1780. С. 236.

завершении которого исследователь, ссылаясь на статью П. А. Сорокина¹⁷², отмечает, что обычай сохранился до начала XX в. Далее приводится довольно большое по объему «красочное описание» жертвоприношения на Ильин день в с. Ношуль, составленное М. Косаревым¹⁷³, в завершении которого автор, возможно, оправдывая столь большую цитату, заключает, что «наблюдательный очевидец отметил основные особенности жертвоприношения домашнего скота на Ильин день у коми и его место в общей структуре праздника». Указав, что и в других местах Коми края «ильинский “быкобой”» проходит по схожему сценарию, Н. Д. Конаков переходит к рассмотрению «интересных деталей». Отнеся к такому обычай приносить в жертву стельную нетель на Ильин день в с. Палевицы, описанный на страницах произведения А. Шергина¹⁷⁴, исследователь связывает ильинские жертвоприношения с «идеей обеспечения будущего урожая».¹⁷⁵

В книге также приведены сведения о вариантах жертвоприношений среди коми оленеводов, которые были приурочены ко дню Благовещения, Преображения и Николы зимнего:

Благовещение Пресвятой Богородицы (25 марта /7 апреля) У коми переселенцев на р. Обь в с. Мужы оленеводы жертвовали в Благовещение церкви живого оленя, которого священник перепродавал местным жителям, а те его закалывали, варили мясо и сообща съедали. У северных коми Благовещение некогда назывался «Куваркан лун» (букв.: Вороний день)¹⁷⁶. Оленеводы с этого дня начинали активно готовиться к перекочевке на летние пастбища.¹⁷⁷

У обских коми в с. Саранпауль в день Преображения церкви дарили домашний скот и оленей, обещанных за благополучие, но жертвоприношений при этом не совершалось.¹⁷⁸

¹⁷² Сорокин П.А. Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910, № 22. С. 39–40.

¹⁷³ Рассматривается во второй главе диссертации.

¹⁷⁴ Приведено и проанализировано во втором параграфе.

¹⁷⁵ Конаков Н.Д. От Святков до Сочельника... С. 91.

¹⁷⁶ По поводу КУВАРКАН ЛУН (заяствованного из обскоугорского ВОРНА ХАТЛЬ) см.: Уляшев О.И. «День середины лета»: традиции в жизни и жизнь в традиции северных хантов // Этнографическое обозрение. 2011. №4. С.7–14; Ulyashev O. Midsummer's day: Tradition in the life and life in the tradition of the northern Khanty // Anthropology & Archeology of Eurasia. 2012. Vol.50. № 4. Pp. 12–22.

¹⁷⁷ Там же. С. 42.

¹⁷⁸ Там же. С. 97.

В день Николы зимнего 6 / 19 декабря каких-либо обрядов у коми не совершалось — продолжался Филиппов пост. У ижемских коми было принято подгонять к этому дню олени стада с зимних пастбищ поближе к селению. Часть из них забивали, стреляя из ружей, для собственных нужд, а часть — жертвовали церкви, привязывая их к церковной ограде. Потом церковный староста продавал их желающим, а деньги шли в церковную казну [ссылка: Максимов С.В. Год на Севере // Избранные произведения в 2-х томах. М., 1987. Т. 2. С. 40–41]¹⁷⁹

В 1990-е гг. началась реализация международного проекта «Энциклопедия уральских мифологий»¹⁸⁰, что активизировало исследования в области реконструкции традиционного мировоззрения финно-угорских народов, выделения уральского субстрата¹⁸¹. В научных исследованиях к этому времени сформировалось мнение о финно-угорских корнях обряда жертвоприношения. В частности, Г. Г. Шаповаловой «языческий обряд принесения в дар божества животного» был рассмотрен на основе анализа генезиса легенды о явлении оленя, которая сопровождает этот обряд и, по мнению исследовательницы, является своеобразным объяснением заклания домашних животных¹⁸². В 1988 г. была опубликована статья А.П. Конкка «Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел», в которой проанализированы описания обряда жертвоприношений у карел из опубликованных и архивных источников, а также отмечено, что обряд был распространен «у соседнего русского населения, финнов, ингерманландцев, ижоры, води, вепсов и других народов»¹⁸³. Кроме того, обряд жертвоприношений был зафиксирован среди удмуртов, марийцев, обских угров, которые сохранили национальные религиозные верования, что стало дополнительным основанием для причисления этого ритуала к дохристианской религии коми и выделения на его основе специфики календарной традиции коми.

¹⁷⁹ Там же. С. 115.

¹⁸⁰ Лимеров П. Ф., Крашенинникова Ю.А., Панюков А.В. Фольклористические исследования в Институте языка, литературы и истории Коми научного центра РАН: итоги, современное состояние, перспективы // Известия Коми научного центра УрО РАН. 2020. № 2. С. 11–125.

¹⁸¹ Lobanova L., Kuznetsov N. Introduction. Komi Folklore Studies: Connecting Points // Folklore: Electronic Journal of Folklore. 2019, vol. 76. Pp. 7–14.

¹⁸² Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 209–223.

¹⁸³ Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95.

Было отмечено, что в календарной обрядности коми-зырян и коми-пермяков, в отличие от русской, «менее доминировала земледельческая тематика, большее внимание уделялось животноводству: масштаб жертвоприношений скота в церковные праздники, которые связывались с его благополучием, нередко достигал уровня древнегреческих гекатомб»¹⁸⁴.

В свою очередь, изучая функционирование христианских образов в мировоззрении коми, обетные и кровавые жертвоприношения, приуроченные как к престольным праздникам, так и «посвященные святым, известным как христианские заместители языческих божеств», предлагалось рассматривать как «ценный источник для реконструкции языческой мифологии»¹⁸⁵, подтверждающий высокий сакральный статус образа коровы в мировоззрении коми¹⁸⁶.

Сведения о жертвоприношениях коми, приведенные в книге Н. Д. Конакова «От Святок до Сочельника» и проанализированные выше, легли в основу словарных статей энциклопедического словаря «Мифология коми»: «Благөвештшенньö / Благовещение Пресвятой Богородицы», «Богородича лун / Рождество Пресвятой Богородицы», «Илля лун / Ильин день», «Кöдзöм / Сев», «Ласей лун / День святого Власия», «Медöс / День святого Модеста», «Пöкрöв / Покров Пресвятой Богородицы», «Прокопей лун / Прокопьев день»¹⁸⁷. Дополнены сведения о жертвоприношении в Успение Пресвятой Богородицы (15 августа ст.ст.):

В коми-зырянском с. Межадор к У.л. крестьяне вскладчину приобретали быка, теленка или овцу. Утром в У.л. во время обедни около церкви разводили костры и варили в котлах жертвенное мясо. Сразу же после окончания обедни мясо из котлов доставали, складывали в корыта и разрезали на мелкие куски. Двое или трое мужчин поднимались на крышу амбара, который со всех сторон окружал собравшийся народ. Все пришедшие

¹⁸⁴ Конаков Н.Д. Мифология и традиционная обрядность // Мифология коми. М., 1999. С. 57–59.

¹⁸⁵ Лимеров П.Ф. Христианские образы в мифологии коми // Мифология коми. М., 1999. С. 59–60.

¹⁸⁶ Лимеров П.Ф., Лобанова Л.С. Мёс / Корова // Мифология коми. М., 1999. С. 246–248.

¹⁸⁷ Мифология коми. М., 1999. С. 91–92, 163–165, 201–202, 226, 234, 315–317.

поднимали над собой развернутые платки и шапки, в которые ловили разбрасываемые сверху куски жертвенного мяса.¹⁸⁸

Кроме того, добавлено описание жертвоприношений совершаемых в день мучеников Флора и Лавра (18 августа ст.ст.) среди коми-зырян по сценарию общественного варианта обряда. Более подробно рассмотрено проведение «быкобоя» у коми-пермяков в с. Коча¹⁸⁹.

В фольклорно-этнографических исследованиях начала XXI в. сведения о коллективных и индивидуальных жертвоприношениях, как из опубликованных источников, так и из устных рассказов-воспоминаний, включаются в описания различных календарных обрядов, входящих в состав: современной верхневычегодской традиции проведения внехрамовых служб у почитаемых сельских святынь¹⁹⁰, календарно-обрядового комплекса храмовых и заветных праздников различных локальных традиций коми¹⁹¹, коллективных ритуальных обходов территорий¹⁹², традиций престольного праздника Ильина дня в с. Вольдино¹⁹³, престольных, часовенных и обетных праздников населенных пунктов верхневычегодского куста¹⁹⁴ – являются способом выражения локальной особенности рассматриваемой традиции.

Таким образом, в фольклорно-этнографических исследованиях второй половины XX–начала XXI вв. описания жертвоприношений, основываются уже на конструируемых реальностях (конструируется объект исследования), собирая его элементы из разных областей, в основном из различного рода

¹⁸⁸ *Конаков Н.Д.* Успенне лун / Успение Пресвятой Богородицы // Мифология М., 1999. С. 370. Автор не указывает источник приведенных сведений, предположительно, из личных полевых материалов.

¹⁸⁹ *Конаков Н.Д.* Плор-Лавра лун / День мучеников Флора и Лавра // Мифология коми. М., 1999. С. 311.

¹⁹⁰ *Чувьуров А.А., Шарапов В.Э.* Местночтимые святыни у современных верхне-вычегодских коми // Живая старина. 2006. № 2. С. 23–26.

¹⁹¹ *Панюков А.В., Савельева Г.С.* Храмовые и заветные праздники в Коми крае // *Paleoslavica*. 2006. XIV. Pp. 262–286.

¹⁹² *Панюков А.В.* Праздничные обходы территорий в локальных традициях коми // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 72–85.

¹⁹³ *Уляшев О.И.* Ильин день в селе Вольдино: традиции в потоке времени // Этнографическое обозрение. 2012, № 1. С. 61–72.

¹⁹⁴ *Ильина И.В., Уляшев О.И.* Престольные праздники верхневычегодских коми // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 133–161.

опубликованных работ, а также полевых материалов, содержащих воспоминания о жертвоприношениях. В большинстве случаев обряд жертвоприношения представлен как календарный обряд коми, в котором нашло отражение переплетение языческих и православных традиций. В исследованиях последних лет описания жертвоприношений используются как иллюстрация локальных особенностей.

1.6. Жертвоприношение животных как элемент религиозной обрядности православной сельской общины коми XVIII – первой трети XX в.

В большинстве описаний, проанализированных в предыдущих параграфах, ритуал искусственно отделялся от религиозной практики и интерпретировался как реликт древнего обряда или системы представлений, и на их основе реконструировалось архаическое мировоззрение. В результате такого подхода в исследованиях на эту тему происходит экстраполяция, когда на основе анализа данных, относящихся к более позднему времени, делаются выводы по раннему периоду, что мы наблюдали с первых сведений об обряде жертвоприношений вплоть до исследований конца XX в.

Ритуал жертвоприношения характерен для различных религиозных культур, где встречается «начиная от простейших форм — разных “возлияний” или “брызганий” в честь духов или богов, бросания кусочков пищи перед едой, вешания лоскутков в священных местах — вплоть до кровавых “текатомб” и умерщвления людей в жертву богам»¹⁹⁵. Е. С. Новик рассматривает разные формы жертвоприношений в коммуникативном аспекте, трактуя принесенное в жертву как адресованную реплику, причем выгодную (угодную) получателю. В этом случае принесение жертвы представляет собой высказывание, выраженное в форме ценности, передаваемое с целью не только умилоствить, но и отблагодарить, поддержать отношения и даже вызвать адресата на ответный

¹⁹⁵ Токарев С.А. О жертвоприношениях // Этнографическое обозрение. 1999, № 5. С. 24.

дар¹⁹⁶. Жертвоприношение животных, как религиозное явление, не имеющее официального конфессионального статуса в христианстве,

В христианстве ритуал жертвоприношения животных не имеет официального конфессионального статуса и исключается из религиозных обрядов, признается суеверием, язычеством. Священнослужителям на местах еще в XIX веке настоятельно рекомендовалось бороться с ним как с проявлением язычества, искажением религиозного учения¹⁹⁷. Данные аргументы могли повлиять на рассмотрение ритуала в рамках дохристианских верований и на искусственное отделение от религиозной практики. Мы же в своих рассуждениях пойдем от обратного: попробуем вернуть обряд жертвоприношения животных в актуальную религиозную практику конца XIX века и рассмотрим его с точки зрения функционирования.

В тех немногочисленных сохранившихся интерпретациях ритуала подчеркивается, в первую очередь, обетный характер жертвоприношения – это исполнение обещания, данного обществом и / или индивидом перед Богом и святыми. По определению А. А. Панченко, «обет – это вполне нормативная и общедоступная (как для индивидуума, так и для коллектива) форма коммуникации с сакральным миром»¹⁹⁸.

Исследователи религиозных культур отмечают важность обета, его универсальность, проявляющуюся в различных формах и практиках¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. С. 135–149.

¹⁹⁷ Подобные высказывания встречаются в статьях священнослужителей, описывающих жертвоприношения животных среди зырян, карел и северных русских, которые были опубликованы в «Вологодских губернских ведомостях», «Олонецких губернских ведомостях». См. также фрагмент работы П. Сорокина, приведенный в первом параграфе.

¹⁹⁸ Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб, 1998. С. 239.

¹⁹⁹ Антонов Д.И. Вотивные дары на Руси: предметы и практики // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 50–69; Громыко М.М. Мир русской деревни. М.: 1991. С. 66, 68, 72, 227; Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север : К проблеме локальных групп. СПб, 1995. С. 110–176; Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб, 1998; Белова О.Б. Обет // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 3. М., 2004. С. 446–448; Петров Д.Д. Обетные кресты

Л. А. Тульцева выделяет обетные («обещанные») или заветные праздники в качестве распространенного варианта установления престольного праздника и определяет, что «в русской православной традиции обет воспринимается как религиозно-нравственное проявление чувств, идеалов, ожиданий, как форма покаянного выражения²⁰⁰ и реакция на конкретные бытовые условия и обстоятельства жизни отдельного человека или всей общины, мира, деревни»²⁰¹. По мнению исследовательницы «основания для “заветов” кроются в конкретном бытии крестьянина, благополучие которого зависело от урожая, состояния домашнего скота, собственного здоровья», чем объясняется приуроченность заветных праздников к периоду «вызревания и сбора урожая». Завет устанавливался всем сходом, чтобы остановить бедствие и не допустить его повторения впоследствии. Основная цель «заветного праздника – сакрализация пространства, принадлежащего селению, его литургическое освящение благодаря совершению молебна в самом селении, крестного хода в полях и освящения животных на пастбищах». К обязательным частям заветного праздника автор причисляет вынос иконы из храма, водосвятный молебен в честь празднуемого святого, окропление святой водой домашнего скота, обход и окропление полей, обед с угощением священнослужителей, нищих и всего прихода²⁰².

И. А. Кремлева, рассмотрев историю обета, отношение к нему в разных религиозных учениях, выявляет различные формы и определяет широкое и узкое толкование обета. «К первому относят обет, даваемый при крещении быть, – верным Иисусу Христу и его учению... <...> К обету в узком смысле относится обдуманное обещание Господу исполнить особое богоугодное дело. Такое

Лешуконья // Вестник антропологии. 2015. № 1. С. 50–68; Голубева Л.В. Обетный приговор // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб, 2020. С. 110–129.

²⁰⁰ Обетная практика как форма покаяния рассматривается в работе Н.В. Алексеевой. См.: Алексеева Н.В. Обетная практика русского крестьянства в системе сакральной географии и топографии православных объектов Европейского Севера России // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск, 2008. С. 149–162.

²⁰¹ Тульцева Л.А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. М., 2001. С. 133.

²⁰² Там же. С. 134.

обязательство верующий или группа верующих берет на себя добровольно. Обет дают Богу в благодарность за избавление от несчастий, болезней или за иное благодеяние и ради предотвращения различных угрожающих бед».²⁰³ «Православная церковь признает также пользу и богоугодность обетов, так как они питают и укрепляют веру в Бога, надежду на Его помощь и предстательство святых»²⁰⁴. В зависимости от характера обета автор выделяет индивидуальные и коллективные типы.

К индивидуальным относятся обеты, принятые одним человеком во время болезни или несчастья, а также «в предвидении неприятности или несчастья», выражающиеся почитанием икон и мощей святых, различного рода обетными пожертвованиями, хождением со святынями – иконами, обетами от пьянства, паломничеством для поклонения святым местам²⁰⁵. В данном случае, на основе проанализированных выше материалов, мы можем дополнить выделенный И. А. Кремлевой индивидуальный тип обета принесением в жертву животных. Рассматриваемая практика была распространена в православной сельской общине коми в XIX–начале XX вв., например, обетное приношение в часовни телят и мяса домашних животных в дни св. Власия и Модеста [1:10], принесение баранов по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом, в день Святителя Василия Великого поначалу в часовню в честь святого, позже – в Воскресенскую церковь [1:14], пожертвование баранов в часовню Параскеве Пятнице (позже к иконе) на Девятую пятницу по Пасхе по обету, данному в случае болезни женщин²⁰⁶, а также индивидуальные пожертвования животных, в основном мелкого скота, во время летне-осеннего престольного, часовенного, обетного праздника или крестного хода, которые в последующем продавались, а деньги шли в церковную или часовенную казну. Основная цель индивидуальных

²⁰³ *Кремлева И.А.* Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святые и святость в жизни русского народа: этнографическое исследование. М., 2010. С. 241–284.

²⁰⁴ Там же. С. 242.

²⁰⁵ Там же. С. 262–281.

²⁰⁶ *Лобанова Л.С.* К вопросу о формировании образа Параскевы Пятницы в локальной традиции нившерских коми // Вестник угроведения. 2022. Т. 12. № 1. С. 147.

обетов – с одной стороны, завершить начатый диалог со святым и / или Богом и отблагодарить за оказанную помощь, во-вторых, выразить свое почтение и получить покровительство на будущее. Принесение животного здесь выступает одним из вариантов пожертвования ценности, которой обладает податель, а выбор святого зависит от функций, статуса и, в целом, образа святого, сформировавшегося в конкретной местности²⁰⁷.

Коллективные обеты, по определению И. А. Кремлевой, принимаются всей общиной, к ним относятся обетные праздники и крестные ходы, почитание особых пятниц, строительство обыденных храмов и обетных часовен. «Обеты общественного характера давались в память о некогда случавшихся избавлениях жителей от страшных бед, главным образом от эпидемий холеры, опустошающих пожаров, градобитий, принимавших масштабный характер», «по поводу избавления от таких несчастий устанавливали свой обетный праздник, часто с крестным ходом, иногда только крестный ход»²⁰⁸. Проанализировав описания обетных праздников автор статьи приходит к следующему заключению. «Сильной стороной обетных праздников являлась их общественно-религиозная часть. Ход действий был отработан веками: коллективная молитва, крестный ход, окропление полей и в конце устройство праздничного застолья в честь того святого или Богородицы, в день которых случилось данное несчастье. Отныне этому посреднику (посреднице) между Богом и сообществом обещалось ежегодное празднество, в котором фиксировалась память об обрушившемся несчастье. В этот день как бы заново проживались все события случившегося. В этом действии самым главным было раскаяние в грехах каждого члена общины и соборное моление, придававшее особую торжественность молебну. Последнее, по представлению крестьян, являлось залогом предотвращения повторных несчастий»²⁰⁹. «В обетных праздниках и покаянных крестных ходах проявлялась связь обета с верой в чудесное заступничество святых»²¹⁰. «Наказание следовало

²⁰⁷ Мороз А.Б. Святые Русского Севера и: Народная агиография. М., 2009. С. 26.

²⁰⁸ Кремлева И.А. Место обета в мировоззрении... С. 245.

²⁰⁹ Там же. С. 250-251

²¹⁰ Там же. С. 251.

“за оставление памяти своего прежнего заступника”, которая должна была выражаться ежегодным выполнением обета в виде празднования этого дня всем миром. Забыв о святом, люди понимали, что таким образом нарушали святость своего жизненного пространства»²¹¹.

В рассмотренных работах домашнее животное не встречается в качестве обетного приношения, в силу того, что изучаемый обряд не распространен в Центральной и Южной России, на материалах которых проводились эти исследования. Жертвоприношения животных мы встраиваем в рассмотренную исследователями практику коллективных обетов летне-осеннего периода, как составную часть наравне с проведением литургии в честь почитаемого святого, крестного хода, обхода и окропления полей, приготовления пива-кануна, совместной трапезы, во время которой съедается сваренное в общих котлах мясо пожертвованных животных. Животное может быть принесено как от всего общества (тогда покупается вскладчину), так и отдельными лицами.

Изучение функциональной специфики и обрядовой структуры праздников с принесением в жертву животных позволяет А. А. Панченко рассматривать их в системе «заветных» праздников. «Идея “завета” (“обета”), заключаемого между крестьянской общиной либо отдельными ее членами и потусторонним (сакральным) миром который мог репрезентироваться и фигурами святых, и персонифицированными праздничными днями, и умершими предками, и демонами, обитающими в лесу либо в подводном царстве), подразумевала своего рода обмен информацией между “этим” и “тем” светом, причем медиумом для такой коммуникации служили различные вотивные предметы, существа и артефакты, будь то тканые изделия, специально изготовленные деревянные кресты или части жертвенных животных. В нашем случае речь идет о крестьянах, обитавших в лесной зоне Европейского Севера, поэтому основной функцией “бараньих праздников” следует считать поддержание контакта и баланса с

²¹¹ Там же. С. 252.

“миром леса”, способным оказывать воздействие на сохранность, здоровье и приплод домашних животных»²¹².

Данные положения могут быть дополнены функционально-типологическим взглядом на обетные практики, который предлагается в работе С. Б. Адоньевой «Ритуалы бедствия и заветные праздники»²¹³. Автор на основе материалов Тенишевского архива и экспедиционных записей рассматривает обетные праздники русских, преимущественно северорусских, деревень в типологии ритуалов бедствия как «социального действия особого типа», с помощью чего «артикулируются и согласовываются значения, ценности и нормы группы, которые ситуация бедствия ставит под вопрос»²¹⁴. По мысли С. Б. Адоньевой, обетные праздники возникают тогда, когда негативное событие «мыслится как следствие нарушения договора» «между природным, божьим миром и миром конкретной группы», и для разрешения ситуации «группа совершает действие, заново устанавливающее договор между миром людей либо природным миром», повторяя его ежегодно для подтверждения и продления. «Инструментом интеграции является переключение сообщества из режима структуры в режим коммунитас (священного единства и равенства, признания в каждом из лиц – «вечной части») и заключение общего договора посредством жертвы (дара) и производства священного объекта». Заветное животное, согласно этой концепции, наравне со временем и другими предметами, – «это то, что изъято из практического употребления» и «потока времени», и в результате обетного праздника получившее статус священного, а общая трапеза – «это форма взаимной клятвы»²¹⁵. И здесь мы не можем согласиться со следующим утверждением автора²¹⁶. «Если завещанное животное исцелялось, его продавали, а

²¹² Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. С. 69–70.

²¹³ Адоньева С.Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб., 2020. С. 7–45.

²¹⁴ Там же. С. 10–11.

²¹⁵ Там же. С. 32–45.

²¹⁶ Об этом также пишет А.Л. Топорков в рецензии. См.: Топорков А.Л. Рец. на кн.: С.Б. Адоньева (ред.) Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. 208 с. (Первичные знаки, или Прагмемы) // Антропологический форум. 2021. № 51. С. 225–236.

вырученные деньги шли на общую трапезу или жертвовались. Если его приходилось забить, его употребляли для общей трапезы»²¹⁷. Возможно, имеет место частный случай, тогда как в традиции покалеченных и больных животных не допускали к жертвоприношению²¹⁸.

Подведем некоторые итоги. Рассмотрение жертвоприношения животных с точки зрения его функционирования в религиозных обрядах коми позволило отнести его к обетной практике, согласно которой принесение в жертву животного может рассматриваться и как благодарность святому за оказанную помощь (то есть, в некотором роде, ответная реплика, завершение начатого диалога со святым), и как способ поддержания отношений, продления договора между общиной и сакральными покровителями, выражение почтения. Подобно большинству обетных действий, принесение в жертву животного «требовало затраты временных и экономических ресурсов»²¹⁹. С практической же стороны это, по сути, пожертвование ценности, которой обладает податель, что приносит доход церкви (в виде внесения в казну выручки от продажи обетных животных и мяса) и священнослужителям (в виде выделяемого им мяса животных). В последующем на вырученные средства покупаются свечи и всё необходимое для церковной обрядности. Таким образом, благодаря пожертвованию животного обеспечивается возможность, как проведения церковной службы, так и исполнения коллективного обета – совместной трапезы.

Облачение жертвоприношения в ритуальную форму и соотнесение его с одним из почитаемых религиозных праздников вызывает необходимые чувства у жертвователя и других участников события: оно иллюстрирует веру человека в Бога и его участие в жизни и делах людей (= в чудо) и может рассматриваться как способ приобщения к Богу; оно собирает общину и способствует ее единству не

²¹⁷ *Адоньева С.Б.* Ритуалы бедствия... С. 38.

²¹⁸ Отказ принять больное животное в качестве обетного приношения зафиксирован в тексте [2: 17].

²¹⁹ *Антонов Д.И.* Вотивные дары на Руси: предметы и практики // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 52.

только в хозяйственном, но и в религиозном отношении. Не случайно священнослужители принимают непосредственное участие в обряде.

Выводы по первой главе

В результате проведенного анализа источников, содержащих сведения об обряде жертвоприношения животных, что было актуальной религиозной практикой православной сельской общины коми до 1930-х гг., были выявлены модели экспликации обряда, каждый из которых характеризуется особым способом и формой репрезентации обряда.

Модель «Жертвоприношение животных – “древний обычай зырян”» объединяет 12 описаний обряда жертвоприношений второй половины XVIII – XIX в., из которых, за исключением двух этнографических очерков, посвященных полностью жертвоприношениям, остальные являются фрагментами сочинений таких жанров, как путевые заметки, местнографический очерк, травелог, этнографический очерк и этнографическая беллетристика, представленных отдельными изданиями, в периодической печати и рукописях архивных коллекций. Объединяет их стиль изложения, который характерен для этнографических описаний середины XIX в., изображающих «инородческую провинцию», с выраженным отчуждением автора от описываемых событий. Интерес авторов к обряду жертвоприношения чаще всего обусловлен тем, что не встречается у русских, поэтому рассматривается как иллюстрация древних верований и обрядов зырян. Только три описания обряда составлены на основе личных наблюдений авторов, остальные тексты являются компиляцией различного рода письменных свидетельств, устных сообщений и опубликованных материалов, где вследствие обобщения, которое имело целью представить жертвоприношение как обычай зырян, упускается локализация обряда, смешиваются различные типы и варианты обряда. Многие фрагменты этих работ

дублируются, являясь иллюстрацией теоретических рассуждений автора, причем в ряде случаев прямо противоположных.

Описания обряда, выявленные в церковно-приходских летописях (в основном исторических частях) второй половины XIX – начала XX в., составили модель «Жертвоприношение животных – “заветный обычай местного прихода”». В этих текстах обряд жертвоприношения представлен в контексте местной истории прихода и локального календарного цикла, что становится ценнейшим источником при изучении как структуры и состава обряда принесения в жертву животного, так и его места в системе церковной религиозной практики, народной культуры, в выявлении семантики и системных связей ритуала.

Литературные формы воплощения обряда объединены в модель «Жертвоприношение животных – “живописный обычай зырян”». Эти описания отличает то, что в них указываются место и время проведения обряда, детально передаются происходящие события, присутствует его эмоциональная составляющая, интерпретации участников и оценка автора-наблюдателя.

Особенностью модели «Жертвоприношение животных – иллюстрация научных концепций в этнографических исследования начала XX в.» является представление обряда в контексте теорий анимизма и тотемизма. Описания жертвоприношения характеризуются краткостью и обобщенностью, преобладает поиск и выявление «корней» обряда, соотнесение актуальных религиозных практик с древними формами религий и дохристианским мировоззрением, при этом игнорируется связь с христианством.

Модель «Жертвоприношение животных – календарный обряд коми» реализуется в фольклорно-этнографических исследованиях второй половины XX – начала XXI в. Данную модель отличает то, что описание обряда принесения в жертву животного основывается уже на конструируемых реальностях (конструируется объект исследования), его элементы собираются из разных источников, в основном из различного рода опубликованных работ, а также полевых материалов, зафиксированных в форме воспоминаний о жертвоприношениях. В публикациях второй половины XX в. обряд

жертвоприношения представлен как календарный обряд коми, в котором переплелись языческие и православные традиции. В начале XXI в. такой подход в интерпретации обряда сменился концепцией экспликации локальных особенностей.

В большинстве проанализированных описаний ритуал принесения в жертву животных, как религиозное явление, не имеющее официального конфессионального статуса в христианстве, признается язычеством, искусственно отделяется от религиозной практики и интерпретируется как реликт древнего обряда или системы представлений. В результате такого подхода в исследованиях на эту тему происходит экстраполяция, когда на основе анализа данных, относящихся к более позднему времени, делаются выводы по раннему периоду, что мы наблюдали с первых сведений об обряде жертвоприношений вплоть до исследований XX в.

На основе рассмотренных описаний жертвоприношения был проведен структурно-типологический анализ обряда: выделены основные типы и этапы обряда, состав и участники, место и время его проведения, выявлены функции, установлены связи с религиозной практикой и системой традиционного хозяйства. Рассмотрение жертвоприношения с точки зрения функционирования позволило увидеть в этом явлении «не искажение конфессионального учения, а самодовлеющую религиозную логику»²²⁰. Принесение в жертву животного является обетом, который, в зависимости от типа – индивидуальный или общественный, а также ситуации зарождения, условий и времени его развития, на момент фиксации может быть представлен в составе как престольного, часовенного, обетного / заветного праздника, так и молебна почитаемому святому, крестного хода, обхода полей и пастбищ с молебнами, каждый из которых может встречаться отдельно и совмещаться с остальными. Всё это дает основание сделать вывод, что принесение в жертву животного до 1930-х годов представляло собой вернакулярную религиозную практику, сформировавшуюся в

²²⁰ Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 68.

православной сельской общине коми на основе христианского религиозного учения и системы традиционного хозяйства.

ГЛАВА 2. «ХВАТАНИЕ ИЛЬИНСКОГО МЯСА»: ОТ РИТУАЛЬНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ К СЮЖЕТООБРАЗУЮЩЕМУ МОТИВУ ПРЕДАНИЙ ОБ ИЛЬИНЕ ДНЕ В С. НОШУЛЬ ПРИЛУЗСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ КОМИ

В 2006 г. в ходе фольклорно-этнографической экспедиции в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми²²¹ был записан большой корпус текстов устной прозы, представленный мифологическими рассказами, воспоминаниями о календарных и похоронно-поминальных обрядах и событиях исторического прошлого. Повествования об Ильине дне содержали, прежде всего, сведения о хватании мяса. Цель главы – проанализировать этнографический факт «хватания мяса», отраженный в источниках XIX в., его место в структуре обряда жертвоприношения с. Ношуль, а также выявить особенности функционирования и текстообразования рассказов о жертвоприношении на Ильин день в современной устной традиции с. Ношуль, определить роль мотива «хватания мяса» в этих текстах.

Данных о том, что Ильин день в Ношульском приходе был престольным или часовенным праздником, нет. По историческим документам известно, что в 1625 г. в Ношульском погосте была церковь во имя Степана Пермского Чудотворца²²². По сведениям из «Дневных записок» И. И. Лепехина в 1771 г. в селе Ношульском имелось две деревянные церкви²²³. В 1808 г. было начато строительство новой Стефановской церкви, освящение которой состоялось в 1814 г. В 1890 г. церковь по причине ветхости и малой вместительности была перестроена, в ней стало три престола: во имя св. первомученика архидиакона

²²¹ НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719. Крашенинникова Ю.А., Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Отчет о полевых исследованиях в Прилузском районе Республики Коми в 2006 г. 2008.

²²² РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 446. Писцовая книга ... 1625 г. Л. 632 об. URL: <https://rodnaya-vyatka.ru/places/87732> (дата обращения: 9.12.2021)

²²³ Лепехин И.И. Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина... 1771 г. Т. 3. СПб: Императорская Академия наук, 1814. С. 233.

Стефана; во имя вмц. Параскевы и во имя Казанской иконы Божией Матери²²⁴. В 1930-х гг. церковь была закрыта, использовалась под склад. В современных устных текстах содержатся лишь скудные сведения об этих престольных праздниках, а в контексте воспоминаний о церкви и календарных традициях устойчивое место занимают рассказы о закалывании животного / хватании мяса на Ильин день.

2.1. Модели экспликации ритуала жертвоприношения на Ильин день в с. Ношуль в краеведческих материалах середины XIX в.

2.1.1. Особенности экспликации обряда в литературном очерке

Первые сведения о коллективном принесении в жертву животного в с. Ношуль относятся к середине XIX в. и содержатся в работах учителя Вятской гимназии Михаила Сидоровича Косарева (1804–1871). Он побывал в селах Летка и Ношуль Вологодской губернии в 1850-х гг. Результаты поездки нашли отражение в статье, опубликованной в 1856 г. в «Вятских губернских ведомостях». В ней описаны ритуалы семейной обрядности (крещение, свадьба, «рекрутского набора») ношульских зырян²²⁵. В 1858 г. М. С. Косарев повторно выезжал в с. Ношуль на празднование Ильина дня. Именно эта дата указывается в очерке «Ильин день в селе Ношульском», опубликованном в периодическом издании «Русский дневник»²²⁶ в 1859 г.

<...> 20 июля 1858 года сама природа, столь скупая в наших странах на ясные дни, казалось, приглашала ношульских жителей праздновать с ней вместе. День был чудный. Жители, пермяне и пермячки, с раннего утра все на ногах: суетятся, хлопчут. В каждом доме постанутся, чистят, моют, приводят все в порядок и одеваются в праздничное платье.

²²⁴ Ношульская Стефановская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=21 (дата обращения: 9.12.2021).

²²⁵ Косарев М.С. Обычай ношульских зырян // Вятские губернские ведомости. 1856, № 49. С. 29–99.

²²⁶ «Русский дневник» – ежедневная петербургская газета, редактор П.И. Мельников-Печерский, издававшаяся с января по июль 1859 г. В этой газете наряду с правительственными распоряжениями, публиковались известия из губерний. См.: Библиография русской периодической печати 1703–1900 гг. / сост. Н.М. Лисовский. Петроград, 1915. С. 155.

Раздается благовест к обедне, и крестьяне идут чинно в церковь, разодетые в лучшие наряды свои, мужчины, женщины и девицы отдельными группами. Молодые щеголи в суконных, синих или голубых азямах, подпоясанные красным кушаком, в жилетах и картузах, с платками, повязанными на шею; молодые щеголихи в шелковых или, по крайней мере, в ситцевых сарафанах, которых проймы и концы оторочены красным шелковым или шерстяным снурком; на голове убор, называемый «сборник», обведенный вокруг красной лентой, завязываемой назад; длинные концы этой ленты украшены стеклярусом; большой шелковый или шерстяной платок, красный, зеленый или желтый, но непременно полосатый, повязан сверх сборника; шея украшена нитками стекляруса, в ушах серьги с длинными серебряными или стеклярусными подвесками, а на руках серебряные или медные кольца. Любо смотреть на их веселые и довольные лица!

Пришедши в церковь, каждый из них, старый и молодой, покупает у старосты восковую свечу, большей или меньшей ценности, смотря по состоянию, непременно сам ставит ее пред иконою празднуемаго святого.

Между тем, собрался народ и из окрестных селений. Началась божественная служба. Скромно и набожно выслушивает ее собравшийся народ и усердно молится святому пророку. Но вот кончилась и обедня. В это время в церкви начинается говор, шум. Некоторые из крестьян торопятся выйти, теснятся в дверях. Что за странное явление в таких набожных богомольцах? Едва только кончилась обедня, еще причет поет многолетие, еще не затворены царские ворота, а они уже спешат выйти из церкви! Спрашиваю церковного старосту: «А что, Ульян, разве молебна не будет сегодня?» «Как не будет! Вон уж налой ставят». «Так зачем же народ выходит?» «Торопятся, вишь, скот колоть да мясо варить надо. Бабы-то здесь останутся. Ведь и свои молебны надо справлять!» «Какого скота? Зачем это?» «А вот, видишь, земли-то у нас пашенной больно мало, да та плохо родит: мокра больно. Ну, а скот есть чем кормить: и луга за рекой, и по дороге есть, и в лесу есть места; оброк лесничему платим: так скот-то у нас есть. А у кого плохо разводится, так тот и обещает на праздник батюшки Ильи-пророка принести в жертву перваго бычка, какой у него родится, нищей братии, то есть, и всем православным христианам пожертвовать. Ну, и дает Господь, скот поправляется, больше скота бывает. Вот и сегодня мужички, некак пятеро или шестеро, привели по бычку, а бывает и больше. И священникам доход есть, и в казну церковную будет. А скота не будет, чем кормиться станешь? Ведь и подать платить тоже надо!» <...> «Да как же, ведь это нехорошо колоть скот подле церкви?» «Как подле церкви? Нет! Тут недалеко овраг есть близ реки. Ну, там и бьют. Разимут на части: задняя ноги, язык и почки отложат священнику, передняя ноги дьякону и причту, а кожу и сало продадут потом и вырученные за них деньги внесут в церковную казну. Остальные части и внутренности скотины варят в котлах уже на берегу реки. Сваривши этот остаток, приносят мясо к церкви и, разделивши на несколько частей, складывают эти части в нарочно приготовленные корыта...»

Между тем, как мы разговаривали с Уляном, священники, местный приходский и благочинный Объячевский, служили молебны. Вдруг около церкви сделался шум. Вскоре народ стал выходить из церкви. Вышли и мы. Смотрим, вокруг шести корыт собралось несколько крестьян. Все стоят в благоговейном молчании. Приходит священник с дьяконом и причтом, читает над корытами молитву. Но едва только он успел окропить их св[ятою] водою, как все предстоящие пермяки бросаются с криком: *ар, ар!* на корыта,

толкают друг друга; всякий старается схватить кусок побольше. При этом пермяки замечают, что чем больше бывает шума и крика, тем лучше. <...>²²⁷

Содержание текста соответствует его названию и представляет собой последовательное описание увиденного и услышанного автором в с. Ношуль 20 июля (вторник) 1858 г. на праздновании Ильина дня. Данный текст может рассматриваться с разных позиций. С точки зрения подачи этнографического материала (отражение структуры и содержания праздника) данный текст может считаться полным, в некотором роде – детальным описанием праздника, составленным по хронологическому принципу. Отмечены дата (20 июля 1858 г.) и место событий (церковь с. Ношуль), участники (жители с. Ношуль и окрестных деревень, а также священнослужители Объячевского и местного прихода) и сценарий ритуальных действий. Согласно очерку, празднованию Ильина дня предшествует подготовительный этап: уборка жилых помещений, соблюдение поста, подготовка и надевание праздничных нарядов и украшений. Затем следует основная часть празднества. На Ильин день утром жители с. Ношуль и окрестных деревень собираются в церкви, приводят бычков по личному обету, каждый прихожанин ставит свечку перед иконой пророка Илии, все участвуют в литургии в честь Илии пророка, после чего женщины и дети остаются на молебен, а в это время мужчины недалеко от церкви, в овраге близ реки, закалывают жертвуемых бычков, разделяют на части (тазобедренная часть, почки и язык – священнику, лопатки – дьякону и причту, кожу и жир продают в пользу церковной казны, остальные части и внутренности варят на берегу реки в котлах). Кульминацией ритуала жертвоприношения является момент, когда сваренное и разделенное на части мясо складывают в корыта, приносят к церкви, и после прочтения молитвы священником и окропления святой водой собравшиеся, до того стоявшие в благоговейном молчании, с шумом и криком бросаются на корыта, стараясь ухватить себе кусок мяса. В завершении празднества священнослужители обходят дома жителей «со святым крестом и молитвою».

²²⁷ Косарев М.[С]. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. 24 марта (№ 65). С некоторыми изменениями и сокращениями текст опубликован в кн.: Конаков Н.Д. От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 89–91.

Кроме такой детальной передачи сценария ритуального действия, использования прямой речи с комментариями и истолкованиями участников обряда, в рассматриваемом тексте представлены роль и место жертвоприношения в традиционном хозяйстве и мировоззрении ношульских крестьян середины XIX века. Рассказчик-исследователь описывает происходящие ритуальные действия, а о целях и поводах сообщают ему носители традиции. В качестве основного аргумента принесения в жертву скота выносятся преобладание в традиционном хозяйстве ношульских коми животноводства в силу географических и природно-климатических условий: «Земли-то у нас пашенной больно мало, да та плохо родит: мокра больно. Ну, а скот есть чем кормить: и луга за рекой, и по дороге есть, и в лесу есть места». При этом локальная группа лузско-летских коми, куда входят и ношульцы, характеризуются земледельческим типом хозяйства.²²⁸ И в данном случае ношульцы составляют исключение в силу социально-экономических факторов – вся их жизнь была связана с ношульской пристанью, через которую проходил торговый путь из Вятки в Архангельск: в Ношуль «по тракту привозили вятский хлеб и здесь перегружали на суда», которые строили местные мастера²²⁹. И это также подтверждается словами героя произведения: «Как же, пристань есть у нас. Весной все работают – и мужики, и бабы, и девки: грузят суда и провожают их по Лузе. Вишь, быстра больно, да и извилиста. И зимой строят много судов: и тут славно заработают». Когда весной надо было возделывать землю, ношульцы работали на пристани, а зерновые и муку они могли приобретать у торговцев, потому что основным товаром, доставляемым через Ношульскую пристань, была вятская рожь и мука. В таких условиях животноводство остается единственно возможным видом хозяйственной деятельности. Эта особенность вносит свои коррективы в проведение ритуала жертвоприношения в с. Ношуль, в частности, объясняет отсутствие обхода полей,

²²⁸ *Лашук Л.П.* Принципы историко-этнографического районирования Коми АССР // Известия Коми филиала Всесоюзного географического общества. Сыктывкар, 1960. С. 97–105; *Жеребцов Л.Н.* Этнокультурная специфика прилузских коми // Крестьянство Коми края (досоветский период). Сыктывкар, 1986. С. 97–107.

²²⁹ *Жеребцов И.Л.* Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 165.

приготовления пива-кануна из ржи, собранной с каждого подворья, которые в других традициях (с развитым земледелием) дополняют обряд жертвоприношения²³⁰.

В комментарии участника ритуального действия: «А у кого плохо [скот] разводится, так тот и обещает на праздник батюшки Ильи-пророка принести в жертву первого бычка, какой у него родится, нищей братии, то есть, и всем православным христианам пожертвовать. Ну, и дает Господь, скот поправляется, больше скота бывает. Вот и сегодня мужички, некак пятеро или шестеро, привели по бычку, а бывает и больше» – подчеркивается продуцирующая функция обряда, обетный характер жертвоприношения и индивидуальность – это исполнение обещания, данного конкретным человеком. Принесение в жертву животного может рассматриваться как благодарность святому за оказанную помощь, в некотором роде ответная реплика или завершение начатого диалога со святым, а в целом иллюстрирует веру человека в Бога и чудодейственность. Жертвоприношение не противоречит законам церкви, т.к. заклание животных происходит за территорией храма. Священнослужители проводят праздничную литургию, молебен в честь пророка Ильи, а также участвуют в освящении мяса.

Внимательный наблюдатель отметил многие детали происходящих событий (наряды, поведение и мнение людей), передано настроение участников праздничных церемоний, а также впечатления автора – очевидца событий. Использование характерных черт очерковой прозы позволяет автору собранный этнографический материал преподнести «в той образно-художественной манере, которая бы была понятна и интересна читателю»²³¹. Художественную ценность тексту придают доступный и интересный язык, природные зарисовки, яркие портреты сельских жителей, включение прямой речи.

²³⁰ См. Приложение 1 пункты под №№ 3, 4, 5, 6, 7, 8, 13, 15, 16, 19.

²³¹ *Лимерова В.А.* У истоков коми литературной эпики: описания путешествий, местнографические сочинения // Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности: коллективная монография. Екатеринбург–Ижевск–Сыктывкар, 2014. С. 112.

2.1.2. Особенности экспликации обряда в научном очерке

Иной вариант описания Ильина дня в с. Ношуль приводится М. С. Косаревым в разделе «Народное веселье» рукописи «Пермяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда»²³², разделы которой выделены по стандартному запросу Русского географического общества²³³, а текст отличается научным стилем изложения.

К числу праздников, особенно уважаемых Ношульскими Пермяками, принадлежит Ильин-день, 20 июля. К этому празднику готовятся Пермяки за ранее; иной года за два и за три. Если у него плохо разводится скот, то он обещается перваго бычка, который у него родится, принести в жертву Св. Пророку Илии, чтобы Бог благословил и умножил его стадо. Таких бычков 2-х и 3-х годовалых приводят в Ильин день к церкви села Ношульского до 5, 6 и 7, а иногда и до 10. Дожидаются пока Священник отслужит обедню. По окончании Божественной службы, тотчас, в овраге близ реки, в довольном расстоянии от церкви, колют быков и разнимают их на части: заднюю ногу, язык и почки отдают Священнику, передняя лопатки Диакону и причту, кожу продают потом, и полученные за неё деньги вносят в церковную казну. Остальные части и внутренности скотины по надлежащем очищении варят в котлах там же на берегу р. Лузы. Сваривши, приносят мясо к церкви, и там складывают в нарочно приготовленные корыта. Как только Священник прочитает надо ними приличную молитву и окропит Св[ятой] водою, все Пермяки бросаются с криком: «ар, ар!», на корыта, толкают друг друга: всякой старается схватить кусок по больше. При этом Пермяки замечают, что чем больше бывает крику и шуму, тем значит более благословенна принесенная жертва.²³⁴

Различие описаний праздника Ильина дня в с. Ношуль середины XIX в., обусловлено разной природой текстов – литературного и научного, в зависимости от которых меняется содержание, стиль, форма и способ подачи этнографического материала, более того, мы можем проследить конструирование научного текста из биографического опыта. Автор описывает лишь один эпизод

²³² ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. (Дата поступления в архив 24.02.– 6.03.1863 г.)

²³³ Подробнее о рукописи см.: *Плосков И.А.* Вятский исследователь финно-угорской культуры М.С. Косарев // История и культура Волго-Вятского края. Киров, 1994. С. 431; *Плосков И.А.* Материалы по духовной культуре южных коми (из Вятского архива) // Финно-угроведение. 1996. № 1. С. 94–99; *Крашенинникова Ю.А.* Обзор материалов вятского архива по традиционной культуре южных коми // Вятский родник: Сборник материалов восьмой научно-практической конференции. Вып. 8. Киров, 2007. С. 55–59.

²³⁴ ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 41об–42.

Ильинского праздника ношульских пермяков – обряд жертвоприношения, поэтому заметно уменьшается содержание как самого текста, так и предмета описания. Научный текст характеризуется деперсонализацией, и, не читая очерка, невозможно дать однозначный ответ на вопрос: был ли автор участником событий или составил описание по рассказам местных жителей и иным источникам. В очерке удастся совместить два способа описания обряда: автор – очевидец праздника – описывает происходящие действия, в то время как о целях, поводах, ходе событий рассказывают носители традиции. Кроме того, в очерке передан нелинейный характер обряда, действия которого происходят одновременно в разных местах: после литургии мужчины идут к реке закалывать животных, а женщины и дети остаются в церкви на молебен и выходят уже к приготовленному мясу. Данный факт упущен в этнографическом тексте. В остальном, сценарий обряда жертвоприношения в научном описании не содержит существенных изменений, рассказы носителей традиции переданы в форме ритуальных мотивировок и комментариев к обрядовым действиям.

В целом, представленный в рассмотренных текстах обряд жертвоприношения отличается от подобных ритуалов особым поведением – хватанием кусков жертвенного мяса.

2.1.3. «Хватание мяса» как часть ритуала жертвоприношения

Описание кульминации обряда в рассмотренных вариантах текстов М. С. Косарева во многом совпадает, отличаясь лишь стилем изложения. В литературном очерке представлен взгляд участника и очевидца события:

Сваривши этот остаток, приносят мясо к церкви и, разделивши на несколько частей, складывают эти части в нарочно приготовленные корыта... Вдруг около церкви сделался шум. Вскоре народ стал выходить из церкви. Вышли и мы. Смотрим, вокруг шести корыт собралось несколько крестьян. Все стоят в благоговейном молчании. Приходит священник с дьяконом и причтом, читает над корытами молитву. Но едва только он успел окропить их св[ятою] водою, как все предстоящие пермяки бросаются с криком:

ар, ар! на корыта, толкают друг друга; всякий старается схватить кусок побольше. При этом пермяки замечают, что чем больше бывает шума и крика, тем лучше.²³⁵

В научно-этнографическом очерке это же содержание изложено с позиций объективности и в соответствующем научном стиле:

Сваривши, приносят мясо к церкви, и там складывают в нарочно приготовленные корыта. Как только Священник прочитает надо ними приличную молитву и окропит Св[ятой] водою, все Пермяки бросаются с криком: «ар, ар!», на корыта, толкают друг друга: всякой старается схватить кусок по больше. При этом Пермяки замечают, что чем больше бывает крику и шуму, тем значит более благословенна принесенная жертва.²³⁶

Хотелось бы обратить внимание на междометие, включенное в оба варианта текста, которое использовано для передачи звуков, издаваемых людьми при хватании кусков жертвенного мяса. Заметим, что такое звукоподражательное выражение не встречается ни в русском, ни в коми языке. В тексте оно усиливает эффект резкой смены поведения прихожан, придавая им нечеловеческие, животные черты. По поводу происхождения этого междометия можем предположить, что автором таким образом передано довольно распространенное коми изобразительное выражение «вур-вар», имеющее значение «быстро, одним махом, со звуком хруста костей», и используемое чаще в семантическом поле «разодрать в клочья», «съесть вместе с костями», «разгромить», «разрушить», «раздавить». Кроме того, приведенное междометие, возможно, является авторской интерпретацией лексемы *арзыны*, имеющей значение 'громко кричать'. Из русского языка можно лишь отметить близкое по значению и форме слово «ор»²³⁷.

Приведенные интерпретации носителей традиции: «Пермяки замечают, что чем больше бывает крику и шуму, тем лучше»²³⁸ / «...тем более благословенна принесенная жертва»²³⁹ – не отражают его семантики, и являются, скорее всего,

²³⁵ Косарев М. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. 24 марта (№ 65).

²³⁶ ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 42–42об.

²³⁷ Более точно можно было определить, если бы нам было известно о том, владел ли М.С. Косарев коми языком.

²³⁸ Косарев М. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. 24 марта (№ 65).

²³⁹ ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 42.

импровизациями в ответ на просьбу автора-наблюдателя прокомментировать необычное поведение участников ритуала. Ценность этих высказываний заключается в том, что они «возникают в рамках традиционного мышления»²⁴⁰ и «в этом смысле мифологическая семантика, содержащаяся в подобной рефлексии, вполне аутентична и репрезентативна»²⁴¹. Соответственно, высказывания носителей традиции могут быть интерпретированы следующим образом: ритуальное действие – хватание мяса является частью обряда жертвоприношения, общая цель обряда – передача обещанной жертвы богу – может быть достигнута только при условии точного повторения установленных традицией действий. Таким образом, мы можем говорить о традиционности такого ритуального поведения во время жертвоприношения в с. Ношуль, исключая случайное стечение обстоятельств.

Само по себе хватание кусков жертвенного мяса с криком и шумом в литературном очерке представлено автором как необычное и неожиданное поведение участников обряда, а в этнографическом очерке указывается как особенность обряда жертвоприношения ношульских пермяков, в отличие от зырян Усть-Сысольского уезда и Орловских пермяков:

Обычай совершать обряд этот бывает и между зырянами Усть-сысольскаго уезда и не в один только праздник Св. Пророка Ильи, но и во дни Св. мученик Флора и Лавра, Модеста, Харалампия и др. также при посевах полей, при выпуске стад на пастьбу, но без сказаннаго крика и не при церкви, а на полях, во круг которых совершается наперед крестное хождение. Приносятся в жертву бычок, овца, теленок и пр. не одним лицом, а по большей части целым обществом. Мясо хотя тоже кладется в корыта, но разносится в них и раздается присутствующим в порядке и с величайшею тишиною. Остатками и отваром угощаются бедные и нищие. Кости зарываются в землю и отвар, если остается, выливается туда же, дабы они, как освященные молитвою и Св. водою, не сделались добычею животных.

И у Орловских Пермяков также уважается память о Пророке Ильи. И здесь при часовне, в 6-ти верстах от Слудки, при деревне Зимнинской, совершается моление и приносятся ежегодно 20 июля жертвы Св. Пророку, подобно Ношульским, только в меньшем

²⁴⁰ Мороз А.Б. Народная интерпретация этнографического факта // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Никиты Ильича Толстого. М., 2004. С. 174–182.

²⁴¹ Неклюдов С.Ю. «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография. К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова. СПб., 2011. С. 40–47.

количестве. Обыкновенно колют там не более одного бычка и несколько барашков молодых.²⁴²

Источником сведений о жертвоприношениях зырян Усть-Сысольского уезда, если судить по содержанию, является статья П. Сорокина²⁴³. В этой статье, как и большинстве описаний обряда жертвоприношения, рассмотренных в первой главе работы, подчеркивается соблюдение тишины при совместной трапезе, и очень бережное отношение, как к мясу, так и остаткам пищи, которую обычно закапывают, чтобы не досталось собакам, или используют в магических целях (например, обглоданную кость закапывают в хлеву с целью улучшения вода скота). Во всем корпусе текстов описаний обряда жертвоприношения хватание мяса встретилось только два раза.

В первом случае – в рукописном тексте Георгия Попова «Описание жертвоприношения в честь Илии Пророка, что бывает в 20 д[ень] июля», который подробно рассмотрен в первой главе работы. Представленный в этой рукописи обряд по основному сценарию совпадает с ношульским и завершается также хватанием мяса:

А потом после всех принадлежностей к закланию и варению, замечательно то, что всякий старается как священный, кусок мяса получить и скушать с семейством; для этого народ хватает оное из посуды, в которую положено, а <нрзб> при сем обряд бывает множество народу: то соответственно народу бывает ужасный шум, крик, нередко драки между ребятишками. Этим кончается зрелище. <...>²⁴⁴

В тексте отсутствует указание на место проведения обряда, и, несмотря на многие совпадения, мы не можем утверждать, что в данном случае имеет место описание обряда с. Ношуль. Хотелось бы заметить, что для автора жертвоприношение является обычным явлением, и вслед за этим «хватание мяса», как часть ритуала, обосновывается естественными условиями обряда – скопление большого количества людей и желание каждого ухватить священный кусок.

²⁴² Там же. Л. 42об–43.

²⁴³ Сорокин П. Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 339–341.

²⁴⁴ ОР РНБ. QXVII. № 231. Л. 11–11об.

Похожая мотивировка «хватания мяса» встречается и в другом описании обряда. Это рукописный текст неустановленного автора, приведенный и проанализированный в предыдущей главе²⁴⁵. Вероятнее всего, данное описание обряда составлено на основе нескольких источников, представляющих разные варианты ритуала жертвоприношения. Сопоставив рукопись с текстом М. С. Косарева, выявляются незначительные совпадения: дата проведения обряда – Ильин день, жертвенное животное – бык, отведенная доля для церковной казны – «кожа и сало», завершение обряда хватанием жертвенного мяса, но в рукописи описание этой части ритуала заметно отличается от текста М. С. Косарева:

Таким образом, эта церемония продолжается до самого возвращения в церковь, где в трапезе на лавках поставляются полные корыта вареной говядины, которую, по благословлению священником, народ принимает в свое распоряжение, т.е. кто сколько может тут же поедает. Довольно смешно бывает при этом случае смотреть на усердие при хватании кусков жертвенного мяса, когда от <нрзб.> и от многолюдства по необходимости нарушается всякой порядок.²⁴⁶ Шум, крик, давка, летящие куски говядины, корыта, поднятые над головой – всё это обыкновенно при этом случае. По выходу из церкви бывает раздача щей нищим и бедным, кои с бураками и другими посудами давно у котлов дожидаются подавания.²⁴⁷

В силу того, что обряд представлен как «обычай зырян» без привязки к конкретной местности, и у нас нет возможности его локализовать, соответственно, мы не можем утверждать: в приведенных выше текстах описан ношульский обряд или других /другого населенного пункта.

Кроме того, зафиксированы сведения о хватании мяса в форме интерпретации коллективного прозвища жителей с. Слудка Прилузского р-на «слудяне – мосольники»: в одном тексте мотивируется тем, что «они около церкви ели отваренное мясо – *мосол* в день хватания *мослов*»²⁴⁸, а во втором – «*мосол* хватали в Спасов день»:

Слудяне мосольникъяс, мосол кватайтэны Слудяне – мосольники, мосол хватали

²⁴⁵ См. текст на С. 32–33.

²⁴⁶ Предложение *Одни(?) держа во рту кусок говядины, рукою старается достать и отведать, некоторые <нрзб> прославив чествуемого таким образом святого* перечеркнуто.

²⁴⁷ ОР РНБ. FХVII–111 (Фонд Савваитова). Сборник материалов о зырянах. XIX в. Л. 36.

²⁴⁸ ФФ ИЯЛИ. В1554-13. Зап. Савельева Г.С., Лимерова В.А. в августе 2011 г. в дер. Корольки Гурьевского с/с Прилузского р-на от Осиповой А.П., 1931 г.р.

Спас лун, миян кватайтлісны же эстэн, кор вичкоыд вöліс, а Слудкаас важъя, ой ён вöлі вичкод, да кыдзи косялісны, о-о, кирпичной сія, вековечной сыа. (А мый ная хватайтлісны?) Мосол, яй, Спас лунэ, жертва вылэ нуэны. <...> Спас лунас, вот сэтöні кватайтöны яйсö, коді, ой, как збойнойяс мукöдыс, пыдзырты да пыр, мöда-мöд вежны, сэтöн мыйке тертöмась, миян бать висьтавліс, о, господи, пе мукедыс нои кватайтöны шувö. (Слудкаас?) Да, татöні Слудкаас, бөрти этан вöліс вичко же миян, только олныс некön попыдлы, квартираяс абы, сія вольтліс <...о.з.> барко, баркояс начкасны, да яйсö бара нуöны йöзыс асьныс жö гортсьыныс мосол вылад, сэсыя сэтöн пуасны, да жертва шусьывліс сія²⁴⁹.

на Спасов день, у нас тоже вот там хватали, когда церковь была, а в Слудке старинная, ох и крепкая церковь была, о-о, кирпичная, вековечная. (А что они хватали?) Мосол, мясо, на Спасов день, в жертву приносят. <...> В Спасов день, вот там хватают мясо, кто, ой, как проворны некоторые, выжмут и пройдут, сменяя друг друга, там и это делали, наш отец рассказывал: «О, господи, но и некоторые хватают!» – говорит. (В Слудке?) Да, здесь в Слудке, позже и здесь церковь стала у нас, только жить негде было попу, квартир нет, и он приходил. <...> <о.з.> овец, овец резали, и мясо опять же люди сами из дому несли на мослы, потом там отварят, и жертва это называлась.

В публикации 2016 г., посвященной исследованию данной темы, мы пришли к выводу о микролокальности «хватания мяса», характерном только для ношульского варианта жертвоприношения²⁵⁰. Однако в последующий период были обнаружены новые сведения²⁵¹.

У сямозерских карел в с. Шапнаволоке в первое воскресенье после Успенья, которое называется День баранов, к часовне святого Власия приводили баранов, «чтобы святой Власий смотрел бы и заботился об их скоте»; баранов резали около часовни, чтобы «вся кровь вылилась на стену часовни», печень и легкие варили в

²⁴⁹ ФА СГУ: АФ 1360–36, 38, 39. Зап. Потапова Марина в июне 2001 г. в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми от Юговой Анны Семеновны, 1922 г.р.

²⁵⁰ Лобанова Л.С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношениях на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на // Фольклористика Коми: Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформация, классическое наследие и современные формы. Сыктывкар, 2016. С. 69–91.

²⁵¹ Описание жертвоприношения с «хватанием мяса» выделены в публикации А.Н. Розова. См.: Розов А.Н. Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (1898-1918). Аннотированный тематико-библиографический указатель // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. XXXIII. СПб., 2008. С. 376–377.

отдельном котле, заносили в часовню в специальном лотке, и прихожане расхватывали сваренное мясо руками, а отварное мясо ели у часовни²⁵².

В дер. Таржепол Ладвинской волости Петрозаводского уезда на храмовый праздник – Ильин день крестьяне приводили к церкви скот, как жертву св. пророку Илии, часть скота продавали, остальных закалывали около церкви, варили в котлах, сваренное мясо складывали в ушат и, после освящения священнослужителем, крестьяне расхватывали мясо²⁵³. «Появление ушата с мясом производило магическое действие на народ: тишины вмиг словно и не бывало, толпа начинала волноваться все более и более и наконец, как бы побуждаемая кем-то, с неудержимою силою бросалась к ушату с целью захватить в нем кусочек мяса, производя при этом шум, крик и суматоху, которые продолжаются до тех пор, пока все не побывают у заветного ушата и в нем не останется ни кусочка мяса. <...> Обычай этот тем более предосудителен, что с ним неразрывно связывается ещё и нарушающее святость праздника безчинное хватание прихожанами сваренного мяса, отчего этот обычай часто попросту назывался “хватание мяса”»²⁵⁴. В другой публикации этот обычай назван «хватовщиной» и объясняется тем, что «каждому желательно получить хоть кусочек (держась той мысли, что если я достану мяса, то мой скот будет цел от зверя) и поэтому всякий старается про себя»²⁵⁵.

В дер. Ильинский остров Мошинского прихода Каргопольского уезда к церкви в честь святого Илии пророка 20 июля в Ильин день жители прихода приводили коров, телят, овец – скот, который «завичали» в жертву пророку Илии. После литургии часть скота продавали, а мясо одного быка «варили в котлах,

²⁵² *Конкка А.П.* Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сямозерских карел // Антропологический форум. 2007. № 6. С. 371–373. Материал записан в 1936 г. от Ефима Попова, 1891 г.р., хранится в Фольклорном архиве Финского литературного общества в Хельсинки.

²⁵³ *Красновский К.* Из Олонецкой епархии (оригинальное празднование дня св. пророка Илии) // Церковный вестник: часть неофициальная. 1878. № 32. С. 4–5.

²⁵⁴ *Пидьмозерский В.* (свящ.). Село Таржеполь (Петрозаводского уезда) // Олонецкие епархиальные ведомости. 1902. № 17. С. 580—583.

²⁵⁵ *Пономарев А.Я.* Ладвинский приход (Корреспонденция Олон. Губ. Вед.) // Олонецкие губернские ведомости. 1890. № 83. С. 840.

“хватали” и ели. Весь интерес этого обычая, мне думается, заключался в самом “хватании” мяса, потому что каждый получал порцию не тихо и чинно, как бы следовало, а именно все – вокруг бросались и “хватали” прямо из котлов голыми руками, кто сколько мог, производя при этом шум, беспорядок и давку, а иногда и драку»²⁵⁶.

Таким образом, приведенные описания жертвоприношений не проливают свет на вопросы происхождения и семантики «хватания мяса»²⁵⁷, но расширяют ареал его распространения, на основании чего мы можем говорить, что данное ритуальное поведение было характерно для летних обетных жертвоприношений в отдельных местностях карел, северных русских²⁵⁸ и коми. В публикациях наблюдается противоречивость восприятия обряда: для крестьян – это старинный, необходимый, важный, «угодный Илие пророку» обычай; для авторов – «полуязыческий» обычай, нарушающий «святость праздника», подлежащий искоренению. Если ритуал жертвоприношения, как мы рассмотрели выше, вполне укладывается в систему народного православия, то «хватание мяса» противопоставляется церковному поведению – тишине, смирению, молитве, и в то же время может быть сопоставлено с сельскими престольными праздниками, для которых характерны драки и кулачные бои.

Ряд необычных способов раздачи жертвенного мяса может быть продолжен за счет следующих примеров. Один из вариантов зафиксирован в с. Межадор Сысольского р-на Республики Коми, где прихожане ловили шапками разбрасываемое с крыши амбара жертвенное мясо в Успение Пресвятой Богородицы (15 августа ст.ст.):

В коми-зырянском с. Межадор к У.[спенне] л.[ун] крестьяне вскладчину приобретали быка, теленка или овцу. Утром в У.л. во время обедни около церкви разводили костры и варили в котлах жертвенное мясо. Сразу же после окончания обедни мясо из котлов доставали, складывали в корыта и разрезали на мелкие куски. Двое или трое мужчин

²⁵⁶ П. Мошинский приход Каргопольского уезда // Олонецкие епархиальные ведомости. 1907. № 3. С. 75—79.

²⁵⁷ Заметим, что в двух севернорусских вариантах ритуальное «хватание мяса» соседствует с «легендой о явлении оленя», которая рассмотрена в следующей главе работы.

²⁵⁸ В современном административном делении это Каргопольский и Няндомский районы Архангельской области.

поднимались на крышу амбара, который со всех сторон окружал собравшийся народ. Все пришедшие поднимали над собой развернутые платки и шапки, в которые ловили разбрасываемые сверху куски жертвенного мяса.²⁵⁹

Подобный способ раздачи жертвенного мяса обнаруживается и в одном из описаний обряда жертвоприношения, приведенном в статье Г.Г. Шаповаловой: после распределения мяса по кусочкам «выборный крестьянин сыплет в подставленные шапки и платки – “на жадные души”»²⁶⁰. Автор отмечает, что описание составлено учителем Ф. Ивановым²⁶¹, но не указывает к какому месту относится, предполагаем, что к севернорусскому региону.

Ещё один вариант раздачи сваренного жертвенного мяса – через ограду церкви²⁶² – был частью ритуала жертвоприношения животных на Прокопьев день в с. Позтыкерос Корткеросского р-на Республики Коми:

(А вöлі сэтшöмыс, мый еньясöн ветгöдлöны?) Сіе Прокопей дырйи ветгэдлэны вöлі, кытшовтэны пöскöтина гöгöрсэ ий, муяс гөгерыс кытшовтэны ий, сіе спасьяс, спасьяс вичкоас вöлі, сіе босьтасны да вöлі кытшовтэны муяс вывтис и пöскöтина вывтис-и. Асывсяныыс сьбыласны вичкоын да сэсся-й кытшовтасны. <...> Вичкоысь петасны и кытшовтасны, кытчикеясö крест, пу крест сувтэдалэмась, сэтчи крестьяс дорас сувтыштлэны. Сіа Прокопей луннас вöлі молитчены. Сіа сетасны, но кодке крестьянаыд, мукедыс то мыйке скöтыд висьмас ли мый ли кöйсыслысны молитны сіе Прокопей

(Было такое, что с иконами ходили?) Это на Прокопьев день ходили, обходили и поскотину, и вокруг полей обходили, хоругви были в церкви, их возьмут и обходили поля и поскотину. С утра отпоют в церкви и потом обходят. <...> Из церкви выйдут и обойдут, где-то кресты, деревянные кресты установлены, там около крестов останавливаются ненадолго. В Прокопьев день молятся. Отдают, кто-то из крестьян, когда скот заболит или что-то, обещают молить на Прокопьев день. Потом и отдают теленка или корову,

²⁵⁹ *Конаков Н.Д.* Успенне лун / Успение Пресвятой Богородицы // Мифология коми М., 1999. С. 370. Автор не указывает источник приведенных сведений, предположительно, из личных полевых материалов. Кроме того, мотив фиксируется в воспоминаниях старожилов, которые были записаны в с. Межадор Сысольского р-на Республики Коми А.В. Меньшиной в 2009 г. от Ширяевой А.И., 1922 г.р., и в 2011 г. от Раевской А.П., 1923 г.р. [личный архив А.В. Меньшиной, рукопись]. Пользуясь случаем выражаю благодарность Антонине Васильевне за предоставленные сведения.

²⁶⁰ *Шаповалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 210.

²⁶¹ Архив Академии наук. Ф. 104. № 424. Л. 15 об.-17 об.

²⁶² Заметим, что церковь была единственным отгороженным пространством на территории сельских поселений Коми края до первой половины XX в., личные дворы не имели изгороди, кроме того, само поселение было отгорожено по периметру.

луннас. Сэсса сетасны кукань ли, мӧс ли, сіе начкасны да водз асывсянь вӧлі пувены, эстэн шор эм, да шор йылас. <...> Шор йылас сэсса сіе начкасны мӧс ли кукань ли да пувасні, сэсса кытшовтанінсьыд локтасны, да вӧлі сіе яйсэ йӧзыслы ставыслы сеталэні, вичко гӧгӧрыс вӧлі ӧграда, решеткая, кӧрт решеткая, сія решетка гӧгӧрыс сувталасны йӧзыс, да эся решетка розедыс вӧлі яй кусэксэ сеталэны. (Решетка розедыс?) Но йӧзыс ортсіас, но пыділадорсяньыс. (Сіе молитэны мӧс здоровье вылӧ или мый?) Да мед скӧтыс оз висьми водзе, кодлэнке висьмилас ли мый ли, эся сіе кӧсйысясны молитны Прокопей лунас. <...> Сэсса яй сӕясны и, кытэны пувены сурсэ, но керкаясын кодьяске пувасні, сэсса сэтчи мунасні сур юны мужикьяс. (Эз вӧв канун?) Сія канун и шусе, Прокопей дырйис пувасні <...> Сіе чукартасны пызьсэ водзвыв, быд керкаись ичетикан чукартасны пызьсэ, сія пызьсыс эся кык керкаын ли мый ли пуасны, а сэсса ставис вӧлі ювены ӧткодыс. (Сэсса вичко дорас же ваені?) Оз, сэк кӧн пувены, сэтэн ий ювені.²⁶³

это нарежут и с раннего утра отварят, там есть ручей, в верховьях ручья. <...> В верховьях ручья нарежут корову или теленка и отварят, потом вернуться с обхода полей и было мясо всем людям раздают, вокруг церкви была ограда, с железной решеткой, и вокруг этой решетки люди вставали, и через прорези решетки раздавали куски мяса. (Через решетку?) Но люди снаружи, а изнутри [раздают]. (Для здоровья скота молят?) Да, чтобы скот впредь не болел, если у кого-то заболит, потом и обещают молить на Прокопьев день. <...> Потом мясо поедят, и где пиво варят, по домам кто-то сварит, потом туда идут пиво пить мужики. (Канун не варили?) Это канун и называется, на Прокопия варят. <...> Это собирают муку заранее, с каждого дома понемножку соберут муку, с этой муки в двух домах и сварят [пиво], и все там пьют. (Пиво приносят к церкви?) Нет, где сварят, там и пьют.

Подобные варианты подчеркивают локальное своеобразие обряда жертвоприношения и добавляют событию «необычности», «казуса». Во многом благодаря динамичности и экспрессии этого элемента ритуала сведения о жертвоприношении сохраняются в коллективной памяти и транслируются в устной традиции.

²⁶³ ФФ ИЯЛИ. В1110-47. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева в 1997 г. в с. Позтыкерос Корткеросского р-на Республики Коми от Гуляевой Екатерины Ивановны, 1912 г.р.

2.2. Модели экспликации сюжета о жертвоприношении в устной традиции середины XX – начала XXI в.

Приуроченность обряда жертвоприношения к конкретной календарной дате – Ильину дню– обеспечивала регулярное ежегодное его повторение, что в свою очередь создавало условия для закрепления в традиции, с одной стороны, и многократную демонстрацию, наблюдателями которого были жители с. Ношуль. В 1930-е гг. в связи со сменой религиозной, общественной, хозяйственной системы обряд жертвоприношения на Ильин день из актуальной обрядовой практики перешел в область устной традиции, согласно законам которой и был переформатирован. В нашем распоряжении имеется несколько вариантов текстов, описывающих жертвоприношение на Ильин день в с. Ношуль, записанные в разное время, что позволяет проследить этапы фольклоризации исторической действительности.

2.2.1. Экспликации сюжета о жертвоприношении в устном рассказе-воспоминании

Выделяя рассказ-воспоминание в отдельную группу, мы опираемся, в первую очередь, на исследования С. Н. Азбелева. Он рассматривает устные рассказы-воспоминания и пересказы чужих воспоминаний как «промежуточные звенья» в создании предания и легенды, «своего рода “естественный отбор”, объективным критерием которого является общественная значимость содержания рассказа»²⁶⁴. Подобное мнение высказывает и В. П. Кругляшова. Считая рассказ-воспоминание «существенным источником для пополнения преданий», в качестве

²⁶⁴Азбелев С.Н. Современные устные рассказы // Русский фольклор. Проблемы современного народного творчества. Т. 9. М., Л.,1964. С. 164

отличительного признака выдвигает «степень обобщения жизненного материала»²⁶⁵.

Рассказ-воспоминание о ношульском обряде жертвоприношения на Ильин день был зафиксирован через сто с лишним лет после публикации М. С. Косарева. Репортаж записан А. К. Микушевым в 1961 г. от жителя с. Ношуль Тарасова Афанасия Константиновича, 1899 г.р.:

Важон вӧлі Илля яй сѣйоны двацатого юля. Тая делӧыс вӧлі Октябрьской революцияӧдз. Кодлӧн вӧлі лоас несчастье семья пиын, скӧтина пиын и так далее, найӧ крестьянаыс кӧсйысьӧны сетны енлы Илля яй – зӧлюньяс. Двадцатого июля, кор вичкоын понаяс службаыс, лӧчӧны Луз дорӧ Илля яй кватайтны. Сэні пуӧмаӧсь вичкоын уджалысьяс яй пӧртгьясын, гырысь пӧртгьясын пудов на десять, кык пӧрт, куим пӧрт. И вот сэтчы матӧдчӧнӧ став, кодӧ желайтӧ, всем сеталӧнӧ Илля яй, пуӧм яй. Но часто оллӧ сӧдзи, што сеталасны вывтӧ дыр, и виччысьны дыр, начинайтӧнӧ яйсӧ пӧртсьыс кватайтны, кодлӧ кутшӧм кусок сюрас, мыйтӧм сюрас, кык-куим-нӧль и т.д. Тайӧ вӧліс вӧчӧма сы понда, как быдтӧ бы яйсӧ сетӧнӧ енлы, но фактически унджыкыс мунӧ вӧлі поплы, дьякӧнлы, соломщиклы, трапезникьяслы, а йӧзлӧ мыйӧтш кутшӧм кусӧк сюрас, тадзи хватайтлісны. Тадзи йӧз сетісны енлы яй. Тайӧ шусьӧ Илля яй хватайтӧм.²⁶⁶

Раньше Ильино мясо ели 20 июля. Было это дело до Октябрьской революции. У кого было случится несчастье в семье, со скотом и так далее, они, крестьяне, обещают дать богу Ильинское мясо – быков. 20 июля, когда в церкви закончится служба, спускаются к Лузе Ильинское мясо хватать. Там, оказывается, сварили церковные служители мясо в котлах, в больших котлах пудов на десять, два-три котла. И вот туда подходят все, кто желает, всем раздают Ильино мясо, вареное мясо. Но часто бывает и так, что раздают долго, и дожидаящиеся начинают мясо с котлов хватать, кому какой кусок достанется, сколько достанется, два-три-четыре и т.д. Это было сделано для того, что как будто мясо дают богу, но фактически большая часть идет попу, дьяку, псаломщику, трапезникам, а народу перепадает кое-какое, и так расхватывали. Так народ давал богу мясо. Это называется хватанием Ильина мяса.

Жанровая разновидность этого текста А. К. Микушевым определена как рассказ. Надо сказать, что подобные тексты долгое время оставались в стороне от научных интересов фольклористов. На общем фоне отчета, составленного по результатам фольклорных экспедиций 1960–1961 гг., в котором содержится

²⁶⁵ Кругляшова В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974. С. 7.

²⁶⁶ ФФ ИЯЛИ: А1576. Зап. А.К. Микушев 30.03.1961 г. в с. Ношуль Прилузского р-н Республики Коми от Тарасова Афанасия Константиновича, 1899 г.р.

обрядовая и необрядовая лирика, сказки и ряд других образцов устного народного творчества, вышеприведенный рассказ выглядит исключением. Вероятно, собирателя привлек устный рассказ о жертвоприношении с мотивом хватания Ильинского мяса, как свидетельство о древних обычаях коми, и как пример проявления локальной особенности, выявление и фиксация которых и являлись основной целью фольклорной экспедиции, поэтому рассказ и был записан собирателем на аудио-пленку, а позже включен в экспедиционный отчет²⁶⁷.

Текст записан в форме монолога, и нам неизвестен контекст его воспроизведения. В целях экономии аудио-плёнки в те годы фольклорные тексты преимущественно записывали после предварительной подготовки. Данная аудиозапись начинается словами собирателя – А. К. Микушева: «Село Ношуль Прилузского р-на Коми АССР, висьталö [рассказывает] Тарасов Афанасий Константинович, «Илля яй сёйём» [“Поедание Ильинского мяса”]»²⁶⁸, после чего вступает рассказчик, а сам текст по риторике больше напоминает доклад.

В рассматриваемом устном рассказе-воспоминании повествование ведется в прошедшем времени от третьего лица, и в данном случае неважно, был ли рассказчик участником события, основополагающим становится, что это событие прошлого. При более пристальном внимании к временной форме текста, обнаруживается использование глаголов в форме прошедшего, настоящего и будущего продолженного времени, что характерно для рассказов о прошлом, в том числе фольклорных текстов. Но в отличие от русского языка, в коми определяется форма прошедшего неочевидного времени, и если бы рассказчик не был участником или свидетелем события, то в приоритете использовалась бы эта форма. В данном тексте форма неочевидного прошедшего времени используется только в описании одного эпизода: «Сэні пуёмаось вичкоын уджалысьяс яй пёртъясын / Там, оказывается, церковные служители сварили мясо в котлах», чем

²⁶⁷ НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 211а. Л. 138–139. Данный текст с некоторыми сокращениями опубликован в кн.: Традиционный народный календарь коми: Материалы / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева; Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2002. С. 99.

²⁶⁸ ФФ ИЯЛИ: А1576. Зап. А.К. Микушев 30.03.1961 г. в с. Ношуль Прилузского р-н Республики Коми от Тарасова Афанасия Константиновича, 1899 г.р.

подчеркивается, что эту часть события рассказчик не видел, в то время как основная часть построена на воспоминании участника события.

В первую очередь сопоставим разные варианты экспликации обряда жертвоприношения в этнографическом описании М. С. Косарева и рассказе А. К. Тарасова. Из основного сценария обряда – приведение жертвуемого животного, служба в церкви, закалывание животных, выделение доли, приготовление мяса, освящение мяса священнослужителями, хватание мяса – остается только сообщение о проведении обряда после службы, и дано развернутое описание приготовления мяса и его употребления. Заметны изменения отдельных элементов обряда. В этнографическом тексте, разделанное и приготовленное за территорией храма мясо приносят к церкви, раскладывают по корытам, и после освящения священнослужителем, народ с криком расхватывает куски. В устном тексте – мясо разделяют, варят в котлах на берегу реки, там же раздают и / или хватают. Возможно, здесь имеет место более поздний вариант обряда. В целом, подобное редуцирование мест и эпизодов событий говорит в пользу устной природы текста, рассказчик не описывает реально наблюдаемые действия, а рассказывает об отдельных эпизодах события опосредованно.

Больше всего разница наблюдается в интерпретациях ритуального поведения – хватания мяса. В середине XIX века, когда было составлено описание обряда жертвоприношения, ритуал был частью системы жизнедеятельности местного деревенского коллектива. Для его участников хватание мяса с криком и шумом на территории храма – это часть общего ритуала жертвоприношения, точное повторение которого является необходимым условием исполнения обряда, что и выражается в комментариях носителей традиции. В устном рассказе, обряд жертвоприношения – событие прошлого, осмысляемое рассказчиком с позиций своего времени. И, несмотря на то, что в тексте выражена ритуальная мотивировка обряда – «у кого случится несчастье в семье или что-то подобное, они, крестьяне, обещают дать богу Ильинское мясо – быков», и на языковом уровне сохраняется взаимосвязь «поедания Ильинского мяса / хватания мяса» и «принесения жертвы богу / Илье», рассказчик предлагает свои интерпретации. По

его версии, жертвоприношение – всего лишь способ обмана простых людей священнослужителями, что безусловно является идеологической установкой того времени, а хватание мяса, над которым рассказчик ранее может быть и не задумывался, истолковывается на основе жизненных реалий – «раздают долго, и ожидающиеся начинают мясо с котлов хватать». Кроме того, на текстологическом уровне обнаруживается скрытая антитеза – священнослужителям отдают хорошие куски мяса, а остальные люди расхватывают остатки. В целом же жертвоприношение признается рассказчиком как необычное событие в прошлой жизни сельского общества, благодаря чему обряд текстуализируется²⁶⁹.

Предполагаем, что такие повествования имели широкое распространение и актуализировались в связи с Ильиным днем. Это обеспечило трансляцию сюжета о жертвоприношении в локальной фольклорной традиции с. Ношуль Прилузского р-на, которая была зафиксирована в 2006 г.²⁷⁰ Учитывая специфику фольклорных текстов, у нас появляется возможность, с одной стороны, проследить механизмы формирования фольклорного текста и особенности функционирования, и с другой – выявить принципы отбора, преобразования исторических элементов в этих текстах.

2.2.2. К вопросу жанрового определения нарративов о жертвоприношении

Устные прозаические тексты, связанные с местной историей, традиционно относятся к области фольклорной несказочной прозы и определяются по жанровому своеобразием как легенды или предания. Несмотря на внушительный список работ с теоретическими разработками выделения жанров несказочной

²⁶⁹ *Веселова И.С.* События жизни – события текста. URL: www.ruthenia.ru/folklore/publikation.htm (дата обращения: 09.11.2021)

²⁷⁰ См. Приложение 2.

прозы²⁷¹ и исследованиям, посвященным отдельным жанрам²⁷², приходится признавать нерешенность проблемы разграничения и наименования жанров. Одни исследователи признают статус фольклорных текстов только за преданиями, легендами и быличками; другие присоединяют к ним сказы, бывальщины, побывальщины, устные рассказы²⁷³, «слухи и толки»; третьи доказывают, что многие названные выше понятия синонимичны и границы между ними условны, поэтому вводят «переходные» формы: «легендарные предания», «исторические легенды религиозного содержания»²⁷⁴, «предания с легендарными элементами»²⁷⁵, «легенда-“предание”»²⁷⁶, «легенда-“быличка”»²⁷⁷, «сказки-бывальщины»²⁷⁸; четвертые, отмечают о «неприменимости пресловутого жанрового принципа к

²⁷¹ Померанцева Э.В. Соотношение эстетической и информационной функции в разных жанрах устной прозы // Проблемы фольклора М., 1975. С. 75–82; Померанцева Э.В. Русская устная проза: Учеб. пособие. М., 1985; Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 5–25; Азбелев С.Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров. Т. 10. М.–Л., 1966. С. 176–195; Чистов К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М., 2005. С. 44–51.

²⁷² Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967; Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970; Кругляшова В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974; Криничная Н.А. О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации // Русский фольклор. Т. 17. Л., 1977. С. 75–84; Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987; Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий. Петрозаводск, 1990.

²⁷³ Емельянов Л.И. Проблема художественности устного рассказа // Русский фольклор : материалы и исследования. Т. 5. М.–Л., 1960. С. 247–264; Азбелев С.Н. Современные устные рассказы // Русский фольклор. Проблемы современного народного творчества. Т. 9. М., Л., 1964. С. 132–177; Аникин В.П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы (К общей постановке проблемы) // Русский фольклор. Народная проза. Т. 13. М.–Л., 1972. С. 6–19; Бараг Л.Г. Об устных рассказах, записанные в последние годы // Русский фольклор. Народная проза. Т. 13. М.–Л., 1972. С. 139–147; Веселова И.С. Прагматика устного рассказа // Современный городской фольклор / отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2003. С. 534–544; Матлин М.Г. Жанровое своеобразие устных рассказов о голоде 1941–1945 годов // Научный диалог. 2018. № 11. С. 113–126.

²⁷⁴ Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 273–274.

²⁷⁵ Кругляшова В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974.

²⁷⁶ Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород, 2004. С. 57–80.

²⁷⁷ Там же. С. 41–57.

²⁷⁸ Разумова И.А. Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск, 1993. С. 103.

большей части крестьянской словесности»²⁷⁹, предлагая разграничивать тексты на основе «доминантной функции»²⁸⁰ и прагматического анализа²⁸¹.

Тексты о бытовавшем некогда обряде жертвоприношения на Ильин день, как устные прозаические «рассказы о современности или недавнем прошлом», с опорой на исследование К. В. Чистова, могли быть отнесены к жанру сказов, который выделяется им из области преданий²⁸².

Жанр сказа был введен в фольклористику в 1920-х гг. Н. Д. Комовская предлагает следующее определение: «сказ – поэтическое произведение устного народного творчества о каком-либо событии или факте из реальной жизни – создается и распространяется нередко самим участником или очевидцем события, иногда же, — со слов его»²⁸³. Среди фольклорных признаков сказа указывается, что он передается «в художественно законченной форме», «подчиняется обычным законам бытования фольклора: он вариативен при известной устойчивости текста и композиции, многократно повторяем с сохранением принципа устной передачи, бытует в течение известного промежутка времени, имеет сходные черты при различных темах»²⁸⁴. Позже вариативность и художественность сказов и в целом принадлежность этого жанра к фольклору были поставлены под сомнение²⁸⁵, так В. Я. Пропп отмечает следующее: «Строго говоря, сказы не обладают некоторыми признаками фольклора: они не создают общенародных, широко

²⁷⁹ Панченко А.А. Легенды // Фольклор и фольклористика в Санкт-Петербургском университете: Лекции. URL: <http://folk.spbu.ru/Reader/panch.php?rubr=Reader-lectures> (дата обращения 08. 02. 2022).

²⁸⁰ Кербелите Б. Литовские народные предания на современном этапе (К вопросу о диффузии жанров) // Проблемы фольклора. М., 1975. С. 103.

²⁸¹ Левкиевская Е.Е. Прагматика мифологического текста // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006. С. 150–213; Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // «Кирпичики»: Фольклористика и культурная антропология сегодня. М., 2008. С. 341 – 363.

²⁸² Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М., 2005. С. 50.

²⁸³ Комовская Н.Д. Современные сказы // Советский фольклор. 1941. № 7. С. 54.

²⁸⁴ Там же. С. 55–56.

²⁸⁵ Азбелев С.Н. Современные устные рассказы // Русский фольклор. Проблемы современного народного творчества. Т. 9. М., Л., 1964. С. 132–177.

распространенных вариантов. Принадлежат ли такие рассказы к фольклору в собственном смысле слова или нет, фольклорист обязан их изучать».²⁸⁶

С. Н. Азбелев, проанализировав историю развития этого жанра, а также разного рода публикации сказов, выявляет вольность в использовании определения сказа и отмечает, что в большинстве случаев сказом или устным рассказом называются рассказы-воспоминания, которые не относятся к произведениям фольклора²⁸⁷.

По мнению В. П. Аникина сказ «неудобен, так как характеризует только разговорную живую манеру рассказа, т.е. является стилистическим, а не жанровым определением». Он предлагает «личное воспоминание, перешедшее в традицию, интересное другим рассказчикам, подвергнутое ими правке и изменениям» рассматривать как «бывальщину», в которой «каждый новый рассказчик излагает события по-своему, но сохраняются простейшие составные части – главные моменты рассказа», и «в отличие от предания бывальщина остается рассказом о сравнительно недавнем прошлом»²⁸⁸. Исследователи же мифологической прозы «бывальщиной» называют одну из форм демонологического рассказа, которая, в отличие от былички – мемората, является фабулатом, утратившим связь с очевидцем события²⁸⁹, или переходную форму между быличкой и сказкой – «сказки-бывальщины»²⁹⁰. Таким образом, ни одна из рассмотренных жанровых форм не обладает, сколь бы то ни было однозначностью, конкретикой, полнотой определения, соответственно, нарративы, в которых вербализуются сведения о жертвоприношении, могут изучаться только в жанровой парадигме преданий.

²⁸⁶ *Пропп В.Я.* Жанровый состав русского фольклора // *Фольклор и действительность*. М., 1976. С. 46–82.

²⁸⁷ *Азбелев С.Н.* Современные устные рассказы // *Русский фольклор. Проблемы современного народного творчества*. Т. 9. М., Л., 1964. С. 167.

²⁸⁸ *Аникин В.П.* Бывальщины // *Аникин В.П.* Русское устное народное творчество: Учеб. Для вузов. М., 2004. С. 283–289.

²⁸⁹ *Померанцева Э.В.* Русская устная проза: Учеб. пособие. М., 1985; *Зиновьев В.П.* Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы // *Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири* / сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 382.

²⁹⁰ *Разумова И.А.* Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра). Петрозаводск, 1993. С. 103.

Проблема дифференциации жанров сказочной прозы имеет объективный характер и обусловлена: 1) особенностями самих текстов, для которых характерны – непостоянство, текучесть формы, «диффузность, проницаемость границ»²⁹¹, они «не отличаются структурной самостоятельностью и законченностью»²⁹²; 2) особенностями воспроизведения данных текстов, для которых свойственна тесная связь с коммуникативной ситуацией, они встроены в повседневную речевую деятельность, «обычно не рассказываются без внешнего повода и не имеют зачинов и концовок, формально выделяющих их из обыденного речевого потока»²⁹³; 3) развитием фольклористики (определением предмета, объекта изучения и методов анализа) и стадийными изменениями фольклора (архаический, классический, постфольклор или городской).

Все эти обстоятельства отразились на формировании и трансформировании отношения к жанру преданий. И здесь необходимо отметить, что данный вопрос детально изучен в ряде исследований. История развития концепций изучения этого жанра была предложена в монографии С. А. Штыркова²⁹⁴. Подробный анализ выделения и определения жанров легенды и предания и их разграничения проведен в недавно опубликованной монографии А. П. Липатовой²⁹⁵. Соответственно, ограничимся только основными тенденциями в определении жанра предания.

До 1980-х гг. в советской науке идеологической и основополагающей теорией являлось учение «о фольклоре как вторичном, надстроечном явлении, отражающем бытие»²⁹⁶, получившее название «теории отражений», следуя которой исследователи обращались к устной сказочной прозе в поисках, реконструкции, воссоздания мифологической или исторической реальности,

²⁹¹ Аникин В.П. Возникновение жанров в фольклоре (К определению понятия жанра и его признаков) // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров. Т. 10. М.–Л., 1966. С. 39.

²⁹² Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М., 2005. С. 49.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины). СПб., 2012. С. 52.

²⁹⁵ Липатова А.П. Вариативность легенды. М., 2019.

²⁹⁶ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб., 2003. С. 64.

выявляя и доказывая соответствия и совпадения. В то же время развивалось учение об особенностях фольклора при отражении той самой реальности. Согласно этой теории, предания определялись как «рассказы о прошлом, иногда вымышленные, но без элемента фантастики»²⁹⁷. Среди жанроопределяющих признаков предания указывались прозаичность, «установка на достоверность», в содержательном плане – «описание реальных или вполне возможных фактов»²⁹⁸, «это рассказы о таких событиях и лицах, участником, свидетелем, современником которых рассказчик не был», «о жизни, ставшей историей»²⁹⁹. Любые несовпадения с реальностью считались «вымыслом и домыслом» и обосновывались тем, что «в преданиях содержится не история, как таковая, а народные представления об истории в широком понимании этого слова»³⁰⁰.

Как можно заметить, в определении природы фольклорного текста исследователи опирались на тематику и содержание нарратива. Этот же принцип лежит в основе систематизации преданий³⁰¹, в вопросах разграничения предания и легенды³⁰², структурно-семантического анализа и генезиса³⁰³.

В соответствии с таким подходом, преданиям отводилась роль – сохранять «память о важных событиях и деталях истории, дать им оценку»³⁰⁴; основными назначениями считались – сохранение «совокупности исторических сведений»³⁰⁵

²⁹⁷ Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М., 2005. С. 50.

²⁹⁸ Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 11–12.

²⁹⁹ Кругляшова В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974. С. 7.

³⁰⁰ Там же. С. 9.

³⁰¹ Соколова В.К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970; Кругляшова В.П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974.

³⁰² Азбелев С.Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 5–25.

³⁰³ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987; Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий. Петрозаводск, 1990.

³⁰⁴ Соколова В.К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970. С. 252.

³⁰⁵ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 6.

и «объяснение или пояснение причин каких-либо событий, какого-нибудь реального факта»³⁰⁶, выполнение «общественной функции»³⁰⁷, что в целом соответствует информативной и познавательной функции. При таком подходе функция предания не выходит за пределы текста и концентрируется в себе: предание содержит историю, а также поясняет и объясняет описываемые события.

К. В. Чистов отмечает, что жанры несказочной прозы невозможно дифференцировать «по формально-морфологическим», «количественным (одноэпизодность или многоэпизодность)», «по характеру основного действующего лица». Он предполагает, что «правильнее теоретическое определение жанра основывать на анализе социально-бытовой функции, свойственной той группе произведений, которую мы выделяем в качестве особого жанра», обосновывая тем, что «функция предопределяет выбор тематики, круг идей и вслед за этим тип героев, принципы построения сюжета, отбора и сочетания определенных художественных средств и т.п.»³⁰⁸.

Предложенный К. В. Чистовым функциональный признак – воздействие текста на действительность, положенный в основу разграничения легенды и предания, разрабатывался и в работах Б. Н. Путилова. Рассматривая основы функционального подхода к изучению фольклора, он отвергает выделение «особой информативной функции фольклорных текстов», в том числе и преданий, определяя, что «функция преданий состоит в концентрации исторического (реального, мифологического, легендарного) опыта коллектива и в обеспечении его внутренних связей через его историю, равным образом и связей со своей территорией и своими предками. В более широком плане предания соотносятся с исторической памятью этноса (этнической, локальной группы и др.) и в этом

³⁰⁶ *Аникин В.П.* Художественное творчество в жанрах несказочной прозы (К общей постановке проблемы) // *Русский фольклор. Народная проза.* Т. 13. М.–Л., 1972. С. 7.

³⁰⁷ *Азбелев С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // *Славянский фольклор и историческая действительность.* М., 1965. С. 11.

³⁰⁸ *Чистов К.В.* К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // *Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С.45–47.*

своим качестве заключают, помимо всего прочего, некий познавательный материал и воспитательное воздействие»³⁰⁹.

«Культурологический» подход к преданиям, когда последние рассматриваются «не как отражение реального мира, а активный инструмент его конструирования» представлен в монографии С. А. Штыркова «Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины)». Подробно рассмотрев развитие теоретических подходов к изучению преданий, автор обозначает принципиально иной взгляд на исторические предания, которые рассматриваются не как информация (информативная функция), а объяснение местных ландшафтных особенностей (практики почитания местных святынь). Выделяя в качестве жанрообразующих признаков исторического предания, указание на время (достаточно неопределенное «давнее прошлое») и место действия (географическая приуроченность к селу, озеру, горе, дому), исследователь дает следующее определение жанру: это рассказы «о событиях, которые произошли во времена, осмысляемые как находящиеся вне актуальной памяти рассказчика и его современников, но в пространстве ему хорошо знакомом, событиях, приведших к возникновению актуально существующих (или недавно существовавших) локальных явлений». Среди типичных характеристик преданий указываются: наличие узнаваемых имен персонажей, «этнонима и квазиэтнонима», «отсутствие морализаторского пафоса» и демонстрация рассказчиком веры в то, что все было так или примерно так, как он рассказал. Автор определяет «историческую память коллектива не как отражение в сознании носителей культуры исторических фактов, но как динамический процесс конструирования смыслов, придаваемых ныне существующим реалиям»³¹⁰.

Выделение подобной функции преданий смещает исследование в область прагматики фольклора. В рамках прагматического подхода «фольклорный

³⁰⁹ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoriam. СПб., 2003. С. 83.

³¹⁰ Штырков С.А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах северо-восточной Новгородчины). СПб., 2012. С. 52.

нарратив рассматривается не только как текст (имеющий тематические, структурные параметры), но и как акт коммуникации (и тогда в аналитическое поле входят рассказчик и слушатели, их статусы и роли, преследуемые высказыванием цели и производимые эффекты). С коммуникативной, прагматической точки зрения, рассказывание признано актуальной социальной практикой»³¹¹.

В рамках коммуникативно-прагматического подхода к устным текстам для установления фольклорности К. В. Чистов предлагает применить дихтомию «разовый» / «традиционный» текст. К нефольклорным относятся «“разовые тексты”, то есть высказывания, которые произносятся в определенной ситуации и затем не повторяются»³¹², такой «текст бытового разговора, не ограниченный временем и заранее заданной программой», структура его «создается совершенно заново, впервые»³¹³. В отличие от спонтанной устной речи фольклорные высказывания характеризуются урегулированностью или стереотипностью³¹⁴. Традиционным или фольклорным считается текст, вошедший «в обиход определенной социальной группы»³¹⁵, он «формируется в процессе речевой деятельности, но имеет вторичный характер и вторичные функции»³¹⁶, это означает, «что предваряющая ситуация формирует (для исполнителя) выбор определенного жанра, а для слушателя – ожидание и готовность воспринять текст, организованный в соответствие с традициями жанра»³¹⁷.

«Совокупность принципов, позволяющих в заданной ситуации строить высказывания определенного типа (т.е. социальная технология речи), и может

³¹¹ Веселова И.С. Нарратология повседневности: от легенды до биографии. Учебно-методическое пособие. СПб., 2011. С. 10

³¹² Чистов К.В. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей. Москва: ОГИ, 2005. С. 159.

³¹³ Чистов К.В. Текст письменный – текст устный // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей. Москва: ОГИ, 2005. С. 70.

³¹⁴ Чистов К.В. Устная речь и проблемы фольклора // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей. М., 2005. С. 52–67.

³¹⁵ Чистов К.В. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей. Москва: ОГИ, 2005. С. 161.

³¹⁶ Там же. С. 160.

³¹⁷ Там же. С. 161.

быть названа жанром»³¹⁸. Соответственно, выявление жанровой специфики возможно только при изучении фольклорного текста как коммуникативного, речевого акта, с учетом всех его составляющих, от которых зависят форма, структура и содержание текста.

По мнению К. В. Чистова, «вид текста зависит от условий общения исполнителя и его аудитории, в зависимости от которой может передаваться: ядро сообщения (что, кто, вид, основное представление); основной сюжет (первое в динамичной форме); «дочерние рассказы» (былички, рисующие дополнительные эпизоды) – это три возможных способа передачи информации, и каждый из них «не один текст, а цикл очень подвижных текстов, сюжетов, мотивов, эпизодов, которые могут группироваться различно»³¹⁹, в том числе зависят от «информированности слушателя»³²⁰. Фольклорный устный текст динамичен, «обретает свою структуру в процессе воспроизведения, одновременно с процессом восприятия»³²¹.

Н. Е. Котельникова, рассматривая вопросы систематизации современных экспедиционных записей сказочной прозы, тематически относящейся к календарной и семейной обрядности, выделяет тексты, содержащие: 1) сведения об обрядности, как в форме кратких ответов, так и дополненные описаниями событий из жизни; 2) «дочерние» рассказы о сбывшихся гаданиях, снах, приметах; 3) «рассказы, традиционно относимые к жанрам сказочной прозы: былички, легенды, предания, устные рассказы»³²².

Таким образом, для определения нарративов о жертвоприношении к жанру преданий и выявления их функциональных особенностей, необходимо проанализировать контекстные связи, форму и структуру текста, основные

³¹⁸ Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 6–7.

³¹⁹ Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С.49–50.

³²⁰ Чистов К.В. Текст письменный – текст устный // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С.72

³²¹ Там же. С.73

³²² Котельникова Н.Е. Собрание и систематизация сказочной прозы для архивного хранения // Первый Всероссийский съезд фольклористов: Сборник докладов / отв. ред. А.С.Каргин. М.: Государственный республиканский центр народного творчества, 2007. С. 164–176.

содержательные элементы, механизмы создания и воспроизведения, а также внетекстовые характеристики (ситуацию рассказывания, определить роли и статусы собеседников, характер коммуникативной ситуации).

2.2.3. Нарративы с мотивом *Илля яй кватайтны* ‘хватать Ильинское мясо’: форма, структура и функции текста

Следующая модель экспликации сюжета о жертвоприношении прослеживается в текстах, записанных в ходе современных фольклорно-этнографических экспедиций. Детальность воспроизведения фольклорного текста во время интервью зависит от многих факторов, одним из которых является то, насколько точно удастся смоделировать естественную ситуацию бытования текста, приблизиться к реальным условиям фольклорной речи. Поскольку ситуация бытования нарративов о местной истории не становилась объектом изучения, и в нашем распоряжении не имеется сколь бы то ни было полных описаний и свидетельств, фиксирующих текст в его естественном исполнении, мы принимаем за данность тот факт, что ближайший контекст интервью создает ситуацию, при которой текст был бы произнесен в естественных условиях. Основные параметры этой ситуации следующие: это коммуникативный акт в условиях повседневного бытового общения, который предполагает наличие рассказчика, обладающего набором знаний в этой сфере, и слушателя. В зависимости от возможностей собирателя, уровня знания местной традиции, во время интервью выстраивается ситуация передачи опыта от старшего поколения к подрастающему или общения «местного» и «чужого»³²³. Общая стратегия диалога – воспоминание, обращение к традиционным знаниям рассказчика.

³²³ Роль собирателя фольклора «на характер и особенности записываемых текстов» раскрыта в монографии В.В. Виноградова: *Виноградов В.В. Севернорусские почитаемые места : топика святынь : избранные статьи, диссертация* СПб., 2019. С. 42–44.

Сюжеты о жертвоприношении в современной устной традиции с. Ношуль транслируются в контексте воспоминаний об Ильине дне. Продемонстрируем это на следующем фрагменте интервью:

(На флейтах-чипсанах здесь не играли?) На флейтах нет, только на Ильин день посвистывали. На Ильин день много играли, для этого во время сенокоса заготавливают флейты-чипсаны, и очень много играют. (Женщины или мужчины?) Женщины, дети и девочки так. (Только на Ильин день?) Да-да, к Ильину дню, мол, надо принести флейту-чипсан. На Ильин день ещё и быка закалывали. Это вот кто, мол, болеет, обещает богу вырастить быка, бычков, и потом к Ильину дню приводят бычка к церкви. Это тоже моя мама мне рассказывала, её словами говорю, маминой речью. Потом зарежут [бычка] около церкви, рубят на большие куски, и был большой котёл, вот в этот котел всё мясо сложат и сварят. И потом, мол, говорили Ильино мясо хватать. Потом, смотри-ка, кто как может, большие куски-то и берут, вот это на Ильин день. (Где едят дома или около церкви?) А это я уже не знаю, не могу рассказать, где ели, это только мама и рассказывала. Говорит, отварят, поп потом это сделает, Ильино мясо хватают после отваривания, вот это забирают. А один мужик и сказал, сегодня, мол, Ильин день празднуют, а я, мол, сложил стог в четыре стожара. И вечером гром загремел, молния засверкала, и стог мигом разрушился, сгорел. Вот и хвалился работой в Ильин день, сразу стог и сгорел. (Нельзя тогда работать?) Вот он обещал, как будто хулил праздник, вот люди празднуют, а я сено заготавливал, поставил стог в четыре стожара. Вот потом загремело, и стог сена сгорел. [2: 3]³²⁴

В приведенном тексте по содержанию выделяется три мотива-характеристики Ильина дня. Вопрос собирателя об игре на флейтах-чипсанах активирует в памяти носителя традиции воспоминание о том, что к Ильину дню надо принести заготовку для флейты-чипсана. В свою очередь, упоминание Ильина дня ассоциируется в памяти информанта с мотивом «на Ильин день быка закалывали / мясо хватали», который разворачивается в более целостное повествование, и это обусловлено тем, что информант пересказывает рассказ матери. Далее информант неожиданно переходит к повествованию о наказании за «хуление» праздника Ильина дня. Обычно такие тексты следуют после сообщения о запрете на работы в Ильин день и являются иллюстрацией нарушения запрета. В данном случае, рассказчик не перестраивает форму высказывания, а продолжает вспоминать о событиях Ильина дня, толчком для

³²⁴ Здесь и далее приводятся цитаты из расшифровок экспедиционных видео и аудиоматериалов в основном в подстрочном переводе с коми языка, которые выполнены автором работы. Полные варианты текстов с указанием паспортных данных записи представлены в приложении.

перехода к новой теме служит противопоставление содержательного элемента: «все празднуют, а один мужик работал».

В других текстах зафиксировано воспроизведение текстов о жертвоприношении в контексте воспоминаний, что на Ильин день ходили в церковь [2: 7], приносили в церковь освящать выращенные овощи [2: 9], а также о праздновании Ильина дня [2: 16, 17].

Большинство текстов является ответом на вопрос собирателя. В такой ситуации вопрос становится частью рассказа, задает тему, форму, организует и структурирует текст. Рассказы с мотивом хватания мяса / закалывания животного следовали после вопроса о том, что раньше делали или говорили про Ильин день: «(Что делали на Ильин день?) Быка закалывают» [2: 4; а также 1, 2, 5, 6]; или непосредственно после вопроса о закалывании бычка на Ильин день: (Раньше, говорят, в Ношуле на Ильин день быка резали?)» [2: 15; а также 8, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22].

В целом, все эти тексты выражают особенность Ильина дня, которая складывается из воспоминаний о событиях, имевших место в данной местности в указанную дату календарного года.

По происхождению в корпусе записанных текстов мы можем выделить два типа рассказов, которые, с одной стороны, составлены на основе собственных воспоминаний рассказчика, с другой – являются пересказами устных воспоминаний. В трех текстах, информанты 1920, 1926, 1927 г.р. сообщают, что в детстве видели, как взрослые хватали мясо, и это вполне допустимо, потому что и по ряду других косвенных сообщений обряд проводился до конца 1930-х гг. и попал под запрет после 1937 г. в связи с усилением антирелигиозной пропаганды, арестом священнослужителей и начавшимся процессом разрушения храмов.

(А Ильин день помните?) Ильин день он осенью. Раньше на Ильин день около церкви Ильино мясо раздавали. Специально бычков растят, и потом накануне закалывают. К церкви приносят (букв. поднимают) кусками, нарубают, и набрасываются, кто успеет, тот и схватит Ильино мясо. Ильиным мясом и называли. Мы тоже бегали (букв. поднимались) туда, и нам, детям, что уж там достанется. (А кто быка приводит?) Кто, это богу дают, это богу дают. Это накануне некоторые приносят, и там и закалывают. На

ночь оставляют либо накануне закалывают. Вот это богу отдавали раньше, а сейчас конец пришел. [2: 2]

(Раньше, говорят, в Ношуле на Ильин быка резали?) Да-да, это было, к Ильину дню несут у кого есть, кто хочет стать богатым, закалывают это и несут, и отваривают в большом котле и говорят.., но поп освящает, а не ждут ушлые люди, хватают, сами поднимают и руками так, да было такое. Это кто хочет жить богато, несет бычка, какого-то бычка, и варят, это было. <...> (Какие-то приметы были на Ильин день?) Это только, что от грома, от молнии может убить людей, служили молебен, мясо хватали на Ильин день, а все уже и не помню, что там, а мясо это ели, варят в котле, а мы маленькие смотрим, и не мы, взрослые хватают куски мяса, а мы-то сами своими руками не хватали. Бабушки идут молиться в церковь, а мы все стоим. [2: 15]

(Что делали на Ильин день?) Быка закалывают. У нас здесь наверху, недалеко от нас позади, там место немного гористое, гористое место, там была часовня. Раньше много было часовен, здесь у нас была, потом недалеко, где церковь, там за церковью, за оврагом тоже была часовня, мы детьми ходили. Вот быка закалывали, потом на Ильин день варили в большом котле, варили там. Отцы наши говорили, пойдёмте, мол, Ильино мясо хватать. Это, значит, отваривают, и по кускам, тот, кто отваривает, повар раздает мясо по кускам. И раньше говорили, что сегодня, мол, надо идти хватать Ильино мясо, на Ильин день. А Ильин день второго августа, если не путаюсь. (Около часовни варили?) Да часовня это как маленькая церковь, небольшая, иконы там и всё, под куполом, небольшая. (У кого быка резали?) А вот у кого резали, не знаю. Но тогда у всех был скот. У нас было три коровы, две лошади, но в тот день, как церковный праздник, старинный церковный праздник, может и давали быка, не жалели, конечно, на праздник, наверно, так было. А может и была очередь или давали по обещанию, это вот не знаю. (Взрослые или дети ходили хватать Ильино мясо?) Мы детьми только смотреть ходили. Но нас тогда, в этот день в деревне ведь выходной, по всей деревне, и все туда идут. (Не работают на Ильин день?) Нет, конечно, на Ильин день все идут туда, Ильино мясо хватать, мол. (А кто варит?) Специально кого-то выделяют. Там есть и поп, попадьё, тоже присутствуют на празднике. Потом они стоят, поздравляют да что да, что сегодня праздник, такими словами. Я уже не очень хорошо помню. [2: 4]

Все остальные рассказы имеют устную природу происхождения, что подтверждается высказываниями информантов – «раньше говорили», «рассказывали», а также более конкретными вариантами: «моя мама мне рассказывала, её словами говорю, маминой речью» [2: 3], «наша мама рассказывала» [2: 10], «слышал, но сам это не видел, только мама рассказывала» [2: 13], «это [старший] брат Миша мне рассказывал, я это ещё³²⁵ не видела», «не праздновали, а вспоминали» [2: 17], «А где это было, я это своими глазами не

³²⁵ По значению должно быть 'уже'.

видел никогда, где закалывали, как закалывали, но говорили» [2: 8]; «Я не успела, я тогда малая была и не кодила, а большой стала, и не стало ничего» [2: 20].

Данные высказывания, кроме того, что указывают на условия бытования текстов, могут рассматриваться как ссылка на источник информации, упоминание которого придает сообщаемым сведениям достоверность, а также показывают статус рассказчика по отношению к описываемым событиям и могут считаться способом выражения коллективного прошлого. Все это является признаками предания.

По содержанию устные рассказы, составленные как по личным впечатлениям, так и на основе устных воспоминаний, не имеют существенных различий, в силу того, что в обоих случаях текстуализируется одно событие – хватание мяса.

По форме и содержанию тексты можно разделить на следующие группы. В первую очередь мы выделили тексты, в которых реализовано «ядро сообщения»³²⁶:

(А тогда, говорят, бычка закалывали?) На Ильин день, да, это раньше закалывали специально, бычье мясо, мол, надо есть. [2: 8]

(Ильин день помните?) Это Ильин день – второго августа, и вот у кого есть бычок, кто овцу, кто теленка приводят туда к церкви, службу проведут. Специально приносят, кто, что может. [2: 6]

(А Ильин день здесь отмечали?) МИ: Тоже отмечали, все отмечали. СК: Второго августа это. (Что тогда делали?) МИ: Молились. СК: В церковь ходили. Кто более богатый, он приносил попу бычка. [2: 7]

Все остальные тексты вошли во вторую группу, в которых «ядро сообщения» выражается «в динамичной форме»³²⁷, приведем несколько примеров:

А на Ильин день, в старину такой большой праздник был, на Ильин день другие приносили бычков резать, в церковь приносили бычков, потом к воде (реке) спускаются, и на Ильин день там, мол, мясо варят, едят, тоже праздник был в старину. (Кто приводил

³²⁶ Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С.49–50.

³²⁷ Там же.

бычков?) Если у меня есть бычок, как бы богу его приносят, зарежут и приносят туда в церковь мясо. (Обещают?) Да, обещаешь, надо принести, чтобы ты не болел, чтобы с богом стал жить. (Кто варит?) Там, сами, мол, и варят на берегу, все потом там, мол, Ильино мясо сегодня хватают, ещё люди говорят. [2: 9]

(Про Ильин день что рассказывали?) Ильин день он в августе, Ильин день. Тогда на Ильин день в старину варили быка, мясо варили, или в Петров день, не помню. Говорят, Ильино мясо хватать. Ильино мясо хватать, значит, тогда быка ели. Значит, в старину, без колхозов ещё, и кто выращивает, он обществу дает быка. На базу приведут (букв. поднимут), там заколют, котёл притащат, там и варят мясо, и там и едят. [2: 1]

(На Ильин день, говорят, быка закалывали?) Ильино мясо хватают, это на Ильин день не только быка, а попу несут мясо, у кого какое несчастье случится, но неприятность, отнесешь, и он, видимо, поп освящает иль что ли. Кто несет быка, Ильино мясо, мол, хватать, варят еще около церкви. И у нас здесь говорили, Ильино мясо, мол, пойдет хватать, кормят, мол, варят, видимо, в котлах. Да туда кто барана, кто телку, кто быка, кто что может, это и несет, там попам, кто за что, да, это говорили, Ильино мясо, мол, хватать пойдём сегодня. Это носили может быть просто попу кормить иль что, или какая-то примета была. [2: 14]

(Вот Вы ещё называли *Илья лун* [Ильин день]?) *Илья лун* очень праздновали здесь, мама очень ждала его, но при мне уже не помню, потому что церковь была закрыта уже. На *Илья лун* какой-нибудь житель села дает обет, он на *Илья лун* готовит телку или бычка, обязательно. Вот *Илья лун* подходит, и он дает обет перед людьми, перед батюшкой, что на будущий год он вырастет на мясо бычка. На этот день этого бычка режут, там большие котлы около церкви делают и варят это мясо. Потом после службы прихожане около этого котлов собираются, или один котел там, и каждый получает кусок мяса. После обедни и все обедают вместе вот прихожане, какое общество, какая дружба. [2: 16]

Подобные тексты могут быть расширены за счет дополнительных сюжетов личного характера. Нами выявлены два текста такого рода. В первом – пересказывается необычный эпизод из сельской повседневной жизни, рассказанный мамой информанта, об односельчанине, который на Ильин день прибежал с сенокоса за шестнадцать километров, чтобы закалывать быков:

(Слышали, что на Ильин день быка закалывали?) Слышал, но сам это не видел, только мама рассказывала. Был тут один мужик, в Ваймосе, отсюда шестнадцать километров, около Ваймоса луга. Тогда на Пасху ли когда-то быка резали <женский голос: На Ильин день> На Ильин день, как раз время заготовки сена, второго августа, вот этот мужик каждый раз спускается с сенокоса эти шестнадцать километров, чтобы бычков резать. Это закалывают свите попов, не кому-то людям, себе, нарочно попам приводят бычков,

но маленьких, не большого, конечно бугая, а полугодовалого да что да приводят, зарежут и мясо сдают попам. [2: 13]

В другом тексте – сюжет о жертвоприношении является частью семейного предания:

Мне только рассказывала брат-то, Миша был восьмого лета, года, она рассказывала, раньше *пе* ‘мол’ обещают бычка, потом *пö* ‘мол’ режут на *Илля лунтö* ‘Ильин день’, около церква варят и там *пе* ‘мол’ очень праздновали три дня, вот это брат Миша мне рассказывал, я это ещё не видела. У нас отец-то обещалась же давать. У нас раньше дети-то рожали каждый год, сейчас ведь аборт делают да что да, не рожают, а тогда ведь каждый год рожали, и у нас мать-то рождает, а не *остановляется* ‘остаётся’, умирают. Потом отец пошел в церкви и обещалась на *Илля лун* давать бычка. А вот бычка-то не *даст*авал ‘удалось’ давать, глаз что-то у него болеть стало бычка-то, и не принимали, у тебя *пе* ‘мол’ бычка болеет. (И у него не взяли бычка?) Да вот, потому что глаз у него куда-то толкнула ли что ли, болеет *пе* ‘мол’, не взяли. Вот раньше такая мода была *көнешнö*. Это брат то у меня рассказывала, он там в другой деревни жил, да после матери у меня мы двое дети были, и только маленькие сестра остались, а братья то на войне были. [2: 17]

На основе этого текста можно говорить об особенностях ритуала жертвоприношения: в с. Ношуль на Ильин день к церкви приносили бычка по индивидуальному обету, данному в случае кризисной ситуации – в семье умирали новорожденные дети; бычка закалывали около церкви, а мясо варили; в качестве жертвы допускалось приношение только здоровых животных.

Следующие тексты расширены за счет дополнительных сюжетов, которые связаны с отдельными содержательными моментами рассказа о жертвоприношении ассоциативно. В одном из текстов вопрос собирателя о возможном обетном характере принесения в жертву животного активизирует в памяти исполнителя повествование об обетности купания в проруби на Крещение:

(Про Ильин день что рассказывали?) СНИ: Говорили, в деревне, мол, по кругу каждый год кто-то держит [бычка]. У меня, мол, в этом году есть бычок, бычка стараешься откормить. И вот осень настанет, и отводят туда, в той деревне была часовня (В какой деревне?) В Яковлевской, это Якутинская, а та Яковлевская³²⁸, в той стороне была часовня. Там этого бычка приготовят и на куски разделят, и все приходят: и поп, и все прихожане, весь приход. И хватают, не берут это, вот сложено, и хватают куски мяса.

³²⁸ Яковлевская и Якутинская – это деревни в составе Ношульского с/с.

(Не отварив?) Почему, отварено, раз все уж там, и большой котел есть, всё отварено, приготовлено, и хватают, мол. Но, видимо, такая мода была или так надо было. ТАН: Спасибо, мол, богу, спасибо богу. СНИ: Спасибо богу, спасибо богу, не хозяину, а спасибо богу. А на следующий год я, моя очередь, я должна отвести быка, вот на это. (А где закалывали?) А, конечно, там, ведь мясом не будут таскать. (Не рассказывали, что мясо приносили по обещанию от болезни или ещё что?) Вот это я не могу рассказать. Это около проруби на Рождество, когда поп делает прорубь, и там пока поет, молитвы, читает, там это женщина стоит без одежды, мол, замерзнешь, а я, говорит, обещалась перед богом. ТАН: На Ильин день гром гремит, о господи, стог нельзя ставить, молния ударит, и сгорит. [2: 5]

В другом тексте продолжение рассказа о хватании мяса на Ильин день, происходившем около церкви с. Ношуль, связано с мотивом разрушения церкви:

(Ильин день праздновали?) Все празднуют, у каждого считается праздник, домашний праздник, не праздновали нигде, дома. (В церковь ходили?) В церкви то служат, всё время ходили. (Бычка по обету не готовили?) <Илля луннас и эм 'на Ильин день и это и было'> Бычка то это на Ильин день кто богу обещал, говорит, что-то сделать, да надо помочь да, но Бог помощи, на Ильин день, говорит, бычка дам, вот это прямо в церковь ведут и режут, сварят в большой котле, и всех-всех угощают. (Прямо в церкви режут?) Около церкви, ко́нешно. (Это в Ношуле было?) Да везде такое было. Церковь то у нас рядом было <сельсöвет у нас один и церков один> церковь-то у нас через горки близко церковь, <кто котят, прикодят> (В Ношуле около церкви варили бычка?) Варили, потом всех, кто там есть, кормили, *бычок яй пö, кыдзи и шусьö* 'мясо бычка, мол, как и называется', кватают, говорит, мясо [смеётся] (Кто хватает мясо?) Так раньше говорили, потом мясо-то все кушают, поднимают и кушают. Мы маленькие были, церковь-то уже разрушили, попа забрали, брат умер в трицетъ шестом году, поп приходил, брата помолили³²⁹, потом после этого поп-то не стал. [2: 18]

На основе рассмотренных текстов, мы можем выделить следующие особенности. В данной локальной традиции «хватать Ильино мясо» в языковом плане является устойчивым выражением, что подтверждается следующими примерами из интервью: «И раньше говорили, что сегодня, мол, надо идти хватать Ильино мясо, на Ильин день» [2: 4]; «Говорят, Ильино мясо хватать» [2: 1]; «Ильиным мясом и называли» [2: 2]; «И потом вот говорили, Ильино мясо хватать» [2: 3]; «Отцы наши говорили, пойдёмте, мол, Ильино мясо хватать» [2: 4]; «Ильино мясо, мол, сегодня хватают, ещё люди говорят» [2: 9]; «И у нас здесь говорили, Ильино мясо, мол, пойдет хватать» [2: 14]. В приведенных текстах не

³²⁹ Возможно, отпевали.

пересказывается о событии прошлого – ритуале жертвоприношения на Ильин день, а подтверждается факт, что на Ильин день хватали мясо / резали бычка, поэтому ни один из текстов не содержит сведений по обряду в полном объеме. В основном текстуализируются отдельные моменты ритуала, которые содержательно связаны с устойчивым повествовательным мотивом – закланием животного и / или хватанием мяса: животное выращивают, завешают, закалывают, мясо разрубает на куски, варят в котле. Жертвоприношение становится фольклорным фактом, свертывается до высказывания / мотива. Во время интервью транслируется текст, который создается на основе этого мотива непосредственно в момент исполнения, чем объясняется формально-содержательное разнообразие записанных текстов. Вслед за К.В. Чистовым мы рассматриваем их как разные способы передачи информации³³⁰, каждый из них не отдельный вариант текста, а один из возможных способов реализации мотива хватания мяса / заклания животного.

Несмотря на различия в содержании и объёме зафиксированных текстов, между ними наблюдаются существенные общие моменты. Устойчивые элементы текста связывают содержание повествования с местной историей. К ним относится определение **времени и места описываемых событий**. В большинстве вариантов используется выражение «важён / в старину» и «водзын / раньше», в некоторых случаях может конкретизироваться: «важён, колкозтöгыс на ешшö / в старину, без колхозов ещё» [2: 1]; «Раньше было, когда ещё церковь-то было» [2: 19], «Вот сійö енлы сетöны водзын вöлі, а öні пом лои / Вот это богу отдавали раньше, а сейчас конец пришел» [2: 2] «Варили, раньше, варили, а сейчас нет» [2: 20]. Указание на давность событий является типичной чертой преданий.

Места проведения ритуала связаны с ношульской церковью, местными часовнями, берегом реки возле церкви: «Раньше на Ильин день около церкви Ильино мясо раздавали» [2: 2]; «... к Ильину дню приводят бычка к церкви» [2: 3]; «Это Ильин день – второго августа, и вот у кого есть бычок, кто овцу, кто

³³⁰ Чистов К.В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы // Чистов К.В. Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М.: ОГИ, 2005. С.49–50.

теленка приводят туда к церкви, службу проведут» [2: 6]; «Кто несет быка, Ильино мясо, мол, хватать, варят еще около церкви» [2: 14]; «это около церкви сварят» [2: 21]; «Это в церкви идут молиться, и обязательно, у кого скот больше, там в церкви режут, потом варят, и кушают. (Прямо в церкви резали?) Да около церкви, там готöвят потом, обслуживают было у церкви, вот это было, я помню» [2: 22]; «вот Ильин день принесу я бычка или барана, или кого-нибудь, и увезут в церковь. Там резали, варят большому котел, кому не лень, хватают да кушают» [2: 19]; «...на Ильин день, говорит, бычка дам, вот это прямо в церковь ведут и режут, сварят в большой котле, и всех-всех угощают. (Прямо в церкви режут?) Около церкви, кöнешнö. (Это в Ношуле было?) Да везде такое было. Церковь то у нас рядом было <сельсöвет у нас один и церков один> церковь-то у нас через горки близко церковь, <кто котят, прикодят>» [2: 18]; «Мне только рассказывала брат-то, Миша был восьмого лета, года, она рассказывала, раньше пе ‘мол’ обещают бычка, потом пе ‘мол’ режут на Илля лунтö ‘Ильин день-то’, около церкова варят и там пе ‘мол’ очень праздновали три дня, вот это брат Миша мне рассказывал, я это ещё не видела» [2: 17]. И только в одном тексте событие разворачивается от церкви к реке: «На Ильин день другие приносили бычков резать, в церковь приносили бычков, потом к воде (реке) спускаются, и на Ильин день там, мол, мясо варят, едят, тоже праздник был в старину» [2: 9].

Приведенные примеры при сопоставлении с этнографическим описанием обряда, где указывается, что животное закалывают и варят на берегу реки, а мясо расхватывают около церкви, могут быть восприняты как искажение правды, но в реальности они ещё раз доказывают особенность рассказов с мотивом хватания мяса / закалывания животного. В устной традиции сохраняется не текст о жертвоприношении как историческое событие, а факт хватания мяса / закалывания животного на Ильин день около церкви с. Ношуль, следовательно, все остальные события, связанные с этим фактом, получают ту же локализацию.

В ряде текстов сообщается о проведении ритуала около часовни: «У нас здесь наверху, недалеко от нас позади, там место немного гористое, гористое место, там была часовня. Раньше много было часовен, здесь у нас была, потом

недалеко, где церковь, там за церковью, за оврагом тоже была часовня, мы детьми ходили. Вот быка закалывали, потом на Ильин день варили в большом котле, варили там» [2: 4]; И вот осень настанет, и отводят туда, в той деревне была часовня (В какой деревне?) В Яковлевской, это Якутинская, а та Яковлевская, в той стороне была часовня. Там этого бычка приготовят и на куски разделят, и все приходят» [2: 5]; «Там, в Лихачёвке, часовня была, у часовни соберутся, кто знает, молитву читают, крестятся, потом кончается обед, и начинают кушать» [2: 20]; «Да, мясо потом варят и едят, это приносят священнику. Часовня, у нас внизу часовня была, туда нарочно в часовню приносят мясо, зарежут, потом попу сдают, дают, что сварят, едят» [2: 12]. Локализация ритуала около часовни возможна в более поздних вариантах (например, в тексте [2: 4]), кроме того, мы не исключаем и действия механизма устной истории, когда сюжет о хватании мяса / закалывании животного привязывается к «своей» часовне.

Указание места и времени востребовано, во-первых, содержанием текста – это местная история, она имеет темпоральную и локальную привязку; во-вторых, формой текста – это хроникат, констатация факта, который требует фактической точности; в-третьих, прагматикой текста – связывает рассказчика и описываемые события.

Следующий содержательный элемент устных рассказов с мотивом хватания мяса / закалывания животного на Ильин день, может быть обозначен как **интерпретация жертвоприношения**. Для большей наглядности начнем с анализа мотивировки ритуального действия, зафиксированных в описаниях обряда XIX в.

Само по себе наблюдение за обрядом позволяет описать совершаемые действия, реалии, исполнителей и участников, место и время, произносимые тексты. Смысл обряда раскрывают комментарии, разъяснения, толкования, которые не эксплицируются при совершении обряда, обычно высказываются носителями традиции, когда они рассказывают об обрядах. В исследованиях так называемых «текстов с интерпретирующей функцией» определено, что

мотивировки ритуалов реализуются в ситуации, когда надо рассказать об обряде «чужому человеку» или при обучении «своих»³³¹.

Первому варианту соответствует ситуация, представленная в литературном очерке М. Косарева «Ильин день в селе Ношульском», когда автор-наблюдатель описывает увиденные обрядовые действия, а о цели обряда сообщает его собеседник – носитель традиции: «А у кого плохо [скот] разводится, так тот и обещает на праздник батюшки Ильи-пророка принести в жертву первого бычка, какой у него родится, нищей братии, то есть, и всем православным христианам пожертвовать. Ну, и дает Господь, скот поправляется, больше скота бывает. Вот и сегодня мужички, некак пятеро или шестеро, привели по бычку, а бывает и больше».³³² В данном речевом фрагменте описывается начальная ситуация, которая является причиной совершения ритуала, способ воздействия и достигнутый результат – следствие. В целом, толкование построено на причинно-следственных отношениях, что характерно для народного мировоззрения. На основании этого комментария участника ритуала, обряд жертвоприношения в семантическом плане рассматривается как ответная реплика (исполнение индивидуального обета, данного богу в случае кризисной ситуации в скотоводстве), реализующая продуцирующую функцию.

Следующий вариант интерпретации обряда содержится в этнографическом очерке М.С. Косарева, который представляет собой научное описание обряда жертвоприношения, в связи с чем меняется языковая форма изложения ритуальной мотивировки при частичном сохранении логической структуры: «Если у него [пермяка] плохо разводится скот, то он обещается первого бычка, который у него родится, принести в жертву Св. Пророку Илии, чтобы Бог

³³¹ Толстая С.М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Толстой Н.И., Толстая С.М. Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М., 2013. С. 202; Мороз А.Б. Народная интерпретация этнографического факта // Язык культуры: Семантика и грамматика. М., 2004. С. 174.; Виноградова Л.Н. Тексты народной культуры с интерпретирующей функцией // Виноградова Л.Н. Мифологический аспект славянской традиционной культуры. М., 2016. С. 323;

³³² Косарев М.[С]. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. 24 марта (№ 65).

благословил и умножил его стадо»³³³. Причинно-следственная форма выражения заменяется причинно-целевой: сообщается причина совершения ритуального действия в условной форме, способ воздействия и цель – устранение причины и улучшение начальной ситуации. В данном тексте ритуальная мотивировка является необходимой частью научного описания этнографического факта.

Третий вариант интерпретации жертвоприношения зафиксирован в рассказе-воспоминании о хватании Ильинского мяса: «У кого было случится несчастье в семье, со скотом и так далее, они, крестьяне, обещают дать богу Ильинское мясо – быков»³³⁴. В выражении сохраняется причинная форма мотивировки: отрицательно оцениваемая ситуация становится причиной совершения ритуального действия, которая в рассказе служит завязкой сюжета, являясь необходимым условием для развития основного события – хватания мяса, а цель и следствия обряда неважны, поэтому они упускаются. Кроме того, расширяется сфера действия ритуала, можно сказать, становится более универсальной, что, с одной стороны, объясняется переходом обряда из актуального в разряд прошлого, с другой – сменой традиционного уклада жизни. Следовательно, можно говорить и о третьем варианте ситуации (в дополнение к вышеуказанным ситуациям рассказывания «чужому» и «обучения своих»), когда носителями традиции реализуются интерпретации ритуальных действий – это рассказы об обрядах, как о событиях недавнего прошлого, где ритуальная мотивировка является необходимой частью описываемого события.

В устных повествованиях о закалывании животного / хватании мяса на Ильин день мотивировка ритуального действия становится необходимым содержательным компонентом – объяснением, откуда берется закалываемое животное. По содержанию интерпретирующего выражения тексты разделяются на две группы. В первую группу объединяются тексты, в интерпретациях которых

³³³ ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 41об.

³³⁴ ФФ ИЯЛИ. А1576. Зап. А.К. Микушев 30.03.1961 г. в с. Ношуль Прилузского р-на Коми АССР от Тарасова Афанасия Константиновича, 1899 г.р. Полный текст приведен на С. 114.

сохраняются толкования, близкие к актуальному периоду функционирования обряда:

На Ильин день ещё и быка закалывали. Это вот кто, мол, болеет, обещает богу вырастить быка, бычков, и потом к Ильину дню приводят бычка к церкви. Это тоже моя мама мне рассказывала, её словами говорю, маминой речью. <...> (А кто обещает принести бычка?) Это, наверно, обещает бычка принести тот, кто, может быть, болеет, и обещает богу, он вот к Ильину дню обещает принести богу бычка, откормить и принести богу, он будто богу дает. И не жалеют, обещал богу, отрасли бычка и отдай, принесут к церкви, так раньше было. А вот сейчас попробуй отрастить и отдать. [2: 3];

(Бычка по обету не готовили?) <Илля луннас и эм ‘на Ильин день это и есть’> Бычка-то это на Ильин день кто богу обещал, говорит, что-то сделать, да надо помочь да, но Бог помоги, на Ильин день, говорит, бычка дам, вот это прямо в церковь ведут и режут. [2: 18];

(Говорят, ещё на Ильин день обещали бычка?) Раньше было, когда ещё церковь-то было, говорят, болели ли что ли и Ильин день говорили, хотели не..., болели ли что ли, и что вот Ильин день принесу я бычка или барана, или кого-нибудь, и увезут в церковь. [2: 19];

(Быка кто дает?) Кто обещает <...> Кто болеет иль что-то и обещает, отец иль мать, иль дети заболеют, и обещает, если поправится, то принесу на Ильин день вот это. [2: 13].

В некоторых текстах сохраняется только ключевая фраза интерпретации ритуала – обетность:

На *Илья лун* какой-нибудь житель села дает обет, он на *Илья лун* готовит тёлку или бычка, обязательно. Вот *Илья лун* подходит, и он дает обет перед людьми, перед батюшкой, что на будущий год он вырастит на мясо бычка. На этот день этого бычка режут. [2: 16];

Мне только рассказывала брат-то, Миша был восьмого лета, года, она рассказывала, раньше *не* ‘мол’ обещают бычка, потом *нõ* ‘мол’ режут на *Илля лунтõ* ‘Ильин день-то’... [2: 17].

Вторую группу нарративов отличает разнообразие интерпретирующих выражений. Можно выделить тексты, для которых характерна следующая ситуация: в памяти информанта сохраняется или подсказывается участником беседы выражение, что бычка обещают привести / заколоть / отдать, но поскольку семантическая связь с ритуальной действительностью потеряна, а содержание услышанной истории рассказчик не помнит, он предлагает интерпретации, основанные на личных взглядах и знаниях:

(Кто этого бычка приносил?) <...> ШНС: Кто-то за что-то обещал и вот, батька-поп пошел спросить, давай бычка-то, ты ведь обещал. [2: 21];

(Быка кто дает?) <Кто обещает> Кто обещает, он обещает, когда освящать ходят и обещают, кто овцу обещает отдать, кто быка, какой скот захочет отдать на Ильин день, кто овцу обещает, отдаст. [2: 13];

(Кто приводил бычков?) Если у меня есть бычок, как бы богу его приносят, зарежут и приносят туда в церковь мясо. (Обещают?) Да, обещаешь, надо принести, чтобы ты не болел, чтобы с богом стал жить<...> в церковь, мол, приводят на Ильин день, бычков зарежут, у кого какая скотина есть, кому не жалко, а жалко – человек и не приносит, кто богаче. А нищий приносит, он хочет жить, я, мол, с богом живу. [2: 9].

С точки зрения того, что в основе рассказа ритуальное событие, вполне ожидаемо появление мотивировок, в которых содержится отсылка обряда к религиозной сфере:

Специально бычков растят, и потом накануне закалывают. <...> (А кто быка проводит?) Кто, это богу дают, это богу дают. [2: 2];

(Кто давал быка?) Если у меня есть много скота, я богу молюсь и даю [перекрещивается]. [2: 11];

(Кто приводил бычков?) Если у меня есть бычок, как бы богу его приносят, зарежут и приносят туда в церковь мясо. [2: 9].

Или подчеркивается традиционность и древность:

(Зачем приводят быка?) Такая была мода, это пожилые люди знают [2: 12];

видимо, такая мода была или так надо было [2: 5];

какая-то примета была [2: 14].

В противоположность вышеприведенным вариантам, следующая группа истолкований характеризуется отрицанием сакральности совершаемых действий и основывается на субъективном восприятии действительности, в котором находят выражение современные отношения к окружающему миру, законы сельского общества, личные взгляды исполнителя. По содержанию рассказов животное или мясо приносят в церковь, поэтому вполне логично появление толкований принесения животного в пользу церкви и священнослужителей:

Это закалывают свите попов, не кому-то людям, себе, нарочно попам приводят бычков, но маленьких, не большого, конечно бугая, а полугодовалого да что да приводят, зарежут и мясо сдают попам. [2: 13];

... это на Ильин день не только быка, а попу несут мясо, у кого какое несчастье случится, но неприятность, отнесешь, и он, видимо, поп освящает иль что ли. <...> Да туда кто барана, кто телку, кто быка, кто что может, это и несет, там попам, кто за что <...> Это носили может быть просто попа кормить иль что, или какая-то примета была.

(На Ильин день режут или мясо несут?) Да-да-да, попу это несут, там сколько-то едят, остальное свите попа оставляют. (Раздают мясо или продают?) Вот не знаю, куда это девают, наверно, едят сами, сами едят, а что поп, какие заработки у них или что есть. [2: 14].

Принесение животного может разъясняться получением какой-либо выгоды хозяином животного:

(Слышали, что на Ильин день в Ношуле бычка резали?) Это наша мама рассказывала, часто слышал, целого бычка один хозяин закалывает и кормит, чтобы ему хорошая жизнь была, не жалеет. [2: 10],

Да-да, это было, к Ильину дню несут у кого есть, кто хочет стать богатым, закалывают это и несут, <...> Это кто хочет жить богато, несет бычка, какого-то бычка, и варят, это было. [2: 15].

Или общим благосостоянием хозяина животного:

Значит, в старину, без колхозов ещё, и кто выращивает, он обществу дает быка [2: 1];

И вот у кого есть бычок, кто овцу, кто теленка приводят туда к церкви, службу проведут. Специально приносят, кто, что может. (Кто приносит?) У кого богатство есть. У кого нет, так что потом [2: 6];

Кто более богатый, он приносил попу бычка [2: 7];

(Как выбирают, кто бычка приведет?) У кого есть бычок, возьмет и режет. (Он его не обещает?) Скажут, если у меня бычок есть, у тебя бычок есть, режь, сюда принеси. [2: 20];

(Кто этого бычка приносил?) ШНП: У кого есть больше скота (Любой человек?) Да кто хочет, тот и принесёт. [2: 21];

Обязательно надо в этот день бычка, кто богаче, бесплатно, без ничего. (А кто бычка приводил?) Обычно у кого больше скот, да, вот, примерно, я скажу, две коровы да бычка, да лошадь держали тогда, да несколько овец. Вот из этих выбирают, значит, обязательно надо сдать в церкви. [2: 22].

В ряде текстов собиратель, для выяснения особенностей ритуала, пытается добиться определенного ответа, и этим провоцирует собеседника на рефлексию. Толкования составляются в контексте воспоминаний о празднике и условий сельской жизни того времени:

(У кого быка резали?) А вот у кого резали, не знаю. Но тогда у всех был скот. У нас было три коровы, две лошади, но в тот день, как церковный праздник, старинный церковный праздник, может и давали быка, не жалели, конечно, на праздник, наверно, так было. А может и была очередь или давали по обещанию, это вот не знаю. [2: 4].

По мотивировкам можно проследить изменение в восприятии обряда разными поколениями, например, мамой и дочерью:

(Про Ильин день что рассказывали?) СНИ³³⁵: Говорили, в деревне, мол, по кругу каждый год кто-то держит [бычка]. У меня, мол, в этом году есть бычок, бычка стараешься откормить. <...> видимо, такая мода была или так надо было. ТАН³³⁶: Спасибо, мол, богу, спасибо богу. СНИ: Спасибо богу, спасибо богу, не хозяину, а спасибо богу. А на следующий год я, моя очередь, я должна отвести быка, вот на это. [2: 5]

Информант 1916 г.р. подчеркивает религиозность обряда, её дочь, 1937 г.р., принесение животного интерпретирует законами сельского общества – очередностью. Здесь необходимо добавить, что в скотоводческой традиции коми очередность была развита в пастушестве. В большинстве традиций практиковался вольный выпас скота, а в роли пастухов выступали сами хозяева животных и пасли скот по очереди, определяя последовательность расположением домов от одного конца деревни к другой.

Зафиксированы случаи, когда супруги-информанты дают вариативные мотивировки:

(Кто этого бычка приносил?) ШНП: У кого есть больше скота (Любой человек?) Да кто хочет, тот и принесёт. ШНС: Кто-то за что-то обещал и вот, батька-поп пошел спросить, давай бычка-то, ты ведь обещал. [2: 21].

Таким образом, анализ содержательного элемента, который мы условно назвали интерпретацией ритуального события, позволяет сделать выводы относительно механизма создания и воспроизведения устных рассказов. Тексты, в которых мотивировки принесения в жертву животного более близки к актуальному периоду ритуала, основаны на пересказах устных воспоминаний об обряде. В остальных случаях к событию прошлого – принесения в жертву животного / хватания мяса подбираются интерпретации из «заготовок» повседневной жизни. В их числе и тексты, составленные на основе детских впечатлений от яркого события прошлого. Сюжет текста составляется в момент создания и воспроизведения рассказа. Этим подтверждает то, что в коллективной памяти сохраняется не рассказ о жертвоприношении на Ильин день, а факт

³³⁵ Супрядкина Нина Ивановна, 1937 г.р.

³³⁶ Трофимова Александра Николаевна, 1916 г.р.

закалывания животного / хватания мяса на Ильин день, который выступает сюжетообразующим мотивом преданий.

Выявление функций устных рассказов с мотивом заклания животного / хватания мяса связано непосредственно с ситуацией рассказывания этих текстов. Как мы выяснили, данные тексты актуализируются в связи с Ильиным днем и связаны с прошлым традиции. Рассказывая о событии прошлого своего коллектива – хватании мяса / закалывании животного на Ильин день, – информант выделяет эту дату из потока времени. Семантика календарной даты определяется событиями прошлого, актуальными ритуальными практиками или устными рассказами о них. Восприятие календарной даты складывается через описание эпизодов календарной истории конкретной даты, что является нарративной практикой, которая структурирует и обозначает время, в чем выражается функция текстов – структурирование времени на основе событий местной истории. Причастность событий к Ильину дню обеспечивает сохранность и устойчивость мотива за счет ежегодного повторения. Кроме того, хватание мяса / заклание животного является событием прошлого коллектива, рассказывая о котором информант декларирует свою принадлежность к коллективу (идентификационная функция), а в ситуации сообщения собирателю фольклора – репрезентирует себя как представителя данного локального сообщества (репрезентативная функция).

Выводы по второй главе

Таким образом, анализ экспликации обряда жертвоприношения в разных типах текстов – очерк (литературное произведение), этнографическое описание (научный текст), устный рассказ-воспоминание, нарратив с мотивом заклания животного / хватания мяса – позволяет проследить переход актуального обряда общественного жертвоприношения с хватанием мяса на Ильин день в фольклорное явление. В 1930-е гг. в связи со сменой религиозной, общественной, хозяйственной системы обряд жертвоприношения из актуальной обрядовой

практики перешел в область устной традиции, согласно законам которой и был переформатирован. В коллективной памяти сохраняется не рассказ о жертвоприношении на Ильин день, а факт закалывания животного / хватания мяса на Ильин день, который в устной традиции свертывается до высказывания и выступает сюжетообразующим мотивом нарративов об Ильине дне. По объему, форме и содержанию тексты довольно разнообразны, что обусловлено такими обстоятельствами, как условия и способы получения этих знаний, случаи совпадения в жизни отдельно взятого человека, особенности интервью (зависит от настроения информанта на беседу, восприятия собирателя информантом, вопросов собирателя). Объединяет их модель экспликации: текст создается в момент воспроизведения на основе мотива хватания мяса / заклания животного, и является подтверждением факта этого события на Ильин день в с. Ношуль. С содержанием текста (местная история) и структурой (факт прошлого) связаны следующие элементы текста: указание на место и время событий, ссылка на источник информации, подтверждение достоверности, что в целом соответствует жанру преданий. Данная модель рассказов функционирует в контексте воспоминаний об Ильине дне, выделяя эту дату из потока времени. Календарная приуроченность обеспечивает ежегодную актуализацию, что создает условия для сохранения и трансляции мотива в устной традиции.

ГЛАВА 3. МОТИВ ЯВЛЕНИЯ ОЛЕНЯ В СЮЖЕТЕ О ЖЕРТВОПРИНОШЕНИИ ЖИВОТНЫХ В ЛОКАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ ВИШЕРЫ: ОТ ЛЕГЕНДЫ К КОЛЛЕКТИВНОМУ ПРОЗВИЩУ

Отличительной чертой сюжета о жертвоприношении вишерской локальной традиции³³⁷ коми выступает мотив явления оленя. Тексты с таким мотивом в исследованиях чаще всего получают наименование «севернорусская легенда об олене». В материалах XIX – начала XX вв. данная легенда обычно приводится вместе с описанием обряда жертвоприношения домашнего животного в конкретной местности в качестве подтверждения древности проводимого ритуала³³⁸. В отечественных научных исследованиях указанные тексты до недавнего времени рассматривались как иллюстрация дохристианских верований

³³⁷ Лингвистические, этнографические и фольклористические особенности этой традиции отражены в ряде публикаций: *Сорвачева В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С.* Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 7–9; *Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П.* Старая Вишера // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. С. 83–127; *Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.* Устные рассказы о Тювэ: классификация сюжетов по записям начала XXI века // Фольклористика Коми: исследования и материалы. Тарту, 2016. С. 185–222; *Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.* Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми // Традиционная культура. 2017. № 1 (65). С. 38–51; *Лобанова Л.С., А.Н. Рассыхаев.* Престольные праздники вишерских коми и Дни села (проблема актуализации фольклорного наследия) // Традиционная культура. 2018. №5. С. 266–279; *Панюков А.В.* Из календарной обрядности вишерских коми-зырян: Демьян Бедный // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2019. № 2 (24). С. 169–178; *Рассыхаев А.Н.* Почитание Стефана Пермского в фольклорной традиции нившерских коми // Ежегодник финно-угорских исследований. 2021. Т. 15. № 2. С. 272–283; *Панюков А.В.* Урочище *Гördчой* ‘Красная гора’ в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры // Вопросы ономастики. 2022. Т. 19. № 1. С. 66–83; *Saveleva G.* Tradition of Christmas youth gatherings at the Vishera river (Komi Republic) // Folklore: Electronic Journal of Folklore. 2019. Vol. 76. Pp. 99–118.

³³⁸ К примеру: *Кичин. Е.* Четыре сельских обряда Белозерского уезда Команевской волости // Вологодские губернские ведомости. 1844. № 19 (неофициальная часть). С. 179–181; *Иванов А.П.* Материалы к антропологии Пермского края. Казань, 1881. С. 13; *Малахов М. В.* Быкобой у пермяков в день Св. Флора и Лавра: Посмертныя записки М.В. Малахова // Записки Уральского общества любителей естествознания. Екатеринбург, 1887. Т. IX, вып. 1. С. 85–96; *П. Мошинский приход Каргопольского уезда // Олонецкие епархиальные ведомости 1907. № 3. С. 75–79; Пидьмозерский В.* Село Таржеполь (Петрозаводского уезда) // Олонецкие епархиальные ведомости. 1902. № 17. С. 580–583; Архив РГО. Ф.7. Оп. 1. Д. 62. Протоирей Александр Шайтанов. Верховажский посад 1848–1849. Л. 20.

славян и / или финно-угорских народов³³⁹. Однако прямо противоположная точка зрения была высказана А. Б. Морозом, который указал на распространение обряда жертвоприношения животного в иудаизме, выявил источники отдельных мотивов легенды в христианской книжности³⁴⁰, а также провел структурно-типологический анализ вариантов легенды, зафиксированных в разных регионах³⁴¹. Среди причин, которые «не позволяют делать никаких достоверных подсчетов и безоговорочных выводов» в вопросе распространения легенды, А. Б. Мороз назвал содержательность текстов («подробность и детализированность записей»), формальные стороны фиксации («внимательность собирателя и объективность публикатора») и разную степень изученности традиций³⁴². Цель данной главы исследования – рассмотреть варианты реализации мотива явления оленя в народной традиции коми с учетом указанных факторов, дополнив особенностями моделей экспликации.

3.1. История развития легенды о явлении оленя в вишерской локальной традиции

В административном отношении вишерская локальная традиция (коми название – Висер вож) охватывает три крупных населенных пункта Корткеросского р-на Республики Коми: села Большелуг (коми название – Ыджыдвидз), Богородск (коми – Висер) и Нившера (коми – Одыб) с подчиненными им деревнями, которые находятся в бассейне р. Вишеры (по-коми

³³⁹ *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 255–256; *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 384; *Шаповалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л.: Наука, 1973. С. 209–223; *Конкка А.П.* Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95; *Конаков Н. Д.* Календарная символика уральского язычества (бинарный зооморфный код). Сыктывкар, 1990. С. 16.

³⁴⁰ *Мороз А.Б.* «Севернорусская легенда об олене» и её византийские источники // Святые и святые Обонежья. Петрозаводск, 2013. С. 231–238.

³⁴¹ *Мороз А.Б.* Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. М., 2013. С. 212–233.

³⁴² Там же. С. 224.

– Висер), правого притока р. Вычегды. Жителей бассейна Вишеры называют «висерсаяс», по сложившейся традиции мы будем их именовать вишерцы³⁴³, а жителей с. Богородск, которое среди местных жителей называется Висер, – вишерские.

Первые письменные сведения о заселении Вишеры зырянами нашли отражение в «Вычегодско-вымской летописи». Летописец, описывая события 1380 г., ознаменованные началом миссионерской деятельности Стефана по крещению зырян, пишет: «И вестъ <о прибытии Стефана> даша неверным людям по реке Вычегда, на место именуемом Вишера, и по реке Выме, тамо живяху старый Пан-сотник»³⁴⁴. Начиная с первых сведений Вишера указывается в составе Вымских земель. Вымь, как и Вишера, является притоком Вычегды, только первая относится к нижнему ее течению, а вторая – к верхнему (расстояние между устьями рек по р. Вычегде составляет 230 км). Связь между этими территориями осуществлялась, минуя р. Вычегду, через верховья рек бассейна Выми и Вишеры. Как часть Вымской земли Вишера и волостные реки вишерцев обозначены и в «Жалованной грамоте Великого князя Ивана III» 1485 г.³⁴⁵ Рассмотренные документы не отражают сведений о населенных пунктах. Возможно, что в конце XV в. на Вишере уже имелись постоянные поселения вымичей, возникшие на местах временных жилищ вымских охотников.

Подробное описание Вишерского погоста относится к началу XVII в. В Писцовой книге 1608 г. отмечено:

Вымские ж земли погост Вишера на реке на Вишере. А на погосте церковь Рождество Пречистые Богородицы теплая, деревяна, клетчки; а в церкви образы и книги и свечи и ризы и сосуды церковные и колокола и все церковное строение мирское. Да на погосте ж: в попове дворе в[о дворе] церковной дьячок Гришка Родивонов, в[о дворе] пономарь Тимоха Дмитриев.³⁴⁶

³⁴³ Жеребцов Л.Н., Лауук Л.П. Старая Вишера // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. С. 83–127.

³⁴⁴ Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. С. 258.

³⁴⁵ Там же. С. 244.

³⁴⁶ Акты времени правления царя Василия Шуйского (1606 г. 19 мая – 17 июля 1610 г.) (№ 103. 1608 год. Писцовая книга Яранского уезда письма и дозору Василия Ларионова и подьячего Андрея Горохова 7116 года). – URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVII/1600-1620/Akty_Vas_Shujskogo/101-120/103_3.htm (дата обращения: 20.09.2021).

Далее описываются церковные угодья, а также дворы крестьян, среди которых указаны девять жилых крестьянских дворов с именами и фамилиями владельцев, семь пустых дворов и пять дворовых мест³⁴⁷. На основе данного документа можно заключить, что христианство на Вишере утверждается с появлением первых населенных пунктов, и у нас нет никаких оснований считать вишерцев язычниками, несмотря на то, что в различных материалах «о христианизации пермян Вишера устойчиво ассоциируется как оплот язычества во главе с “сотником” Памом»³⁴⁸.

В рамках нашей темы важно то, что уже в 1608 г. на Вишере был погост с деревянной церковью Рождества Пресвятой Богородицы. И это на полвека раньше, чем указано в «Клировой ведомости Вишерской Богородской церкви» 1875 г.:

Когда же Церковь восприяла первоначальное в сем приходе существование по неимению достоверных свидетельств и справедливых преданий, не известно. Из указов, находящихся в архиве сей Церкви видно, что Церковь здесь существовала в Царствование Алексея Михайловича.³⁴⁹

На основе анализа последующих Переписных книг и сведений, приведенных А. Лебедевым из местной летописи, мы можем отметить, что в 1634 г. Вишера отделилась от Выми, образовав самостоятельный приход, к которому до XVIII в. были приписаны церкви ряда деревень по Вычегде от Нёбдино до Усть-Нема, соответственно, «Вишерский приход в царствование Алексея Михайловича занимал почти весь Вычегодский край, кроме приходов Троицкаго Печерскаго, Помоздинскаго и Пожегодскаго»³⁵⁰.

³⁴⁷ Там же.

³⁴⁸ *Панюков А.В.* Историческая память в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры // Известия Общества изучения Коми края. 2021. Вып. 2 (21). С. 56.

³⁴⁹ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 279. Л. 50. Упоминаемые указы приведены в сочинении А. Лебедева, в них перечислены священнослужители того периода. См. *Лебедев А.* Св. Стефан, первый епископ Пермский. 1396–1896 гг. // Вологодские епархиальные ведомости. 1896. № 6. 100.

³⁵⁰ *Лебедев А.* Св. Стефан, первый епископ Пермский. 1396–1896 гг. // Вологодские епархиальные ведомости. 1896. № 6. С. 100.

Церковная история XVIII в. почти не отразилась в сохранившихся и изученных нами документах. Известно лишь, что в 1750-х гг. в Вишерской волости была деревянная церковь в честь Пресвятой Богородицы³⁵¹. Очередная деревянная церковь Пресвятой Богородицы с колокольней и престолом Рождества Пресвятой Богородицы была построена в 1801 г., и в 1840-х гг. находилась в ветхом состоянии³⁵². В 1847 г. началось строительство каменной двухэтажной церкви с колокольней, нижний этаж которой был освящен в честь Богоявления Господня³⁵³ 20 января 1849 г., а верхний – во имя Рождества Пресвятой Богородицы освящен 7 сентября 1856 г.³⁵⁴ Храм сохранился до наших дней, а престол в честь Рождества Богородицы насчитывает более четырех веков, и в честь него в середине XIX в. Вишерский погост стал называться Вишерско-Богородский, позже и село получило официальное название Богородск (местными жителями используется коми вариант – Висер)³⁵⁵.

Какое место и роль в истории церкви Рождества Пресвятой Богородицы занимают чудотворная икона Божьей Матери с легендой о чудесном явлении и обряд жертвоприношения животного с легендой о явлении оленя, в рассмотренных выше документах нам не удалось обнаружить. Предполагаем, что они вошли в Церковно-приходскую летопись, о ведении которой упоминается в Клировых ведомостях³⁵⁶ и в сочинении А. Лебедева³⁵⁷, но, к сожалению,

³⁵¹ *С-в Н.* [Суворов Н. И.] Несколько топографических и статистических сведений о бывшей Великоустюжской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. 1872. №18. С. 525. В данной публикации приводятся сведения из «Окладной книги монастырей и церквей Великоустюжской епархии за 1755 г.»

³⁵² *Попов А.* Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 135.

³⁵³ Возможно, данный престол освящен в честь Ляльского Богоявленского храма (что на Выми). К Лялям первоначально была приписана Вишерская церковь, отсюда же происходит род священнослужителя вишерской церкви Евфимия Попова (1771–1858). Вишерцы еще в начале XIX в. продолжали ходили на богомолье в Ляли.

³⁵⁴ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 279. Л. 50

³⁵⁵ *Жеребцов И.Л.* Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 20.

³⁵⁶ Там же. Л. 52 об. О ведении летописи упоминается и в Клировой ведомости за 1900 г. (НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 335. Л. 474): «Летопись при церкви имеется, и замечательные случаи вносятся в оную без опущения».

³⁵⁷ *Лебедев А.* Св. Стефан, первый епископ Пермский. 1396–1896 гг. // Вологодские епархиальные ведомости. 1896. № 6. С. 100.

местонахождение её на сегодняшний день неизвестно. Основным источником по рассматриваемому вопросу остаются сочинения авторов XIX в.

Впервые сведения о чудотворной иконе и обряде жертвоприношения, а также легенды о явлении иконы и оленя публикуются в произведении А. Ф. Попова «Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению»³⁵⁸. Их взаимосвязь заключается в следующем: чудесность иконы Вишерской Божьей Матери обосновывается «преданием» о чудесном её явлении и ежегодным явлением оленя к проводимому обряду жертвоприношения животного (оба события относятся к 8 сентября – празднику Рождества Богородицы). События прошлого подтверждаются чудесными свойствами остатков оленьих рогов и иконы, после обхода полей и покотины с которой хищные звери не нападают на скот.

Автор пишет, что «празднование Божией Матери установлено 8 сентября, хотя изображение иконы не соответствует этому дню». Ниже приводит следующее описание иконы:

Икона на глазомер кажется в вышину аршин, в ширину более полуаршинна, с серебряным, золоченым окладом надписью: когда и кем она сделана. Образ этот древняго письма, что можно видеть по краскам, смешанным со смолистыми веществами, какими обыкновенно покрывались старинные образа, и по самому изображению Божией Матери с младенцем Иисусом Христом на левой руке. Зыряне питают большое почтение к вишерской Божией Матери: ежегодно из города и других мест стекается сюда множество поклонников, но за всем тем церковь крайне бедна.³⁵⁹

Некоторые уточнения содержатся в описании А. Лебедева:

Риза на явленной иконе Божией Матери Смоленской серебро-позолоченная и работана, как видно из надписи, в 1771 г. в г. Яренске; доска иконы по краям вся избита гвоздями, вероятно от окладов и риз, неоднократно перемененных.³⁶⁰

К сожалению, икона на сегодняшний день не сохранилась. Приведенные описания недостаточны для установления возраста иконы, но по отдельным

³⁵⁸ Попов А. Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 137–138.

³⁵⁹ Там же. № 12. С. 137–138.

³⁶⁰ Лебедев А. Св. Стефан, первый епископ Пермский. 1396–1896 гг. // Вологодские епархиальные ведомости. 1896. № 6. С. 100.

характеристикам³⁶¹ можно заключить, что вишерская икона Божьей Матери была особо почитаемой уже в XVI в. и представляла собой изображение Богородицы по типу Одигитрия, предположительно, Смоленской Божьей Матери. Возможно, на этом основании праздник в честь этой иконы (28 июля / 10 августа)³⁶² А. Лебедев указывает в качестве престольного³⁶³ Вишерской церкви. В народной традиции икона получает наименование – Вишерская Божья Матерь.

Легенда о чудесном явлении иконы Вишерской Божьей Матери также зафиксирована А. Ф. Поповым в первой половине XIX в.:

По преданию за достоверное рассказывают, что давно, но в какие времена – Бог знает, – впрочем, при господстве уже здесь между начатками поселенцев христианской веры, жители однажды увидели на реке Вишере лодку, тихо плывущую против течения при пособии старичка, как снег белаго, который с берега тащил лодку против речной быстроты тонкою бечевкою. Дошедши до места, где теперь селение, таинственная лодка остановилась у берега, и старика не стало. Жители любопытствуя о приплывшей лодке, увидели на дне ее образ, с благоговением перенесли его в особо приготовленное место, прославляя милость небесную, ознаменовавшую чудесным посещением святыни, и немедленно построив деревянную церковь на берегу реки – там, где остановилась лодка, во имя Небесной Покровительницы, стали с того времени молиться и прибегать к заступлению Ее. Вот вся история! Но рассказывают и о старике, участвовавшем в этом событии, что он никто другой был, как Святой Стефан Великопермский, Апостол и покровитель Зырян, почивавший уже в то время.³⁶⁴

В последующем легенда с некоторыми вариациями (лодка с иконой сама шла против течения) публиковалась в сочинениях других авторов XIX в.: М. Михайлова³⁶⁵, А. Красова³⁶⁶, А. Лебедева³⁶⁷. Кроме того, сюжет сохранился в

³⁶¹ По мнению А. В. Афанасьева, исследователя северной иконописи, отверстия от гвоздей по краям иконы могут быть следами крепления басменного оклада, состоящего из отдельных пластин, набитых на доску с небольшим нахлестом или встык. Особенности иконы и данные о ее бытовании позволяют предположить, что она была создана не позднее начала XVII в., возможно, в XVI в.

³⁶² В современной устной традиции Вишеры сведения о празднике зафиксированы только в с. Большелуг. В материалах праздник именуется «Богородича лун / День Богородицы», описываются запреты и наказания за нарушение их. См.: *Рассыхаев А.Н.* Ыджыдвидз традицияын йӧзкостса календарлӧн аслыспӧлӧслун [Специфика традиционного народного календаря с. Большелуг] // Коми филология: научно-образовательный журнал. Сыктывкар, 2020. Вып. 1. С. 173.

³⁶³ *Лебедев А.* Св. Стефан, первый епископ Пермский. 1396–1896 гг. // Вологодские епархиальные ведомости. 1896. № 6. С. 100.

³⁶⁴ *Попов А.* Путевые заметки от Устьсыольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 136.

³⁶⁵ *Михайлов М.* Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 11. С. 106

вишерской фольклорной традиции XX в.³⁶⁸ и дошел до наших дней [3: 19]. Нарративы о приплывающей в лодке иконе в других локальных традициях коми не распространены³⁶⁹, но встречаются на Русском Севере³⁷⁰. В то же время в вымской устной традиции зафиксирован мотив плавания на камне Степана³⁷¹ – фольклорного образа миссионера и крестителя зырян Стефана Пермского. Надо полагать, что указанные мотивы взаимосвязаны друг с другом и «типологически соотносятся с нарративами о выборе места для строительства культового объекта и основании селений», повествуя «о сакральном преобразовании пространства»³⁷². Если в устной традиции Выми мотив о чудесном передвижении Степана на камне по реке входит в цикл повествований о христианизации, то в вишерской традиции легенда об иконе, приплывшей в лодке против течения, соответствует уже следующему этапу – утверждению христианства на новых территориях вымичей. Каким периодом датируется легенда, достоверно сказать невозможно. Мы можем предположить, что легенда о явлении иконы относится к XV–XVI вв., когда на Вишере было небольшое поселение с часовней. Чудесное обретение иконы случилось в праздник Рождества Пресвятой Богородицы, что стало основанием для строительства церкви с престолом во имя этого праздника.

³⁶⁶ Красов А.В. Зыряне и св. Стефан, епископ пермский. СПб., 1897. С. 187.

³⁶⁷ Лебедев А. Св. Стефан, первый епископ Пермский. 1396–1896 гг. // Вологодские епархиальные ведомости. 1896. № 6. С. 99–100.

³⁶⁸ Панюков И.М. Висер вож да сэтчос олысьяс йылысь пасйодьяс [Заметки о Вишерском крае и его жителях]. Корткерос: [б.и.], 1999. С. 6. Автор приводит вариант легенды, где икона сама поднялась с лодки на место постройки будущей церкви.

³⁶⁹ В верхневычегодской традиции (с. Мыелдино) зафиксирован нарратив о том, что Богородица приплыла на камне к месту, где теперь стоит крест Явленной Божьей Матери. См.: Чувьуров А.А., Шаранов В.Э. Местночтимые святыни у современных верхне-вычегодских коми // Живая старина. 2006. № 2. С. 23–26.

³⁷⁰ Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н.Новгород, 2004. С. 72; Панченко А.А. Исследования в области народного православия. СПб, 1998. С. 133–141.

³⁷¹ П.Ф. Лимеровым данный мотив назван «маркером деятельности Степана» и общим для всех тематических групп повествований с этим персонажем: Лимеров П.Ф. Нарративы христианизации в формировании коми литературной традиции в контексте русской словесности (XVI – начало XX вв.) : дис. ...д-ра филол. наук: 10.01.02, 10.01.09. Сыктывкар, 2020. С. 273; История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы. Сыктывкар, 1996. С. 114–117; Му пуксьём – Сотворение мира. Сыктывкар, 2005. С. 167–168, 171–173.

³⁷² Рыжова Е.А. Мотив «Плавания на камне» в житии Антония Римлянина и фольклоре // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации. СПб, 2011. С. 15.

Весть о чудесном обретении иконы инициирует особое отношение как к месту события (после иерофании оно воспринимается как место возможного контакта с божественными силами и привлекает паломников), так и непосредственно к иконе – сакральному объекту, вокруг которой формируется корпус текстов о чудесных её свойствах. Все это способствует появлению обетной практики, в том числе и жертвоприношения животных. И здесь легенда о явлении оленя могла стать «призывом к действию»³⁷³.

Поскольку нам неизвестно событие, спровоцировавшее появление легенды о явлении оленя, мы предполагаем, что текст получил распространение вследствие того, что «реальность» легенды оказалась понятной и близкой для вишерцев. Если в других традициях коми обетная практика принесения в жертву животного была связана с почитанием конкретного святого и его ролью в животноводстве, земледелии, устранении несчастного случая, то для вишерцев, в хозяйстве которых большое значение имела охота и рыболовство, а скотоводство и земледелие было ограничено пахотными и выпасными угодьями, неблагоприятными климатическими условиями³⁷⁴, определяющими становятся другие принципы. Во-первых, почва для чудесного явления оленя была подготовлена в устной традиции рассказами о чудесном явлении иконы и чудесных событиях, исходящих от этой иконы, в силу того, что «чудесное проявляет себя не в одном событии, а в связи нескольких событий»³⁷⁵. Во-вторых, сам по себе сюжет явления оленя в определенное время и место в мировоззрении охотников мог рассматриваться как результат высшей степени «обладания животным» (удачная охота – это знание повадков животного и умение договориться с ним)³⁷⁶. В-третьих, чудесную природу мог получить факт явления

³⁷³ Именно такую функцию легенды выделяет К.В. Чистов. См.: Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 336

³⁷⁴ Географически русло р. Вишера обозначается как Вишерская впадина, и климатические условия здесь значительно суровее по сравнению с Верхней Вычегдой и Вымью, обычным считались частые заморозки и снег в июне, град в июле, заморозки начиная с августа.

³⁷⁵ Липатова А.П. Чудо / история: характер вариативности предания и легенды // Традиционная культура. 2008. № 2. С. 88.

³⁷⁶ О структурной идентичности охоты и жертвоприношения см.: *Виллерслев Р., Витебски П., Алексеев А.А.* Жертвоприношение как идеальная охота: объяснение истоков доместики

оленя. Если в современности олени в данной местности встречаются редко, то, как указывает в своем сочинении А. Ф. Попов, в середине XIX в. их появление было вполне естественно. В произведении указывается, что на оленей местные жители охотятся и весной поймали до 18 оленей, оленьи шкуры используются местными жителями в быту, а зимой вишерский священник ездит на оленях³⁷⁷. Кроме того, в современной устной традиции встречается нарратив, когда появление лося в селе расценивается, как чудесное явление [3: 17, 18]. В четвертых, легенда о явлении оленя могла актуализироваться в XVII в. в связи с заселением ижемского края, как обоснование жертвоприношения оленей и способ привлечения ижемцев. По историческим данным часть казны Вишерского прихода состояла из стада оленей, которых пасли ижемские оленеводы³⁷⁸, а сами ижемцы активно жертвовали на строительство церкви, что позволило в рекордные сроки построить храм Рождества Богородицы. Разумеется, что приведенные варианты развития событий носят предположительный характер.

Мы можем с уверенностью говорить лишь о том, что икона Вишерской Божьей Матери имела особый статус, о чем свидетельствуют не только сообщения авторов XIX в., что «многие жители Архангельской и Олонецкой губерний часто притекали на Вишеру просить помощи у Небесной заступницы: одни получали невидимое вспоможение, успехи в быту домашнем, счастливые торговые обороты, а другие, гораздо большие, изцеление от тяжких болезней»³⁷⁹, но и исторические документы. В частности, сохранились Указы Вологодской Духовной Консистории о том, что

...слушали прошение Устьысольского уезда Вишерской Богородской церкви Священноцерковнослужителей и церковного старосты о дозволении им отлучаться с иконою местной Вишерской Божией Матери в Мезенский уезд, Архангельской Губернии в Мохченскую волость, отстоящую прямым путем в 365 верстах, по желанию тамошних

северного оленя с точки зрения космологии // Этнографическое обозрение. 2016. № 4. С. 154–175.

³⁷⁷ Попов А. Путевые заметки от Устьысольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 133–135.

³⁷⁸ Панюков И.М. Висер вож да сэтчос олысыяс йылысь пасйодъяс [Заметки о Вишерском крае и его жителях]. Корткерос: [б.и.], 1999. С. 7.

³⁷⁹ Михайлов М. Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 11. С. 106.

жителей, которые в числе 7000 душ обоего пола имеют особенное усердие к Означенной Иконе Божией Матери, как Чудотворной и пожертвовали к одной 210 оленей.³⁸⁰

Запланированное на февраль 1863 г.³⁸¹ мероприятие не состоялось по причине отказа Вологодской Духовной Консистории, которая указала на возможное возникновение проблем между епархиями³⁸².

Таким образом, рассмотренные материалы позволяют говорить о том, что легенда с мотивом чудесного явления оленя в фольклорной культуре вишерских коми связана с христианской традицией, входит в круг текстов о чудесном явлении иконы и чудесах, происходящих вокруг нее, и вместе они могут рассматриваться как повествования, объясняющие появление особой сакральности культового объекта, что во многом обусловлено историческими и социальными преобразованиями (активное заселение верхней Вычегды и торговые связи между Ижмой и Вычегдой).

3.2. Модели экспликации легенды о явлении оленя в материалах и исследованиях по коми традиции

Впервые легенда о явлении оленя была опубликована в 1848 г. в произведении А. Попова «Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению»³⁸³. В этом сочинении сюжет легенды о явлении оленя связан непосредственно с целью путешествия – знакомства с чудесным образом Вишерской Божьей Матери, и приводится как одно из «чудес, изливающихся от

³⁸⁰ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 166. Л. 84. (27.10.1862 г.). Возможно, олени были пожертвованы на строительство церкви или выделены, как отдельное стадо. Об этом упоминается в краеведческих материалах, что часть Вишерской церковной казны состояла из оленей и содержалась ижемскими оленеводами.

³⁸¹ Выбор даты продиктован тем, что в этот период ижемские оленеводы пасут оленей в лесах вблизи поселений, а в начале апреля выдвигаются в сторону Северного Ледовитого океана; в это время есть прямая дорога, связывающая Ижму и Вишеру; и запланировано таким образом, чтобы увезти икону на обратном пути, возвращаясь с Афанасьевской ярмарки, которая проходила в Нёбдино с середины января.

³⁸² Там же. Л. 469.

³⁸³ Попов А. Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 10. С. 105–110; № 11. С. 119–123; № 12. С. 129–137.

святыни». Согласно авторской концепции данное «чрезвычайное и непонятное происшествие» происходило около Вишерской церкви после явления иконы и подтверждало «чудодейственную силу Божьей Матери». По содержанию текста явление оленя прекратилось после того, как жители с. Богородск, не дождавшись оленя, «в исполнение обычая принесли в жертву из домашних животных», а олень, который все же прибежал после завершения богослужения, «видя, что заменен другим, падает тут же мертвым». Далее автор описывает чудодейственные свойства остатков оленьего рога, который «почитается» ижемскими оленеводами, как лекарство и средство для «умножения оленьих стад». И завершает повествование о чудесных свойствах иконы сведениями о продолжении «благоволения Божией Матери», которое автор находит в том, что после обхода поскотины с иконой Божьей Матери хищные звери не трогают домашний скот на выпасе.

Особенности данного варианта изложения легенды о явлении оленя подробно рассмотрены в следующем параграфе. Здесь важно отметить, что публикация А. Ф. Попова стала отправной точкой для развития как темы явления оленя в сюжете о жертвоприношениях в коми традиции, так и сюжета легенды о явлении оленя со смертью животного в финале.

Буквально через год после выхода произведения А. Ф. Попова сюжет о явлении оленя к Вишерской церкви публикуется в историческом сочинении «Устьвым»³⁸⁴ Михаила Ивановича Михайлова (1821–1853), который был коллегой А. Ф. Попова по Усть-Сысольскому уездному училищу. Текст легенды приводится как одно из «преданий», раскрывающий древний и особый статус Вишерской церкви. Согласно тексту М. И. Михайлова, олень прибежал к Вишерской церкви 8 сентября – ко дню явления иконы Божьей Матери, и животное «со священным обрядом приносили в жертву Богородице»: «мясо оленя делили на равные части, уносили в дома и хранили, как святыню, на случай

³⁸⁴ Михайлов М. Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 1–17, 19–22, 25, 27–28, 32, 34–35, 38–42, 44–46, 49–50, 52. Опубликовано в виде отдельной кн.: Михайлов М. Описание Устьвыма, составленное учителем Усть-Сысольского уездного училища М. Михайловым. Вологда, 1851.

болезней и промыслов». В последний раз олень с опозданием явился «лет 150 тому назад», и «видя, что обедня начата, ударился в паперти о помост, убился»³⁸⁵. Заметим, что в тексте М. Михайлова мотив замены оленя домашним животным отсутствует. Несмотря на то, что по содержательным элементам текст о явлении оленя совпадает с фрагментом сочинения А. Ф. Попова, изложение его значительно отличается, что свидетельствует о наличии у М. И. Михайлова дополнительных источников (подробнее об этом в следующем параграфе).

В последующем в различного рода публикациях фигурируют эти два варианта легенды о явлении оленя. Рассмотрим, в первую очередь, работы обобщающего характера, в которых используются в основном уже опубликованные сведения по истории и культуре зырян.

Фрагмент из сочинения А. Попова с легендой о явлении оленя к Вишерской церкви³⁸⁶ приведен в работе Клавдия Попова³⁸⁷. Рассуждая о древней религии зырян, автор отмечает, что «некоторые обычаи нынешних зырян напоминают древния приношения в жертву жертвенных животных», и в качестве доказательства этого тезиса в примечании приводит «выписку из статьи г. А. Попова»³⁸⁸. Текст передан с небольшими изменениями, пропущены отдельные слова и фразы, подчеркивающие в событии божественное начало³⁸⁹.

Отрывок из сочинения М. И. Михайлова «Устьвым»³⁹⁰, повествующий о Вишерской церкви, практически без изменений публикуется в Третьем отделе сборника И. К. Степановского «Вологодская старина»³⁹¹, в котором описывается история поселений и связанные с ними памятники и предания.

³⁸⁵ Михайлов М. Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 11. С. 106.

³⁸⁶ Попов А. Путевые заметки от Устьсыольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 136–137.

³⁸⁷ Подробнее об авторе и его работе см. в параграфе 1.1.

³⁸⁸ Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М., 1874. С. 19.

³⁸⁹ Интересно заметить, что К. Попов в своей работе много цитирует М. Михайлова и в то же время критикует его за то, что автор «любил украшать произведениями своей фантазии не только предания, но и письменные известия» (С. 17). И в данном случае это высказывание обосновывает выбор К. Попова в пользу текста А.Ф. Попова.

³⁹⁰ Михайлов М. Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. №11. С. 106–107.

³⁹¹ Степановский И.К. Вологодская старина. Историко-археологический сборник. Вологда, 1890. С. 426–427.

Иной подход к опубликованным вариантам легенды отмечается в работе А. В. Красова³⁹². Автор не указывает источник, вероятнее всего, за основу взят фрагмент работы М. И. Михайлова о Вишерской церкви. Текст с сюжетом явления оленя А. А. Красов подверг авторской доработке.

К этому преданию [о явлении иконы] присоединяется еще и то, что с того времени, как появилась на Вишере икона Богоматери, каждый год 8 сентября [примеч.: Храмовый праздник в с. Вишере] перед Литургиею, чудесным образом, являлся олень, который и был приносим в жертву. Лет 150 тому назад олень что-то долго не являлся к урочному часу. Вишерцы уже решили принести в жертву вместо оленя одно из домашних животных и с тем начали службу. Перед самым концом Литургии они зарезали животное для жертвы. Но в это время является заповедный олень, усталый, он кидается у входа в церковь и издыхает. С тех пор, говорят Вишерцы, чудесное явление оленя прекратилось. В Вишерской церкви хранится до сих пор обломок рога одного жертвенного оленя, весьма похожего на кисть согнутой человеческой руки. Ижемцы [примеч.: Зыряне, живущие к северу по реке Ижме (приток Печоры) и издавна занимающиеся оленеводством] приезжая в село Вишеру для торговли, считают долгом отслужить молебен явленному образу, и затем брать с собою небольшой кусочек рога от жертвенного оленя, который толкут в порошок. Этот порошок служит для них лекарством от всевозможных болезней и предохраняет домашних животных от нападений хищных зверей. Сами Вишерцы не помнят, чтобы когда-нибудь эти звери вредили домашнему скоту, между тем как Вишерская местность, дикая и лесистая, служит привольным обиталищем для всех родов лесных зверей. Насколько справедливы оба эти предания, судить не можем, но общая вера к явленной иконе служит доказательством истины события в той или другой форме.³⁹³

При сопоставлении с текстом М. И. Михайлова выявляются следующие изменения: отличается стиль изложения; введена официальная церковная лексика и обрядность (моление и обедня заменены на Литургию; вместо «олень прибежал» «чудесным образом являлся»; ижемцы «считают долгом отслужить молебен явленному образу»; 8 сентября является «храмовым праздником с. Вишеры»); сокращены сведения о принесении в жертву оленя (убрана конкретизация); удален мотив, когда опоздание оленя расценивается жителями как наказание со стороны Богоматери за грехи. Основное изменение – это дополнение текста М. Михайлова мотивом принесения в жертву домашнего животного вместо опоздавшего оленя. Источником последнего может быть как публикация

³⁹² Красов А.В. Зыряне и св. Стефан, епископ пермский. СПб., 1897.

³⁹³ Там же. С. 187–188.

А. Ф. Попова, так и личные знания А. В. Красова, который был уроженцем с. Нёбдино, куда приезжали ижемцы через Вишеру на Афанасьевскую ярмарку (Вишеру и Нёбдино связывала прямая зимняя дорога). Нёбдинская церковь до XVIII в. была приписана к Вишерскому погосту, и позже нёбдинцы приходили в Вишерскую церковь на поклонение к иконе Божьей Матери. Однако финал сюжета легенды остается неизменным – олень «издыхает», при этом причина остается непонятной. Напомним, что в прежних версиях животное умирает, увидев, что вместо него в жертву принесено домашнее животное (А. Ф. Попов) или обедня начата без него (М. И. Михайлов).

Рассмотренные варианты публикации легенды о явлении оленя становятся основным источником в последующих работах, в которых предлагается интерпретация мотива явления оленя в сюжете о жертвоприношении коми традиции.

Одним из первых такую попытку предпринял А. С. Сидоров³⁹⁴, рассматривая «кровавые жертвоприношения» в рамках тотемизма, как древней формы религии зырян. Исследователь предполагает, что все варианты принесения в жертву домашнего животного во время церковных праздников восходят к «молению», которое устраивалось в старину на Вишере (в с. Богородск), по причине того, что там сохранилось «предание», мотивирующее замену жертвенного оленя на домашнее животное, и предполагает, что в других традициях оно было просто забыто.

Здесь к соответствующему моменту обрядов прибегал каждый раз дикий олень, которого и закалывали. Однажды по какой-то причине олень не явился к должному времени. Богослужение начало заканчиваться, и верующие принуждены были заколоть быка. После этого прибегает олень весь в пене, по-видимому, бежавший издалека, поэтому опоздавший. Видя, что приход напрасен, олень ударяется головой о церковную паперть и умирает. После этого олень на Вишере уже не появлялся; с тех пор верующие в разных селах «молят» домашний скот.³⁹⁵

³⁹⁴ Подробнее о самом исследователе, его концепции и полный вариант цитаты см. в параграфе 1.4., а также в ст.: *Лобанова Л.С.* Обряд жертвоприношений в научной концепции А.С. Сидорова // *Известия Общества изучения Коми края: научно-популярный краеведческий журнал.* 2022. Вып. 2. С. 25–30.

³⁹⁵ *Сидоров А.С.* Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // *Коми му.* 1924. № 1–2. С. 47.

Изложение сведений о явлении оленя, на наш взгляд, основано на работе А. В. Красова и дополнено отдельными фразами из работы М. И. Михайлова, которые в свою очередь были пропущены А. В. Красовым. Это такие выражения, как «олень прибежал», «олень весь в пене», «ударился о церковную паперть».

В работе А. С. Сидорова «предание» о явлении оленя впервые рассматривается как характеристика дохристианской религии зырян, источник сведений по первоначальному варианту обряда жертвоприношения домашнего животного, который во времена исследователя был ещё актуальной практикой в православной сельской общине коми. Данное положение обосновывается распространённой на тот период концепцией реконструкции дохристианских верований, основанной на анализе различного рода поверий, обрядов и фольклора.

Идея о том, что легенда с сюжетом явления оленя отражает первоначальный вариант обряда жертвоприношения домашнего животного в коми традиции, получила дальнейшее развитие в этнографических исследованиях, в которых фольклорные тексты рассматривались как источник исторической реальности. Подобный подход наблюдается в монографии В. Н. Белицер «Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX». Автор описывает обряд принесения в жертву домашних животных на Ильин день на основе полевых материалов, собранных в различных районах расселения коми-зырян и коми-пермяков в 1945–1947 гг., когда обряд из актуальной традиции перешел в форму воспоминаний о прошлом. И дополняет эти сведения «легендой», широко известной «не только у коми, но и на всем северо-востоке Европы, в частности у русских и удмуртов»:

Давно это было. После обедни на Ильин день в церковную ограду приходил ежегодно из леса олень, его убивали, а мясо варили и раздавали нищим. Один раз олень вовремя не пришел к церкви, и старики вместо него закололи корову. Запоздавший олень прибежал, увидел заколотую корову и ушел обратно в лес. С тех пор стали закалывать только домашнюю скотину, а олени совсем ушли из наших лесов.³⁹⁶

³⁹⁶ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми XIX–начало XX в. М., 1958. С. 326.

В примечании отмечено, что текст был записан в с. Турья Железнодорожного района Коми АССР (совр. – Княжпогостский р-н Республики Коми) в 1945 г., без указаний информанта. Учитывая то, что данный сюжет в фольклорно-этнографических материалах с. Турья более не фиксировался, мы относим его к вишерской традиции. По современной логистике Вишера и Турья не взаимосвязаны и относятся к разным традициям (вишерской и вымской), исторически – они представляют одну традицию. Вишера относилась к Вымским землям, а Вишерская церковь была причислена к Ляльскому погосту на Выми. Кроме того, Вишеру и Вымь связывала дорога через верховья рек, которой пользовались с различными целями вплоть до XX в.³⁹⁷

В записанном материале отдельные содержательные элементы легенды о явлении оленя изложены как факты: олень не являлся, а «приходил ежегодно из леса»; зверя «убивали», олень «увидел заколотую корову и ушел обратно в лес». Кроме того, в тексте утверждаются замена оленя домашним животным в обряде жертвоприношения и исчезновение диких оленей, которые представлены как взаимосвязанные факты. Эти данные были рассмотрены В. Н. Белицер через призму научной концепции об обрядовой пище, как источнике по традиционным формам хозяйствования, согласно которой смена обычая «ритуального поедания в определенные дни мяса оленя или лося ... мясом домашних животных» свидетельствует о древности охотничьих традиций у коми³⁹⁸.

Отголоски охотничьих традиций находит в легенде о явлении оленя и Г. Г. Шаповалова. Исследователь рассматривает «языческий обряд принесения в дар божееству животного» на основе анализа генезиса легенды о явлении оленя, которая сопровождает этот обряд и, по мнению исследовательницы, является своеобразным объяснением заклания домашних животных³⁹⁹. Автор выделяет две версии легенды, к каждой из которых предлагает отдельную концепцию

³⁹⁷ Жеребцов Л.Н., Лашук Л.П. Старая Вишера // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 86; Панюков А.В. Историческая память в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры // Известия Общества изучения Коми края. 2021. Вып. 2 (21). С. 56.

³⁹⁸ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми XIX–начало XX в. М., 1958. С. 235.

³⁹⁹ Шаповалова Г.Г. Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 209–223.

происхождения. Первая – с двумя оленями, один из которых приносился в жертву, а второй отпускался – «уходит своими корнями в охотничьи обряды, в охотничью магию, существовавшую на общинно-родовой стадии развития человеческого общества»⁴⁰⁰. На этом основании автор приводит аналогии из обрядов народов Севера и их легенд и мифов, в результате, возводит данный сюжет к лопарскому мифу о Мяндаше⁴⁰¹. Истоки второй версии легенды – с одним оленем – находит в древнегреческих мифах и античных легендах, которые были заимствованы византийской книжностью⁴⁰². Исследователь приходит к выводу, «что легенда о жертвенном олене, связанная с языческим обрядом принесения в дар божееству животного, представляет собой типологическое явление как для северных племен, у которых олень был тотемом, так и для античного мира, позднее Запада, где олень также в числе ритуальных животных», обосновав сохранность сюжета на Новгородчине, «на местах бывших поселений финно-угорских народов», явлением аффинитета, «когда сходятся линии генетически различных вещей»⁴⁰³.

В 1988 г. была опубликована статья А.П. Конкка «Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел», в которой проанализированы описания обряда жертвоприношений у карел из опубликованных и архивных источников, в том числе и приведены варианты легенды о явлении оленя. В статье отмечено, что обряд был распространен «у соседнего русского населения, финнов, ингерманландцев, ижоры, води, вепсов и других народов»⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ Там же. С. 216.

⁴⁰¹ Там же. С. 217–218.

⁴⁰² Там же. С. 219–220. Данное положение было скорректировано А.Б. Морозом, который указал на ошибку автора статьи. См.: Мороз А.Б. «Севернорусская легенда об олене» и её византийские источники // Святые и святыни Обонежья. Петрозаводск, 2013. С. 233–234.

⁴⁰³ Там же. С. 220.

⁴⁰⁴ Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 77–95.

Таким образом, в научных кругах утвердилось мнение о принадлежности сюжета о явлении оленя к дохристианской религии финно-угров или древних охотников.

Продолжением поиска истоков сюжета легенды о явлении оленя в дохристианском мировоззрении уральских народов / охотников стала гипотеза Н. Д. Конакова. Исследователь предлагает анализировать изображения «древнего промыслового календаря коми» через бинарные оппозиции, где противопоставлены весенне-летний и осенне-зимний периоды, представленные зооморфными символами медведя и лося. Им подтверждается соотнесенность образов оленя / лося с осенним периодом сведениями о том, что «большинство записей о приходе лося, оленя, двух оленей или самки с детенышем в прошлые времена были связаны» с осенними праздниками и датой осеннего равноденствия⁴⁰⁵. Рассмотрение образов медведя и оленя / лося в сюжете мифа о космической охоте, позволяет автору сделать вывод, что через зооморфные символы этих животных «в мифопоэтической форме выражены идеи не только смены дня и ночи, но и смена времен года. В качестве активного начала (весна, мужская продуцирующая мощь, разрушительная тенденция) в этом зооморфном коде выступает медведь, в качестве пассивного (осень, женское воспроизводящее начало, идея жертвенности) – самка копытного зверя»⁴⁰⁶.

Последующие размышления Н. Д. Конакова по поводу сюжета легенды о явлении оленя могут рассматриваться, как попытка распространить локальное явление на традицию коми в целом.

На большое экономическое значение в прошлом охоты на лося, особенно весеннего промысла гоним по насту, когда массовая добыча лося обеспечивала запасы мяса на весенне-летний период, указывает коми-зырянская пословица: «Сегодня сыты, а завтра, может лось во двор придет», что является реминисценцией на известный на верхней Вычегде и Удоре сюжет о жертвоприношении лося или оленя, приходившего раньше к часовне (церкви) в Богородицын день.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Конаков Н. Д. Календарная символика уральского язычества. Сыктывкар, 1990. С. 16.

⁴⁰⁶ Там же. С. 19.

⁴⁰⁷ Конаков Н. Д. Йёра / Лось // Мифология коми. М., 1999. С. 171.

Безусловно, данная поговорка является типичной для коми традиции, но значение её, на наш взгляд, гораздо шире и более универсально, чем указано автором энциклопедической статьи. И если и связана она с охотой на лося, то в значении, что охота на лося самая опасная и непредсказуемая. В какой-то мере это отражено в следующей поговорке: «Йӧра дінӧ кӧ мунан, гу да горт лӧсьӧд, а ош дінӧ кӧ мунан, небыд вольпась лӧсьӧд»⁴⁰⁸ (Если на лося пойдешь, приготовь могилу и гроб, а если на медведя – мягкую постель). Прочитанная Н. Д. Конаковым поговорка собирателем и исследователем паремических жанров фольклора Ф. В. Плесовским в сборнике пословиц и поговорок коми включена в подраздел «О расчетливости и беспечности» раздела «Труд. Жизненные заботы»⁴⁰⁹. В самом общем виде значение паремии можно передать следующим выражением: «Невозможное может стать возможным завтра». В основе поговорки, как и легенды, вера в чудо, готовность к восприятию чудесных событий.

Подобная гипотеза Н. Д. Конакова, как мы предполагаем, могла появиться на основе рассуждения носителя традиции. В издании «Фольклор села Ипатово»⁴¹⁰, представляющий собой сборник одного исполнителя, был опубликован следующий текст:

У нас в Ипатово, может и не только в Ипатово старые люди говорили: «Сегодня сыты, а завтра, может, как в Вишере, под окно лось придет». В детстве слышала. Очень давно это произошло. В Вишере был какой-то праздник, Иванов день иль что. Начали праздновать, проводить молебен около церкви, со священниками соберутся, и во время молебна туда придет лось. Откуда-то из лесу придет лось. Его зарежут, отварят и съедят. Всем людям с деревни разделят и съедят. В последующие годы на праздник хоть и проведут молебен, соберутся также, но лось не придет. Конечно, каждый раз ведь не будет приходить. Потом вишерские начнут к этому празднику быка откармливать, вместо лося. Быка откормят, к празднику зарежут и отварят в большом котле. И до сих пор говорят: «В Вишеру, мол, лось пришел». Конечно, в теперешние времена лось уж не придет.⁴¹¹ [3: 3]

Полный вариант этого текста сохранился в архивных записях [3: 2], но и на основе опубликованного варианта выявляется конкретный механизм трансляции

⁴⁰⁸ Коми пословицы и поговорки / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1983. С. 8, 68.

⁴⁰⁹ Там же. С. 60.

⁴¹⁰ Ипатьдорса фольклор. Фольклор села Ипатово / Сост. А.К. Микушев. Сыктывкар, 1980.

⁴¹¹ Там же. С. 149–150.

сюжета в устной традиции, когда в контактных локальных традициях фиксируются особенные черты другой традиции, при этом сохраняется её конкретная локальная принадлежность.

Таким образом, история публикаций и исследования сюжета легенды о явлении оленя в коми традиции развивалась синхронно отечественной научной мысли. Сюжет легенды о явлении оленя реализовывался в самых различных формах (как часть литературного или исторического сочинения, воспоминание о древнем обряде) и рассматривался как источник или доказательство чудесных свойств явленной иконы (А. Ф. Попов), утверждения христианства среди язычников / охотников (М. И. Михайлов), тотемизма (А.С. Сидоров), смены охотничьей культуры скотоводческой (В. Н. Белицер), символа осеннего периода охотничьего календаря (Н. Д. Конаков). На наш взгляд, приведенные гипотезы не учитывают природу текста легенды о явлении оленя – принадлежность к православной фольклорной культуре. При этом игнорируется как связь с христианской культурой, так и особая связь легенды с обрядом жертвоприношения домашнего животного, нарушается целостность текста, доминирует рассмотрение сюжета легенды как факта прошлого. Один из вариантов подобного подхода к тексту легенды более подробно рассмотрен в следующем параграфе.

3.3. Кто «убил» оленя?: к вопросу об оригинальности сюжета легенды о явлении оленя в публикациях XIX в.

А. Б. Мороз в статье «Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели» обозначил регионы распространения легенды – это Греция, Балканы, Кавказ и Север России, провел структурно-типологический анализ вариантов (всего 59 текстов), зафиксированных в разных местах, выявив для каждого региона типологические особенности, а также возможные источники

и пути распространения легенды⁴¹². Так, для Балкан наиболее типичной является версия, где олень перестает приходить после того, как прибежавшего на жертву животное зарезали, не дав возможности напиться, поесть и отдохнуть. В то время как, «в севернорусской-финноугорской традиции» зафиксированы два других варианта: в первом случае, явление животного прекращается после того, как забивают сразу двух оленей вместо одного; во втором – олень опаздывает, и вместо него приносят в жертву домашнее животное, а олень, видя, что заменен другим животным, убегает в лес и больше никогда не возвращается⁴¹³. И только в коми традиции, согласно исследованию, финал этого сюжета имеет иной вариант: прибежавший с опозданием олень падает и умирает⁴¹⁴.

А. Б. Мороз выделил данный вариант сюжета для коми традиции на основе двух источников – сочинения К. А. Попова «Зыряне и зырянский край»⁴¹⁵ и сборника И. К. Степановского «Вологодская старина»⁴¹⁶. Как мы отметили в предыдущем параграфе, обе эти работы обобщающего характера и представляют собой систематизацию в основном опубликованных сведений по истории и культуре, в первом случае зырян, во втором – Вологодской губернии, в состав которой входили поселения зырян. Легенды о явлении оленя в данных изданиях приводятся из разных источников: в первом случае из произведения А. Попова⁴¹⁷; во втором – М. Михайлова⁴¹⁸. Однако в материалах фольклорно-этнографических экспедиций [3] фиксируется типичный финал сюжета – опоздавший олень убегает. В этом случае возникает вопрос об аутентичности опубликованного варианта легенды. Проанализируем работы А. Попова и М. Михайлова, выясним источники легенды и историю появления сюжетного варианта со смертью оленя.

⁴¹² Мороз А.Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. М., 2013. С. 212–233.

⁴¹³ Там же. С. 213.

⁴¹⁴ Там же. С. 216–217.

⁴¹⁵ Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М., 1874. С. 19.

⁴¹⁶ Степановский И.К. Вологодская старина. Историко-археологический сборник. Вологда, 1890. С. 426–427.

⁴¹⁷ Попов А. Путевые заметки от Устььсыольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. С. 136–137.

⁴¹⁸ Михайлов М. Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. №11. С. 106–107.

3.3.1. Особенности экспликации легенды о явлении оленя к Вишерской церкви в сочинении А. Ф. Попова

Сочинение «Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению»⁴¹⁹, опубликованное в «Вологодских губернских ведомостях», было подписано А. Поповым. Долгое время автором данного произведения считался учитель Устьсысольского и Вологодского духовных училищ Андрей Ефимович Попов (1819–1864)⁴²⁰ – уроженец с. Богородск, сын местного священнослужителя⁴²¹, языковед и переводчик⁴²². Однако отложившаяся в Архиве РГО рукопись «Путевые заметки о зырянах»⁴²³ содержит роспись «Штатный смотритель Александр Попов. 2-ое июня 1847 г.»⁴²⁴ и приписку на титульном листе «Путевыя заметки Г[ражданина] Попова⁴²⁵, смотрителя устьсысольского училища. Прислано директором училища Вологод[ской] губ[ернии] Р[усскому] Г[еографическому] Обществу 5 июля 1847 г.»⁴²⁶. Об этом авторе, кроме того, что он был корреспондентом ИРГО⁴²⁷, в

⁴¹⁹ Попов А. Путевыя заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 10. С. 105–110; № 11. С. 119–123; № 12. С. 129–137.

⁴²⁰ Лимерова В.А. На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. Кн. 1. М., 2021. С. 310.

⁴²¹ Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / Сост. В.А. Лимерова. Сыктывкар, 2010. С. 514.

⁴²² Костромин И.Н. Попов Андрей Ефимович // Коми язык. Энциклопедия. М., 1998. С. 364–365.

⁴²³ Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 9. Попов А. Путевые заметки о зырянах. 1847. 74 л.

⁴²⁴ Там же. Л. 73.

⁴²⁵ Возможно, данное сокращение стало причиной ошибки в обзорной статье «История собирания и изучения коми фольклора», где отмечено, что легенду об олене записал священник Г. Попов в 1847 г. во время путешествия по Вычегде до Троицко-Печорска. См.: Микушев А. К., Рочев Ю.Г., Чисталев П.И. История собирания и изучения коми фольклора // История коми литературы. Т. 1. Сыктывкар, 1979. С. 21. В действительности указанное путешествие было совершено в 1847 г. Андреем Поповым – учителем Вологодского духовно-приходского училища. Отчет о поездке отложился в Государственном архиве Вологодской области [ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 183. Л.]. По ошибке к этой же поездке в исследованиях относят происхождение материалов из Архива РГО [Р. 53. Оп. 1. № 84] (некоторые тексты из этих материалов содержатся в выписках П.И. Савваитова в Отделе рукописей РНБ [QXVII–247]).

⁴²⁶ Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 9. Л. 1.

⁴²⁷ Впервые вопрос об авторстве поднимает А.И. Терюков в монографии. См.: Терюков А.И. История этнографического изучения народа коми. СПб., 2011. С. 271, 273.

краеведческой литературе на данный момент ничего неизвестно. Некоторые подробности биографии и профессионального пути Александра Попова раскрывают материалы, хранящиеся в Государственном архиве Вологодской области (далее – ГАВО). Происходит «Александр Фёдоров, сын Попов, из священнослужительских детей, грекоправославного исповедования», родился в 1806 г.⁴²⁸, после окончания Вологодской семинарии 15 декабря 1828 г. поступил на службу учителем Усть-Сысольского духовно-приходского училища. С 22 февраля по 30 октября 1834 г. работал Коллежским регистратором, в 1835–1838 гг. служил в Департаменте (Министерстве) Государственных имуществ, в июле 1839 г. определен в Комитет Попечительства детских приютов, откуда 12 ноября того же года был уволен и назначен на должность смотрителя Усть-Сысольского уездного училища. На тот момент А. Ф. Попов был холост, детей не имел⁴²⁹.

Усть-Сысольское уездное училище было открыто в 1840 г., А. Ф. Попов был первым штатным смотрителем и проработал в этой должности до 1847 г. В этом же учебном заведении с 1841 до 1853 г. преподавал русский язык М. И. Михайлов (с июля 1847 г. сменивший А. Ф. Попова на посту смотрителя училища⁴³⁰). В 1848 г. на должность смотрителя училища был принят Е. В. Кичин⁴³¹; в разные годы в училище также работали П. Богданов, Ф. Берг, Ф. А. Арсеньев, В. Е. Кичин⁴³² – все они известны по своим этнографическим публикациям о зырянах. Этому, возможно, способствовала рекомендация Дирекции училищ Вологодской губернии, которая с целью самообразования педагогического состава предлагала написание сочинений на краеведческие темы⁴³³.

⁴²⁸ В цитируемом документе сообщается, что в 1839 г. А. Попову было 33 года.

⁴²⁹ ГАВО. Ф. 438. Оп. 1. Д. 1107.

⁴³⁰ ГАВО. Ф. 438. Оп. 3. Д. 1669; ГАВО. Ф. 438. Оп. 3. Д. 1779.

⁴³¹ Некоторые работы Е.В. Кичина проанализированы в Первой главе работы.

⁴³² Ведомость о преподавателях, учащихся о приходе и расходе сумм Устьсысольского Уездного училища за период его существования // *Ползунов П.П.* История Устьсысольского городского училища. Усть-Сысольск, 1912. С. 106–109.

⁴³³ *Ползунов П.П.* История Устьсысольского городского училища. Усть-Сысольск, 1912. С. 93–95.

Таким образом, мы установили личность автора сочинения, возможную историю появления произведения, а также выявили связь между А. Ф. Поповым и М. И. Михайловым, в произведениях которых в середине XIX в. была опубликована легенда об олене, что в последующем поможет разобраться в вопросе определения источников фольклорного сюжета.

Произведение Александра Фёдоровича Попова (1806–?) «Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению»⁴³⁴ (1848 г.) построено в форме травелога. Данная жанровая разновидность литературы в то время была востребована региональными писателями, как «синкретическая, многофункциональная документально-художественная модель, которая предъявляла читателю Зырянский край и зырян в непосредственном наблюдении и в то же время в уже оцененном виде»⁴³⁵. В сочинении описывается пешее паломническое путешествие автора-рассказчика и его «добраго товарища» в селение Вишера (современное – с. Богородск), «ознаменованное таинственным преданием о явлении и чудодейственной силе образа Божьей Матери». Точная дата не указана, Александр Попов обходится отметкой «летом 18..». Мы можем предположить, что дело было в начале 1840-х гг.⁴³⁶, потому что автор, описывая с. Богородск, упоминает только ветхую деревянную церковь⁴³⁷, тогда как в январе 1849 г. в этом селении была освящена нижняя теплая церковь двухэтажного кирпичного храма⁴³⁸. Цель путешествия обозначена как «для поклонения святыне», так и знакомства с отдаленным зырянским селением, находящимся в

⁴³⁴ Попов А. Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 10. С. 105–110; № 11. С. 119–123; № 12. С. 129–137. Вариант рукописи хранится в Архиве РГО: Р. 53. Оп. 1. № 9. Попов А. Путевые заметки о зырянах. 1847. 74 л.

⁴³⁵ Лимерова В.А. На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. XIX век. Кн. 1. М., 2021. С. 307.

⁴³⁶ Рукопись отправлена в Архив РГО 2 июня 1847 г. (прямо перед увольнением с должности штатного смотрителя Усть-Сысольского уездного училища), описано путешествие в период сенокоса, поэтому поездка могла состояться летом 1846 г. или ранее.

⁴³⁷ Церковь во имя Рождества Пресвятой Богородицы 1801 г. постройки.

⁴³⁸ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 279. Л. 50.

120 верстах от уездного города Усть-Сысольска в «глуши северных, дремучих лесов ... вдали от проезжей дороги».

Авторский взгляд носит исследовательский характер: он не просто описывает путешествие, а ищет в окружающем пространстве способы и формы выражения нравственных и бытовых особенностей зырян, причины их формирования. В тексте это проявляется включением «разностилевых, научных и художественных фрагментов»: описания природного ландшафта и придорожных событий, этнографические зарисовки крестьянской избы и зырянских поселений, размышления над значением топонимов и особенностями зырянского языка, бытовые наблюдения и словесные портреты крестьян, народные предания и обычаи зырян. «Опытность и личные убеждения» автора раскрывают читателю реальный, а не воображаемый образ зырян⁴³⁹.

Автор считает зырян потомками «древнего исчезнувшего народа», который «находясь в отдалении от других народов, при затруднительности путей сообщения», пребывает в «первобытном состоянии», что выражается в языке, укладе жизни, занятиях. При этом рассказчик восхищается такими характерными чертами зырян, как приветливость, радушие, словоохотливость, гостеприимность, добродушие, почтительное отношение к старикам, честность, что «не всегда видно бывает в блестяще образованном» человеке. Автор отрицает роль образования в воспитании народных нравов и отдает предпочтение христианскому учению, определяя его как «самый чистый источник».

По прибытии в Вишерское селение автор-путешественник останавливается в доме священника и пытается найти «письменные памятники» об истории явления образа Вишерской Божьей Матери, но, к его сожалению, не находит ничего, «кроме устного свидетельства, которое переходит в народе из рода в род». И приводит «предание» о чудесном явлении иконы, приплывшей против течения «при пособии» седого старца – Св. Стефана Великопермского. Автор, отметив,

⁴³⁹ Лимерова В.А. На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. XIX век: в 2 кн. Кн. 1. М., 2021. С. 312–314.

что «чудес, изливающихся от святыни, рассказывают множество, но без свидетельства об их достоверности», переходит к описанию «чрезвычайного и непонятого происшествия», которое придает «таинственность» вишерскому обряду жертвоприношения в отличие от распространенного «в разных местах у зырян» «обычая приносить в жертву из домашних чистых животных»⁴⁴⁰.

С того времени, как на Вишере явилась икона Божией Матери, обычай жертвоприношения начал соблюдаться с особенною таинственностью. В каждый раз, когда нужно было совершать обряд жертвоприношения, в честь явившейся Божией Матери, утром рано прибегал к церкви олень, самый красивый и тучный, кои в здешних лесах во множестве водятся. Жители замечали, что он всегда казался утомленным и уставым, и поэтому с вероятностию заключали, что пространство его бега было далекое и трудное и что он не мог быть кем-нибудь приучен к явлению в известный день, в известное место; но не иначе, как побуждаемый в каждый раз по назначению свыше, прибегал из отдаленных, дремучих лесов на жертву. Случалось, что иногда животное опаздывало, но жители всегда были уверены в непременном исполнении непостижимой воли, и вера в таком случае всегда оправдывалась. По этому, если животное сверх ожидания долее обыкновенного не являлось на жертвоприношение, то и Богослужение не начиналось до его прихода. Но в последствии, в каждый год начали замечать несвоевременное явление таинственного оленя и его чрезвычайную усталость и худощавость. Не зная причины неблагоприятных признаков в животном, все это стали относить к ослаблению веры и усердия к Царице Небесной и к умножению грехов в народе. Чувствуя таким образом явное неблаговоление святыни, немедленно обращались к раскаянию и молитвам, сопровождаемым горячею верою, и таинственное животное в назначенный день немедленно прибегало. Наконец в один год необыкновенно долго ждали прихода его, и когда, потеряв уже всякую надежду, решились в исполнение обычая принести в жертву из домашних животных, вдруг после богослужения прибегает жертвенное животное и, видя, что оно заменено другим, падает тут же мертвым. С тех пор таинственный олень более не являлся.⁴⁴¹

В рассматриваемом сочинении легенда о явлении оленя и этнографические сведения о жертвоприношении органично встраиваются в художественное произведение. Автор выступает в роли посредника между зырянским народом и читателем, однако, он не «передает слово» носителю традиции, как это было в случае с текстом о явлении иконы, а сам пересказывает услышанное: «Всеобщая молва туземцев и других уверяет о чрезвычайных и непонятных происшествиях.

⁴⁴⁰ Эти сведения процитированы и проанализированы в Первой главе данной работы.

⁴⁴¹ Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 9. Л. 69об–72.

Я расскажу одно из них». Подобной ремаркой рассказчик, с одной стороны, заявляет о принадлежности текста к описываемой устной традиции, с другой – допускает внесение изменений в фольклорный текст.

По внешним данным приведенный текст отличается в ряду других севернорусских легенд о явлении оленя по следующим параметрам. Во-первых, этнографическим контекстом: обычно описание явления оленя относится к первоначальному варианту обряда жертвоприношения животного; а в сочинении А. Ф. Попова приводится как «происшествие», последовавшее после явления чудотворной иконы и изменившее уже существовавший обряд жертвоприношения. Во-вторых, развязкой сюжета: опоздавший олень, видя, что заменен другим животным, падает и умирает; в других версиях – убегает. В-третьих, расширением сюжета за счет дополнительных событий: остаток оленьего рога – чудесное средство для ижемских оленеводов, обход пастбищ с иконой Божьей Матери – способ охраны домашних животных; тогда как в других севернорусских народных версиях обычно описывается современное проведение обряда, чудесные исцеления или наказания за нарушение обета.

При входе в церковь показывают обломок оленьего рога, весьма похожего на кисть человеческой руки с пальцами; его почитают свидетельством предания о давно минувшем, чудесном происшествии. Живая вера в этом остатке находит предмет священный, почитая целебным от болезней. Ижемцы, в проезд караванами по здешнему селению с ярмарки Нёбдинской, всегда стараются приобрести хотя маленький кусочик священного рога, который у них почитается талисманом для умножения оленьих стад. Богоявление Божией Матери и ныне продолжается, особенно для местных жителей. Уверяют, что после того, как в сопровождении всего народа и церковной процессии обнесут икону по окрестностям селения, там, где в летнее время обыкновенно пасется домашний скот, никакой хищный зверь, которому в здешних глубоких лесах – приволье, не прикасается к ним. Нередко видали со стадами коров смиренхонько прогуливающих медведей. Если это правда, то чему приписать неестественное сближение животных разных свойств, враждебных друг другу как не покровительству свыше.⁴⁴²

Трансформация текста, на наш взгляд, обусловлена изменением модальности фольклорного произведения. Категория модальности подробно

⁴⁴² Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 9. Л. 72–73.

изучается в лингвистике⁴⁴³ и трактуется как «функционально-семантическая категория, выражающая разные виды отношения высказывания к действительности, а также разные виды квалификации сообщаемого», в зависимости от которых модальность может быть объективной или субъективной⁴⁴⁴. В фольклористике отношение текста к действительности разрабатывалось в рамках определения категорий классификации жанров⁴⁴⁵. Как показала в своем исследовании А. П. Липатова, анализ модальности текста может быть положен в основу разграничения повествовательных жанров⁴⁴⁶. Оценка содержания говорящим с точки зрения ирреальность / реальность разделяет устную прозу на сказочную и несказочную, усиливая вторую область модальным значением достоверности. Установка на достоверность является характерной чертой всей несказочной прозы. Для разделения внутри системы предлагается «определять семантическую структуру поля достоверности» шкалой вероятность и истинность, где предание, в основе которого факт (действительное явление), оценивается как истина, а легенда рассказывает о чуде (невероятное событие), и воспринимается как «правдивый рассказ о неправдоподобном, невероятном, сверхъестественном»⁴⁴⁷. Кроме того, от модального значения текста зависит функция фольклорного жанра. Когда концепт чуда меняется на историю, событие становится фактом, легенда теряет свою способность «конструировать реальность», она становится просто историей, и реализуется в тексте предания⁴⁴⁸. Таким образом, модальность произведения признается жанроопределяющей и формирующей категорией.

⁴⁴³ Обзор теоретических подходов к изучению модальности в ст.: *Васильева Л.В.* Теоретические подходы в изучении модальности // Вестник АмГУ. 2009. Вып. 44. С. 113–116.

⁴⁴⁴ Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 303.

⁴⁴⁵ *Азбелев С.Н.* Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965. С. 5–25; *Емельянов Л.И.* Проблема художественности устного рассказа // Русский фольклор: материалы и исследования. Т. 5. М.–Л., 1960. С. 247–264; *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967; *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура. СПб., 2003. С. 169–170.

⁴⁴⁶ *Липатова А.П.* Вариативность легенды. М., 2019.

⁴⁴⁷ Там же. С. 35–41, 57.

⁴⁴⁸ Там же. С. 59.

Проанализируем народный и авторский варианты легенды с точки зрения модальности. В народной традиции легенда обычно рассказывается в контексте проведения или описания обряда жертвоприношения домашнего животного, где текст о явлении оленя не только указывает на причину возникновения обряда жертвоприношения домашнего животного, но и дополняет реальность, формирует её, и в этом выражается основная функция легенды – «конструирование реальности»⁴⁴⁹. В этом случае сообщение о явлении оленя – это чудо, невероятное событие богоявления, продолжающееся в обряде жертвоприношения домашнего животного.

Рассказ о чуде в принципе не допускает смерти субъекта действия в финале. Подобная развязка становится возможной после того, как чудесное событие – явление оленя – разделили на части: «побуждаемый в каждый раз по назначению свыше, прибежал из отдаленных дремучих лесов на жертву». В данном выражении чудесным (необъяснимым с точки зрения законов нашей реальности) остается только приход оленя в назначенный день к определенному месту, а само животное вполне реальное существо, одна из особей, которые «в здешних лесах во множестве водятся» – указывается факт, чем допускается реалистичность события. И, как мы предполагаем, это становится толчком к изменению содержания текста и развитию сюжета по типу рассказа о реалистичном событии.

В классическом варианте легенды несвоевременное явление оленя объясняется послаблением веры и прибавлением греховности, что вполне укладывается в рамки христианского вероучения. В авторской концепции данное положение накладывается на реальное обстоятельство – дальность расстояния. В инициальной части животное является «в назначенный день в известное место» и характеризуется как «самый красивый и тучный». С увеличением времени («несвоевременное явление») увеличивается расстояние («пространство его бега было далекое и трудное»), что негативно влияет на субъект действия («казался утомленным и усталым», «замечали чрезвычайную усталость и худощавость»), и, в конечном счете, приводит к смерти оленя.

⁴⁴⁹ Там же. С. 58.

К дополнительным факторам, которые привели к трансформации текста, относятся: ситуация рассказывания, когда легенда о явлении оленя была поведена автору-путешественнику в контексте чудесности иконы (сюжеты явления иконы и явления оленя дополняли друг друга); и позиция автора, который пытается найти доказательства чудесности иконы. В результате этих обстоятельств легенда о явлении оленя в произведении А. Ф. Попова трансформируется в рассказ о «чрезвычайном происшествии», является следствием чудесности иконы и служит доказательством как факта явления иконы Божьей Матери, так и «чудодейственной силы Божьей Матери».

Мы исключаем, что сюжет легенды в таком виде был рассказан А. Ф. Попову по следующим соображениям. На основе биографии А. Ф. Попова и исторических событий мы предположили, что путешествие было совершено в начале 1840-х гг., и, как указывается в произведении, «предания» автору-путешественнику были поведены местным священником. В этот период священнослужителем Вишерской церкви был Попов Евфимий Андреевич⁴⁵⁰ (1771–1858), занимавший эту должность с 1809 г. по 1843 г., когда его сменил сын – Вишерский Василий Евфимиевич (1809–1849), а Евфимий Андреевич пережил сына и до самой смерти оставался в Вишере⁴⁵¹. И, если бы в семье священнослужителей была такая версия легенды, то она бы закрепились в традиции.

3.3.2. Особенности экспликации легенды о явлении оленя к Вишерской церкви в сочинении М. И. Михайлова

В историческом сочинении коллеги А. Ф. Попова по Усть-Сысольскому уездному училищу – краеведа и литератора Михаила Ивановича Михайлова

⁴⁵⁰ Его сыну – Андрею Евфимиевичу Попову – ранее приписывалось авторство произведения «Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению».

⁴⁵¹ *Вишерская Г.М.* Родословная священнического рода Поповых-Вишерских. Сыктывкар, 2004. С. 1–3.

(1821–1853) «Устьвым»⁴⁵² – указанный сюжет приводится в описании Вишерской церкви, которая «едва ли не первая после Ульяновской, в глубокой древности уже пользовалась преимуществом пред другим церквами Устьсысольского уезда, всеобщим уважением Зырян». Повествование о Вишерской церкви по объему значительно больше других описаний «древних церквей», и начинается с «народного предания» об основании Вишеры с сюжетом борьбы крестителя зырян Стефана Пермского и языческого жреца Пама, где вишерцы представлены как «самые упорные, самые закоренелые идолопоклонники, усердные почитатели волхва Пама»⁴⁵³. В соответствии с замыслом произведения последующие сюжеты – предание о явлении иконы в лодке в сопровождении Святителя Николая или Святителя Стефана, который сменяется преданием о явлении оленя – утверждают результаты деятельности Стефана в установлении христианской религии на Вишере. Легенда о явлении оленя получает следующую форму изложения.

К 8 сентября, ко дню, как полагают явления иконы на Вишеру, ежегодно прибегал до начала обедни красивый олень, котораго Зыряне со священным обрядом приносили в жертву Богородице. Мясо оленя делили на равныя части, уносили в дома и хранили, как святыню, на случай болезней и промыслов. Лет 150 тому назад олень что-то долго не явился к урочному часу. Духовенство ждало его и не начинало обедни, крестьяне молили Пресвятую Богородицу ускорить явление жертвеннаго зверя. Наступил полдень; пришла пора вечерняя, – оленя не было: уже отчаевались видеть, думали, что прогневивли греховною жизнью Небесную Царицу, – и приступили к Богослужению... в середине церковной службы прибегает олень, весь мокрый и покрытый пеною, как бы от продолжительнаго бега и, видя, что обедня начата, ударился в паперти о помост, убился, – и с тех пор явление оленя прекратилось. В Вишерской церкви хранится верхняя часть

⁴⁵² Михайлов М. Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 1–17, 19–22, 25, 27–28, 32, 34–35, 38–42, 44–46, 49–50, 52. Было также опубликовано отдельным изданием: Михайлов М. Описание Устьвыма, составленное учителем Усть-Сысольского уездного училища М. Михайловым. Вологда, 1851.

⁴⁵³ Данный фрагмент по заметке автора составлен на основе народных преданий, но отличается от последующих сюжетов книжным стилем изложения. Источник его не удалось обнаружить ни в книжной, ни в устной традиции (см.: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозе. Исследования и материалы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996; Власов А.Н. Повесть о рождении Стефана Пермского и сказание о пермских епископах // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 12–23; Власов А.Н. Стефан Пермский в народной памяти // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 24–36; Лимеров П.Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008; Лимеров П.Ф. Нарративы христианизации в формировании коми литературной традиции (XVI – начало XX вв.). Тарту, 2022). Возможно, текст выписан М. Михайловым из недошедшей до нас рукописи или является авторской интерпретацией, и в последующих публикациях Вишера считается оплотом язычества.

рога одного жертвенного зверя, с пятью, на подобие пальцев, отраслями, близко похожая на кисть согнутой руки. Набожные Ижемцы, владельцы многочисленных стад оленей, их главного богатства, часто приезжая на поклонение Вишерской Богородице, старались увозить с собою кусочки этого рога, толкли их в порошок, который служил спасительным лекарством от всех скотских болезней и вместе предохранял домашних животных от нападения хищных зверей. В самой Вишере не помнят, чтобы когда-либо эти звери вредили домашнему скоту, между тем как здешняя местность, дикая и лесистая, есть привольное для них виталище.⁴⁵⁴

При сопоставлении фрагментов сочинений М. И. Михайлова и А. Ф. Попова наблюдается единообразие в последовательности повествовательных частей (явление иконы, явление оленя, остатки оленьего рога считаются ижемцами как лекарственное и апотропеическое средство, дикие звери не нападают на скот), тогда как в их содержании выявляются различия. В тексте М. И. Михайлова явление оленя приурочивается к 8 сентября – к празднику Рождества Пресвятой Богородицы, и жертвоприношение проводится в честь явления иконы Божьей матери. Указанный праздник в Вишерской церкви является престольным, и именно в этот день проводилось жертвоприношение домашних животных, о котором не упоминает М. И. Михайлов. Описан сам обряд принесения в жертву оленя («мясо оленя делили на равные части, уносили в дома и хранили, как святыню, на случай болезней и промыслов») и последнее явление оленя, который опоздал, был «весь мокрый и покрытый пеною» от продолжительного бега и «видя, что обедня начата, ударился в паперти о помост, убился».

На основании этого мы можем предположить, что у М. И. Михайлова были дополнительные источники. Возможно, они, являясь коллегами по Усть-Сысольскому уездному училищу, вместе с А. Ф. Поповым совершили путешествие на Вишеру. Однако в произведении описано путешествие автора-рассказчика вместе с «добрым товарищем», который, судя по содержанию текста, не знает коми язык и культуру, чего нельзя сказать о М. И. Михайлове; в то же время, подобный образ попутчика может быть художественным решением,

⁴⁵⁴ Михайлов М. Устьвым // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 11. С. 106–107.

продиктованным жанром травелога⁴⁵⁵. Сведений о том, что М. И. Михайлов побывал в с. Богородске не сохранилось, поэтому мы склоняемся к другой версии, что М. И. Михайлов мог воспользоваться черновыми записями А. Ф. Попова, и это ещё раз подтверждает нашу гипотезу об авторской интерпретации сюжета легенды о явлении оленя.

Основное отличие по сравнению с текстом А. Ф. Попова заключается в том, что в тексте М. И. Михайлова, во-первых, не выявляются причинно-следственные отношения явления оленя и иконы, во-вторых, вообще отсутствует мотив замены оленя домашним животным. Первое является результатом авторской доработки А. Ф. Попова и выражает идею его произведения. Второе, как мы предполагаем, было сделано М. И. Михайловым: сюжет о жертвоприношении домашнего животного был исключен как проявление язычества, язычество «умирает» вместе с оленем, что согласуется с идеей фрагмента его сочинения о Вишерской церкви и ещё раз подтверждает творческий подход автора к источникам.

В результате исследования мы пришли к выводу, что сюжет легенды о явлении оленя со смертью животного в финале является авторской интерпретацией А. Ф. Попова, возникшей в результате изменения модальности текста: невероятное событие осмыслено и передано как «происшествие». Это становится причиной трансформации содержания самого высказывания, за которым следует изменение связи содержания высказывания с действительностью (явление оленя из причины последующего жертвоприношения становится следствием чудесности иконы) и функции текста (из конструирования реальности переходит в подтверждение реальности).

⁴⁵⁵ *Лимерова В.А.* На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке // История литературы Урала. XIX век: в 2 кн. Кн. 1. М., 2021. С. 310–312.

3.4. Модели экспликации мотива явления оленя в устной традиции Вишеры

Первый аутентичный текст с мотивом явления оленя к Вишерской церкви был зафиксирован в 1972 г., а основной корпус устных текстов представлен рубежом XX–XXI вв. [3]. И на данном этапе, изучив исторические документы и реконструировав историю развития легенды о явлении оленя в вишерской локальной традиции, проанализировав авторские варианты её изложения и подступая к анализу современных форм реализации мотива явления оленя в устной традиции Вишеры, мы можем выделить разные модели экспликации легендарного сюжета в вишерской локальной культуре, в которых он транслировался и дошел до наших дней.

3.4.1. Реконструкция легенды о явлении оленя к Вишерской церкви

Рассмотрев проблемы и подходы в определении жанров сказочной прозы в параграфе 2.2.2, выделив особенности легенды о явлении оленя в предыдущих параграфах и учитывая, что история изучения жанра легенды достаточно подробно представлена в отечественной фольклористике⁴⁵⁶, ограничимся лишь кратким определением. Легендой мы будем называть нарратив, транслируемый в локальной фольклорной традиции, рассказывающий о невероятных событиях или явлениях, которые воспринимаются исполнителями как истинные, инициальные и продолжающиеся в современности, основная функция легенды – «конструирование реальности»: текст «достраивает, преобразует, трансформирует» реальность⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶ Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород, 2004. С. 13–20; Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. С. 249–257; Липатова А.П. Вариативность легенды. М., 2019. С. 21–34.

⁴⁵⁷ Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функция социально-утопических легенд). СПб, 2003; Липатова А.П. Вариативность легенды. М., 2019.

В первом параграфе данной главы, реконструируя историю развития легенды о явлении оленя в вишерской локальной традиции, были выявлены условия, которые могли стать основанием для распространения этой легенды в устной культуре Вишеры, но остается нерешенным вопрос о происхождении текста.

В исследовании легенды о явлении оленя А. Б. Мороз⁴⁵⁸ и А. А. Панченко⁴⁵⁹ приходят к выводу, что «непосредственным источником фольклорной легенды является Мучение Афиногена Пидахфойского»⁴⁶⁰. Основное содержание его заключается в следующем: перед казнью к Афиногену подошла прирученная святым лань, и он наставлял ей в память о нем каждый год приводить детеныша на заклание, что и случалось ежегодно у могилы святого. А. А. Панченко, рассмотрев варианты обряда жертвоприношения и легенды о животном, добровольно отдающем себя на заклание, отмечает, что «речь может идти об архаическом мотиве “заместительной жертвы”, связанном с охотничьими и скотоводческими культами Средиземноморья». В частности, он представлен в греческом мифе о дочери Агамемнона Ифигении. По предположению исследователя, данный сюжет мог стать источником как для рассказов об Аврааме и Исааке, так и для поздних средиземноморских легенд о животных, отдающих себя на заклание⁴⁶¹. Исследователи предполагают, что сюжеты с семантикой добровольной и «заместительной» жертвы попали на Русский Север и к финно-угорским народам через русских от южных славян. В этой схеме остается открытым вопрос об отсутствии обряда и легенды в Центральной и Южной России. Кроме того, А. Б. Мороз, проанализировав разные варианты легенды о явлении оленя, не исключает «самостоятельное возникновение легенды на Севере

⁴⁵⁸ Мороз А.Б. «Севернорусская легенда об олене» и её византийские источники // Святые и святые Обонежья. Петрозаводск, 2013. С. 236.

⁴⁵⁹ Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М., 2012. С. 67–70.

⁴⁶⁰ Мороз А.Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica. М., 2013. С. 226–228.

⁴⁶¹ Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые... С. 73–74.

России»⁴⁶². Здесь хотелось бы добавить, что для вишерской локальной традиции, имеющей в основе охотничью культуру и мировоззрение, подошел бы сюжет с явлением двух оленей, один из которых приносился в жертву, и именно он, как нам кажется, возводим к сюжету Жития Афиногена Пидахфойского.

Учитывая то, что исследователям не удалось определить конкретный источник сюжета легенды с явлением одного оленя, а также то, что на территории Русского Севера распространены разные варианты легенды, мы склоняемся к версии, которую допускает А. Б. Мороз, о возможном самостоятельном появлении сюжета. Здесь хотелось бы добавить, что библейский образ оленя метафорически соотносится с душой истинного верующего: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!» (Пс.41: 2). Образ оленя имеет прямое отношение к воде или к таинству крещения, что прослеживается в изображениях оленя на крестильных купелях, а также в религиозной живописи – пьющим у подножия креста. В этом семантическом значении в повествовательной традиции явление оленя соотносится с явлением иконы, на основании чего можно предположить, что в текстах легенд реализуются разные алломотивы одной мотивемы⁴⁶³ – «проявление священного»⁴⁶⁴. Соответственно, можно говорить о воздействии «общих мест» устной повествовательной культуры⁴⁶⁵ на сложение локальной традиции почитания иконы Вишерской Божьей Матери.

Кроме того, содержание легенды – дикий зверь сам приходит из леса и отдается на заклятие – может быть сопоставлено с рассказами о так называемом «золотом веке»⁴⁶⁶, с характерной для них идеализацией прошлого, которое

⁴⁶² Мороз А.Б. Легенда о жертвенном олене...С. 228.

⁴⁶³ Вслед за А. Дандесом под алломотивом понимается системный вариант мотивемы, оба они относятся к единицам эмического уровня. См. Дандес А. От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок (1962) // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003. С. 24.

⁴⁶⁴ Данное предположение находит косвенное подтверждение и в более поздних текстах, см.: [3: 19, 20].

⁴⁶⁵ Панченко А.А. Иван и Яков – необычные святые... С. 103.

⁴⁶⁶ По мнению К.В. Чистова, «рассказы о “золотом веке” только зачаточной формой выражения критического отношения к настоящему посредством идеализации прошлого», на основании чего, он относит их к числу исторических преданий социально-утопического характера. См.:

«рисовалось временем изобилия, потому что природа была щедрее к человеку». Как отмечает К. В. Чистов, «идеализация прошлого в сравнительно широких слоях русского крестьянства в XVII в. получила религиозную и полурелигиозную форму»⁴⁶⁷, при этом жанр не до конца выработался в «общерусской традиции», имея «ограниченность распространения, местный характер ... и следы в других жанрах»⁴⁶⁸.

Теоретически можно допустить, что завязка легенды – явление оленя, имеет в своей основе реальный факт, который поразил воображение местных жителей, и был интерпретирован с помощью священнослужителей⁴⁶⁹ легендой, которая впоследствии закрепились в устной традиции. Возможная датировка распространения легенды в локальной культуре Вишеры – XVII–XVIII вв. К сожалению, у нас нет ни достоверного источника этой легенды, ни записи его бытования в устной традиции Вишеры. Но имея варианты авторского изложения середины XIX в. и современные формы реализации мотива, мы можем предположить, что в предыдущие века рецепция этого сюжета была такой же и состояла из следующих содержательных элементов: 8 сентября в престольный праздник Рождества Пресвятой Богородицы – день явления иконы к Вишерской церкви – ежегодно являлся олень, символизируя истинную веру вишерцев, и отдавался на заклание; в последующем олень стал опаздывать, вишерцы, потеряв веру, принесли в жертву домашнее животное; олень явился; увидев, что заменен домашним животным, ушел и больше не являлся; вместо него стали ежегодно по завету приносить домашнее животное.

В середине XIX в., когда принесение в жертву домашнего животного было обычной религиозной практикой, ритуальной составляющей престольного праздника, легенда о явлении оленя заняла свое место в истории святыни и обряда принесения в жертву домашнего животного. Предположительно, она

Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функция социально-утопических легенд). СПб, 2003. С. 38.

⁴⁶⁷ Там же. С. 39.

⁴⁶⁸ Там же. С. 43.

⁴⁶⁹ Распространенность на Русском Севере может быть объяснена тем, что священнослужители получали образование в учебных заведениях Вологды, позже Яренска.

транслировалась в различных формах. В данном случае мы опираемся на исследование К.В. Чистова, который выделяет разные формы бытования одного произведения. Содержание рассказа может быть выражено: 1) представлением или системой представлений, 2) дополнительным объяснительным сюжетом, 3) динамичной формой или дочерним рассказом (дополнительные или свежие эпизоды). «При этом первые два вида передачи (изложение самого представления или связанного с ним объяснительного сюжета) имеют главным образом экзотерический характер, т. е. применяются рассказчиками при общении со слушателями, не знакомыми с системами представлений, с которыми связаны эти рассказы, – новичками в данной местности, представителями иных социальных групп, детьми и т. д. (и, между прочим, фольклористами). Динамические сюжеты или “дочерние рассказы” имеют в отличие от этого, как правило, эзотерический характер, т. е. бытуют в среде, являющейся коллективным носителем той системы представлений, которая их порождает. Именно они и являются наиболее распространенным типом устного рассказа несказочного характера»⁴⁷⁰.

Приведенный выше инвариант, в котором излагалась история появления святыни и проявления священного, продолжающегося в обряде принесения в жертву домашнего животного, сохранялся преимущественно среди священнослужителей Вишерской церкви и предназначался для непосвященного круга участников и паломников. И как мы полагаем, этот вариант нашел отражение в публикации А. Ф. Попова (рассмотрен в предыдущем параграфе).

Второй формой выражения легенды были «дочерние рассказы», повествующие о чудесах, исходящих от иконы, а также о случаях исцеления / устранения проблемы после принесения в жертву домашнего животного «по завету». В этих рассказах сюжет легенды, ставший уже общепризнанным для вишерцев, придавал «священный статус» происходящим событиям и излагался кратко, как факт прошлого: к 8 сентября ко дню явления иконы являлся олень, как-то опоздал, вместо него зарезали домашнее животное, после этого каждый год

⁴⁷⁰ Чистов К.В. Русская народная утопия (генезис и функция социально-утопических легенд). СПб, 2003. С. 34–35.

стали приносить в жертву домашнее животное. И как нам видится, именно эта форма трансляции легенды стала источником для последующей модели экспликации мотива явления оленя в устной традиции Вишеры.

Третья форма легенды о явлении оленя транслировалась на периферии так называемого сакрального центра. В этих текстах акцент делался на истории святости и необычности события, которое некогда имело место на Вишере. Что касается распространения нарративов о явлении оленя за пределами Вишеры, то оно, по всей видимости, было связано с паломнической культурой, нищенствованием (из-за частых неурожаев хлеба вишерцы перебирались на новые земли и побирались по Выми, нижней Вычегде и в Прикамье), а также обусловлено географическим фактором (до XVIII в. Вишера находилась на перепутье дорог на среднюю и верхнюю Вычегду, Печору, Прикамье).

3.4.2. Особенности экспликации мотива явления оленя к Вишерской церкви в рассказах-воспоминаниях

Несмотря на популярность и особый сакральный статус иконы Вишерской Божьей Матери, ей не удалось избежать участи антирелигиозной кампании 1930-х гг. В 1932 г. церковь закрыли и разорили, в 1937 г. были сброшены колокола и кресты, разрушены колокольня и ограда сооружения⁴⁷¹. В это же время под строжайший запрет попали все церковные праздники и мероприятия. О судьбе чудотворной иконы никаких сведений и воспоминаний в локальной традиции не сохранилось⁴⁷², в то время как легендарный мотив явления оленя фиксируется не только в устной культуре Вишеры, но и других традиций. Попробуем выяснить, какие факторы повлияли на сохранение и функционирование мотива в повествовательной культуре.

⁴⁷¹ Панюков И.М. Висер вож да сэтчос олысьяс йылысь пасйодьяс [Заметки о Вишерском крае и его жителях]. Корткерос, 1999. С. 7.

⁴⁷² Мы не берем во внимание рассказы прицерковного круга информантов, основным источником которых являются опубликованные материалы.

В связи с антирелигиозной кампанией и сменой общественного уклада, обряд жертвоприношения животного с легендой о явлении оленя теряет свою актуальность. Все последующие формы воплощения сюжета о явлении оленя не относятся к легенде, по тому, как предмет повествования не имеет продолжения в современности⁴⁷³, вера в него утрачена⁴⁷⁴, и событие описывается как реальный факт прошлого.

Вишерский обряд, подобно рассмотренному в предыдущей главе обряду жертвоприношения животного на Ильин день в с. Ношуль, первоначально реализовывался в рассказах-воспоминаниях, которые актуализировались как в связи с праздником Рождества Богородицы, так и в контексте воспоминаний о прошлом. Такие тексты не записывались фольклористами в силу того, что не попадали под определение «устного народного творчества» и были связаны с религиозными представлениями. Так, например, Ю. Г. Рочев⁴⁷⁵, проводивший экспедиционное исследование по несказочной прозе на Вишере в 1978 г., на магнитофонные ленты не записал ни одного варианта рассказа о явлении оленя, и в отчет включил только текст «слуховой записи» [3: 4]. Он записан в самой дальней деревне вишерской локальной традиции, и не является рассказом-воспоминанием, поэтому его особенности будут рассмотрены ниже.

⁴⁷³ По определению К.В. Чистова «термин “легенда” применяется в приложении к устным народным рассказам социально-утопического характера, повествующим о событиях или явлениях, которые воспринимались исполнителями как продолжающиеся в современности». См.: *Чистов К.В.* Русская народная утопия... С. 30.

⁴⁷⁴ «Обычно же появление новой легенды о новом “избавителе” означает, что вера в предыдущего уже утрачена, легенда о нем перестала бытовать или превратилась в историческое предание, потеряла свою социально-утопическую функцию». «...основное условие превращения социально-утопической легенды в историческое предание – потеря веры в продолжающееся существование “избавителя” или “далекой земли”». См.: *Чистов К.В.* Русская народная утопия... С. 260, 342.

⁴⁷⁵ Юрий Герасимович Рочев (1936–1995) – исследователь коми фольклора и литературы, внесший значительный вклад в изучение и собирание детского фольклора, несказочной прозы, песенных жанров. Подробнее см.: *Рассыхаев А.Н., Кудряшова В.М.* Рочев Юрий Герасимович. Сыктывкар, 2017; *Рассыхаев А.Н.* Коми фольклорист Юрий Герасимович Рочев // Традиционная культура. 2016. № 3. С. 160–165.

Тем ценнее и интереснее становятся единичные архивные находки. Так, один из таких текстов был записан Ф. В. Плесовским⁴⁷⁶ в 1972 г. в дер. Даниловка Печорского р-на во время Печорской фольклорной экспедиции от Габова Григория Кирилловича, 1909 г.р., уроженца с. Богородск Корткеросского р-на⁴⁷⁷ [3: 1]. Как можно понять из содержания текста, внимание фольклориста в ходе предварительного разговора привлекло сообщение информанта о том, что на веревку от нательного крестика завязывали кость жертвенного животного⁴⁷⁸. Собиратель фольклора обращается к информанту с просьбой рассказать об этом подробнее. И здесь хотелось бы отметить, что текст начинается с описания самого рассказчика – «Я с Вишеры» – это ещё раз подчеркивает функциональную направленность нарративов о прошлом своего коллектива, рассказывая о котором информант декларирует свою принадлежность к коллективу (идентификационная функция), а в ситуации сообщения собирателю фольклора – репрезентирует себя как представителя данного локального сообщества (репрезентативная функция). Информант сообщает, что жил рядом с Вишерской церковью у дяди, который заставлял ходить мальчишку на церковную службу. После этого переходит к описанию «самого главного праздника с. Вишеры – Пречистой», на который приходили гости с разных сторон и отмечали праздник даже после коллективизации (дату информант не вспомнил).

И туда всегда приносили, на этот праздник должны были мясо есть. В старину приходил лось. В старину, мол, своими ногами приходил лось, дядя Ефим мне рассказывал, потому как он уже старый был. Вот, мол, по одной линии, просеке придет, Вишеру реку перейдет, и придет, зайдет за ограду, вот этого лося тихомолком зарежут, потом мясо отварят, и потом раздают мясо людям после молебна. Потом, когда началась коллективизация, крепкая власть настала, тогда уже не приходил, когда советская власть настала. И тогда ведь лось приходил, обошел вокруг ограды, конечно, Вишерская церковь она двухэтажная, большая церковь. Вот он потом вокруг ограды обошел,

⁴⁷⁶ Плесовский Федор Васильевич (1920–1988) – первый профессиональный фольклорист коми, заложивший основы коми полевой фольклористики, внесший значительный вклад в сказковедение, изучение свадебной обрядности и фольклора, паремиологических жанров. См.: *Лимеров П.Ф.* Федор Васильевич Плесовский – вехи биографии и научная деятельность // Коми войтырлӧн шусьӧгъяс да кывйӧзъяс. Пословицы и поговорки коми Сыктывкар, 2014. С. 12–25.

⁴⁷⁷ От Г.К. Габова были также записаны бытовая сказка, устные рассказы, содержащие сведения об исторических событиях, интересных случаях на охоте и рыбалке, наигрыши на гармошке.

⁴⁷⁸ Вопрос о ношении кости на груди задается после завершения рассказа, хотя об этом записанном тексте не сообщается.

понюхал, сторож хоть и открыл ворота, <лось> обратно умчался. После этого лось к Вишерской церкви больше не приходил. После этого начали мясо варить в этот церковный праздник. Вот значит, скажем, в деревне у кого-то что-то случится, притча застанет, он обещается мясо, нетель отдать или теленка. Вот на каждый праздник Пречистой несут теленка, корову, не одну, а три-четыре. Вот у нас получается с Визябожа и Усть-Кулома туда приходили все люди, отпоют молебен, чтобы не <случилось>. Потом мясо, это зарежут, конечно, были два котла, большие котлы, я их своими глазами ещё видел-наблюдал. Вот в этот котелок мясо очень аккуратно сложат, отварят хорошо до молебна, потом белую ткань расстелют, когда люди начнут выходить, мясо принесут, и мясо всем по куску раздают после молебна. Раздадут по куску все, а бульон, если останется, то богородские до недели едят-пьют. Потом, если кому попадет кость, кость эту сохранит до тления, эта кость, мол, грехи отводит, вроде, так рассказывали. Вот такая история была в старину на Пречистую. (Кость здесь <на груди> носят?) Нет, на крестик завязывают, чтобы донести до дому, а дома потом довольно долго хранят. Я не знаю, это правда или нет. [3: 1]

Описание праздника начинается с предписания – «на Пречистую должны мясо есть», а дальнейшее повествование раскрывает, откуда берется это мясо. Нарратив состоит из двух частей, которые различаются по содержанию, источнику и способу изложения. Первая часть – о явлении лося к Вишерской церкви – представляет собой рассказ в рассказе, и как указывает исполнитель, он пересказывает сообщение своего дяди Ефима. Можно предположить, что такая форма рассказа о явлении оленя транслировалась в ходе проведения обряда жертвоприношения домашнего животного в локальной традиции Вишеры до 1930-х гг. Рассказ перенасыщен способами подтверждения реальности описываемых событий, к которым относятся: прямая ссылка на рассказ старого дяди; употребление модальной частицы по 'де, мол', выражающей «субъективную передачу чужой речи»⁴⁷⁹; использование формы глагола будущего времени при описании событий, относящихся к прошлому, которое выполняет функцию «оживления описания, приближения слушающих ко времени осуществления излагаемого»⁴⁸⁰; детальное описание прихода лося («В старину-де своими ногами приходил лось ... по одной линии, просеке придет, Вишеру реку перейдет, и придет, зайдет за ограду»), обряда жертвоприношения («вот этого

⁴⁷⁹ Некрасова Г.А. Частица // Коми язык. Энциклопедия. М., 1998. С. 550.

⁴⁸⁰ Цыпанов Е.А. Будущее время // Коми язык. Энциклопедия. М., 1998. С. 41.

лося тихомолком зарежут, потом мясо отварят, и потом раздают мясо людям после молебна») и последнего явления дикого животного («вокруг ограды обошел, понюхал, сторож хоть и открыл ворота, <лось> обратно умчался»). Все это убеждает слушателя в том, что явление лося было на самом деле. Явление лося, по рассказу информанта, прекращается с наступлением коллективизации. Логика такой мотивации может быть в следующем: информант, забыв данную часть сюжета, подбирает подходящий вариант из «жизненного материала», а коллективизация и установление советской власти, ставшие причиной многих перемен в жизни и мировоззрении населения того периода, как нельзя лучше мотивируют смену старой формы обряда с явлением и жертвоприношением лося на новую – с принесением в жертву домашнего животного.

Источником второй части рассказа являются личные впечатления информанта, который указывает, что все это он «своими глазами ещё видел-наблюдал», и в тексте это проявляется детальным описанием обряда. Животных – телят и коров, в количестве трех-четырёх – приводили по обету, данному в случае несчастья, закалывали, варили в котлах и после молебна, расстелив белые скатерти, всем прихожанам раздавали по куску мяса. К дополнительным сведениям можно отнести то, что бульон от мяса «вишерские до недели едят-пьют», а кости от жертвенного животного хранят в качестве оберега.

Несмотря на единичность записи, мы можем выявить общие тенденции в развитии сюжета о жертвоприношении в устной традиции Вишеры. В актуальный период обряда жертвоприношения домашнего животного нарратив о явлении оленя / лося воспринимался как прежний, исконный вариант обряда, и после перехода этнографического явления в устную традицию об этих событиях стали рассказывать, как о фактах прошлого, хронологически сменивших друг друга.

3.4.3. Нарративы с мотивом явления оленя в устной традиции Вишеры конца XX – начала XXI в.

В данный тип текстов мы включаем нарративы, в которых мотивы явления оленя и жертвоприношения домашнего животного имеют устную природу происхождения. Рассмотрев предшествующие модели экспликации мотива явления оленя, мы можем выделить содержательные элементы, которые могут реализовываться в более поздних текстах (потенциально они имеются в традиции): явление иконы – явление оленя / описание – опоздание оленя / причина опоздания – замена оленя домашним животным – последнее явление оленя / описание – жертвоприношение домашнего животного. Данная цепочка может быть определена как инвариант, теоретически допустимый текст, но это не означает, что все записанные варианты текстов восходят к нему или считаются неполными вариантами его. Можно сказать, это детали конструкции новой модели, а каким образом они представлены в ней, каковы механизмы отбора и трансмиссии их, рассмотрим ниже.

Как мы определили в предыдущем параграфе, легенда о явлении оленя транслировалась в разных моделях. В первую очередь выделим нарративы, которые предположительно являются пересказами легенды.

Явленная Божья Матерь вот Богородск, явленная Пречистая Божья Матерь, про это слышал. В Вишере там камень был, большой камень, и туда явилась Пречистая Божья Матерь, мама моя рассказывала мне. Туда потом построят церковь. И каждый год потом, бывало, приходил туда олень на заклание ко дню Пречистой. Олень, мол, придет, и зарежут, сам олень приходит к Пречистой, накануне Пречистой сам приходит. Потом напоследок, когда жизнь ухудшится, олень чуть-чуть не успеет прийти, и зарежут, после долгих ожиданий, быка. Потом, мол, в алтарь пнет, и поскачет в лес. (Кто?) Олень. Но олень потом пришел, и там где алтарь церкви, там есть какая-то алтарная дверь, вот туда, мол, ударил копытами и ушел. В церкви потом клуб открыли, после этого стал клуб, после этого олень уж не приходил. [3: 9]

Информант пересказывает рассказ матери, в котором содержатся повествовательные элементы легенды: явление иконы Пречистой Божьей Матери, строительство церкви, явление оленя накануне Пречистой, опоздание оленя по

причине ухудшения жизни, замена оленя домашним животным, последнее явление, уход оленя, последствия в виде изменений в социальной жизни общества. Описание последнего явления, как мы рассмотрели в предыдущем параграфе, относится к периоду, когда о явлении оленя рассказывалось как о факте прошлого: следы от копыт оленя на алтарной двери церкви составляют доказательную базу факта его явления. Текст наглядно показывает действие механизма устной традиции, когда легенда откликается на актуальные для носителей традиции изменения: жизнь становится хуже – олень перестает являться – вместо церкви открыли клуб.

После десятилетней полевой работы по исследованию вишерской локальной традиции можно с уверенностью говорить о том, что подобные пересказы легенды в устной традиции не сохраняются, они уходят вместе с поколением 1920-х годов рождения. Начиная с 2012 г. нами были зафиксированы нарративы только с отдельными содержательными элементами легенды. Так, например, рассказ о случае явления лося на Пречистую, который был интерпретирован старожилками как «посланник Бога»:

(Говорят, сюда олень прибежал?) На Пречистую, всегда на Пречистую, Люда, приходил, даже, золотце, сама видела глазами. Я ведь тоже здесь жила, сейчас вот [в местечке] Ягвыв. И здесь, у нас тут амбар был, там и прошел он, и перешел на другой берег. (Это было на Пречистую?) Да, на Пречистую. А раньше на Пречистую всегда приходил, может, олень ли лось, чтобы зарезали в церкви, вот ведь как, чудеса. На Пречистую, я уже взрослая была, может, восемнадцать лет уже было. (Вот Вы когда видели, тогда не зарезали?) Тогда приходил лось и убежал, за церковную ограду не заходил, только прошел здесь. И пожилые, старушки [говорили]: вот, мол, Господь снова отправил. [3: 17]

Или нарратив о явлении оленя на место строительства церкви:

Это когда церкви ещё не было, тогда олень приходил. С другого берега пришел, там перешел, где магазин стоит, за магазином дорога проходила, сейчас уже нет её. Там по этой дороге поднялся, пришел к церкви и, куда надо построить церковь, там остановился будто олень. Так говорили. По разговорам и рассказываю. Потом этот олень приходил, так остановился, развернулся, остановился, развернулся, и обратно пошел. Церковь потом там и построили. На этом месте, куда олень приходил. [3: 20]⁴⁸¹

Или мотивировка опоздания оленя прибавлением грехов, а принесение животного – обетом.

⁴⁸¹ Данный текст является повторной записью текста [3: 19].

Когда-то в Кене восемь домов сгорело, да и в Тисте⁴⁸² лес, так просили дождь тогда. Обещают. К церкви допона приведут овец для батюшки Василия. Восемнадцать овец, мол, в сарае бегают. В Вишере корову зарежут, когда обещаются. А здесь быка к Ильину дню. В Вишеру белый олень, бывало, приходит, да корову успеют зарезать. Олень промычал и убежал. А земля грехами наполнилась, да через грехи сложно пройти, поэтому не успел олень прийти. [3: 5]

Данный текст по типу относится к самой распространенной группе нарративов, где описание явления оленя и жертвоприношения домашнего животного представлены в «динамичной форме», а события излагаются в хронологическом порядке.

Здесь ли было, не помню уже. Бывало, приходил олень на заклание. Не знаю, в Вишеру или сюда [в Нившеру приходил]. Потом вот не пришел, мол, закололи теленка ли что ли. Потом, мол, пришел, но с него вода стекает, так вспотел, три раза, мол, обошел вокруг церкви, ушел, потом не приходил. (На какой праздник?) Да не помню, на Васильев⁴⁸³ день или на этот, не помню это, в Вишеру или сюда, тоже не помню. (Не Ильин день называли?) На Ильин день это ведь в Вишере, в Вишере Ильин день, к этому дню и приходил олень. Потом вот не пришел и закололи [другое животное]. Пришел, вспотевший, обошел вокруг, сырой пришел, капает прямо [с него], не успел. Потом закололи скот, потом и не приходил [олень]. Вначале всегда, мол, приходил. [3: 29]

Сюжет этих текстов устойчив: сначала жертвовали оленя, который приходил сам, а потом стали приводить домашних животных.

Слышала, на Ильин день олень всегда приходит. Оленя было зарежут. Потом в один год олень не придет, и зарежут корову. После того как зарежут корову, олень придет, обойдет вокруг и уйдет, и больше ни разу не придет. Не успеет прийти, и зарежут корову. Пречистая в Вишере храмовый праздник. (На Ильин день приходит или на Пречистую?) В Ильин день, на Ильин день ведь, точно. На который день и приходил уж. Наверно, на Ильин день. Я спутала. Пречистая пораньше. [3:21]

Многие из них являются пересказами рассказов-воспоминаний об обряде жертвоприношения и сохраняют содержательные элементы обряда, например:

На Ильин день варили, мясо варили, корову резали даже. Корову зарежут, и мясо отваривают. Когда-то давно, бывало, приходил олень. На Ильин день будто, бывало, приходил. Сам, бывало, приходил, несколько раз приходил, тогда когда-то опоздал, долго не пришел, и корову зарезали. <...> Потом, оказалось, опоздал и ушел, и не

⁴⁸² Кеня, Тист – части с. Нившера.

⁴⁸³ Васильев день в данной локальной традиции является часовенным праздником, проводились молебны перед чудотворной иконой. Подробнее об этом в ст.: *Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.* Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми // Традиционная культура. 2017. № 1 (65). С. 38–51.

приходил. Потом всегда резали корову. Потом в большом котле отварят, и мясо отдают церкви, кто стоит, так много народу, мол. Всем по большому куску мясо, мол, раздают. [3: 8]

А также некоторые его детали, такие как использование «молебной кости» в апотропеических целях:

(Ильин день здесь праздновали?) Ильин день отмечали в Вишере, Богородске. Тогда там храмовый праздник, здесь тоже праздновали вроде, что-то к церкви, бывало, ходили за мясным супом. Отваривали, зарежут, некоторые дают быка, некоторые отдают теленка на заклание, храму, потом это отваривают там в большом котле, потом молебен отслужат, потом, говорили, молебные кости, мол, оттуда [берут]. С церкви суп было принесешь, дадут, сходишь да, принесешь домой. (Молебенную кость?) Да-да-да, но у скота ведь есть кости, потом эти кости [отваривают], потом называли молебные кости, над дверями раскладывали, чтобы болезни не прошли. (От болезней?) Да. (Потом все забирают?) Забирают. В Вишеру, бывало, олень приходил. Потом что-то опоздал, и не успел [прийти], потом скот зарезали, потом, мол, приходил, посмотрел, не знаю, обошел ли вокруг церкви, это не помню, потом, мол, ударил копытами, и ускакал, потом, мол, не приходил. Всегда, мол, приходил олень на Ильин день на заклание, потом скот зарезали. <...> (Мясо варили около церкви?) Около церкви, обещались дак. [3: 10]

В подобной форме нарративов выделяется мотив, описывающий последнее явление оленя: «олень промычал и убежал» [3: 5]; «потом, мол, приходил, посмотрел, не знаю, обошел ли вокруг церкви, это не помню, потом, мол, ударил копытами, и ускакал, потом, мол, не приходил» [3: 10]; «приходил олень сам в церковь, потом, мол, приходил, но опоздал, корову зарезали, вокруг церкви обошел, и задними копытами три раза ударил, и больше не приходил» [3: 27]; «потом, мол, пришел, но с него вода стекает, так вспотел, три раза, мол, обошел вокруг церкви, ушел, потом не приходил» [3: 29]. Мы предполагаем, что данный мотив был характерен для варианта легенды в актуальный период бытования обряда жертвоприношения домашнего животного, где реализовывался как дополнительный факт, подтверждающий подлинность явления оленя, а также является признаком фабулизации повествования, когда по мере удаления от описываемых событий, они обрастают новыми подробностями и деталями.

Нарративы о явлении оленя и жертвоприношении животного могут быть представлены и в форме кратких перечислений фактов прошлого:

(Про оленя что слышали?) Про оленя, всегда приходил, мол, к какому празднику же, вот это забыла, это старый рассказчик ведь, моя мама еще рассказывала, на Крещение⁴⁸⁴ или когда ли. Подождут, подождут, не придет, потом зарежут овцу или что ли, жертва это называется, жертва, потом олень-то придет, но опоздал, жертва есть, развернется и уйдет. [3: 28];

В Вишере на Пречистую олень приходил, каждый год ели. Потом один раз не успел прийти, и зарезали корову. К часовне, говорят, и приходил. Потом олень перестал совсем приходиться. [3: 4];

Каждый год на Ильин день, бывало, приходил олень в Вишеру. (Может на Пречистую?) В один год не придет, потом зарежут корову, и олень не будет приходиться. [3: 6]

Сюжет текстов может упрощаться до одного события, и в этом случае сохраняется только явление оленя. Среди них также выделяются нарративы в «динамичной форме»:

Это давно было, но только в Вишере, бывало, олень сам приходил накануне Пасхи, накануне Пасхи. <...> Да пасхальный день. Олень сам, бывало, приходил. Около церкви резали, чтобы его зарезали. <...> Потом когда-то однажды придет олень к церкви <...> Три раза вокруг церкви обойдет <...> и обратно уйдет <...> Потом с тех пор никогда не приходил. [3: 7];

Или в форме сообщения факта прошлого:

Пречистая тоже у нас праздник. (На Ильин день, говорят, олень приходил?) Рассказывают, но я это не знаю. Рассказывают, что приходил. А кто уж был? Сейчас это никто не вспоминает. Кто говорит – лось приходил, кто говорит – олень приходил. Никто точно на самом деле не знает, кто из них приходил. Лось приходил или олень приходил – никто точно не знает! [3: 22]

Данные формы текстов могут быть расширены за счет дополнительных сюжетов личного характера:

(Про оленя ещё не рассказали) ЛВ: Олень на Пречистую придет с той стороны и около церкви пройдет, всегда он на Пречистую приходил. АВ: Ты это не рассказывай, что он прошел, ты это не видела, а я лично [видела]. На Пречистую, у нас эта Есева Марфа была, сидим, поели уже. Олень, не олень, а лось, лось, ростом до этого шкафа под окном прошел на Пречистую. И погнались за ним, но поймать не смогли. Раньше вокруг церкви ограда была железная, сейчас ведь тоже железная, то железо и есть ещё, кругом была [ограда]. Придет, мол, олень сам на заклание. ЛВ: Что-то есть это на Пречистую. [3: 18]; или интерпретациями, возникшими на основе личных взглядов и ассоциаций:

⁴⁸⁴ Информант, перечисляя праздники, называет один и тот же, приводя коми и русские названия.

На Ильин день гуляют, ничего не делают, не работают, праздничают, делают праздник, строем было идут сюда, Вишера большая, много народу было, очень много. (Про оленя что-то рассказывали?) Олени, может тогда своими ногами сам приходит. Что-то резать, мол, надо, тогда в церкви кормили ещё. (При вас ещё закалывали?) При мне уже не, я уже не застала прихода оленя. Ни приход оленя, и, овца, говорили, приходила, кто что приносил потом. Потом зарежут, отварят, накормят. Это на Ильин день. (Зачем олень приходит?) Сам своими ногами, оказывается, приходил, обладали [магическими] знаниями ли что ли, сам, мол, своими ногами из лесу приходит на Ильин день, сам, мол, приходит, я уже не застала приход оленя. [3: 12]

Среди записанного корпуса нарративов выделяются тексты с иным развитием сюжета. Один из таких вариантов представлен повествованием о том, что олень мог явиться, если домашнее животное не было принесено в жертву:

(На Ильин день, говорят, олень приходил?) Это вот рассказывают, сюда к церкви, мол, приходил. Туда надо было теленка или что-то другое положить. Потом теленка, оказывается, не привели, потом, мол, олень сам пришел. Это вот так я слышала, только это и слышала, олень, мол, пришел. Не знаю потом, пришел иль нет вправду, если не было на самом деле, конечно, то бы не [рассказывали]. Олень приходил. (Это теленка не привели, и пришел олень?) Да-да-да, вместо теленка, теленка не отдали, потом олень, мол, сам пришел. (Почему пришел?) Это надо Богу, возможно, если не надо было, не пришел бы, это Бог отправил вместо десятины, десятина это называется. (Что это такое десятина?) Десятую часть от ста рублей туда внесешь, это пай Бога. Мы это отдаем, а эти так понемногу отдают⁴⁸⁵. (А вы отдаете полностью?) Отдаем, отдаем. Я уже не могу ходить в молитвенный дом, но всё равно всё еще вкладываю. [3: 11]

Текст с подобным сюжетом приводится также в статье А. П. Конкка. Карельская легенда была записана М. Хаавио в 1910 г.⁴⁸⁶ Похожий сюжет встречается и у сербов. Два последних варианта, по мнению А. Б. Мороза, «связаны с неким ответвлением основной версии»⁴⁸⁷. На основе нашего материала мы можем предположить, что данный вариант сюжета развивается из потенциальных возможностей устной трансляции мотива и религиозных представлений, как один из возможных вариантов развития мотива, в основе его также «исходное» представление – явление оленя по божьей воле. Стоит

⁴⁸⁵ Речь идет о религиозном течении «Адвентисты седьмого дня».

⁴⁸⁶ Конкка А.П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 93.

⁴⁸⁷ Мороз А.Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica. М., 2013. С. 224.

отметить, что данная интерпретация была предложена глубоко верующим информантом.

Другие варианты интерпретации явления оленя представлены в нарративах о том, что:

- домашнее животное закалывали в том случае, если олень не явился:

(Говорят, в какой-то день сюда олень приходил?) На Пречистую, я думаю, олень своими ногами к церкви приходил, чтобы его зарезали, зарезали. Не знаю, приходил или нет, я это не застала, но рассказывали, было это и есть. Олень, мол, если не придёт, у кого-то овцу ли что-то зарежут, если олень не придёт. Приходил, мол, приходил. [3: 13]

- явившегося оленя не трогали, а закалывали на Пречистую корову и на

Ильин день – быка:

(Говорят, на Ильин день олень приходил?) В старину, мол, приходил олень. В старину на том берегу, бывало, часто приходил олень. <...> На Ильин день закалывают тоже. На Пречистую закалывают и на Ильин день. На Ильин день закалывали корову, а на Пречистую закалывали быка. <...> Оленя не трогали, не стреляли. Сам, мол, обратно уйдет. Не стреляли в оленя. Он, мол, у бога, нельзя трогать, он у бога. Не трогали, но приходил, это было очень давно. [3: 24]

Для всего записанного корпуса текстов с мотивом явления оленя вариативным оказывается праздник, к которому относятся описываемые события. Это может быть:

- Пречистая – Рождество Пресвятой Богородицы [3: 1; 4; 9; 13; 14; 17; 23];

- Ильин день [3: 5; 8; 10; 11; 12; 15; 21];

- Пречиста или Ильин день [3: 6];

- другие праздники: «Иванов день ли что ли» [3: 2]; накануне Пасхи [3: 7], «на Пасху ли что ли» [3: 27], «на Крещение или когда ли» [3: 28], «на Васильев день или на праздник» [3: 29], «на праздник» [3: 16].

Несмотря на такое разнообразие праздников, основной смысл его остается неизменным – это «большой праздник». Среди праздников по количеству упоминаний Ильин день идет наравне с престольным праздником Пречистой. Известно, что на Ильин день проводилось общественное жертвоприношение в соседнем приходе – Нившерском. Мы допускаем, что обряд жертвоприношения животного на Ильин день мог проводиться также и в Богородске, в частности, об

этом упоминается в современной краеведческой литературе⁴⁸⁸ и фиксируется в устных текстах.

Здесь как предание было, Ильин день почитают, как День села. И по преданию, именно на Ильин день приходила олень-самка, чтобы принести себя в жертву. Много лет она приходила, всегда к Ильину дню резали. И однажды она опоздала, что-то не смогла прийти к этому времени, и люди зарезали вместо неё быка. Она потом пришла, а быка уже зарезали, потом вокруг церкви кружилась-кружилась и ушла. После этого больше и не приходила. Какой [олень], когда – потом не знаю. [3:15]

В отличие от ношульских нарративов о хватании Ильинского мяса, где привязанность к празднику сохраняется в сюжетообразующем мотиве, в устной традиции Вишеры решающим становится установка, что значительное событие прошлого могло происходить только в «большой» праздник. Акцент делается на повествовании об интересном событии прошлого своего локального сообщества или соседнего.

Более наглядно эта функция выявляется в нарративах, содержащих локально-групповое прозвище жителей с. Богородск – «вишерские – мослы обгладывающие» и его другие варианты реализации.

(Кого называли мослы едящими?) Мослы едящие? Не знаю, вишерские мослы обгладывающие, потому что, не знаю, правда или нет, а на каждый, не знаю на какой праздник, будто к церкви приходил лось. Вот этого лося будто ловили и его обгладывали, и мослы обгладывающие будто стали – вишерские мослы обгладывающие. Я будто так слышала, приходил, мол, лось. Потом обгладывают, мослы обгладывающие, конечно, это давно, очень давно уж, как легенда получается. [3: 25]

В данных нарративах реализуется непосредственно коллективное прозвище и его мотивация, представленная повествованием о явлении оленя / лося и /или жертвоприношения домашнего животного. Вслед за Н. В. Дранниковой мы выделяем их в отдельную группу преданий «о происхождении локально-групповых прозвищ»⁴⁸⁹. На основе наших материалов можно проследить историю развития этого явления в локальной культуре вишерцев.

⁴⁸⁸ Панюков И.М. Висер вож да сэтчос олысьяс йылысь пасйодьяс [Заметки о Вишерском крае и его жителях]. Корткерос, 1999. С. 7.

⁴⁸⁹ Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая природа, этнопоэтика. Архангельск, 2004. С. 208.

Один из текстов был записан А. К. Микушевым в 1970-х гг. от Анастасии Арсентьевны Шуктомовой (1891–1875) и частично опубликован в книге «Ипатьдорса фольклор» (Фольклор села Ипатово)⁴⁹⁰, представляющей собой сборник фольклорных текстов одного исполнителя. Приведем архивный вариант текста:

Сегодня сыты, а завтра, может, как в Вишере под окно придет лось. Это в старину приходил лось в Вишеру. В Вишере был какой-то праздник, Иванов день ли что ли. Начнут праздновать, проводить молебен около церкви, и туда придет во время молебна лось. Лось придет, они его зарежут, отварят и съедят. Потом это по-нашему олень называется. Отварят и съедят. Потом все люди в деревне разделят меж собой, съедят там. И до сих пор это пословица. Потом он каждый раз не придет, в один год пришел, на один праздник. А потом в последующие годы на эти праздники тоже будут проводить молебны, соберутся, но лось не придет. Потом они начали быка откармливать к этому времени, к этому празднику в Вишере. Быка откормят, к этому празднику и отваривают это в большом котле. Потом отнесут в церковь, служба отслужится, потом это делят, относят домой, раздают. И сейчас это пословица, если кто придет, вот, в Вишеру, мол, олень пришел, сейчас это ещё пословица [встречается]. Теперь уж олень не придет, да теперь, конечно, может и не зарежут уж, но закалывали. (Откуда это слышали?) А это каждому [известно] и до сих пор тянется, всегда [пословица]: «В Вишеру вот, мол, олень пришел». Бог привел. (В Ипатово слышали?) В Ипатово, Ипатово, Ипатово. (Об этом рассказывали в Ипатово?) Да, да, да, это старинная пословица. (Здесь слышали или из книги?) Нет, нет, нет, это старинное. (В детстве слышали тоже?) В детстве да, тогда приходили с Вишеры нищие, их спрашивали, откуда, мол, ты. С Вишеры, мол, [отвечали]. Но оленье мясо едящие [скажут им]. Да – ответят. (Как говорят?) Так и говорят, ты с Вишеры, оленье мясо едящие, скажут нищим. [3: 2]

А. А. Шуктомова вошла в историю коми фольклористики как талантливая исполнительница. Ее репертуар состоял из сказок⁴⁹¹, причитаний (свадебных, похоронных и рекрутских), песен, паремиологических жанров⁴⁹². Сказительские способности исполнителя выявляются и в анализируемом тексте. Нарратив имеет кольцевую композицию, в которой начальная и финальная формулы выражены поговоркой: «Сегодня сыты, а завтра, может, как в Вишере, под окно придет лось / олень». Текст представляет собой интерпретацию этой поговорки, которая

⁴⁹⁰ Ипатьдорса фольклор. Фольклор села Ипатово / сост. А. К. Микушев. Сыктывкар, 1980.

⁴⁹¹ Сказительское мастерство А.А. Шуктомовой проанализировано Н.С. Коровиной в ст.: *Коровина Н.С.* Сказочники в традиционной культуре народа коми // *Традиционная культура*. 2017. № 3. С. 116–128.

⁴⁹² Материалы хранятся в Личном фонде А.К. Микушева в Музее истории и просвещения Коми края СыктГУ.

задает сюжет повествования: в Вишеру один раз явился лось, а в остальное время приводили домашнее животное. Основная часть повествования основана на пересказе устных сведений об обряде жертвоприношения домашнего животного и легенды о явлении оленя (сохраняется содержательный элемент – олень послан Богом). По ходу повествования выявляется разница в наименовании субъекта действия: в поговорке – лось, в описании жертвоприношения – олень. Исполнитель находит следующий выход из этого положения, заметив, что олень это наименование лоса «по-нашему». Уточняющие вопросы собирателя, заданные с целью установления источника и этнографического контекста повествования, подтверждают устную природу происхождения текста. Данная модель экспликации легенды нами была выделена в параграфе 3.4.1 как форма, распространенная за пределами с. Богородск, которая распространялась нищенствующими (как вариант) с акцентом на необычности события. Последнее становится толчком к развитию коллективного прозвища жителей с. Вишеры – «вишерские оленье мясо едящие». К сопутствующим факторам относится противопоставление, которое возникает в данной речевой ситуации «нищие» – «оленье мясо едящие».

В нарративах выявляются различные варианты данного локально-группового прозвища даже в рамках одного текста, например, «вишерские мясо едящие» и «коров едящие»:

(Вишерских как-то называют?) Вишерские мясо едящие. (Почему?) Я не знаю, это тоже легенда. В старину там, в Вишере, церковь была. Там в старину на Пасху иль что ли, олень, бывало, приходил. Этого оленя закалывали, жертвование или что-то называется. (Сам олень приходил?) Сам олень приходил это ведь, наверно, тоже легенда, но разговаривали и слышали. Потом когда олень не успел прийти, опоздал, потом зарезали корову. Вот с тех пор и называют коров едящие, мясо едящие. Это вот рассказывали, это, конечно, может и не правда, но всё-таки так говорили. (На какой праздник?) На Пасху, накануне Пасхи это приходил олень сам в церковь. Потом, мол, приходил, но опоздал, корову зарезали, вокруг церкви обошел, и задними копытами три раза ударил, и больше не приходил. Вот потом корову зарезали, вот потом коров едящими и называют. (Оленей здесь не держали?) Нет. [3: 27]

Или «висерса тшегыръяс» – «вишерские мослы»:

(Вишерских называют икоту-шеву раздающими?) Р.Е.⁴⁹³: говорят вот. Там в основном икоту-шеву давали, икоту-шеву давали. Ещё – вишерские мослы. (Как?) Вишерский мосол. В старину, мол, на Пасху и что ли, как там, быка закалывают. Когда это быка закалывали? Бык, мол, придет, и быка там зарежут. В какой же праздник? <вспоминает> (Может на Ильин день?) Да, может, Ильин день. Н.А.: Крещение? Р.Е.: Нет. Н.А.: Я не слышала. Р.Е.: Потом они, мол, сначала, обгладывают, вишерскими мослами и называют, вишерский мосол вот. Вишерские, мол, не постятся, пихтовую кору едящие⁴⁹⁴ вишерские мослы. (Бык или олень приходит?) Олень, наверно, не бык, олень приходит, придет, мол, себя на заклание отдает. [3: 16]

Или «вишерские – мослы обгладывающие»:

На Пречистую раньше быка закалывали. Теперь уж что и делаешь на Пречистую? Тогда картошка у нас уже убрана, у совхоза есть еще. <...> Потом этого быка, бывало, закалывали, потом отваривали в церкви, потом и все вместе ели. Потом зулэбские, большелугские, паслэччемские, сюзяибские было приходят, и потом [говорят], нам, мол, всегда кости дают. Потом нас кости обгладывающими и называли, богородских кости обгладывающими называли. Нам, мол, всегда кости дают, мясо, мол, все съедают богородские. Да, а нас называют кости обгладывающими, им будто кости отдаем, а мы кости обгладывающие, все время, мол, все мясо съедаете. [3: 23]

Наблюдается тенденция к сокращению повествовательной части, из которой опускается мотив о явлении оленя и коллективное прозвище мотивируется только «закалыванием быка». Подобная мотивация чаще всего приводится при интерпретации фрагмента географической песни, в которой реализуется коллективное прозвище «вишерские – коровье мясо едящие»:

Висерсаяс – мӧс яй сӕйысьяс,	Вишерские – коровье мясо едящие,
Ыджыдвидзсаяс – лӧз шушиньяс,	Большелугские – синие сарафаны,
Лымвасаяс – гӧна кысаэсь,	Лымвинские – в меховой обуви,
Одыбсаяс – пыжен ветлысьяс. ⁴⁹⁵	Нившерские – на лодках ходящие.

Присловья, образованные на основе лексемы *мослы*, встречаются и в других традициях, например, в Прилузском районе жителей с. Слудка называют «слудяне-мосольники». Мотивация разнообразна:

⁴⁹³ В интервью участвуют два исполнителя, для разделения выражений используются инициалы.

⁴⁹⁴ *Пихтовую кору едящие* – прозвище всех жителей вишерского бассейна, связано с частыми неурожаями.

⁴⁹⁵ ФФ ИЯЛИ. А11152–3. Зап. А.Н. Рассыхаев, Л.С. Лобанова 11 июня 2013 г. в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Подоровой Екатерины Матвеевны, 1932 г.р.

Сідз и шулісны: прокопьевчи лудікъяс, слудяне мосольникъяс вöліны <Так и называли: прокопьевчи – клопы, слудяне – мосольники были> (А почему мосольники?) Мосольники? Вот могу немножко и сказать. Там церков было, а осенью, какой день вот, не могу сказать, мосол, мясо, так вот свежий мясо, барана зарезали некоторые или быка зарезали, там варили и положили на улице около церков, положили это мясо-то, но большой, в большом котле варили, мясо-то это достали, варился, дак достали в большой таз или там тарелка, сказать, вот оттуда, сколько кто может, руками так берут вот и едят вот, и мосольники, мосол назывался это мясо-то мосол, вот это говорила это отец у меня и мать. В какой день это было, под осень, но какой праздник, не могу сказать.⁴⁹⁶

Вариантами этой мотивировки являются приведенный во второй главе текст, в котором коллективное прозвище слудян интерпретируется тем, что они «мосол хватали в Спасов день»⁴⁹⁷, а также материалы, приведенные в статье Ю.И. Бойко: «слудяне испокон веков мосольниками назывались, на перескачку⁴⁹⁸ у реки варили мясо в котлах, солили, это называлось “мосол”, такой обычай»⁴⁹⁹. Автором статьи зафиксирован и другой вариант объяснения: «сэні церковь вöлі да, нае пырджык мыйкө ваясны, церковь да, жирнöйджыка сёисны, чöскöджыка» (там церковь была, и они чаще что-то приносили, церковь ведь, и пожирнее ели, повкуснее)⁵⁰⁰. Эти же прозвища реализуются в песенных текстах:

Прокопьевчи – лудікъяс да лудікъяс да,	Проковьевчи – клопы да клопы да,
Слудяна – мосольникъяс... ⁵⁰¹	Слудяне – мосольники...

Собиратель в комментарии к тексту отмечает: «*Мосольникъяс – мясники*».

Лексема *мослы* зафиксирована и в коллективном прозвище жителей с. Сарапул (бывшая – Вятская губ., совр. – Удмуртская Республика). Д. К. Зеленин приводит следующее объяснение: «Сарапульцы (горожане) сапожники; они же мосольники, мослы, мослоглоды <...>. Я лично объясняю последния клички сарапульцев также их промыслом. Мосол – “обглоданная большая кость”. При

⁴⁹⁶ ФФ ИЯЛИ. В1554-13. Зап. Савельева Г.С. и Лимерова В.А. в августе 2011 г. в дер. Корольки с. Гурьевка Прилузский р-н Республики Коми от Осиповой Александры Петровны, 1931 г.р. (текст записан на русском языке от коми информанта).

⁴⁹⁷ ФА СГУ: АФ 1360–36, 38, 39. Зап. Потапова Марина в июне 2001 г. в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми от Юговой Анны Семеновны, 1922 г.р.

⁴⁹⁸ Перескачка – название гуляния на Петрово заговенье.

⁴⁹⁹ Бойко Ю.И. Лузско-летские коми: коллективные номинации и культурные границы // Европейский Север: локальные группы и этнические границы. Сыктывкар, 2012. С. 128.

⁵⁰⁰ Там же.

⁵⁰¹ ФА СыктГУ. АФ 13001-9. Зап. Сухогозувым П. Г. в 1979 г. в дер. Кулига Прокопьевского с/с Коми АССР от женского ансамбля (исполители не указаны).

клееваренном и кожевенном производстве, чем занимаются сарапульцы, действительно, приходится иметь дело с мослами. Но можно понимать термин мослоглоды и в смысле: голытьба, бедняки, принужденные, вместо мяса, глодать одни кости; в таком смысле голодных самарцев зовут гужейды. Здесь пример двусмысленности присловий»⁵⁰².

На основании рассмотренных вариантов мы можем заключить, что присловья с лексемой *мослы* обладают сюжетопорождающими возможностями. Объяснение связывается как с историческими событиями коллектива, так и может восходить к профессиональной деятельности.

Таким образом, проанализировав нарративы с мотивом явления оленя и / или закалывания домашнего животного, мы можем сделать некоторые выводы об особенностях этих текстов. Несмотря на слабую структурированность и разнообразие форм, мы их рассматриваем в жанровой парадигме преданий на основании следующих параметров:

- они имеют устную природу происхождения (рассказчики не были свидетелями описываемых событий, рассказывая, они ссылаются на устный источник информации: «мама рассказывала, слышал, говорили, рассказывали»);
- в содержательном отношении – описание событий прошлого коллектива (местная история);
- в структурном плане – пересказ фактов прошлого;
- основная функция – способ выражения локальной идентичности.

Выводы по третьей главе

Было выявлено, что легенда с мотивом «чудесного явления оленя» в фольклорной культуре вишерских коми связана с христианской традицией, входит в круг текстов о чудесном явлении иконы, и вместе они могут

⁵⁰² Зеленин Д.К. Народные присловья, и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк // Зеленин Д.К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994. С. 78.

рассматриваться как повествования, объясняющие сакральный статус культового объекта. В результате текстологического анализа разновременных и разножанровых текстов с мотивом чудесного явления оленя (сюжет фольклорного текста в литературном произведении, легенда, предание, прозвищный фольклор, географическая песня) мы пришли к выводу, что мотив «чудесного явления оленя» имеет сюжетопорождающее свойство, может реализовываться в текстах различных жанров. Выбор жанра зависит от отношения текста к действительности (модальности), а также от состояния традиции. Если в XIX в. легенда с мотивом «чудесного явления оленя» придает сакральный статус актуальному обряду жертвоприношений, то в конце XX – начале XXI в., потеряв свою актуальность со сменой религиозной системы и хозяйственно-культурного уклада, переходит в разряд «местной истории» и порождает предания с мотивом «чудесного явления оленя к вишерской церкви и / или жертвоприношения домашнего животного». Основной темой повествования данных текстов является интересное событие прошлого своего локального сообщества или соседнего, что становится способом выражения локальной идентичности. Также отчетливо она проявляется в нарративах, содержащих коллективное прозвище и его мотивацию.

Заключение

Цель настоящей диссертации состояла в выявлении моделей экспликации сюжета о жертвоприношении животных в письменной и устной словесности. В результате проведенного текстологического анализа письменных источников, содержащих сведения об обряде жертвоприношения животных, что было актуальной религиозной практикой православной сельской общины коми до 1930-х гг., были выявлены модели экспликации обряда, каждый из которых характеризуется особым способом и формой репрезентации обряда.

Модель «Жертвоприношение животных – “древний обычай зырян”» объединяет описания обряда жертвоприношений второй половины XVIII–XIX вв., из которых, за исключением двух этнографических очерков, посвященных полностью жертвоприношениям, остальные являются фрагментами сочинений таких жанров, как путевые заметки, местнографический очерк, травелог, этнографический очерк и этнографическая беллетристика, представленных отдельными изданиями, в периодической печати и рукописях архивных коллекций. Объединяет их стиль изложения, который характерен для этнографических описаний середины XIX в., изображающих «инородческую провинцию», с выраженным отчуждением автора от описываемых событий. Интерес авторов к обряду жертвоприношения чаще всего обусловлен тем, что он не встречался у русских, поэтому рассматривался как иллюстрация древних верований и обрядов зырян. Только три описания составлены на основе личных наблюдений авторов, остальные тексты являются компиляцией различного рода письменных свидетельств, устных сообщений и опубликованных материалов, где вследствие обобщения, которое имело целью представить жертвоприношение как обычай зырян, упускается локализация обряда, смешиваются различные типы и варианты ритуала. Многие фрагменты этих работ дублируются, являясь иллюстрацией теоретических рассуждений авторов, причем в ряде случаев прямо противоположных.

Описания обряда, выявленные в церковно-приходских летописях (в основном в исторических частях) второй половины XIX – начала XX в., составили модель «Жертвоприношение животных – “заветный обычай местного прихода”». В этих текстах обряд жертвоприношения представлен в контексте местной истории прихода и локального календарного цикла, что становится ценнейшим источником при изучении как структуры и состава обряда принесения в жертву животного, так и его места в системе церковной религиозной практики, народной культуры, выявления семантики и системных связей ритуала.

Литературные формы воплощения обряда объединены в модель «Жертвоприношение животных – “живописный обычай зырян”». Эти описания отличает то, что в них указываются место и время проведения обряда, детально передаются происходящие события, присутствует их эмоциональная составляющая, интерпретации участников и оценка автора-наблюдателя.

Особенностью модели «Жертвоприношение животных – иллюстрация научных концепций в этнографических исследованиях начала XX в.» является представление обряда в контексте теорий анимизма и тотемизма. Описания жертвоприношения характеризуются здесь краткостью и обобщенностью, преобладает поиск и выявление «корней» обряда, соотнесение актуальных религиозных практик с древними формами религий и дохристианским мировоззрением, при этом игнорируется связь с христианством.

Модель «Жертвоприношение животных – календарный обряд коми» реализуется в фольклорно-этнографических исследованиях второй половины XX – начала XXI в. Данную модель отличает то, что описание обряда принесения в жертву животного основывается уже на конструируемых реальностях (конструируется объект исследования), его элементы собираются из разных областей, в основном из различного рода опубликованных работ, а также полевых материалов, зафиксированных в форме воспоминаний о жертвоприношениях. В публикациях XX в. обряд жертвоприношения представлен как календарный обряд коми, в котором нашло отражение переплетение языческих и православных

традиций, и сменившийся в начале XXI в. концепцией экспликации локальных особенностей.

В большинстве проанализированных описаний ритуал принесения в жертву животных, как религиозное явление, не имеющее официального конфессионального статуса в христианстве, признается язычеством, искусственно отделяется от религиозной практики и интерпретируется как реликт древнего обряда или системы представлений. В результате такого подхода в исследованиях на эту тему происходит экстраполяция, когда на основе анализа данных, относящихся к более позднему времени, делаются выводы по раннему периоду, что мы наблюдали с первых сведений об обряде жертвоприношений вплоть до исследований XX в.

На основе рассмотренных описаний жертвоприношения был проведен структурно-типологический анализа обряда: выделены основные типы и этапы обряда, состав и участники, место и время его проведения, выявлены функции, установлены связи с религиозной практикой и системой традиционного хозяйства. Рассмотрение жертвоприношения с точки зрения функционирования позволило увидеть в этом явлении «не искажение конфессионального учения, а самодовлеющую религиозную логику»⁵⁰³. Принесение в жертву животного является обетом, который, в зависимости от типа – индивидуальный или общественный, а также ситуации зарождения, условий и времени его развития, на момент фиксации может быть представлен в составе как престольного, часовенного, обетного / заветного праздника, так и молебна почитаемому святому, крестного хода, обхода полей и пастбищ с молебнами, каждый из которых может встречаться отдельно и совмещаться с остальными. Всё это дает основание сделать вывод, что принесение в жертву животного до 1930-х годов представляло собой вернакулярную религиозную практику⁵⁰⁴, сформировавшуюся

⁵⁰³ Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2004. С. 68.

⁵⁰⁴ Мы придерживаемся определения Л. Приммиано, приведенного в работе А.А. Панченко: Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор. С. 70.

в православной сельской общине коми на основе христианского учения и системы традиционного хозяйства.

В 1930-е гг. в связи со сменой религиозной, общественной, хозяйственной системы обряд жертвоприношения из актуальной обрядовой практики перешел в область устной традиции, согласно законам которой и был переформатирован. На основе двух локальных вариантов сюжета о жертвоприношении – с мотивом хватания жертвенного мяса и явления оленя на жертву – мы изучили механизмы текстообразования и функционирования, рассмотрели факторы сохранения, отбора и трансляции культурной памяти в устной традиции. В современности эти материалы представляют собой воспоминания о бытовавших в конкретной местности календарных обычаях и обрядах и транслируются в устной традиции по модели преданий.

Было выявлено, что в коллективной памяти сохраняется не рассказ о жертвоприношении на Ильин день, а факт закалывания животного / хватания мяса на Ильин день, который в устной традиции свертывается до высказывания и выступает сюжетобразующим мотивом нарративов об Ильине дне. По объему, форме и содержанию тексты довольно разнообразны, что обусловлено такими обстоятельствами, как условия и способы получения этих знаний, случаи совпадения в жизни отдельно взятого человека, особенности интервью (зависит от настроения информанта на беседу, восприятия собирателя информантом, вопросов собирателя). Объединяет их модель экспликации: текст создается в момент воспроизведения на основе мотива хватания мяса / заклания животного, и является подтверждением факта этого события на Ильин день в с. Ношуль. С содержанием текста (местная история) и структурой (факт прошлого) связаны следующие элементы текста: указание на место и время событий, ссылка на источник информации, подтверждение достоверности, что в целом соответствует жанру преданий. Данная модель рассказов функционирует в контексте воспоминаний об Ильине дне, выделяя эту дату из потока времени. Календарная приуроченность обеспечивает ежегодную актуализацию, что создает условия для сохранения и трансляции мотива в устной традиции.

Отличительной чертой сюжета о жертвоприношении в вишерской локальной традиции коми выступает мотив явления оленя. Рассмотрение истории развития легенды о явлении оленя в вишерской локальной традиции позволяет сделать вывод о том, что легенда с мотивом чудесного явления оленя в фольклорной культуре вишерских коми связана с христианской традицией, входит в круг текстов о чудесном явлении иконы и чудесах, происходящих вокруг нее, и вместе они могут рассматриваться как повествования, объясняющие сакральный статус культового объекта, что во многом обусловлено историческими и социальными преобразованиями (активное заселение верхней Вычегды и торговые связи между Ижмой и Вычегдой).

Было выявлено, что история публикаций и исследования сюжета легенды о явлении оленя в коми традиции развивалась синхронно отечественной научной мысли. Сюжет легенды о явлении оленя реализовывался в самых различных формах (как часть литературного или исторического сочинения, воспоминание о древнем обряде) и рассматривался как источник или доказательство чудесных свойств явленной иконы, утверждения христианства среди язычников / охотников, тотемизма), смены охотничьей культуры скотоводческой, символа осеннего периода охотничьего календаря. На наш взгляд, приведенные гипотезы не учитывают природу текста легенды о явлении оленя – принадлежность к православной фольклорной культуре. При этом игнорируется как связь с христианской культурой, так и особая связь легенды с обрядом жертвоприношения домашнего животного, нарушается целостность текста, доминирует рассмотрение сюжета легенды как факта прошлого.

В результате текстологического анализа разновременных и разножанровых текстов с мотивом чудесного явления оленя (сюжет фольклорного текста в литературном произведении, разные формы легенды, предание, прозвищный фольклор, географическая песня) мы пришли к выводу, что мотив «чудесного явления оленя» имеет сюжетопорождающее свойство, может реализовываться в текстах различных жанров. Выбор жанра зависит от отношения текста к действительности (модальности), а также от состояния традиции. Если в XIX в.

легенда с мотивом «чудесного явления оленя» придавала сакральный статус актуальному обряду жертвоприношений, то в конце XX – начале XXI в., потеряв свою актуальность со сменой религиозной системы и хозяйственно-культурного уклада, перешла в разряд «местной истории» и стала реализовываться в преданиях с мотивом «чудесного явления оленя к вишерской церкви и / или жертвоприношения домашнего животного». Основной темой повествования данных текстов является интересное событие прошлого своего локального сообщества или соседнего, что становится способом выражения локальной идентичности. Более отчетливо она проявляется в нарративах, содержащих коллективное прозвище и его мотивацию.

В качестве перспектив исследования сюжета о жертвоприношении животных можно назвать:

- изучение локальных вариантов обряда жертвоприношения животных в других традициях;
- экспедиционное исследование локальных традиций, в которых по историческим материалам зафиксированы сведения о жертвоприношении домашних животных;
- картографирование сведений о жертвоприношении животных на основе исторических и современных материалов;
- исследование нарративов с мотивом явления оленя в других локальных традициях, а также фольклорного мотива явления оленя с применением межжанрового подхода к его описанию и интерпретации⁵⁰⁵.

⁵⁰⁵ Данный подход обоснован и успешно применен в работах С.В. Алпатова. См.: *Алпатов С.В. Фольклорный мотив «Оживленный из косточек»: проблема межжанрового подхода к описанию и интерпретации // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2022. Т. 5. № 1. С. 30–43.*

Сокращения

Архив РГО – Архив Русского географического общества (г. Санкт-Петербург)

ГАВО – Государственный архив Вологодской области (г. Вологда)

ЛА – личный архив

НА Коми НЦ – Научный архив Коми научного центра (г. Сыктывкар)

НА РК – Национальный архив Республики Коми (г. Сыктывкар)

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург)

ФА СГУ – Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Научно-исследовательская лаборатория «Филологические исследования духовной культуры Севера», г. Сыктывкар)

ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Федерального исследовательского центра «Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук» (г. Сыктывкар)

ЦГАКО – Кировское областное государственное бюджетное учреждение «Центральный государственный архив Кировской области» (г. Киров)

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ**Экспедиционные аудио- и видеоисточники**

1. ФА СГУ. АФ 13001-9. Зап. Сухогузов П. Г. в 1979 г. в дер. Кулига Прокопьевского с/с Коми АССР от женского ансамбля (исполители не указаны) [аудиозапись].
2. ФА СГУ. АФ 1360–36, 38, 39. Зап. Потапова М. А. в июне 2001 г. в с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми от Юговой Анны Семеновны, 1922 г.р. [аудиозапись].
3. ФА СГУ. 1551-13. Зап. в 1997 г. в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Ивашевой А.Е., 1919 г.р.
4. ФФ ИЯЛИ. А1106-19. Зап. Жилина Е. в 1996 г. в с. Большелуг Корткеросского р-на Республики Коми от Лосевой Анны Семёновны, 1919 г.р. [аудиозапись].
5. ФФ ИЯЛИ. А11101. Зап. Лобанова Л. С. и Рассыхаев А. Н. 08.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Михайловой Устиньи Андреевны, 1921 г.р. [аудиозапись].
6. ФФ ИЯЛИ. А11102. Зап. Рассыхаев А. Н. 09.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Солодовниченко Марьи Филипповны, 1926 г.р. [аудиозапись]
7. ФФ ИЯЛИ. А11109. Зап. Рассыхаев А. Н. 11.06.2012 в дер. Троицк Богородского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Анны Александровны, 1931 г.р. [аудиозапись].
8. ФФ ИЯЛИ. А11112. Зап. Рассыхаев А. Н. 11.06.2012 в дер. Сюзяыб Богородского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Розы Ефимовны, 1935 г.р., ур. дер. Зулэб, и Мишариной Нины Александровны, 1929 г.р. [аудиозапись].

9. ФФ ИЯЛИ. А11114-31. Зап. Рассыхаев А. Н. 12.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Августы Семёновны, 1935 г.р. [аудиозапись].
10. ФФ ИЯЛИ: А11114-32. Зап. Рассыхаев А. Н. 12.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Августы Семёновны, 1935 г.р. [аудиозапись].
11. ФФ ИЯЛИ. А11115. Зап. Рассыхаев А. Н. 12.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Лидии Ивановны, 1932 г.р. [аудиозапись].
12. ФФ ИЯЛИ. А11116. Зап. Лобанова Л. С. и Рассыхаев А. Н. 08.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Марии Семёновны, 1923 г.р. [аудиозапись].
13. ФФ ИЯЛИ. А11121. Зап. Лобанова Л. С. 09.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Расовой Татьяны Федоровны, 1958 г.р. [аудиозапись].
14. ФФ ИЯЛИ А11127: Зап. Лобанова Л. С. 11.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Тамары Николаевны, 1932 г.р. [аудиозапись]
15. ФФ ИЯЛИ. А11128. Зап. Лобанова Л. С. 11.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Мишариной Александры Васильевны, 1929 г.р. [аудиозапись].
16. ФФ ИЯЛИ. А11130. Зап. Лобанова Л. С. 11.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Солодовниченко Марьи Филипповны, 1926 г.р. [аудиозапись].
17. ФФ ИЯЛИ. А11131. Зап. Лобанова Л. С. 12.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Марии Семёновны, 1923 г.р. [аудиозапись].
18. ФФ ИЯЛИ. А11232. Зап. Лобанова Л. С. 18.06.2015 в дер. Зулэб Большелугского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Елены Ефимовны, 1931 г.р. [аудиозапись].

19. ФФ ИЯЛИ. А11239. Зап. Лобанова Л. С. и Рассыхаев А. Н. 23.06.2015 в дер. Троицк Богородского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Галины Дмитриевны, 1933 г.р. [аудиозапись].

20. ФФ ИЯЛИ. А11241. Зап. Лобанова Л. С. 22.06.2015 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Ивашовой Лидии Васильевны, 1928 г.р., и Мишариной Александры Васильевны, 1929 г.р. [аудиозапись].

21. ФФ ИЯЛИ. А11285. Зап. Лобанова Л. С. 18.06.2017 в дер. Троицк Богородского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Галины Дмитриевны, 1933 г.р. [аудиозапись].

22. ФФ ИЯЛИ. А11291. Зап. Лобанова Л. С. 05.06.2018 в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Поповой Глафиры Степановны, 1931 г.р., ур. дер. Троицк Богородского с/п [аудиозапись].

23. ФФ ИЯЛИ. А1576. Зап. Микушев А. К. 30.03.1961 в с. Ношуль Прилузского р-на Коми АССР от Тарасова Афанасия Константиновича, 1899 г.р. [аудиозапись].

24. ФФ ИЯЛИ. А1587. Зап. Лобанова Л.С. 20.06.2006 г. в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Смолевой Нины Ивановны, 1926 г.р. [аудиозапись].

25. ФФ ИЯЛИ. А1594_1. Зап. Лобанова Л. С. 22.06.2006 г. в д. Якутинская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Александры Александровны, 1923 г.р., ур. д. Лихачевская [аудиозапись].

26. ФФ ИЯЛИ. А1598_2. Зап. Лобанова Л. С. 22.06.2006 в д. Якутинская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Супрядкиной Нины Ивановны, 1937 г.р.; Трофимовой Александры Николаевны, 1916 г.р. [аудиозапись].

27. ФФ ИЯЛИ. А15101. Зап. Лобанова Л. С. 23.06.2006 в п. Чекша Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Ивлева Ивана Петровича, 1931 г.р. [аудиозапись].

28. ФФ ИЯЛИ. А15102_1. Зап. Лобанова Л. С. 23.06.2006 в п. Чекша Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахнина Александра Павловича, 1928 г.р. [аудиозапись].

29. ФФ ИЯЛИ. А15107_1. Зап. Лобанова Л.С. 24.06.2006 в дер. Якутинская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Можеговой Лидии Александровны, 1932 г.р. [аудиозапись].

30. ФФ ИЯЛИ. А15108. Зап. Лобанова Л. С. 24.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Пономаревой Евстолии Павловны, 1920 г.р. [аудиозапись].

31. ФФ ИЯЛИ. А15110. Зап. Лобанова Л. С. 24.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Беяева Степана Кузьмича, 1934 г.р., Беяевой Марии Игнатъевны, 1930 г.р. [аудиозапись].

32. ФФ ИЯЛИ. В1110-47. Зап. Панюков А. В. и Савельева Г. С. в 1997 г. в с. Позтыкерос Корткеросского р-на Республики Коми от Гуляевой Екатерины Ивановны, 1912 г.р. [видеозапись].

33. ФФ ИЯЛИ. В1116-36. Зап. Панюков А. В. и Савельева Г. С. в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Анастасии Степановны, 1925 г.р., ур. дер. Тист. [аудиозапись].

34. ФФ ИЯЛИ. В1116-77, 78. Зап. Панюков А. В. и Савельева Г. С. в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Александры Ивановны, 1917 г.р., ур. дер. Тист. [видеозапись]

35. ФФ ИЯЛИ. В1125-19. Зап. Панюков А. В.и Савельева Г. С. 6.06.2018 в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Ларуковой Анны Кирилловны, 1929 г.р. [видеозапись].

36. ФФ ИЯЛИ. В1554. Зап. Савельева Г. С. и Лимерова В. А. в августе 2011 г. в дер. Корольки Гурьевского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Осиповой А. П., 1931 г.р. [видеозапись].

37. ФФ ИЯЛИ. В1586. Зап. Рассыхаев А. Н. 20.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Трофимовой Гликерии Егоровны, 1925 г.р. [видеозапись].

38. ФФ ИЯЛИ. В1591. Зап. Рассыхаев А. Н. 21.06.2006 в дер. Лихачевская Ношувского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Ичёткина Николая Ивановича, 1939 г.р. [видеозапись].

39. ФФ ИЯЛИ. В1592. Зап. Рассыхаев А. Н. 22.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Можеговой Анны Степановны, 1918 г.р., ур. д. Горбуновская [видеозапись].

40. ФФ ИЯЛИ. В1593. Зап. Рассыхаев А. Н. 22.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Ульяновой Анны Александровны, 1924 г.р., ур. д. Лябовская [видеозапись].

41. ФФ ИЯЛИ. В1599. Зап. Рассыхаев А. Н. 23.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Шулепова Петра Прокопьевича, 1931 г.р. [видеозапись].

42. ФФ ИЯЛИ. В15106. Зап. Рассыхаев А. Н. 25.06.2006 в дер. Климовская Ношувского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Анны Павловны, 1926 г.р. [видеозапись].

43. ФФ ИЯЛИ. В15107. Зап. Рассыхаев А. Н. 26.06.2006 в пос. Орысь Ношувского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Можеговой Татьяны Николаевны, 1927 г.р., ур. дер. Горбуновская [видеозапись].

44. ФФ ИЯЛИ. К317-11. Зап. Ф. В. Плесовский 5.08.1972 в дер. Даниловка Печорского р-на Коми АССР от Габова Григория Кирилловича, 1909 г.р., ур. с Богородск Корткеросского р-на [аудиозапись].

45. Зап. Крашенинникова Ю. А. 20.06.2006 в с. Ношуль Прилузского района Республики Коми от Трофимовой Алевтины Алексеевны, 1939 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю. А., аудиозапись].

46. Зап. Крашенинникова Ю. А. 21.06.2006 в дер. Горбуновская Ношувского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Горбуновой Ульяны Николаевны, 1926 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю. А., аудиозапись].

47. Зап. Крашенинникова Ю. А. 21.06.2006 в дер. Яковлевская Ношувского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Рубцовой Павлы

Михайловны, 1932 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю. А., аудиозапись].

48. Зап. Крашенинникова Ю. А. 22.06.2006 в дер. Якутинская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Татьяны Афанасьевны, 1932 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю. А., аудиозапись].

49. Зап. Крашенинникова Ю. А. 23.06.2006 в пос. Чекша Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Павлы Васильевны, 1922 г.р., ур. д. Лихачевская, коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю. А., аудиозапись].

50. Зап. Крашенинникова Ю. А. 24.06.2006 в дер. Чекшадор Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Шулепова Николая Семеновича, 1926 г.р., ур. поч. Ыджыдшордор; Шулеповой Натальи Павловны (жена), 1920 г.р., ур. д. Климовская; коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю. А., аудиозапись].

51. Зап. Крашенинникова Ю. А. 25.06.2006 с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Можегова Николая Михайловича, 1918 г.р., ур. д. Лихачевская, коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю. А., аудиозапись].

52. Зап. Уляшев О. И. и Кудряшова В. М. в 1989 г. в дер. Алексеевка Нившерского с/с Корткеросского р-на Коми АССР от Габова Петра Васильевича, 1937 г.р. [ЛА Уляшева О. И., аудиозапись].

53. Зап. Уляшев О. И. и Кудряшова В. М. в 1989 г. в с. Нившера Корткеросского р-на Коми АССР от Михайловой Евдокии Андреевны, 1920 г.р. [ЛА Уляшева О. И., аудиозапись].

Рукописные архивные источники

54. Архив РГО. Р. 7. Оп. 1. № 60. Мельников С. Краткое описание Коквицкой Христо-Рождественской церкви. 9 л.

55. Архив РГО. Р. 7. Оп. 1. № 62. Протоирей Александр Шайтанов. Верховажский посад 1848–1849. 1849. 84 л.
56. Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 9. Попов А. Путевые заметки о зырянах. 02.06.1847. 74 л.
57. Архив РГО. Р. 53. Оп. 1. № 84. Попов А. Е. Несколько поверий, примет, и загадок зырянского языка. 2 л.
58. ГАВО. Ф. 438. Оп. 1. Д. 1107. Дело о назначении коллежского секретаря Попова Александра Федоровича на должность штатного смотрителя Усть-Сысольского училища. 30.09.1839–21.12.1839. 13 л.
59. ГАВО. Ф. 438. Оп. 3. Д. 1669. Дело по прошению бывшего штатного смотрителя устьсысольских училищ Попова Александра Фёдоровича о выдаче ему аттестата о службе. 19.01.1847–19.03.1849. 7 л.
60. ГАВО. Ф. 438. Оп. 3. Д. 1779. Переписка с попечителем Санкт-Петербургского учебного округа об освобождении от должности штатного смотрителя устьсысольских училищ Попова Александра Фёдоровича и выдаче ему единовременного пособия. Рапорты штатного смотрителя Михайлова Михаила о приёме дел по уездному и приходскому училищам. 24.04.1848–22.10.1848. 27 л.
61. ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 183. Рапорт учителя Вологодского духовно-приходского училища Андрея Попова Преосвященейшему Евлампии Епископу Вологодскому и Устюгскому и Кавалеру // Историко-статистическое описание церквей Яренского и Устюгского уездов (6 рукописей XIX столетия). 1800–1899 гг. Л. 64.
62. Музей истории и просвещения Коми края СыктГУ. Личный фонд А. К. Микушева. О.Ф. 1355. Фольклор села Ипатово. Частушки. 1974.
63. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 211а. Микушев А. К., Чисталев П. И., Муравьева Г. А. Материалы сысольско-лузской и верхнесысольской фольклорных экспедиций 1960–1961 гг. 1972.
64. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 89. Плесовский Ф. В., Бомбергер Н. Д. Материалы Печорской фольклорной экспедиции. 1972 г.

65. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 233а. Рочев Ю. Г. Материалы фольклорно-диалектологической экспедиции в Корткеросский район в 1978 г.
66. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 719. Крашенинникова Ю. А., Лобанова Л. С., Рассыхаев А. Н. Отчет о полевых исследованиях в Прилузском районе Республики Коми в 2006 г. 2008.
67. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 833. Лобанова Л. С., Рассыхаев А. Н. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в сельском поселении «Нившера» Корткеросского района Республики Коми в 2013 г. 2016. 125 л.
68. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 857. Лобанова Л. С., Рассыхаев А. Н. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в сельском поселении «Нившера» Корткеросского района Республики Коми в 2014 г. 2017. 100 л.
69. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 895. Лобанова Л. С., Рассыхаев А. Н. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в Корткеросском районе Республики Коми в 2017 году. 2019. 82 л.
70. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 907. Лобанова Л. С., Рассыхаев А. Н., Панюков А. В., Савельева Г. С. Отчет о полевых фольклорных исследованиях в Корткеросском районе Республики Коми в 2018 году. 2020. 123 л.
71. НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 196. Летопись Палаузской Богородской церкви за 1869–1919 годы. 64 л.
72. НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 197. Летопись Пезмогской Прокопиевской церкви Усть-Сысольского уезда Вологодской Епархии за 1856–1915 гг. 64 л.
73. НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 198. Летопись Позтыкеросской Троицкой церкви, Устьсысольского уезда, Вологодской губернии, 4го благочиннического округа, начатая с 1867 года и конченная в 1917м году. 12 л.
74. НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 199. Летопись Пожегодской Троицкой церкви Устьсысольского уезда. 1868–1916 годы. 25 л.
75. НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 279. Клировые ведомости за 1875 г. Клировая ведомость Вишерской Богородской церкви. Л. 49–57.
76. НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 335. Клировые ведомости церковью Усть-Сысольского уезда за 1900 г.

77. НА РК. Ф. 280. Оп. 1. Д. 1. Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1877 г. по 1912 г.
78. ОР РНБ. FXVII–111 (Фонд Савваитова). Сборник материалов о зырянах. XIX в., 306 л.
79. ОР РНБ. QXVII–231. Сборник сочинений воспитанников Вологодской семинарии. 1841. 76 л.
80. ОР РНБ. QXVII–247. Савваитов П. И. Сборник материалов и заметок о зырянах и зырянский язык (XIX в.). 57 л.
81. ЦГАКО. Ф. 170 (Фонды Вятской ученой архивной комиссии). Оп. 1. Д. 130. Косарев М. С. Пермьки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда. (Дата поступления в архив 24.02.–6.03.1863 г.).
82. Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г. [ЛА Жеребцова И. Л.].

Опубликованные источники и материалы

83. Аврамов, В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт / В. Аврамов // Вологодские губернские ведомости. Часть неофициальная. – 1859. – №№ 28–38 ; 40–42 ; 45.
84. Акты времени правления царя Василия Шуйского (1606 г. 19 мая – 17 июля 1610 г.) (№ 103. 1608 год. Писцовая книга Яранского уезда письма и дозору Василия Ларионова и подьячего Андрея Горохова 7116 года). – URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVII/1600-1620/Akty_Vas_Shujskogo/101-120/103_3.htm (дата обращения: 20.09.2021)
85. Вишерская, Г. М. Родословная священнического рода Поповых–Вишерских / Г. М. Вишерская. – Сыктывкар : [б.и.], 2004.
86. Вологдин, П. [Засодимский]. Лесное царство / П. Вологдин // Слово. – Санкт-Петербург, 1878.
87. Дойков, Ю. В. Питирим Сорокин. Человек вне сезона. Биография в 2-х томах. Т. 1. (1889 – 1922). – Архангельск [б.и.], 2008. – 432 с. [электронный текст].

88. Документы по истории коми / П. Г. Доронин // Историко-филологический сборник. – Сыктывкар : Коми книжное издательство, 1958. – Вып. 4. – С. 241–269.
89. Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX века / сост. В.А. Лимерова. – Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2010. – 520 с.
90. Ипатьдорса фольклор. Фольклор села Ипатово / сост. А. К. Микушев. – Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1980. – 184 с. (Анастасия Шуктомовалён (1891-1975) сьыланкывъяс, мойдъяс, шусьогъяс да с.в. [Песни, сказки, пословицы Анастасии Шуктомовой]).
91. История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы: (К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского). – Сыктывкар, 1996. – 160 с.
92. Кичин, Е. Корткерос. Зырянское селение / Е. Кичин // Северная пчела. Газета политическая и литературная. – 1852. – № 108 (15 мая). – С. 452.
93. Кичин, Е. Четыре сельских обряда Белозерского уезда Команевской волости / Е. Кичин // Вологодские губернские ведомости. Неофициальная часть. – 1844. – № 19. – С. 179–181.
94. Коми пословицы и поговорки / сост. Ф. В. Плесовский. – Изд-е 2-е. – Сыктывкар : Коми книжное издательство, 1983. – 208 с.
95. Косарев, М. [С.] Ильин день в селе Ношульском / М. Косарев // Русский дневник. – 1859. – 24 марта (№ 65).
96. Косарев, М. [С.] Обычаи ношульских зырян / М. Косарев // Вятские губернские ведомости. – 1856. – № 49. – С. 297–299.
97. Красновский, К. Из Олонецкой епархии (оригинальное празднование дня св. пророка Илии) / К. Красновский // Церковный вестник: часть неофициальная. – 1878. – № 32 (19 августа). – С. 4–5.
98. Красов, А. В. Зыряне и св. Стефан, епископ пермский / А. В. Красов. – Санкт-Петербург, 1897. – 222 с.

99. Круглов, А. В. Близ тундры: Очерки глухого края / А. В. Круглов // Педагогический журнал. Семья и школа. Семейное чтение. – Кн. 1. – Санкт-Петербург : Типография А. М. Котомина. – 1875. – № 11.
100. Круглов, А. В. Лесные люди: Очерки и впечатления (1883 г.) / А. В. Круглов. – Санкт-Петербург : Издание книжного магазина Д. Ф. Федорова (сына), 1887. – 208 с.
101. Лебедев, А. Святой Стефан первый Епископ Пермский. 1396–1896 гг. / А. Лебедев // Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. – 1896. – № 5. – С. 69–77; № 6. – С. 85–106.
102. Лепехин, И. И. Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина, академика и медицины доктора, вольного экономического в с.п. друзей природы испытателей в Берлине гессенгомебургского патриотического общества члена по разным провинциям Российского государства в 1771 г. / И. И. Лепехин. – Т. 3. – Санкт-Петербург : Императорская Академия наук, 1814.
103. Малахов, М. В. Быкобой у пермяков в день Флора и Лавра // Записки Уральского общества любителей естествознания. – Екатеринбург, 1888. – Т. XI. – С. 85–96.
104. Михайлов, М. [И]. Устьвым / М. И Михайлов // Вологодские губернские ведомости. 1850. № 1–17, 19–22, 25, 27–28, 32, 34–35, 38–42, 44–46, 49–50, 52.
105. Михайлов, М. [И]. Описание Устьвыма, составленное учителем Усть-Сысольского уездного училища М. Михайловым. – Вологда, 1851.
106. Му пуксьом – Сотворение мира / автор-сост. П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 2005. – 624 с.
107. Налимов, В. П. Пермяки // Великая Россия. Географические, этнографические и культурно-бытовые очерки современной России / Под общ. рук. Д.Н. Анучина. Т. 2. М.: Книгоиздательское товарищество «Дело», 1912. С. 172–192.

108. Панюков, И. М. Висер вож да сэтчӧс олысьяс йылысь пасйӧдьяс. [Заметки о Вишерском крае и его жителях] / И. М. Панюков. – Корткерос: [б.и.], 1999. – 107 с. (на коми языке)
109. П. Мошинский приход Каргопольского уезда // Олонецкие епархиальные ведомости. – 1907. – № 3. – С. 75—79.
110. Пидьмозерский, В. Село Таржеполь (Петрозаводского уезда) / В. Пидьмозерский // Олонецкие епархиальные ведомости. – 1902. – № 17. – С. 580—583.
111. Ползунов, П. П. История Устьсысольского городского училища / П. П. Ползунов. – Усть-Сысольск: Типография З. Д. Следников и К, 1912.
112. Пономарев, А. Я. Ладвинский приход (Корреспонденция Олон. Губ. Вед.) / А. Я. Пономарев // Олонецкие губернские ведомости. – 1890. – №№ 81–84.
113. Попов, А. [Ф.] Мнение о происхождении Зырян и очерк некоторых свойств их / А. Ф. Попов // Вологодские губернские ведомости. Часть неофициальная. – 1848. – № 23. – С. 53–57.
114. Попов, А. [Ф.] Путевые заметки от Устьсысольска к Вишерскому селению / А. Ф. Попов // Вологодские губернские ведомости. Часть неофициальная. – 1848. – № 10. – С. 105–110 ; № 11. – С. 119–123 ; № 12. – С. 129–137.
115. Попов, К. А. Зыряне и зырянский край // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии / под ред. Н. А. Попова. – Москва : Типография С. П. Архипова, 1874. – Т. XIII, вып. 2. – 92 с. (Труды этнографического отдела, книга 3, вып. 2).
116. Сидоров, А. [С.] Памятники древности в пределах Коми края (По археологическим разведкам) // Коми му – зырянский край. – 1924. – №4–6. – С. 70–77 ; № 7–10. – С. 51–64 ; 1925. – № 1. – С. 40–50; 1925. – № 2. – С. 24–26 ; 1926. – № 6. – С. 28–32 ; 1926. – № 7. – С. 38–42.
117. Сорокин, П. [А.] Старинный обряд у зырян / П. А. Сорокин // Вологодские губернские ведомости. Часть неофициальная. – 1848. – № 30. – С. 339–341.

118. Степановский, И. К. Вологодская старина. Историко-археологический сборник / сост. И.К. Степановский. – Вологда : Типография Вологодского Губернского Правления, 1890.

119. С-в Н. [Суворов Н. И.] Несколько топографических и статистических сведений о бывшей Великоустюжской епархии // Вологодские епархиальные ведомости. Прибавления. –1872. – №18. – С. 517–526.

120. Ростовский, Д. Житие и страдание святого священномученика Власия, епископа Севастийского, и других, пострадавших с ним / Д. Ростовский // Ростовский Д. Жития святых. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/144 (дата обращения 12.11.2021)

121. Традиционный народный календарь коми : Материалы / сост. В. В. Филиппова, Т. С. Канева ; под ред. А. Н. Власова. – Сыктывкар: Сыктывкарский ун-т, 2002. – 124 с.

122. Шергин, И. А. В дебрях севера / И. А. Шергин. – Санкт-Петербург: Отечественная тип., 1910. – 80 с.

Исследования

1. Адоньева, С. Б. Прагматика фольклора / С. Б. Адоньева. – Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургского университета ; ЗАО ТИД «Амфора», 2004. – 312 с.

2. Адоньева, С. Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники / С. Б. Адоньева // Ритуалы бедствия: антропологические очерки / под ред. С. Б. Адоньевой. – Санкт-Петербург : Пропповский центр, 2020. – С. 7–45.

3. Азбелев, С. Н. Проблемы международной систематизации преданий и легенд / С. Н. Азбелев // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров / отв. ред. В. Е. Гусев. ; ред. А. М. Астахова и [др.]. – Москва ; Ленинград : Наука, 1966. – Т. 10. – С. 176–195. (Русский фольклор ; т. X)

4. Азбелев, С. Н. Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанров) / С. Н. Азбелев // Славянский фольклор и историческая действительность / отв. ред. А. М. Астахова, Б. Н. Путилов, В. К. Соколова. – Москва : Наука, 1965. – С. 5–25.
5. Азбелев, С. Н. Современные русские рассказы / С. Н. Азбелев // Русский фольклор. Проблемы современного народного творчества / отв. ред. Б. Н. Путилов ; ред. А. М. Астахова и [др.]. – Москва ; Ленинград : Наука, 1964. – Т. 9. – С. 132–177. (Русский фольклор; т. IX).
6. Алексеева, Н. В. Обетная практика русского крестьянства в системе сакральной географии и топографии православных объектов Европейского Севера России / Н. В. Алексеева // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера / Сост. Н. М. Терехин, А. О. Подоплекин, П. С. Журавлев. – Архангельск : Поморский университет, 2008. С. 149–162.
7. Алпатов, С. В. Фольклорный мотив «Оживленный из косточек»: проблема межжанрового подхода к описанию и интерпретации / С. В. Алпатов // Фольклор: структура, типология, семиотика. – 2022. – Т. 5. – № 1. – С. 30–43.
8. Аникин, В. П. Возникновение жанров в фольклоре (К определению понятия жанра и его признаков) / В. П. Аникин // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров / отв. ред. В. Е. Гусев. ; ред. А. М. Астахова и [др.]. – Москва ; Ленинград : Наука, 1966. – Т. 10. – С. 28–42. (Русский фольклор ; т. X).
9. Аникин, В. П. Художественное творчество в жанрах несказочной прозы (К общей постановке проблемы) / В. П. Аникин // Русский фольклор. Народная проза / ред. А. М. Астахова [и др.]. – Москва ; Ленинград: Наука, 1972. – Т. 13. – С. 6–19. (Русский фольклор ; т. XIII).
10. Аникин, В. П. Русское устное народное творчество: Учеб. для вузов / В. П. Аникин. – 2-е изд., испр. и доп. Москва : Высш. шк., 2004. – 735 с.
11. Антонов, Д. И. Вотивные дары на Руси: предметы и практики / Д. И. Антонов // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. – 2022. – № 4. – С. 50–69.

12. Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. В 3-х томах / А. Н. Афанасьев – Т. 1. – Москва, 1865 ; Т. 2. – Москва, 1868 ; Т. 3. – Москва, 1869.

13. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – 240 с.

14. Байбурин, А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян / А. К. Байбурин. – Москва : Языки славянской культуры, 2005. – 217 с. (Studia philologica. Series minor).

15. Бараг, Л. Г. Об устных рассказах, записанные в последние годы / Л. Г. Бараг // Русский фольклор. Народная проза / ред. А. М. Астахова [и др.]. – Москва ; Ленинград: Наука, 1972. – Т. 13. – С. 139–147. (Русский фольклор ; т. XIII).

16. Белицер, В. Н. Очерки по этнографии народов коми XIX–начало XX в. / В.Н. Белицер. – Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1958. – 391 с. (Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Новая серия, том XLV).

17. Белова, О. Б. Обет / О. Б. Белова // Славянские древности: этнолингвистический словарь : В 5 т. / ред. Н. И. Толстой. – Москва: Международные отношения, 2004. – Т. 3. – С. 446–448.

18. Богатырев, П. Г. Функционально-структуральное изучение фольклора: Малоизвестные и неопубликованные работы / П. Г. Богатырев ; сост. С. П. Сорокина. – Москва : ИМЛИ РАН, 2006. – 288 с.

19. Богатырев, П. Г. Народная культура славян / П. Г. Богатырев ; сост. Е. С. Новик. – Москва : ОГИ, 2007. – 368 с. (Нация и культура : Научное наследие : Семиотика)

20. Бойко, Ю. И. Лузско-летские коми: коллективные номинации и культурные границы / Ю. И. Бойко // Европейский Север: локальные группы и этнические границы / отв. ред. О. И. Уляшев. – Сыктывкар: Коми научный центр

УрО РАН, 2012. – С. 122 – 132. (Труды Института языка литературы и истории Коми НЦ УрО РАН ; вып. 71).

21. Булышева, У. Д. Коми-пермяцкий обряд «Черёшлан» в экспедиционных записях Гимназии искусств 1995–2019 гг. / У. Д. Булышева, Д. В. Расова, Л. С. Лобанова // Известия Общества изучения Коми края: научно-популярный краеведческий журнал. – 2022. – Вып. 2 (23). – С. 5–10.

22. Васильева, Л. В. Теоретические подходы в изучении модальности / Л. В. Васильева // Вестник Амурского государственного университета. – 2009. – Вып. 44. – С. 113–116.

23. Веселова, И. С. События жизни – события текста / И. С. Веселова. URL: www.ruthenia.ru/folklore/publikation.htm (дата обращения: 09.11.2021).

24. Веселова, И. С. Нарратология повседневности : от легенды до биографии. Учебно-методическое пособие / И. С. Веселова. – Санкт-Петербург : Филологический факультет СПбГУ, 2011. – 37 с.

25. Веселова, И. С. Прагматика устного рассказа / И. С. Веселова // Современный городской фольклор / отв. ред. С. Ю. Неклюдов. – Москва : РГГУ, 2003. – С. 534–544.

26. Виллерслев Р. Жертвоприношение как идеальная охота: объяснение истоков доместикации северного оленя с точки зрения космологии / Р. Виллерслев, П. Витебски, А. А. Алексеев // Этнографическое обозрение. – 2016. – № 4. – С. 154–175.

27. Виноградов, В. В. Севернорусские почитаемые места : топики святынь : избранные статьи, диссертация / В. В. Виноградов ; ред.-сост., вступ. статья, коммент. Е. В. Хаздан ; науч. ред. А. Ф. Некрылова. – Санкт-Петербург : Пропповский центр, 2019. – 432 с.

28. Виноградова, Л. Н. Тексты народной культуры с интерпретирующей функцией / Л. Н. Виноградова // Виноградова, Л. Н. Мифологический аспект славянской традиционной культуры. – Москва : Индрик, 2016. С. 320–336.

29. Власов, А. Н. Повесть о рождении Стефана Пермского и сказание о пермских епископах / А. Н. Власов // Христианство и язычество народа коми /

сост. и науч.ред. Н. Д. Конаков. – Сыктывкар : Коми книжн. изд-во, 2001. – С. 12–23.

30. Власов, А. Н. Стефан Пермский в народной памяти / А. Н. Власов // Христианство и язычество народа коми / сост. и науч.ред. Н. Д. Конаков. – Сыктывкар : Коми книжн. изд-во, 2001. – С. 24–36.

31. Гагарин, Ю. В. Быт и культура села. Этнографические очерки по общественному быту и культуре сельского населения Коми АССР / Ю. В. Гагарин, Л. Н. Жеребцов. – Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1968.

32. Голева, Т. Г. Жертвенный обряд коми-пермяков в селе Большая Коча / Т. Г. Голева // Вестник Пермского исследовательского центра. – 2020. – № 3. – С. 85–96.

33. Голева, Т. Г. Жертвоприношения животных в честь православных святых у коми-пермяков / Т. Г. Голева // Этнографическое обозрение. – 2021. – № 2. – С. 144–160.

34. Голева, Т. Г. Об обычаях жертвоприношения животных у коми-пермяков в публикациях XIX – начала XX века / Т. Г. Голева // Гуманитарные исследования. История и филология. – 2022. – № 7. – С. 7–24.

35. Голубева Л. Обетный приговор / Л. Голубева // Ритуалы бедствия: антропологические очерки / под ред. С. Б. Адоньевой. – Санкт-Петербург : Пропповский центр, 2020. – С. 110–129.

36. Громыко, М. М. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований / М.М. Громыко // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5.– С. 77–83.

37. Громыко, М. М. Мир русской деревни / М. М. Громыко. – Москва: Молодая гвардия, 1991.

38. Дандес, А. От этических единиц к эмическим в структурном изучении сказок (1962) // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ : Сб. ст. / А. Дандес, сост. А. С. Архипова. – Москва : Восточная литература, 2003. – С. 14–29.

39. Добренький, С. И. Церковно-приходские летописи Никольского уезда Вологодской губернии второй половины XIX–начала XX века / С.И. Добренький

// Никольская старина: Исторические и этнографические очерки / отв. ред. С.А. Тихомиров. – Вологда, 2000. – С. 356–382.

40. Дранникова, Н. В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера. Функциональность, жанровая природа, этнопоэтика / Н. В. Дранникова. – Архангельск: Поморский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 2004. – 432 с.

41. Дукарт, Н. И. Святочная обрядность коми конца XIX–начала XX вв. / Н. И. Дукарт // Традиционная культура и быт народа коми / отв. ред. Л. Н. Жеребцов. Сыктывкар: Коми филиал АН СССР, 1978. С. 91–103. (Труды Института языка, литературы и истории ; вып. 20).

42. Дукарт, Н. И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX–начала XX вв. / Н. И. Дукарт // Вопросы истории Коми АССР (XVII–начало XX вв.). – Сыктывкар: Коми филиал АН СССР, 1975. – С. 141–152. (Труды Института языка, литературы и истории ; вып. 16).

43. Емельянов, Л. И. Проблема художественности устного рассказа / Л. И. Емельянов // Русский фольклор : материалы и исследования / отв. ред. В. Е. Гусев. – Москва ; Ленинград, 1960. – Т. 5– С. 247–264. (Русский фольклор; т. V)

44. Жаков, К. Ф. Языческое мирозерцание зырян / К. Ф. Жаков // Научное обозрение. – 1901. – № 3. – С. 63–84.

45. Жеребцов И. Л. Очерки по истории становления гуманитарной науки в Коми / И. Л. Жеребцов, Е. Н. Рожкин. – 2-е изд., доп. – Сыктывкар, 2006. 136 с.

46. Жеребцов, Л. Н. Старая Вишера / Л. Н. Жеребцов, Л. П. Лашук // Историко-филологический сборник / ред. Л. Н. Жеребцов. – Вып. 4. – Сыктывкар : Коми книж. изд-во, 1958. – С. 83–128.

47. Жеребцов, Л. Н. Этнокультурная специфика прилузских коми / Л. Н. Жеребцов // Крестьянство Коми края (досоветский период). – Сыктывкар, 1986. – С. 97–107. (Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР ; вып. 38).

48. Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин ; пер. с нем. К. Д. Цивиной ; примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович, К. В. Чистова ;

послесл. К. В. Чистова. – Москва : Наука, 1991. – 511 с. (Этнографическая библиотека).

49. Зеленин, Д. К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-литературный очерк / Д. К. Зеленин // Зеленин, Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. / отв. ред. А. Л. Топорков. – Москва : Индрик, 1994. – С. 59–104.

50. Зиновьев, В. П. Быличка как жанр фольклора и ее современные судьбы / В. П. Зиновьев // Мифологические рассказы русского населения восточной Сибири / сост. В. П. Зиновьев. – Новосибирск: Наука, 1987. С. 381–400.

51. Зуева, Т. В. Русский фольклор : Словарь-справочник / Т.В. Зуева. – Москва : Просвещение, 2002. – 334 с.

52. Ильина, И. В. Престольные праздники верхневычегодских коми / И. В. Ильина, О. И. Уляшев // Европейский Север: локальные группы и этнические границы / отв. ред. О. И. Уляшев. – Сыктывкар, 2012. – С. 133–161. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН ; вып. 71).

53. Калуцков, В. Н. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России / В. Н. Калуцков, А. А. Иванова. – Москва : Изд-во ПФОП, 2006. – 212 с.

54. Кербелите, Б. Литовские народные предания на современном этапе (К вопросу о диффузии жанров) / Б. Кербелите // Проблемы фольклора / отв. ред. Н. И. Кравцов. – Москва : Наука, 1975. – С. 100-107.

55. Комовская, Н. Д. Современные сказы / Н. Д. Комовская // Советский фольклор. – 1941. – № 7. – С. 54–71.

56. Конаков, Н. Д. Календарная символика уральского язычества (бинарный зооморфный код) / Н. Д. Конаков. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1990. 48 с. (Серия препринтов «Научные доклады» ; вып. 243).

57. Конаков, Н. Д. От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды / Н. Д. Конаков. – Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1993. – 128 с.

58. Конаков, Н. Д. Мифология и традиционная обрядность / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 57–59.
59. Конаков, Н. Д. Благовѣштшенньö [Благовещение Пресвятой Богородицы] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 91.
60. Конаков, Н. Д. Богородича лун [Рождество Пресвятой Богородицы] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 91–92.
61. Конаков, Н. Д. Илля лун [Ильин день] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 163–165.
62. Конаков, Н. Д. Көдзём [Сев] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 201–202.
63. Конаков, Н. Д. Ласей лун [День святого Власия] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 226.
64. Конаков, Н. Д. Медёс [День святого Модеста] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 234.
65. Конаков, Н. Д. Плор-Лавра лун [День мучеников Флора и Лавра] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 311.
66. Конаков, Н. Д. Пöкрöв [Покров Пресвятой Богородицы] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 315.
67. Конаков, Н. Д. Прокопей лун [Прокопьев день] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 316–317.

68. Конаков, Н. Д. Успенне лун [Успение Пресвятой Богородицы] / Н. Д. Конаков // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 370.
69. Конкка, А. П. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда) / А. П. Конкка // Обряды и верования народов Карелии / науч. ред. А. П. Конкка, Э. С. Киуру. – Петрозаводск : КФАН СССР, 1988. – С. 77–95.
70. Конкка, А. П. Материалы по календарной мифологии и календарной обрядности сяозерских карел // Антропологический форум. – 2007. – № 6. – С. 339–378.
71. Коровина, Н. С. Сказочники в традиционной культуре народа коми / Н.С. Коровина // Традиционная культура. – 2017. – № 3. – С. 116–128.
72. Королёва, С. Ю. Представления о *мыже* в народных поминальных молитвах, несказочной прозе и обрядовой практике коми-пермяков (опыт системного описания) / С. Ю. Королёва // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. – 2011. – № 4. – С. 194–203.
73. Костромина, И. Н. Попов Андрей Ефимович / И. Н. Костромина // Коми язык. Энциклопедия / отв.ред. Г. В. Федюнева. – Москва : Издательство ДиК, 1998. – С. 364–365.
74. Котельникова, Н. Е. Собрание и систематизация несказочной прозы для архивного хранения // Первый Всероссийский съезд фольклористов: Сборник докладов / отв. ред. А.С.Каргин. – Москва : Государственный республиканский центр народного творчества, 2007. – С. 164–176.
75. Крашенинникова, Ю. А. Обзор материалов вятского архива по традиционной культуре южных коми / Ю. А. Крашенинникова // Вятский родник: Сборник материалов восьмой научно-практической конференции. – Киров, 2007. – Вып. 8. – С. 55–59.
76. Кремлева, И. А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа / И. А. Кремлева // Святыни и святость в жизни русского народа : этнографическое исследование / отв. ред. и сост. О. В. Кириченко ; Ин-т

этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – Москва : Наука, 2010. С. 241–284.

77. Криничная, Н. А. О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации / Н. А. Криничная // Русский фольклор. Проблемы «Свода русского фольклора» / отв. ред. А. А. Горелов. – Ленинград : Наука, 1977. – Т. 17. – С. 75–84. (Русский фольклор ; т. XVII)

78. Криничная, Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры / Н. А. Криничная ; отв. ред. В. К. Соколова. – Ленинград : Наука, Ленингр. отд-ние, 1987. – 227 с.

79. Криничная, Н. А. Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий / Н. А. Криничная. – Петрозаводск: КФ АН СССР, 1990.

80. Кругляшова, В. П. Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора: Учеб. пособие по спец. курсу для студентов филол. факультета / П. Кругляшова. – Свердловск, 1974. – 168 с.

81. Лашук, Л. П. Принципы историко-этнографического районирования Коми АССР // Известия Коми филиала Всесоюзного географического общества. – Сыктывкар, 1960. – Вып. 6. – С. 97–105.

82. Левкиевская, Е. Е. Прагматика мифологического текста / Е. Е. Левкиевская // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста / отв. ред. С. М. Толстая. – Москва : Индрик, 2006. – С. 150–213. (Славянский и балканский фольклор ; вып. 10).

83. Левкиевская, Е. Е. Быличка как речевой жанр / Е. Е. Левкиевская // «Кирпичики»: Фольклористика и культурная антропология сегодня: Сборник статей в честь 65-летия С. Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А. С. Архипова, М. А. Гистер. – Москва : РГГУ, 2008. – С. 341 – 363.

84. Лимеров, П. Ф. Мёс / Корова / П. Ф. Лимеров, Л. С. Лобанова // Мифология коми / Науч. ред. В.В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 246–248.

85. Лимеров, П. Ф. Христианские образы в мифологии коми / П. Ф. Лимеров // Мифология коми / Науч. ред. В. В. Напольских. – Москва : Изд-во ДИК, 1999. – С. 59–60.
86. Лимеров, П. Ф. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми / П. Ф. Лимеров. Москва : Наука, 2008. 256 с.
87. Лимеров, П. Ф. Федор Васильевич Плесовский – вехи биографии и научная деятельность // Коми войтырлӧн шусьӧгъяс да кывӧйӧзъяс. Пословицы и поговорки коми народа / глав. ред. А. Родов ; науч. ред., сост. П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар : ООО «Коми республиканская типография», 2014. – С. 12–25.
88. Лимеров, П. Ф. Изучение дохристианской религии коми (XIX – нач. XX вв.) // Рябининские чтения – 2015. Материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / отв. ред. Т. Г. Иванова. – Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижы», 2015. – С. 73–75.
89. Лимеров, П. Ф. Мифологический мир Каллистрата Жакова, Гараморта / П. Ф. Лимеров // Мифы Зырянского Севера / сост. П. Ф. Лимеров. – Сыктывкар : АУ РК Редакция журнала «Арт», 2016. – С. 281–300.
90. Лимеров, П. Ф. Фольклористические исследования в Институте языка, литературы и истории Коми научного центра РАН: итоги, современное состояние, перспективы / П. Ф. Лимеров, Ю. А. Крашенинникова, А. В. Панюков // Известия Коми научного центра УрО РАН. – 2020. – № 2 (42). – С. 11–125.
91. Лимеров, П. Ф. Коми край в XIX веке: культурная динамика / П. Ф. Лимеров // История литературы Урала. XIX век: в 2 кн. / под ред. Е.К. Созиной. – Кн. 1. 2-е изд. – Москва : Издательский Дом ЯСК, 2021. – С. 271–284.
92. Лимеров, П. Ф. Нарративы христианизации в формировании коми литературной традиции в контексте русской словесности (XVI – начало XX вв.) : дис. ...д-ра филол. наук: 10.01.02, 10.01.09. / Лимеров Павел Федорович–Сыктывкар, 2020. – 499 с.
93. Лимеров, П. Ф. Нарративы христианизации в формировании коми литературной традиции (XVI – начало XX вв.) / П. Ф. Лимеров. – Тарту : Научное издательство Эстонского литературного музея, 2022. – 408 с.

94. Лимерова, В. А. "Зырянские суеверия" в записках корреспондентов "Вологодских губернских ведомостей" / В. А. Лимерова // Дергачевские чтения – 2016. Русская словесность: диалог культурно-национальных традиций: материалы XII Всероссийской научной конференции (г. Екатеринбург, 13-14 октября 2016 г.): К 70-летию Объединенного музея писателей Урала / отв. ред. О.В. Зырянов. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2017. – С. 206–211.

95. Лимерова, В. А. На пути к национальной прозе. Жанровые модели документально-художественной словесности Коми края в XIX веке / В. А. Лимерова // История литературы Урала. XIX век: в 2 кн. / Под ред. Е.К. Созиной. – Кн. 1. 2-е изд. – Москва : Издательский Дом ЯСК, 2021. – С. 302–342.

96. Лимерова, В. А. У истоков коми литературной эпики: описания путешествий, местнографические сочинения / В. А. Лимерова // Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности: коллективная монография / науч. ред. Т. А. Снегирева, Е. К. Созина. – Екатеринбург – Ижевск – Сыктывкар: Издательство УМЦ УПИ, 2014. – С. 110–139.

97. Лимерова, В. А. Фольклор в народоведческой очерковой прозе Коми края XIX в. / В. А. Лимерова // Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох. Сборник статей Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства / отв.ред. Н. В. Екеев. – Горно-Алтайск: БНУ Республики Алтай «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2021. – С. 485–494.

98. Липатова, А. П. «Чудо» / «история»: характер вариативности предания и легенды / А. П. Липатова // Традиционная культура. – 2008. – № 2. – С. 88–95.

99. Липатова, А. П. Вариативность легенды / А. П. Липатова. – Москва: РГГУ, 2019. – 215 с.

100. Лобанова, Л. С. Народный календарь с. Богородск Республики Коми / Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев. // Живая старина. – 2013. – № 3. – С. 45–48.

101. Лобанова, Л. С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношениях на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на / Л. С. Лобанова // Фольклористика Коми. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформация, классическое наследие и современные формы / отв. ред. Ю. А. Крашенинникова. – Сыктывкар, 2016. – С. 69–91. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН ; вып. 74).

102. Лобанова, Л. С. Устные рассказы о Тювэ: классификация сюжетов по записям начала XXI века / Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев // Фольклористика Коми: исследования и материалы / ред.-сост. Л. Лобанова, Н. Кузнецов. – Тарту : Изд-во Эстонского литературного музея, 2016. – С. 185–222. (Sator ; вып 17).

103. Лобанова, Л. С. Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми / Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев // Традиционная культура. – 2017. – № 1 (65). – С. 38–51.

104. Лобанова, Л. С. Икота-шева в фольклорной традиции вишерских коми // Демонология как семиотическая система. Материалы V Международной научной конференции. Москва, РГГУ, 24–26 мая 2018 / сост. и ред. О. Б. Христофорова, Д. И. Антонов. – Москва: РГГУ, 2018. – С. 98–101.

105. Лобанова, Л. С. Престольные праздники вишерских коми и Дни села (проблема актуализации фольклорного наследия) / Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев // Традиционная культура. – 2018. – № 5. – С. 266–279.

106. Лобанова, Л. С. Образ Тювэ в работах Каллистрата Жакова и устных рассказах начала XXI века / Л. С. Лобанова, А. Н. Рассыхаев // Przegląd rusycystyczny [Русское обозрение]. – 2019. – № 1. – С. 70–79.

107. Лобанова, Л. С. К вопросу о формировании образа Параскевы Пятницы в локальной традиции нившерских коми / Л. С. Лобанова // Вестник угроведения. – 2022. – Т. 12. – № 1. – С. 141–151.

108. Лобанова, Л. С. Обряд жертвоприношений в научной концепции А.С. Сидорова / Л. С. Лобанова // Известия Общества изучения Коми края: научно-популярный краеведческий журнал. – 2022. – Вып. 2. – С. 25–30.

109. Лопухин, А. П. Толкование на книгу Левит // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_03/11 (дата обращения 08.11.2021).

110. Лотман, М. Ю. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / М. Ю. Лотман. – Москва : «Языки русской культуры», 1996. – 464 с.

111. Матлин, М. Г. Жанровое своеобразие устных рассказов о голоде 1941–1945 годов / М. Г. Матлин // Научный диалог. – 2018. – № 11. – С. 113–126.

112. Микушев, А. К. История собирания и изучения коми фольклора / А.К. Микушев, Ю. Г. Рочев, П. И. Чисталев // История коми литературы. В 3 томах. Т. 1. Фольклор / отв. ред. А. К. Микушев. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1979. – С. 11–24.

113. Миронова, Н. П. Алексей Семенович Сидоров (1892–1953) – основатель коми этнографии / Н. П. Миронова, Т. В. Филиппова // Рябининские чтения – 2015 : материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / отв. ред. Т. Г. Иванова. – Петрозаводск : Музей-заповедник «Кижы», 2015. – С. 98–101.

114. Мороз, А. Б. Народная интерпретация этнографического факта / А. Б. Мороз // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения акад. Никиты Ильича Толстого. – Москва : Индрик, 2004. – С. 174–182.

115. Мороз, А. Б. Святые Русского Севера : Народная агиография / А. Б. Мороз. – Москва : ОГИ, 2009. – 528 с. (Нация и культура / Фольклор : Новые исследования).

116. Мороз, А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели / А. Б. Мороз // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого / отв. ред. С. М. Толстая. – Москва : Индрик, 2013. – С. 212–233.

117. Мороз, А. Б. «Севернорусская легенда об олене» и её византийские источники / А. Б. Мороз // Святые и святыни Обонежья : материалы Всероссийской научной конференции «Волдозерские чтения – 2013»,

посвященной 380-летию представления святого преподобного Диодора Юрьегорского, основателя Троицкого монастыря в Волдозерье (2–4 сентября 2013 г.) / отв.ред. А. В. Пигин. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. – С. 231–238.

118. Неклюдов, С. Ю. Мотив и текст / С. Ю. Неклюдов // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923-1996) / отв. ред. С. М. Толстая. – Москва : Индрик, 2004, – С. 236-247.

119. Неклюдов, С. Ю. «Этнографический факт» и его фольклорные экспликации / С. Ю. Неклюдов // Фольклор и этнография. К 90-летию со дня рождения К. В. Чистова / отв. ред. А. К. Байбурин, Т. Б. Щепанская. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2011. – С. 40–47.

120. Неклюдов, С. Ю. Культурная память в устной традиции: историческая глубина и технология передачи / С. Ю. Неклюдов // Навстречу Третьему Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник научных статей / сост. и отв. ред. Н. Е. Котельникова. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 2013. – С. 9–15.

121. Неклюдов, С. Ю. Заметки об «исторической памяти» в фольклоре / С. Ю. Неклюдов // АБ–60. Сборник к 60-летию А. К. Байбурина / ред. Н. Б. Вахтин, Г. А. Левинтон. – Санкт-Петербург : Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2007. – С. 77–86. (Studia Ethnologica ; вып. 4).

122. Некрасова, Г. А. Частица / Г. А. Некрасова // Коми язык. Энциклопедия / отв. ред. Г. В. Федюнева. – Москва : Издательство ДИК, 1998. – С. 549–551.

123. Немшилова, З. Я. Зырянский край в творчестве писателя-народника [П. В. Засодимский. Лесное царство] / З. Я. Немшилова // З. Я. Немшилова. Коми народ в русской литературе XVIII–XIX вв. – Сыктывкар, 1965. – С. 58–71.

124. Несанелис, Д. А. Долгий путь Питирима Сорокина / Д. А. Несанелис, В. А. Семенов // Сорокин П. А. Этнографические этюды: статьи / П. А. Сорокин ; сост., предисл., коммент. Д. А. Несанелис, В. А. Семенов. – Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1999. – С. 4–17.

125. Несанелис, Д. А. Пути «инородца в России. Василий Петрович Налимов / Д. А. Несанелис, В. А. Семенов, А. И. Терюков // В. П. Налимов. Очерки по этнографии финно-угорских народов. – Ижевск–Сыктывкар, 2010. – С. 5–16.
126. Несанелис, Д. А. Традиционная этнография народа коми в работах П.А. Сорокина / Д. А. Несанелис, В.А. Семенов // Рубеж. – 1991. Вып.1. – С. 47–56.
127. Новик, Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур / Е. С. Новик. – Москва : Наука, 1984. – 304 с.
128. Пантюхин, Д. А. Коми-пермяцкий праздник Проллавер с обрядом Быкобой // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 1. – С. 85–101.
129. Панченко, А. А. Легенды / А. А. Панченко // Фольклор и фольклористика в Санкт-Петербургском университете: Лекции. – URL: <http://folk.spbu.ru/Reader/panch.php?rubr=Reader-lectures> (дата обращения 08. 02. 2022).
130. Панченко, А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России / А. А. Панченко. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – 320 с.
131. Панченко, А. А. Христовщина и скопчество : Фольклор и традиционная культура русских мистических сект/ А. А. Панченко. – 2-е изд. – Москва : ОГИ, 2004. 541 с.
132. Панюков, А. В. Храмовые и заветные праздники в Коми крае / А. В. Панюков, Г. С. Савельева // *Paleoslavica. International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology.* – Cambridge, Massachusetts. 2006. – XIV. – Pp. 262–286.
133. Панюков, А. В. Праздничные обходы территорий в локальных традициях коми / А.В. Панюков // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 1. – С. 72–85.

134. Панюков, А. В. Из календарной обрядности вишерских коми-зырян: Демьян Бедный / А. В. Панюков // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2019. – № 2 (24). – С. 169–178.
135. Панюков, А. В. Историческая память в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры / А. В. Панюков // Известия Общества изучения Коми края : научно-популярный краеведческий журнал. – Сыктывкар, 2021. – Вып. 2 (21). – С. 50–59.
136. Панюков, А. В. Урочище *Гӧрдчой* ‘Красная гора’ в фольклорной топографии коми-зырянской Вишеры / А. В. Панюков // Вопросы ономастики. – 2022. – Т. 19. – № 1. – С. 66–83.
137. Плосков, И. А. Вятский исследователь финно-угорской культуры М.С. Косарев / И. А. Плосков // История и культура Волго-Вятского края (К 90-летию Вятской ученой архивной комиссии) : Тезисы докладов и сообщений к межрегиональной научной конференции. – Киров, 1994. – С. 431.
138. Плосков, И. А. Материалы по духовной культуре южных коми (из Вятского архива) / И. А. Плосков // Финно-угроведение. – 1996. – № 1. – С. 94–99.
139. Петров, Д. Д. Обетные кресты Лешуконья / Д. Д. Петров // Вестник антропологии. – 2015. – № 1. – С. 50–68.
140. Померанцева, Э. В. Соотношение эстетической и информационной функции в разных жанрах устной прозы // Проблемы фольклора / отв. ред. Н. И. Кравцов. – Москва : Наука, 1975. – С. 75–82.
141. Померанцева, Э. В. Русская устная проза : Учеб. пособие по спецкурсу для студентов пед. институтов по спец. № 2101 «Русский язык и литература» / сост. В. Г. Смолицкий. – Москва: Просвещение, 1985.
142. Пропп, В. Я. Жанровый состав русского фольклора / В. Я. Пропп // Фольклор и действительность. – Москва : Наука, 1976. – С. 46–82.
143. Путилов, Б. Н. Фольклор и народная культура; In memoriam / Б. Н. Путилов. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2003. – 464 с. (Ethnographica Petroplitana, IX).

144. Пыпин, А. Н. История русской этнографии. В 4 томах. Т. 1. Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. – Санкт-Петербург : Типография М. М. Стасюлаевича, 1890. 424 с.

145. Разумова, И. А. Сказка и быличка (Мифологический персонаж в системе жанра) / И. А. Разумова. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 1993.

146. Рассыхаев, А. Н. Коми фольклорист Юрий Герасимович Рочев / А. Н. Рассыхаев // Традиционная культура. – 2016. – № 3. – С. 160–165.

147. Рассыхаев, А. Н. Ыджыдвидз традицияын йӧзкостса календарлӧн аслыспӧлӧслун [Специфика традиционного народного календаря с. Большелуг] / А. Н. Рассыхаев // Коми филология : научно-образовательный журнал / гл. ред. Е. В. Остапова. – Сыктывкар : Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2020. – Вып. 1. С. 165–175. (на коми языке)

148. Рассыхаев, А. Н. Почитание Стефана Пермского в фольклорной традиции нившерских коми / А. Н. Рассыхаев // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2021. – Т. 15. – № 2. – С. 272–283.

149. Рассыхаев, А. Н. Рочев Юрий Герасимович / А. Н. Рассыхаев, В. М. Кудряшова. – Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2017. – 68 с.

150. Розов, А. Н. Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (1898-1918). Аннотированный тематико-библиографический указатель / А. Н. Розов // Русский фольклор: Материалы и исследования / отв. ред. Ю. А. Кастров. – Санкт-Петербург : Наука, 2008. – Т. 33. – С. 366–380. (Русский фольклор ; т. XXXIII).

151. Рыбаков, Б. А. Календарь IV века из земли полян // Советская археология. – Москва: Изд-во Академии наук СССР. – 1962. – № 4. – С. 62–89.

152. Рыжова, Е. А. Мотив «Плавания на камне» в житии Антония Римлянина и фольклоре / Е. А. Рыжова // Русская агиография : Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – Т. 2. – С. 3–36.

153. Савельева, Г. С. Географические песни Выми: материалы / Г. С. Савельева // Фольклористика Коми: Исследования и материалы / ред.-сост. Н. Кузнецов, Л. Лобанова. – Тарту: Издательство ЭЛМ, 2016. – С. 223–248. (Sator 17).
154. Сидоров, А. С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян / А. С. Сидоров // Коми му – зырянский край. – 1924. – № 1–2. – С. 43–50.
155. Соколова, В. К. Русские исторические предания / В. К. Соколова. – Москва : Наука, 1970. – 288 с.
156. Сорвачева, В. А. Верхневычегодский диалект коми языка / В. А. Сорвачева, М. А. Сахарова, Е. С. Гуляев ; под ред. В. И. Лыткина. – Сыктывкар : Коми кн. изд-во, 1966. 258 с. (Историко-филологический сборник ; вып. 10)
157. Сорокин, П. А. Пережитки анимизма у зырян / П. А. Сорокин // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. – 1910. – № 20. – С. 49–62 ; № 22. – С. 39–47.
158. Сорокин, П. А. Современные зыряне / П. А. Сорокин // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. – 1911. – № 18. – С. 525–536 ; № 22. – С. 811–820 ; № 23. – С. 876–885 ; № 24. – С. 941–949.
159. Терюков, А. И. История этнографического изучения народа коми / А.И. Терюков; Рос. акад. наук, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера). – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2011. – 514 с.
160. Токарев, С. А. О жертвоприношениях / С. А. Токарев // Этнографическое обозрение. – 1999. № 5. – С. 24–35.
161. Толстая, С. М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора / С. М. Толстая // Н. И. Толстой, С. М. Толстая Славянская этнолингвистика: вопросы теории. – Москва : Институт славяноведения РАН, 2013. – С. 197–209.
162. Тостой, Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой ; сост. С. М. Толстая ; отв. ред. А. Ф. Журавлев. – Москва : Индрик, 1995.

163. Топорков, А. Л. Рец. на кн.: С. Б. Адоньева (ред.) Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. 208 с. (Первичные знаки, или Прагмемы) // Антропологический форум. – 2021. – № 51. – С. 225–236.

164. Тульцева, Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина / Л. А. Тульцева // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков : Итоги этнографических исследований / отв. ред. Т. А. Листова. – Москва : Наука, 2001. – С. 124–167.

165. Уляшев, О. И. «День середины лета»: традиции в жизни и жизнь в традиции северных хантов / О. И. Уляшев // Этнографическое обозрение. – 2011. – №4. – С. 7–14.

166. Уляшев, О. И. Ильин день в селе Вольдино: традиции в потоке времени / О. И. Уляшев // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 1. – С. 61–72.

167. Цыпанов, Е. А. Будущее время / Е. А. Цыпанов // Коми язык. Энциклопедия / отв. ред. Г. В. Федюнева. – Москва : Издательство ДИК, 1998. – С. 40–42.

168. Чистов, К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. / отв. ред. В. К. Соколова. – Москва : Наука, 1967. – 342 с.

169. Чистов, К. В. Русская народная утопия (генезис и функция социально-утопических легенд) / К. В. Чистов. – Санкт-Петербург : Изд-во «Дмитрий Буланин», 2003. – 540 с.

170. Чистов, К. В. К вопросу о принципах классификации жанров устной народной прозы / К. В. Чистов // К. В. Чистов. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей / подг. текста к изд. А. С. Архипова ; пред. ред. коллегии С. Ю. Неклюдов. – Москва : ОГИ, 2005. – С. 44–51. (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор).

171. Чистов, К. В. Поэтика славянского фольклорного текста. Коммуникативный аспект / К. В. Чистов // Чистов, К. В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей / подг. текста к изд. А. С. Архипова ; пред. ред. коллегии С. Ю. Неклюдов. – Москва : ОГИ, 2005. – С. 157–185. (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор).

172. Чистов, К. В. Текст письменный – текст устный / К. В. Чистов // Чистов, К. В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей / подг. текста к изд. А. С. Архипова ; председатель ред.коллегии С. Ю. Неклюдов. – Москва : ОГИ, 2005. – С. 68–76. (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор).

173. Чистов, К. В. Устная речь и проблемы фольклора / К. В. Чистов // Чистов, К. В. Фольклор. Текст. Традиция: Сборник статей / подг. текста к изд. А. С. Архипова ; пред. ред. коллегии С. Ю. Неклюдов. – Москва : ОГИ, 2005. – С. 52–67. (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор).

174. Чувьюров, А. А. Местночтимые святыни у современных верхневычегодских коми / А. А. Чувьюров, В. Э. Шарапов // Живая старина. – 2006. – № 2. – С. 23–26.

175. Шабает, Ю. П. «Долгий путь коми этнографии»: от ретроспективных исследований по этнической истории и традиционной культуре коми к современному этнологическому мониторингу Европейского Северо-Востока России (1940–2000-е гг.) / Ю. П. Шабает, В. Э. Шарапов // Известия Коми научного центра УрО РАН. Серия «История и филология». – 2020. – № 2. – С. 102–115.

176. Шаповалова, Г. Г. Севернорусская легенда об олене / Г. Г. Шаповалова // Фольклор и этнография Русского Севера / отв. ред. Б. Н. Путилов, К. В. Чистов. – Ленинград : Наука, 1973. – С. 209–223.

177. Шеваренкова, Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды / Ю. М. Шеваренкова ; отв. ред. К. Е. Корепова. – Н. Новгород: Растр-НН, 2004. – 214 с.

178. Штырков, С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины) / С. А. Штырков. – Санкт-Петербург : Наука, 2012. – 228 с. (Kuntskamera Petropolitana).

179. Щепанская, Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) / Т. Б. Щепанская // Русский Север : К проблеме локальных групп / ред.-сост. Т. А. Бернштам. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 1995. – С. 110–176.

180. Lobanova, L. Introduction. Komi Folklore Studies: Connecting Points / L. Lobanova, N. Kuznetsov // Folklore: Electronic Journal of Folklore. – 2019. – Vol. 76. – Pp. 7–14.

181. Saveleva, G. Tradition of Christmas youth gatherings at the Vishera river (Komi Republic) / G. Saveleva // Folklore: Electronic Journal of Folklore. – 2019. – Vol. 76. – Pp. 99–118.

182. Ulyashev O. Midsummer's day: Tradition in the life and life in the tradition of the northern Khanty / O. Ulyashev // Anthropology & Archeology of Eurasia. – 2012. – Vol. 50. – № 4. – Pp. 12–22.

Справочная литература и словари

183. Библиография русской периодической печати 1703–1900 гг. / сост. Н.М. Лисовский. – Петроград, 1915.

184. Жеребцов, И. Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. – Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1994. – 272 с.

185. Донская Вознесенская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. – URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=78 (дата обращения: 9.12.2021)

186. Коквицкая Христорождественская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. – URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=90 (дата обращения: 24.11.2021).

187. Коми язык. Энциклопедия / отв. ред. Г. В. Федюнева. – Москва : Издательство ДИК, 1998. – 608 с.

188. Корткеросская Успенская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. – URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=14 (дата обращения: 9.12.2021)

189. Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. В. Н. Ярцевой. – Москва : Советская энциклопедия, 1990. – 685 с.

190. Ношульская Стефановская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. – URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=21 (дата обращения: 9.12.2021)

191. Палевицкая Покровская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. – URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=95 (дата обращения: 20.11.2021).

192. Родная Вятка. Краеведческий портал. – URL: <https://rodnaya-vyatka.ru> (дата обращения: 14.12.2022).

193. Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля. Изд. 2-е. СПб.; М., 1882. Т. 4.

194. Часовская Спасская церковь // Православные приходы и монастыри Севера. – URL: http://parishes.mrezha.ru/parish_history.php?id=102 (дата обращения 22.11.2021).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Структурно-типологическая систематизация сведений об обряде жертвоприношения животных в народной традиции коми по опубликованным и архивным материалам XVIII – первой трети XX в.

№	Населенный пункт / место	Дата и участники	Тип жертвоприношения	мотивировка	Описание жертвоприношения	Дополнительные сведения по обряду	Авторская оценка	Источник / тип описания
1.	Объячево, церковь во имя св. Илиипророка	Ильин день (22 июля 1771 г.); жители Объячевского прихода	Каждая деревня, а иногда и две покупают вскладчину быка или теленка	«Илия пророк умоляем бывает от них приношением быка»	Животное утром приводят к церкви, закалывают и «обществом употребляют в снедь».	На Прокопьев день с такой же целью закалывают барана	«Суеверные обряды, которые без сомнения от времен древняго их богослужения происходят»	Лепехин И.И. Продолжение дневных записок... 1771 г. Т. 3. СПб, 1814. С. 236–237. Описание личных наблюдений и устных сведений
2.	Корткерос	В летний период жители Корткероса, его окрестностей и соседних селений	Корову или быка жертвует один из жителей Корткероса	«чтоб предохранить своих животных от всяких неприятных»	Животное закалывают, мясо делят на части: одну половину мяса отваривают и съедают участники праздника, а вторую половину делят на две части, одна из которых продается, вырученные деньги поступают в церковную казну, вторая – передается	Обряд называется «мӧс-молитны / молитвь корову»	Причудливые обыкновения как короткеросских жителей, так и всех	Кичин Е. Корткерос. Зырянское селение» // Северная пчела. 1852. № 108. С. 452.

				случайнос тей»	приходским священнослужителям.		зырян	На основе письменных и устных свидетельств
3.	В разных местах у зырян / около церкви	Дни «в честь Святых, Пророков, Господских и Богородичн ых праздников»	Быка или корову жертвуют «по усердию один, или по согласию несколько семейств»	«сваренно е мясо съедают во славу Праздник а»	Рано утром быка или корову («из домашних чистых животных») приводят к церкви и, заколов, часть мяса отдают в пользу церковнослужителей и церкви, а остальное варят в котлах; после обедни и обхода выгонной земли, сваренное мясо съедают во славу праздника.	Совершается обедня и обход с процессией всего народа, с образами вокруг выгонной земли	В контексте жертвопри ношения на Вишере	Попов А. Путевья заметки от Устьсысольск а к Вишерскому селению // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 12. На основе устных свидетельств, сообщений священнослу жителей
3.1.	Богородс к	Рождество Пресвятой Богородицы (8 сентября ст.ст.)	Олень, впоследств ии домашнее животное	«в честь явившейс я иконы Божьей Матери»	После явления иконы Божьей Матери к жертвоприношению начал приходить олень, впоследствии стал опаздывать, вместо него зарезали домашнее животное, олень прибежал, увидел, что заменен, и умер.	Остаток оленьего рога – чудесное средство, обход поскотины с иконой – оберегает домашних животных от нападения хищных зверей	«происшес твие», подтвержд ающее чудесность иконы	1848. № 12. На основе устных свидетельств, сообщений священнослу жителей
4.	Среди	При посевах	«бык, овца	«дабы	Мясо животных приносят к церкви	«Накануне	иллюстрац	Сорокин П.А.

	зырян Усть- Сысольск ого уезда	полей и выпуске на пастьбу скота; накануне праздников св. пророка Илии, муч.: Флора и Лавра, Модеста, Харлампия и проч.»; «в случаях каких-либо болезней на домашних животных»	или теленку» приносятся к церкви целым обществом, а иногда и одним лицом	Господь благослов ил наступаю щее лето обильным урожаем хлеба, сохранил пасущийс я скот, выражени е благочест ия	и делят на три равные части: одна – продается, а вырученные деньги идут в церковную казну, вторая – отдается священнослужителям, третья – варится в котлах около храма. После обхода полей священник читает молитву над мясом, которое разложено по корытам и мелко разрезано, окропляет святой водой и благословляет. Каждый «с величественною тишиною и порядком» берет кусок мяса с корыта «для одного лишь вкушения» и съедает без хлеба. Большим уносят домой. Остатками мяса и отваром угощаются бедные и нищие. Остатки жертвенного мяса (кости и отвар) зарываются в землю, чтобы не стали добычей животных.	варится крестьянами общее, из сбора с каждого домохозяина, пиво». Мясо съедается «по окончании обедни и по совершении вокруг полей крестнаго хождения». Участники до ритуала соблюдают строгий пост.	ия древних верований и обрядов, которые сохранили сь у этого народа в силу изолирова нности и труднодос тупности, а также высокой степени религиозн ости	Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. 1848. № 30. С. 339–341. Компиляция различных письменных свидетельств.
--	---	---	--	--	--	--	--	---

5.	«В некоторых местах» среди зырян Яренского уезда	На храмовые праздники	«закальвают быка или корову»		«Варят мясо убитого животного и едят. Этот обычай называется <i>молением</i> ».	Прихожане складываются по равному количеству солодом, мукой и хмелем, и варят общее пиво. По окончании церковной службы в праздник поется общий молебен и начинается пиршество.	«Обычай этот, общий в старину во всех местах, в настоящее время находит уже мало подражателей». Отличительная черта некоторых храмовых праздников.	Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт // Вологодские губернские ведомости. Неофициальная часть. 1859. № 37. С. 328. Обобщение различных сведений.
5.1		После первой охоты	Первая убитая утка	Подарок	Подарок священнослужителю.			
5.2		После удачного промысла	Добыча	«обязанность поделиться»	Несут добычу духовному отцу.			

5.3		В несчастьях, болезнях и трудных обстоятельствах	Индивидуально жертвуют коров, овец, свиней, либо холст, хлеб и другие предметы.	Дают разные обеты	В пользу церквей и священнослужителей.	При конце жизни считается необходимым завещать что-либо в пользу церкви и местного притча на <i>помин души</i>		
6.	У зырян	При посеве хлеба, при выгоне скота на подножный корм, или же в случаях общественных бедствий	Домашнее животное целым обществом; а иногда и отдельным и лицами		Домашнее животное закалывают, мясо варят у церкви; мясо его делится на три части, из которых одна продается и вырученные от продажи деньги отдаются в церковь, другая – предоставляется в пользу притча, а третья – по освещении, раздается всем присутствующим, и эти последние тут же и съедают каждый свою долю, без хлеба. Отсутствующим части их посылаются на дом. Остатками и отваром угощаются нищие. Кости и несъеденный отвар зарываются в землю, чтобы не сделались добычей животных	Накануне общественно о жертвоприношения варится общее пиво	Пример излишнего желания зырян угодить богу, исходят от недостаточного понимания Священно о Писания	Попов К.А. Зыряне и зырянский край. М., 1874. Ссылка на статью Сорокина П.А. «Старинный обряд у зырян» [1: 4]
7.	У зырян около	В дни св. Прокопия	Приводят быка, или	Зыряне просят у	«В церковной ограде убиваются эти животные, и мясо делится на	Накануне варится	Напоминающее	Красов А.В. Зыряне и св.

	церкви	Устюжского (8 июля), пророка Илии (20 июля), мучеников Фрола и Лавра (18 августа), Модеста (16 мая), Харлампия (10 февраля); с началом сенокоса, посева полей, выпуска стад на пастбище, а также в конце лета, по случаю обильного урожая хлеба, зимой, по случаю	три овцы, или теленка целым обществом	Бога, чтобы Он благословил наступающее лето обильным урожаем хлеба и сохранил скот	три части: одна – богу, т.е. в церковную казну, другая – притчу, а третья варится в разставленных близ храма больших котлах. По окончании обедни и по совершении вокруг полей крестного хода, Священник над разставленным на столах сваренным мясом читает молитву и окропляет св.водой. После этого священное мясо, разрезанное на мелкие части, разносится старостами и десятскими в особых сосудах. Зыряне при этом обряде тут же, на месте, съедают полученную часть, а отсутствующим уносят частички мяса в их дома. Как на дом принесенные части, так и полученные на месте, потребляются без хлеба и непременно натошак, иначе жертва не достигает цели. Кровь от жертвенных животных, собранная в особый сосуд, вместе с костями и полученным отваром, зарывается глубоко в землю, чтобы не досталось на поругание собакам и другим животным».	Зырянами общее, из сбора с каждого домохозяина, пиво и <i>курыд юан</i> . После жертвоприношения праздник продолжается у старосты и заканчивается «широким разгулом и разнузданностью»	языческое празднество.	Стефан, Епископ Пермский. СПб., 1897. С. 129–130. На основе опубликованных источников [1: 4; 5] дополнено сведениями, возможно, из детских воспоминаний, относящиеся к Корткеросскому приходу.
--	--------	---	---------------------------------------	--	--	--	------------------------	--

		улова зверей, или наоборот, при случаях каких-нибудь болезней домашних животных						
8.	У зырян около церкви	В день пророка Или	Несколько семейств по общему согласию назначают на жертву из домашнего скота одно животное, например, «некладеного быка»	«молить быка» во славу Или пророка или св. Власия	Животное рано утром приводят к церкви и закалывают. Мясо делят на части, оставляя кожу и сало в пользу церковной казны, задние части – священнику и причту, остальное – варят в котлах. По окончании божественной службы обходят «выгонные земли» вокруг деревни. Возвратившись к церкви, священнослужитель благословляет приготовленное и разложенное по корытам мясо, участники обряда «хватывают куски жертвенного мяса». В завершении трапезы раздают щи нищим и пьют канун – пиво, «сваренное на счет всех жителей деревни».	В день жертвоприношения проводится обход полей (поскотины), останавливаются около крестов, читая молитвы «о здравии домашнего скота», завершается праздник распитием пива-канун.	«Обычай, принадлежащий собственно зырянам, кажется, носят следы ещё язычества» .	Зыряне, степень их образования, господствующие нравы, обычаи и поверья // ОР РНБ. FХVII–111. Сборник материалов о зырянах. Л. 35об.–36. Компиляция разных свидетельств.
9.	Ношуль	20 июля	Приводят	Если	Животных утром приводят к	Ношульский	Описание	М.С. Косарев.

		около церкви с. Ношуль	двух-трех годовалых бычком по индивидуальному обету	плохо разводится скот, то хозяин обещается перваго бычка, который у него родится, принести в жертву св. пророку Или, чтобы Бог благословил и умножил его стадо.	церкви, по окончании обедни, недалеко от церкви в овраге близ реки закалывают жертвуемых бычков, разделявают на части (тазобедренная часть, почки и язык – священнику, лопатки – дьякону и притчу, кожу и жир продают в пользу церковной казны, остальные части и внутренности варят на берегу реки в котлах); сваренное и разделенное на части мясо складывают в корыта, приносят к церкви и, после прочтения молитвы священником и окропления святой водой, собравшиеся, стоявшие в благоговейном молчании, с шумом и криком бросаются на корыта с мясом, стараясь ухватить кусок мяса.	обряд отличается от других подобных хватанием мяса	календарных обычаев Ношульских пермяков	Пермяки Вятской губернии, преимущественно Орловского уезда // ЦГАКО. Ф. 170. Оп. 1. Д. 130. Л. 41об–42. Описан конкретный вариант обряда на основе личных наблюдений.
9.1	Зыряне Усть-Сысольского уезда	На полях в праздник св. Пророка Или, во дни св. мученик Флора и Лавра, Модеста,	Приносятся в жертву бычок, овца, теленок и пр. не одним лицом, а по		Совершается крестное хождение вокруг полей, жертвенное мясо раскладывается в корыта, разносится в них и раздается присутствующим в порядке и с величайшею тишиною. Остатками и отваром угощаются бедные и нищие. Кости зарываются в землю	Обход полей	Приводится для сравнения с ношульским обрядом.	На основе опубликованного источника [1: 4]

		Харалампия и др. также при посевах полей, при выпуске стад на пастьбу	большей части целым обществом.		и отвар, если остается, выливается туда же, дабы они, как освященные молитвою и св. водою, не сделались добычею животных.			
9.2	Дер. Зимнинская с. Слудка	20 июля в часовне	не более одного бычка и несколько барашков молодых		Совершается молебен и приносятся жертвы св. пророку Илие.		Сравнивается с ношульским обрядом	Личные наблюдения или иные сведения
10.	Джеджим и Дон	В дни св. Власия и Модеста в часовнях	Окрестные жители сносят к часовням телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят	В жертву святым	В эти праздничные дни в жертву святым, т.е. в пользу священника с и причта.	Индивидуальные жертвоприношения в честь святых Власия и Модеста.	Параллели с древнеславянским Волосом.	Вологдин П. Лесное царство // Слово. СПб, 1878. С. 67–68. На основе устных сообщений местных жителей.
10.1	В зырянских селениях	В храмовые праздники до последнего	Приводился к церкви откормленный на		В промежуток времени между утренней и ранней обедней бык тут же убивался. Из одной половины его варились щи, а	Обычай сохранился в глухих местностях.	Обычай различных приношений в	На основе устных сообщений

		времени	общий счет бык		другая половина приносилась в дар священнику и притчу. Щей должен был отведать каждый.	Распространение обычая подтверждается находкой костей под старой церковью.	церковь – остатки древняго языческого культа.	зырян и опубликованных источников
11.	Дер. Визябож (на р. Печора)	В часовне перед отплытием на охоту	Жертвуетя овца	Чтобы охота добычлива / ее / счастливые была	Рано утром начинается в часовне богослужение, которое и продолжается около 1 ½ часов. По окончании все выходят на площадь перед часовней и на большой деревянный стол кладут зарезанную овцу. Ее разделяют на три части: одна часть священнику и притчу, другая – на продажу в пользу часовни, а третья – для трапезы. Мясо освящается, и затем кладется в котел для варки. Когда оно сварится, народ размещается на половиках, разостланных на земле, и трапеза начинается, причем ходит по рукам круговая ендова с пивом (суром). Пир кончается в глубокие сумерки.		Описание подготовк и к лесованию	Круглов А.В. Близ тундры: Очерки глухого края // Семья и школа. 1875, № 11. С. 421. Круглов А.В. Лесные люди: Очерки и впечатления (1883 г.). СПб, 1887. По устному сообщению очевидца
12.	В родном зырянском приходе	20 июля в праздник пророка	От общества ежегодно	Народ считает для себя	У церкви между заутренней и литургией бывает всенародный молебен с водосвятием в	для местных жителей – это обыкновенное	Зыряне подражают израильтян	ОР РНБ. QXVII. № 231. Л.

		Илии	приносят в жертву одного или двух, нередко и трех быков	непрерывным долгом принести в жертву от общества в этот великий для него праздник пророка Илии	присутствии народу и быка. А потом после всех принадлежностей к закланию и варению, замечательно то, что всякий старается, как священный, кусок мяса получить и скушать с семейством; для этого народ хватает оное из посуды, в которую положено.	явление, а приезжому человеку остается «навсегда в памяти как редкость и странность»	ам, приносившим в Скинию Закланного, по их мнению, непорочного тельца или агнца.	11–11об. Обычай родного прихода
13.	Пезмог	4 июня ст.ст.	«Один из прихожан по усердию и желанию, приводит быка или корову	«Дабы Господь бог по молитвам своего угодника св. Власия, защищал и хранил от хищных зверей домашний скот»	Проводят в церкви литургию в честь святого Власия; жертвуемое животное закалывают около церкви; мясо делят на три части: одну часть «варят в больших котлах, нарезают на маленькие кусочки»; вторую часть передают церковному старосте, впоследствии продается, вырученные деньги пополняют церковную казну; и ещё «дают небольшую часть невареной говядины и церковному причту, который делит её между собой»; после литургии совершается крестный ход вокруг поскотины в	В локальной традиции проводили 4 крестных хода, в отличие от которых данный крестный ход с жертвоприношением.	В контексте описания истории прихода, строительств часовни св. Власия и крестных ходов	НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 197. Летопись Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда. Л. 2–3об.

					около церкви, где находится сваренная говядина, священник исполняет величание и молитву святому Власию, потом читает молитву над приготовленным мясом, окропляет святой водой, «взяв один кусок вареной говядины вкушает сам, а затем и все, бывшие в крестном ходе».			
14.	Нившера	1 января ст.ст. в церкви «перед древней и даже чудотворной» иконой святителя Василия Великого, раньше в часовне в честь этого святого	Жители села Нившера и из посторонних селений по обещанию жертвуют баранов	Жертвуют баранов по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом	Отправляются молебны и принимаются пожертвования	Индивидуальные обеты	В контексте описания чудотворных икон, истории прихода и обычаев данной местности	Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г. Л. 7.

15.	с. Нившера	Общественное моление ежегодно бывает в день св. пророка Илии (20 июля), а когда он бывает в среду или пятницу, тогда в предыдущий или последующий воскресный день.	Церковный староста перед сим производит по всему приходу особый сбор денег, по числу коров и лошадей, быки изъяты от сего налога. На эти деньги он покупает быка, хотя небольшого	Это моление заведено по случаю истребления скота медведем.	В день моления перед утреней колют его [быка], две части варят, третью дают местному притчу, кожа и сало поступают в казну ныне церковную, а до постройки церкви – в часовенную. После литургии, когда сваренное мясо приготовлено на столах, по выходе из церкви притча и народа с иконами на площадь, поётся водосвятный молебен св. пророку божию Илии, и за тем раздается по куску участвовавшим в молении. Начало сего моления должно отнестись к 1700 годам.	В летний период, в зависимости от погоды, проводится крестный ход вокруг поскотины и по полям, где отправляются молебны, как и при поставленных в разных местах крестах. Побуждением тому были повальные болезни и частые неурожаи хлеба.	В контексте описания истории прихода и обычаев данной местности	Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г. Л. 7–8.
16.	Позтыкерос	«Моление обычное» проводилось ежегодно в начале июля			Оплачивали «священнику за труд обхождения полей и выгонов – 5 р.», в этот раз требовали, «чтобы поп шел за рубль или два, а нет и за кварту вина или не с выше четверти», 3) народу «хотелось	Жертвоприношение с обходом полей и поскотины и приготовления	Описание случившегося конфликта между притчем и	НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 198. Летопись Позтыкеросской Троицкой церкви. Л. 3

					полакомиться коровьим мясом и Кануном по заведенному обычаю».	ем пива-кануна.	прихожанами	
17.	Пожег	Пожертвования на строительство во церкви в течение 12 лет	Пожертвовано скота до 800 голов крупных и мелких		Во время постройки церкви			НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 199. Летопись Пожегодской Троицкой церкви. Л. 22.
18.	Коквицы	На праздник Кирика-Улиты (15 июля ст.ст.)	Жертвуют овец, телят, кур. «Этих баранов и овец ловят прямо без разбору чья попала»		А тут варят мясо овец, баранов, телят, кур – ответил ямщик. – Всех гуртом навалит в один котёл, и не разберешь, какая тамотки нация: овца, кура или баран. После обедни “попа” освятит и делят меж собой прихожане. Иродов обычай! Этих баранов и овец ловят прямо без разбору чья попала, а крошечных овечек рвут, как голодные волки	Автор застал завершение обряда.	Описание путешествия по вычегодским селениям зырян	Шергин И.А. В дебрях Севера. Санкт-Петербург: Отечественная тип., 1910. С. 44–45. Личные наблюдения
19.	Палевицы	Ильин день	рано утром 20 июля в Палевицах к церкви в сопровождении всей общины прихода		В церковной ограде перед заутренней животных закалывают, ударив топором; пока в церкви идет служба, мужчины разделяют туши, отдавая долю священнослужителям (голову и задние холки – священнику, рёбра и внутренности – дьякону и	После утренней службы совершается молебен на полях и поскотине. После	Описание путешествия по вычегодским селениям зырян	Шергин И.А. В дебрях Севера. СПб., 1910. С. 46–48. Личные наблюдения

			приводят жертвуемых животных – быка, нетель, овец и баранов		псаломщику), мясо нарезают на куски и складывают в общий котёл; после утренней службы совершают молебен с обходом поскотины и полей с колосящейся рожью за рекой, в котором в основном принимают участие женщины и дети, приходя с «бурками пива и наберухами пирогов», что передается в качестве подаяния церковнослужителям, кроме того, они получают за молебен оплату деньгами в размере 100 рублей; после молебна процессия возвращается в церковь, священнослужитель освящает сваренное мясо и раздает прихожанам по куску, вытаскивая руками мясо из котла, а бульон отдают нищим	раздачи жертвенного мяса в продолжение праздника люди ходят по гостям, угощаются пивом, бывает веселье, шум и драки.		
20.	с. Ношуль	20 июля 1858 г. около церкви с. Ношуль. Участники – жители с. Ношуль и	Жители прихода по обещанию жертвуют бычков	«А у кого плохо разводится скот, так тот и обещает на праздник	Жители с. Ношуль и окрестных деревень утром собираются в церкви, приводят бычков по обещанию, каждый прихожанин ставит свечку перед иконой пророка Илии, участвуют в литургии в честь Илии пророка, женщины и дети остаются на	В завершении праздника священнослужители обходят дома жителей «со святым крестом и	Описание праздника	Косарев М. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. 24 марта (№ 65).

		окрестных деревень, а также священнослужители с. Объячево и местного прихода.		батюшки Или-пророка принести в жертву первого бычка».	молебн, а в это время мужчины недалеко от церкви в овраге близ реки закалывают жертвуемых бычков, разделяют на части (тазобедренная часть, почки и язык – священнику, лопатки – дьякону и притчу, кожу и сало продают в пользу церковной казны, остальные части и внутренности варят на берегу реки в котлах); сваренное и разделенное на части мясо складывают в корыта, приносят к церкви, и после прочтения молитвы священником и окропления святой водой, собравшиеся, стоявшие в благоговейном молчании, с шумом и криком бросаются на корыта с мясом, стараясь ухватить кусок мяса.	молитвою»		Личные наблюдения
21.	с. Палевицы и Часово	в Ильин день или Покров	Приносят в жертву в виде	пережито к жертвы добрым	Во время обедни мясо варится около церкви в больших котлах, разрезается на части и после	В старину зырянин обращался с	В контексте изучения	Сорокин П.А. Пережитки анимизма у

	На Удоре	в Петров день	нетельной коровы или быка	душам	освящения и молебна съедается присутствующими.	просьбою о помощи добрым душам (душам предков) и умилоствлял их дарами.	о к где жертвоприношение рассматривается как пережиток культа предков	зырян // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910, № 22. С. 39–40. Личные воспоминания
22.	Палевицы Подобные «моления» существуют в Шошке, Палаузе, Богородске и в целом ряде других сел края.	В храмовые праздники «кровавые жертвоприношения».	Жертвуют быков, коров, нетелей, овец и баранов, подбор которых устанавливается сообразно полу «святого» (в праздник Покрова, например, режется	Тотемистические обряды принимают характер жертвоприношений божеству	Жертвуемых животных во время богослужения около церкви закалывают. Некоторые части, как правая лопатка, голова и кожа, идут отчасти в церковную казну, отчасти духовенству, а остальные части, тут же сваренные в общих котлах, делятся между верующими. Кроме обязательных жертвенных животных, нередко приносились добровольные жертвы, особенно овцы. При этом, если «моление» совпадает со временем пастбы скота на выгоне, считается необходимым поймать одного вольного барана.	Для регулярного снабжения обрядов жертвенными животными церковной казной содержались целые стада быков, для чего эта казна обеспечивалась достаточным количеством лугов и	В рамках теории тотемизма как ранней формы религии коми-зырян	Сидоров А.С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. 1924, № 1–2. С. 47. Личные наблюдения и опубликованные материалы.

			корова- нетель и овцы)			пашен.		
22.1	с. Богородс к	В старину «моления» устраиалис ь только на Вишере (в селе Богородск).	Приходил олень, олень опоздал, зарезали быка	Мотивиру ется предание м о явлении оленя	Здесь к соответствующему моменту обрядов прибегал каждый раз дикий олень, которого и закалывали. Однажды по какой- то причине олень не явился к должному времени. Богослужение начало заканчиваться, и верующие принуждены были заколоть быка. После этого прибегает олень весь в пене, по-видимому, бежавший издалека, поэтому опоздавший. Видя, что приход напрасен, олень ударяется головой о церковную паперть и умирает. После этого олень на Вишере уже не появлялся; с тех пор верующие в разных селах «молят» домашний скот.			Опубликован ные материалы [Михайлов 1850; Красов 1897]

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

Нарративы с мотивом хватания мяса / закалывания бычка на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми

1. (А Илля лун йывсьыс мый висътавлісны?) А Илля лун сія августын, Ильин день. Сэки, Илля луннас важён бык, яй пуёмны или Петыр лунё, ог нин помнит. Шуёны тай Илля яй кватайтны. Илля яй кватайтны, значит, сэки быксё сёйёны. Значит, важён, колкозтёгыс на ешшё, коді быдтё, сія обществоас сетё бык. База вылё катодасны, сэнні начкасны, котёл приташшитасны, и сэнні пуёны, и сэнні сёйёны.⁵⁰⁶

2. (А Илля лунсё помнитанныд?) Илля луныс арнас сія. Важён Илля луннас вичко дінын Илля яй раздавайтлісны. Специально бычокъяс быдтёны, мыйке ошгъяс, и сійё сэсса начкасны вечернятё. Вичко дінас катодёны кусокъясён, кераласны, и сійё вурзялёны, коді удитас, сійё босьтас Илля яйсё. Илля яйён сійё и шуисны. А ми кайливлімё жё, да миянлы, челядыдлы, мый сэн дёнзяс. (А коді ошсё вайё?) А коді, этё богу дают, да сійё богу дают. Сійё вечернясё вайёны мукёд, да сэнні и начкёны мыйкё. Этылы войтё узьтёдасны либё мыйке вечернятё начкёны. Вот сійё енлы сетёны водзын вёлі, а ёні пом лои.⁵⁰⁷

1. (Про Ильин день что рассказывали?) Ильин день он в августе, Ильин день. Тогда на Ильин день в старину варили быка, мясо варили, или в Петров день, не помню. Говорят, Ильино мясо хватать. Ильино мясо хватать, значит, тогда быка ели. Значит, в старину, без колхозов ещё, и кто выращивает, он обществу даёт быка. На базу приведут (букв. поднимут), там заколют, котёл притащат, там и варят мясо, и там и едят.

2. (А Ильин день помните?) Ильин день он осенью. Раньше на Ильин день около церкви Ильино мясо раздавали. Специально бычков растят, и потом накануне закалывают. К церкви приносят (букв. поднимают) кусками, нарубают, и набрасываются, кто успеет, тот и схватит Ильино мясо. Ильиным мясом и называли. Мы тоже бегали (букв. поднимались) туда, и нам, детям, что уж там достанется. (А кто быка приводит?) Кто, это богу дают, это богу дают. Это накануне некоторые приносят, и там и закалывают. На ночь оставляют либо

⁵⁰⁶ ФФ ИЯЛИ. А15102_1. Зап. Лобанова Л.С. 23.06.2006 в пос. Чекша Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахнина Александра Павловича, 1928 г.р. [аудиозапись].

⁵⁰⁷ ФФ ИЯЛИ. А15108. Зап. Лобанова Л.С. 24.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Пономаревой Евстолии Павловны, 1920 г.р. [аудиозапись].

3. (А чипсангъяснад тані эз ворслыны?)
 Чипсангъяснад эз, а Илля лун дыръяыд сідз чипсасьлысны. Илля лун дыръяыд ёна чипсасьлысны, сійёлы ваены турналігад чипсангъястё, да ёна чипсасьлісны. (Нывбабаяс или мужичёйяс?) Нылбабаяс, челядь да сідзи нылгъяс да, вот сідзи (Сёмын Илля луннас?) Да-да, Илля лун кежлө пö колө чипсан вайны. А Илля луннас пö ешшö öшкөс начкывлөмась. Вот сія коді пö мыйкө висьöны, коді, видзан, көсйысьö енмыслы мыйтетерны быдтыны зилюнтö – бычокъястö, вот сэсся сія и Илля лун кежад бычоктö ваясны вичко дінад. Тайöлы тоже мамыс меным висьтасьліс, сійö басниөн жö баита, мам баснинас. Сэсся начкасны пö вичко дінас, сійö гырысь кусөкъясөн пö кераласны, а ыджыд пöрт вөлөма, сэсся сія пöртгъяс став яйтö тэчасны и мыйке пуасны. И сэсся вот и шуöны пö, Илля яй пö кватайтны. Сійö, видзан, сэсся коді кызди вермө, гырысь кусөкъястö босьталö вот, Илля луннас вот сійöлы. (А көні сёйöны вичко дорас или гортас нувöны?) Вот сійöлы бара ог тöд, ог куж висьтавнытö, көні сёйисны сійöлы, да вот только сійöлы мам висьталö. Шуö пуасны пö, да сэсся вот сійö попыд, видзан, и мыйкерö, Илля яй кватайтны сійö пуөм бöрад, вот сійö босьталасны. А öтиг мужик шувöма, талун пö мыйкекерöны, Илля лун пö празднутöны, а ме пö нель чаля зорөд пö, висьталö, тэчи. Да рыгнас гымавны мөдас,

накануне закалывают. Вот это богу отдавали раньше, а сейчас конец пришел.

3. (На флейтах-чипсанах здесь не играли?) На флейтах нет, только на Ильин день посвистывали. На Ильин день много играли, для этого во время сенокоса заготовливают флейты-чипсаны, и очень много играют. (Женщины или мужчины?) Женщины, дети и девочки так. (Только на Ильин день?) Да-да, к Ильину дню, мол, надо принести флейту-чипсан. На Ильин день ещё и быка закалывали. Это вот кто, мол, болеет, обещает богу вырастить быка, бычков, и потом к Ильину дню приводят бычка к церкви. Это тоже моя мама мне рассказывала, её словами говорю, маминой речью. Потом зарежут [бычка] около церкви, разрубят на большие куски, и был большой котёл, вот в этот котел всё мясо сложат и сварят. И потом, мол, говорили Ильино мясо хватать. Потом, смотри-ка, кто как может, большие куски-то и берут, вот это на Ильин день. (Где едят дома или около церкви?) А это я уже не знаю, не могу рассказать, где ели, это только мама и рассказывала. Говорит, отварят, поп потом это сделает, Ильино мясо хватают после отваривания, вот это забирают. А один мужик и сказал, сегодня, мол, Ильин день празднуют, а я, мол, сложил стог в четыре стожара. И вечером гром

сверкайтны, да зорёдыд пуз-пазмунас дай, сотчас дай. Вот ий ошйысис Илля луннад, уджалёма, сразу и сотчома зорёдыс. (Оз позь уджавнысё?) Вот сія кёсйысьёма, как сійё шуё пё, быдтё праздниксё кулитёма как, вот йёзыс пё празднуйтёны, а ме пё турун пё пукті нель чаля зорёд. Вот сэсся гымавны мёдас да турун зорёдыд сотчас. (Коді сія кёсйысьё зілюнсё вайны?) Сія, наверно, кёсйысьё зілюнъястё вайны, сія вот, гашкё, мыйёнкё висьё мортыс, вот и сія кёсйысьё енмыслы, сія вот Илля лун кежас енмыслы сія, видзан, кёсйысьё, вот сія мыйкётё бычоктё быдтыны и сетны енмыслы, сія быдтё енмыслы сетё. Оз тай жалитны, ви, кёсйысин енмыдлы, быдті и сет, вайёны вичко дорас, сідзи вёлёма важён. А ёні (сералё) вот быдті да сет.⁵⁰⁸

4. (Илля лунё мый вёчлісны?) Да быктё начкёны, быктё начкёны. Миян вот тан вёлі, велдорас, неуна вот тая миян сайсянь, сэтї местаыс неуна гёристойджык, гёраа места, сэні вёлі часовня. Часовня, важён часовняд уна вёлі, миян тан вёлі, сэсся неылын, кёні миян церковыс, сэтён церков саяс, за оврагом, тоже вёлі часовня, ми челядбён ветлөдлімё. Вот мыйкётё начкёны, быктё начкёны, сэсся Илля лунтё яйсё пуёны ыджыд котёлын, пуёны сэні. Сэсся миян батьяс шуёны, но ёні мунамё Илля яй пё кватайтны. Сійё значит пуёны, сійё по кускам сэсся, но, коді пуё, пуысьыд сэсся сеталё яйтё кусокьяснас. И

загремел, молния засверкала, и стог мигом разрушился, сгорел. Вот и хвалился работой в Ильин день, сразу стог и сгорел. (Нельзя тогда работать?) Вот он обещал, как будто хулил праздник, вот люди празднуют, а я сено заготавливал, поставил стог в четыре стожара. Вот потом загремело, и стог сена сгорел. (А кто обещает принести бычка?) Это, наверно, обещает бычка принести тот, кто, может быть, болеет, и обещает богу, он вот к Ильину дню обещает принести богу бычка, откормить и принести богу, он будто богу дает. И не жалеют, обещал богу, отрасти бычка и отдай, принесут к церкви, так раньше было. А вот сейчас попробуй отрастить и отдать.

4. (Что делали на Ильин день?) Быка закалывают. У нас здесь наверху, недалеко от нас позади, там место немного гористое, гористое место, там была часовня. Раньше много было часовен, здесь у нас была, потом недалеко, где церковь, там за церковью, за оврагом тоже была часовня, мы детьми ходили. Вот быка закалывали, потом на Ильин день варили в большом котле, варили там. Отцы наши говорили, пойдёте, мол, Ильино мясо хватать. Это, значит, отваривают, и по кускам, тот, кто отваривает, повар раздаёт мясо

⁵⁰⁸ ФФ ИЯЛИ. А15107_1. Зап. Лобанова Л.С. 24.06.2006 в дер. Якутинская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Можеговой Лидии Александровны, 1932 г.р. [аудиозапись].

важён шуисны, но талун вѳд колѳ мунны либѳ Илля яй пѳ кватайтны, Илля лунѳ. А Илля луныс второе августа, навернѳ, ог кѳ путайтчы. (Сійѳ часовня дорас пуѳны?) Да часовняыс сїя неыджыд вичко жѳ как, но неыджыд, сѳні став енїясыд и став, под куполом и неыджыд, абу ыджыд, неыджыд. (Кодлысь бычсѳ начкѳны эськѳ?) А вот кодлысь начкѳны, сїйѳ бара ог тѳд. Но, а сѳки ѳд ставлѳн вѳлі скѳтыд. Миян куим мѳс вѳлі, кык вѳв вѳлі, но вот, а сїйѳ лунтѳ сѳсса, как церковнѳй праздникїяс важїя, стариннѳй праздникїяс да, но, гашкѳ, быктѳ сѳсса сетѳны, оз жалитны, кѳнечнѳ, на праздниктѳ, навернѳ, сїдзи вѳлі. Гашкѳ, кутшѳмкѳ ѳчередь да ли кодкѳ кѳсїысис ли, вот сїйѳ ог тѳд. (А челядь или гырысьяс ветлѳны Илля яйсѳ кватайтны?) Ми видзѳдны только ветлѳдлім челядьнад, ичѳтѳн, видзѳдны сѳки только ветлывлїм-а. Но миянѳс нин сѳки, сїя лунтѳ ѳд выходнѳй, став кояд, деревня кояд выкоднѳй, да ставыс сїя мунѳны сѳтчѳ. (Оз уджавны Илля лунад?) Оз кѳнечнѳ, Илля лунтѳ ставыс мунѳны сѳтчѳ, вот Илля яй кватайтны пѳ. (А кодї пувѳ?) А специальнѳ кодѳскѳ выделитѳны. Сѳні сѳсса попыд эм, попадїяыс тоже эм, эм жѳ праздник дырїиыд. Сѳсса но сїйѳ сулалѳны, поздравляйтѳ да мыйда, мый талун праздник, сѳтшѳм кывїясѳн. Ме ог нин ѳна помнит.⁵⁰⁹

5. (А Илля лун йївсьыс мый

по кускам. И раньше говорили, что сегодня, мол, надо идти хватать Ильино мясо, на Ильин день. А Ильин день второго августа, если не путаюсь. (Около часовни варили?) Да часовня это как маленькая церковь, небольшая, иконы там и всё, под куполом, небольшая. (У кого быка резали?) А вот у кого резали, не знаю. Но тогда у всех был скот. У нас было три коровы, две лошади, но в тот день, как церковный праздник, старинный церковный праздник, может и давали быка, не жалели, конечно, на праздник, наверно, так было. А может и была очередь или давали по обещанию, это вот не знаю. (Взрослые или дети ходили хватать Ильино мясо?) Мы детьми только смотреть ходили. Но нас тогда, в этот день в деревне ведь выходной, по всей деревне, и все туда идут. (Не работают на Ильин день?) Нет, конечно, на Ильин день все идут туда, Ильино мясо хватать, мол. (А кто варит?) Специально кого-то выделяют. Там есть и поп, попадїя, тоже присутствуют на празднике. Потом они стоят, поздравляют да что да, что сегодня праздник, такими словами. Я уже не очень хорошо помню.

5. (Про Ильин день что

⁵⁰⁹ ФФ ИЯЛИ. А1587. Зап. Лобанова Л.С. 20.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Смолевой Нины Ивановны, 1926 г.р. [аудиозапись].

висьтавлісны?) СНИ: Баитлісны, деревняс по кругу каждой во кодкө видзё. Менам таво эм зілюн, да өш, сійөлө зільөдө вердöны, да вот арыс лактіс, нуöны эстчаньö, мөд деревняс вöлас часовня. (Кутшöм деревнян?) Яковлевская, тая Якутинская сійö Яковлевскöй, сэтчаньын вöлас деревняс часовня. Сэтöні сэсся сійö öштö гөтöвitasны да и кусöкьясöн вундаласны, да и ставыс лактöны, но и поп, и став сэтöні прихожане, и весь приход, и став сэтöн мыйкекерöны. И кватайтöны, оз босьтны, да сійö, но тэчöма, кватитöны пö яй кусöксö да (Путöгыс?) Мылля, пуöма, и мый сэнi став нин, да ыджыд котёл сэтчи индöма, сійö пуöма, лöсьдöма, и кватайтöны пö, но, видимо, сэтшöм модаыс, или кудз сідзи колö ли. ТАН: Пасибö пö енлы, пасибö енлы. СНИ: Да Спасибо богу, спасибо богу, оз кöзяиныслы, а пасибö богу. А мөд во ме, менам öчередь, ме должен нуны сійö зілюнсö, вот сійö мыйке вылö. (А начкылöмась сэнi?) А дерт, сэнi, кодi сэсся вед яйöн эз нуны. (А эз висьтавлöй, мый кöсйысьöмөн яйсö нулöмась, висьöмысь ли мый ли?) А вот тайöлы ме ог куж висьтавны. Сійö йöрдан дорас, но мыйкенас Рöштвонас, сiя попыс кор йöрдансö вöчö, сэтöні сiя пока сьылö, молитватö лыддьö, пока сэтöны мыйкекерö, сiя бабаыс кышöдтöгыс сулалас, но кынман пö, ме пö Ен водзын кöсйыси кöсйысьлы тайöлы. ТАН: А Илля луннас пö гымалö, о господи, зорöдтö оз позь тэчны, чардбиыс пö ударитас, да сотчас.⁵¹⁰

рассказывали?) СНИ: Говорили, в деревне, мол, по кругу каждый год кто-то держит [бычка]. У меня, мол, в этом году есть бычок, бычка стараешься откормить. И вот осень настанет, и отводят туда, в той деревне была часовня (В какой деревне?) В Яковлевской, это Якутинская, а та Яковлевская, в той стороне была часовня. Там этого бычка приготовят и на куски разделят, и все приходят: и поп, и все прихожане, весь приход. И хватают, не берут это, вот сложено, и хватают куски мяса. (Не отварив?) Почему, отварено, раз все уж там, и большой котел есть, всё отварено, приготовлено, и хватают, мол. Но, видимо, такая мода была или так надо было. ТАН: Спасибо, мол, богу, спасибо богу. СНИ: Спасибо богу, спасибо богу, не хозяину, а спасибо богу. А на следующий год я, моя очередь, я должна отвести быка, вот на это. (А где закалывали?) А, конечно, там, ведь мясом не будут таскать. (Не рассказывали, что мясо приносили по обещанию от болезни или ещё что?) Вот это я не могу рассказать. Это около проруби на Рождество, когда поп делает прорубь, и там пока поет, молитвы, читает, там это женщина стоит без одежды, мол, замерзнешь, а я, говорит, обещалась перед богом. ТАН: На Ильин день гром гремит, о господи, стог нельзя

⁵¹⁰ ФФ ИЯЛИ. А1598_2. Зап. Лобанова Л.С. 22.06.2006 в дер. Якутинская Ношульского с/с

6. (Илля лунсэ помнитанныд?) Сія Илля луныс второго августа, сійö кодлön зiлюн, кодi баля, кодi кукань вичкоö вайöны сэтчи, сійö пö бара мыйкетерны, вичкоö, сэтнi служитöны, мукöдыс тай специальнö, кодi мый вермö, сiдзи и вайöмась. (Кодi вайö?) Кодлön богатствоыс эм. Кодлön абу, так сэсся мый. (Вичко дорас начкöны?) А сійö тоже ог вермы висътавны. (Но вичко дорас пуöны?) А навернö. Сэтэни специально псолломщикыс пусыыс вöли, пöрт вöлöма.⁵¹¹

7. (А Илля лунсö танi водзын празднуйтлисны?) БМИ: Тоже празднуйтлисны, став празднуйтлисны. БСК: Второго августа сійö. (Мый сэки вöчöны?) БМИ: юрбитны. БСК: Вичкоö кайлöны, кодi богатöйджык, сiя попыслы вайлöма зiлюн. (Сэсся начкöны?) Начкöны, попыс да сэсся ий да попыслы яй лове. (А йöзыс абу сёйлöмаöсь яйсö?) Сёйлисны, дерт жö, но а ог тöд, попыс сэсся вердлис эз-я. (Зiлюнсö попыслы быдтöны да Илля луннас сетöны) Да.⁵¹²

8. (Илля лун йылысь кывлiд?) Да второго августа, сiя лыддыяс арсё праздник нин, аръя нин. Шуöны, Илля лун пö прöйдитiс,

ставить, молния ударит, и сгорит.

6. (Ильин день помините?) Это Ильин день – второго августа, и вот у кого есть бычок, кто овцу, кто теленка приводят туда к церкви, службу проведут. Специально приносят, кто, что может. (Кто приносит?) У кого богатство есть. У кого нет, так что потом. (Около церкви закалывают?) Это не могу сказать. (А варят около церкви?) А на pewno, там специально псаломщик был поваром, котел был.

7. (А Ильин день здесь отмечали?) БМИ: Тоже отмечали, все отмечали. БСК: Второго августа это. (Что тогда делали?) БМИ: Молились. БСК: В церковь ходили. Кто более богатый, он приносил попу бычка. (Его закалывают?) Закалывают, и попу мясо будет. (А люди не ели мясо?) Ели, конечно же, но не знаю, кормил ли. (Бычка для попа откармливают и приводят на Ильин день?) Да.

8. (Про Ильин день что-то слышали?) Да, это второго августа, осенний праздник, осенний уж. Говорят,

Прилузского р-на Республики Коми от Супрядкиной Нины Ивановны, 1937 г.р.; Трофимовой Александры Николаевны, 1916 г.р. [аудиозапись].

⁵¹¹ ФФ ИЯЛИ. А1594_1. Зап. Лобанова Л.С. 22.06.2006 в дер. Якутинская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Александры Александровны, 1923 г.р., ур. дер. Лихачевская) [аудиозапись].

⁵¹² ФФ ИЯЛИ. А15110. Зап. Лобанова Л.С. 24.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Беляева Степана Кузьмича, 1934 г.р., Беляевой Марии Игнатьевны, 1930 г.р. [аудиозапись].

туруналöны кор, куст саяс пö туруныс оз нин косьмы, туруныс пö Илля лун бöрас оз нин косьмы. (А сэки пö зiлюнöс начкылöмась?) А Илля лунас, да, сiя важöн начкылöмась специальнö, öш яй пö сiйö колö сёйны, öш яй, но зiлюныс сiя öш лыддыссьö коминас. (Кöн начкылöмась?) А кöн сiя выйым, ме сiйö синмöн ачым эг аддзывлы, кöн начкылiсны, кыдз начкылiсны, а шулiсны.⁵¹³

9. Илля лун сэсся бара лактö праздник второго августа. Илля луннас пö уджавны грек шувöны, а грек ли абу-я. Илля луннад тай ми колкозад уджалiмö, сэтöни зорöд тэчамö, а ёна гымалö-зэрö, ой, Господи гремитö. Му дiнöдзыс молнияыс швучкö, а миян старикьяс вöлины, вай, нылгяс, косястö уберитö, кустьяс саяс дзессьö. Шарövöй молнияыс воис и зорöд вылас усис, и гöгыльтчис, да зорöдыд öзйис, зорöдыс сразу сотчис. Мöд пöлсянныс сельсöветсянь воины служашшöйяс, кусöны-кусöны зорöдтö, оз кус. Вайö, ставсö турунтö новлiмö ми мöдлаö, мед пö кусас, и сё равно му кузяыс биыс мунi, пышйис, да зорöдыд сотчис. Значит Илля луннас пö эз ков турунавны, грек пö сiя. Сэсся кодкö служашшöй шувö, татчö колö ыджыдлунья позтыра. Кысь тэ босьтан ыджыдлунья позтыртö, став сотчис сiя Илля луннас, ме сiйö страшнöй судтö аддзылi. Ме пö тай тiянлы

мол, после Ильина дня, когда сено заготавливают, за кустом, мол, сено не сохнет уже, после Ильина дня сено, мол, уже не сохнет. (А тогда, говорят, бычка закалывали?) На Ильин день, да, это раньше закалывали специально, бычье мясо, мол, надо есть, *зiлюн*⁵¹⁴ – это бычок по коми. (Где закалывали?) А где это было, я это своими глазами не видел никогда, где закалывали, как закалывали, но говорили.

9. Ильин день потом идет, праздник второго августа. На Ильин день, говорят, работать грех, а грех иль нет. На Ильин день мы в колхозе работали, там стог складывали, а очень сильно гремит-дождит, ой, Господи, гремит. До земли молния бьет, а у нас старики были, давайте, мол, девчата, косы уберите, за кусты спрячьтесь. Пришла шаровая молния и на стог упала, и стог сразу загорелся. С другого берега, с сельсовета служащие пришли, тушат-тушат стог, не потухнет. Давайте, все сено перетаскали в другое место, чтоб потухло, но всё равно огонь пошел по земле, побежал, и стог сгорел. Значит, на Ильин день не надо заготавливать сено, грех, мол, это. Кто-то из служащих сказал, что сюда надо пасхальное яйцо. Откуда ты возьмешь пасхальное яйцо, все это

⁵¹³ ФФ ИЯЛИ. А15101. Зап. Лобанова Л.С. 23.06.2006 в п. Чекша Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Ивлева Ивана Петровича, 1931 г.р., рос в починке [аудиозапись].

⁵¹⁴ Это диалектный вариант.

нывъяс шуви, эн вайö эн ытшкö, дзебсьö шуö, оторсьö, сійö Страшной суд шусьö Илля луннас. (Мый сiя позтырыс вермö вöчны?) Сiйö биас вульöдан, чард биа, кытi сотчö, сэсся пö биыс кусö, оз мöд сотчыны, пасхальной позыр пö колö. <...> (Илля лун бöрас пö купайтчыны оз жö позь?) Да сiдзи и эм, шуöны, Илля пö кинет в речку льда, миян старикъяс пыр шуöны, нылъяс, эн купайтчö, Илля лун бöрас оз купайтчыны, кынманнды шуö. <...> Илля Великойыс пö ваас вульöдö енэжсянныс йы, Илля лун бöрас пö кöдзыд, Илля пö кинет в речку льда. Сiйö Таттянды правильно шувис, ой, я не буду купаться, Илля кинет в речку льда. <... в контексте воспоминаний, что приносили в церковь освящать выращенные овощи> А Илля луннас ешши важöн сэтшöм ыджыд празьник вöлi, Илля луннас пö вайöны мукöдъяс зiлюнъяс начкöны, вичкоас вайöны быкъяс, сэсся ва дорас лэччöдöны, Илля луннас пö сэтöны яй пуöны, сэйöны, тожö празьник вöлi важöн. (Кодi вöлi öшгъяссö вайö?) Менам кö öш эм, как бы енлы сiйö вайöны, начкöны и вайöны сэтчи вичкоас яйсö (Кöсйысьöны?) Да, значит кöсйысян, колö вайны, мед тэ он мöд висьны, мед ен дор тэ мöдан овны. (Кодi пуö?) Сэтöн сiя асьныс пö и пуöны берегас, ставыс сэн пö сэсся, Илля яй пö талун кватайтöны, ешши йöзыс шувöны. (Ставыс сэйöны?) Ставыс, кодi Илля лунас празднуйтö, ставыс сэйö, кодлы абу дыш. (Сiйö вузалöны или прöста сеталöны?) Оз-оз, сiдз прöста сеталöны. Сiйö вот ваясны и начкöны, сэйöны сэсся, вичкоö

сгорело на Ильин день, я этот страшный суд видела. Я, мол, вам девочки говорил, давайте, не косите, спрячьтесь, мол, все, это Страшный суд называется на Ильин день. (Что это яйцо может сделать?) Его бросишь в огонь, от молнии где горит, потом, мол, огонь потухает, перестанет гореть, пасхальное яйцо надо. (А на Ильин день купаться тоже нельзя?) Да так и есть, говорят, *Илля кинет в речку льда*, наши старики всегда говорят, девочки, не купайтесь, после Ильин дня не купаются, замерзнете. Илля Великий, мол, в воду бросает с неба лед, после Ильина дня холодно, *Илля, мол, кинет в речку льда*. Это Татьяна правильно говорила, ой, я не буду купаться, Илля кинет в речку льда <далее воспоминание об освящении в церкви овощей> А на Ильин день, в старину такой большой праздник был, на Ильин день другие приносили бычков резать, в церковь приносили бычков, потом к воде (реке) спускаются, и на Ильин день там, мол, мясо варят, едят, тоже праздник был в старину. (Кто приводил бычков?) Если у меня есть бычок, как бы богу его приносят, зарежут и приносят туда в церковь мясо. (Обещают?) Да, обещаешь, надо принести, чтобы ты не болел, чтобы с богом стал жить. (Кто варит?) Там, сами, мол, и варят на берегу, все потом там, мол, Ильино мясо сегодня хватают, ещё люди говорят. (Все едят?) все, кто

пö вайöны Илля лун кежлö, öшьястö начкöны, кодлön кутшöм скöтина эм, сійöс и начкöны, кодi кукань вайö, тайö пö вайöны енлы, шувöны ешши, ыжъястö тоже вайлыллісны, кодлön кутшöм скöтина эм, кодлы абу жаль, а жаль – мортыс оз и вай, кодi богатöйыд. А нишшейыд вайö, сійö кöсйö овны, ме пö ен дор ола.⁵¹⁵

10. (А кывлінныд, Илля луннас пö Ношульын вöлöм öшкöс начкöны?) Сійö миян мам висьтавлывліс, прокод кыллі, целöй öшкөн öтик кöзяиныс начкö да вердö, как сылы мед бур олöм лоас, оз жалит. Сэсся сiя пö ставлы кусöк, кодi попадитас, сiя и сёйö, чөлöй котёл пö пуöны, тавун пö праздник. Скöттö уна видзöны, да оз и жалит, кытчö сэсся воштан, чөлöй быкөн начкылöмась. Миян мам шуліс, чөлöй öшкөн начкöны и вердöны пö.⁵¹⁶

11. (Водзынсö пö вöлі вичко дорас öшкöс начкöны?) Вöллі, сiя Микöла⁵¹⁷ öшсö начкöны и эм. (Кодi вöлі öшсö сетö?) Менам кö эм уна

празднует Ильин день, все едят, кому не лень. (Продают или раздают?) Нет-нет, так просто раздают. Его вот принесут и зарежут, потом едят, в церковь, мол, приводят на Ильин день, бычков зарежут, у кого какая скотина есть, её и зарежут, кто теленка приводит, это, мол, приносят богу, говорят еще, овец тоже приводили, у кого какая скотина есть, кому не жалко, а жалко – человек и не приносит, кто богаче. А нищий приносит, он хочет жить, я, мол, с богом живу.

10. (Слышали, что на Ильин день в Ношуле бычка резали?) Это наша мама рассказывала, часто слышал, целого бычка один хозяин закалывает и кормит, чтобы ему хорошая жизнь была, не жалеет. Потом он всем кусок, кто попадет, тот и ест, целый котел, мол, варили, сегодня, мол, праздник. Скота много держали, и не жалеют, куда потом денешь, целым быком и закалывали. Наша мама говорила, целым быком закалывают и кормят, мол.

11. (В старину, говорят, на Ильин день около церкви быка резали?) Было, это на Миколу быка резали, и есть. (Кто

⁵¹⁵ ФФ ИЯЛИ. В1586. Зап. Рассыхаев А.Н. 20.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Трофимовой Гликерии Егоровны, 1925 г.р. [видеозапись].

⁵¹⁶ ФФ ИЯЛИ. В1591. Зап. Рассыхаев А.Н. 21.06.2006 в дер. Лихачевская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Ичёткина Николая Ивановича, 1939 г.р. [видеозапись].

⁵¹⁷ Информант путает названия и даты праздников.

скӱтыс, ме енлы юрбита да сета (перекрещивается). Меным сетасны кӱ деньга, сетыштасны. (Деньгасӱ кодӱ сетӱ: вичкоыс или йӱзыс?) Сельсӱвет отдаёт деньги <...> (А кор начкӱны ӱшсӱ вичко дорас?) Сэки и начкӱны Микӱла дыръяыс (Яйсӱ пуӱны?) Яйсӱ пуӱны дай крӱшитӱны блюдыяс вылӱ, этӱсянь воан, эстӱнӱ, гашкӱ, деньга босытӱны ли мыйли, ме сӱйӱ ог тӱд, а тӱда, пернапас тадзи пуктӱны (перекрещивается три раза) и тӱрелка вылын татшӱм шмак яй, эстчи мунан и пызан саяс пуксян, и сӱян. Сэн пызын вылас эм пирог, сӱйны нянь, нянь шӱрӱм шӱрӱма.⁵¹⁸

12. (Илля луннас водзын ӱшкӱс пӱ вичко дорас начкылӱмась?) Да, яйсӱ сӱсся пуӱны да сӱйӱны, сӱйӱ вайӱны попыслы, часовня, миян улдорас часовня вӱлӱ. Сэтчи нарошнӱ часовня вайӱны яйяссӱ, начкӱны, сӱсся попыслы сдایتӱны, сетӱны, кодӱс пуӱны, сӱйӱны. (Яйсӱ вузалӱны или сеталӱны?) Сӱйӱ ог тӱд, тӱда попыслы сетӱны-а, ӱстальнӱйсӱ ог тӱд, мый керӱны. (Мыйла сӱйӱ ӱшсӱ вайӱны?) Сэтшӱм вӱлӱ модаыс. Сӱйӱ пӱрысь йӱз тӱдӱны.⁵¹⁹

давала быка?) Если у меня есть много скота, я богу молюсь и даю (перекрещивается). Если мне дадут деньги, дадут немножко. (Кто деньги дает: церковь или люди?) Сельсовет дает деньги <...> (Когда закалывали быка около церкви?) Тогда и режут на Миколу. (Мясо варят?) Мясо отварят, накрошат на тарелки, оттуда придешь, там может деньги берут да что, я это не знаю, а знаю, что крестным знаменем себя осеняют (перекрещивается три раза) и на тарелке такой кусок мяса, туда пойдешь, за стол сядешь и кушаешь. На столе там есть пирог, едят хлеб, хлеб нарезан ломтями.

12. (На Ильин день, говорят, раньше быка закалывали около церкви?) Да, мясо потом варят и едят, это приносят священнику. Часовня, у нас внизу часовня была, туда нарочно в часовню приносят мясо, зарежут, потом попу сдают, дают, что сварят, едят. (Мясо продают или раздают?) Это не знаю, но знаю, что дают попу, а остальное не знаю, что делают. (Зачем приводят быка?) Такая была мода, это пожилые люди знают.

⁵¹⁸ ФФ ИЯЛИ. В1592. Зап. Рассыхаев А.Н. 22.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Можеговой Анны Степановны, 1918 г.р., ур. дер. Горбуновская [видеозапись].

⁵¹⁹ ФФ ИЯЛИ. В1593. Зап. Рассыхаев А.Н. 22.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Ульяновой Анны Александровны, 1924 г.р., ур. дер. Лябовская [видеозапись].

13. (Кывлі́нныд, мый Илля луннас о́шкӧс начкывлісны?) Кывлі, а ме сійӧс эг аддзывлі, только мам сійӧ висътавлылвліс. Вӧлӧма татӧні ӧтик мужик, Ваймӧсын, тасянь шеснацеть километров, Ваймӧс дорас нин видзьясыс. Кор сія Ъджыд лун дырья ли корья ӧш начкӧны вӧлі. <женский голос: Илля лунӧ> Илля лунӧ, как раз туруналан время сія второго августа, вот сія мужикыс пӧ быд раз лэччӧ сія туруналансяньыс, сійӧ шеснацеть километровсӧ, мед бы ӧшъясӧс начкыны. Сійӧ начкӧны мыйкелы, попьяс свитаыслы, оз кодлыкӧ йӧзлы аслыныс, нарошнӧ попьяслы ваялӧны сэтчӧ ӧшпиӧс, но ичӧликӧс, абу, кӧнечнӧ, ыджыд бугайӧс, полугодовалӧйсӧ да мый да, вайӧны, начкӧны да яйсӧ сылы сдایتӧны попыслы. (Ӑшсӧ коді сетӧ?) <ж.г.: Коді кӧсйысьӧ> Коді кӧсйысьӧ, сійӧ кӧсйысьӧны, пыр тай сылӧдчыны кайлӧны и кӧсйысьӧны, коді ыж кӧсйысяс сетны, коді ӧш, кутшӧм скӧт кӧсъяс сетны Илля лунӧ, коді ыж кӧсйысяс, сетас. И нарошнӧ сія мужикыс туруналанінсьыс лэччӧ, мед бы сія ӧшъяссӧ начкыны, да сія век вед аслыс кольӧ яйыс, пытшкӧсыс да мыйда. <ж.г.: коді висьӧ ли мыйли и кӧсйысьӧны, батыс ли мамыс, ли челядь висъмӧдчисны, и кӧсйысьӧны, справитчас кӧ, ме вая вот Илля лунӧ>.⁵²⁰

14. (Илля луннас пӧ ӧшкӧс вӧлі начкӧны?) Илля яй кватайтӧны, сійӧ Илля луннас не только ӧшкӧс, а поплы нуӧны яйсӧ,

13. (Слышали, что на Ильин день быка закалывали?) Слышал, но сам это не видел, только мама рассказывала. Был тут один мужик, в Ваймосе, отсюда шестнадцать километров, около Ваймоса луга. Тогда на Пасху ли когда-то быка резали <женский голос: На Ильин день> На Ильин день, как раз время заготовки сена, второго августа, вот этот мужик каждый раз спускается с сенокоса эти шестнадцать километров, чтобы бычков резать. Это закалывают свите попов, не кому-то людям, себе, нарочно попам приводят бычков, но маленьких, не большого, конечно бугая, а полугодовалого да что да приводят, зарежут и мясо сдают попам. (Быка кто дает?) <ж.г.: Кто обещает> Кто обещает, он обещает, когда освящать ходят и обещают, кто овцу обещает отдать, кто быка, какой скот захочет отдать на Ильин день, кто овцу обещает, отдаст. И нарочно тот мужик с сенокоса спускается, чтобы быков резать, да и всегда себе остается мясо, внутренности да что да. <ж.г.: Кто болеет иль что-то и обещает, отец иль мать, иль дети заболеют, и обещает, если поправится, то принесу на Ильин день вот это>.

14. (На Ильин день, говорят, быка закалывали?) Ильино мясо хватают, это на Ильин день не только быка, а попу

⁵²⁰ ФФ ИЯЛИ. В1599. Зап. Рассыхаев А.Н. 23.06.2006 в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Шулепова Петра Прокопьевича, 1931 г.р. [видеозапись].

кодi вот сiя кутшöм тэнад притчаыд эм, но неприятностьыд, нуан, да сiйö, видимо, попыс сьылöдö ли мыйли. Кодi нуö öш, Илля яй пö кватайтны, пуöны пö ешшö вичко дiнас. И миян танi шуисны, Илля яй пö кватайтны мунамö, вердöны пö, пуöны, видимо, пöртъясын. Да этчи, кодö нуöны барантö, кодi тёлкатö, кодi öштö, кодi мый вермö, сiйö и нуöны, сэнi поп мыйкеыслы, код мый понда, да сiйö баитiсны, Илля яй кватайтны пö мунамö талун. Сiйö нуисны может быть прöста попсö вердны ли мыйли, или кутшöмкö примета. (Öшсö начкасны да яйсö разöдöны вöли?) Пуыштасны мыйкеас, да видимо <о.з.> (Илля луннас начкöны или яй вайöны попыслы?) Да-да-да, попыслы сiйö вайны, сэнi мышкö сёйöны, öстальнойыс поп свитаслы кольö. (Разöдöны яйсö или вузавлöны?) Вот ог тöд, кытчö сiйö воштöны, навернö, сёйöны асьныс, асьныс сёйöны, а мый попыд, кутшöм заработокъяс налön ли мый эм.⁵²¹

15. (Водзын пö Ношуляс Илля лунö öшкöс начкылöмась?) Да-да, сiя вöлис, Илля лун кежас нуöны кодлön эм сiя, кодi кöсйö богатö петны, начкöны сiйö и нуöны, и пуöны ыджыд пöртйын и сiйö шуöны.., но освятитö жö попыс, а оз виччысьны сюсьджык йöзыс, кватайтöны асьныс, лэпталасны да кырымьяснас сiдзи, да вöли-вöлис сэтшöмыс. Сiя кодi кöсйö богатöя олны, нуö зiлюн

несут мясо, у кого какое несчастье случится, но неприятность, отнесешь, и он, видимо, поп освящает иль что ли. Кто несет быка, Ильино мясо, мол, хватать, варят еще около церкви. И у нас здесь говорили, Ильино мясо, мол, пойдет хватать, кормят, мол, варят, видимо, в котлах. Да туда кто барана, кто телку, кто быка, кто что может, это и несет, там попам, кто за что, да, это говорили, Ильино мясо, мол, хватать пойдём сегодня. Это носили может быть просто попа кормить иль что, или какая-то примета была. (Быка зарежут и мясо раздают?) Отварят немного и видимо <о.з.> (На Ильин день режут или мясо несут?) Да-да-да, попу это несут, там сколько-то едят, остальное свите попа оставляют. (Раздают мясо или продают?) Вот не знаю, куда это девают, наверно, едят сами, сами едят, а что поп, какие заработки у них или что есть.

15. (Раньше, говорят, в Ношуле на Ильин день быка резали?) Да-да, это было, к Ильину дню несут у кого есть, кто хочет стать богатым, закалывают это и несут, и отваривают в большом котле и говорят.., но поп освящает, а не ждут ушлые люди, хватают сами, поднимают и руками так, да было такое. Это кто хочет жить богато, несет бычка, какого-

⁵²¹ ФФ ИЯЛИ. В15106. Зап. Рассыхаев А.Н. 25.06.2006 в дер. Климовская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Анны Павловны, 1926 г.р. [видеозапись].

кодсьö, сійö öш кодсьö и пуоны, сја вöліс. <...> (Кутшмкö приметаяс вöліны эз Илля луннас?) Сја только гымсьыс пö, чардбисьыс вермас пö вины йöзсьö, служитысны, яйсьö кватайтісны Илля лунын-а, ставö ог жö помнит, мый сэтöні, а яйтö сійö сёисны, пуоны пöртйын, а ми ичöликъяс видзалам, да ог ми, гырысьыс кватайтöны яй кусöкъяссö, а митö личнö аслам кырымön эг кватайт, бабуяс мунöны юрбитöны вичкоад, а ми сулалам ставыс.⁵²²

то бычка, и варят, это было. <...> (Какие-то приметы были на Ильин день?) Это только, что от грома, от молнии может убить людей, служили молебен, мясо хватали на Ильин день, а все уже и не помню, что там, а мясо это ели, варят в котле, а мы маленькие смотрим, и не мы, взрослые хватают куски мяса, а мы-то сами своими руками не хватали. Бабушки идут молиться в церковь, а мы все стоим.

16. (Вот Вы ещё называли Илля лун?) *Илля лун* ‘Ильин день’ очень праздновали здесь, мама очень ждала его, но при мне уже не помню, потому что церковь была закрыта уже. На *Илля лун* какой-нибудь житель села дает обет, он на *Илля лун* готовит тёлку или бычка, обязательно. Вот *Илля лун* подходит, и он дает обет перед людьми, перед батюшкой, что на будущий год он вырастет на мясо бычка. На этот день этого бычка режут, там большие котлы около церкви делают и варят это мясо. Потом после службы прикожане около этого котлов собираются или один котел там и каждый получает кусок мяса. После обедни и все обедают вместе вот прикожане, какое общество, какая дружба. (А священнику, дьякону что-то отдавали?) Обязательно, но этот праздник всегда отмечали. Мама говорила, сколько я себя помню, пока церковь работала всё время это было. При нас то церковь уже закрыли, а дома обязательно отмечали, утром блины, праздничный стол, вот сегодня большой праздник. (Говорят, что в *Илля лун* работать нельзя?) стараются не работать, *чардбиён вермас лыйны* ‘молнией может ударить’, молнией может убить. *Илля* своей железной телегой (*Илля* на телеге ездит?) Да-да. *Илля*-пророк на своей железной телеге ездит, вот гром гремит. Тяжелые работы старались не делать.⁵²³

⁵²² ФФ ИЯЛИ. В15107. Зап. Рассыхаев А.Н. 26.06.2006 в пос. Орысь Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Можеговой Татьяны Николаевны, 1927 г.р., ур. дер. Горбуновская [видеозапись].

⁵²³ Зап. Ю.А. Крашенинникова 20.06.2006 в с. Ношуль Прилузского района Республики Коми от Трофимовой Алевтины Алексеевны, 1939 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю.А., аудиозапись].

17. (Здесь какой был праздник?) Девята, потом *Илля лун* ‘Ильин день’⁵²⁴. (Праздновали тоже?) Не праздновали, а вспоминали. Мне только рассказывала брат-то, Миша был восьмого лета, года, она рассказывала, раньше *пе* ‘мол’ обещают бычка, потом *пö* ‘мол’ режут на *Илля лунтö* ‘Ильин день-то’, около церкова варят и там *пе* ‘мол’ очень праздновали три дня, вот это брат Миша мне рассказывал, я это ещё не видела. У нас отец-то обещалась же давать. У нас раньше дети-то рожали каждый год, сейчас ведь аборт делают да что да, не рожают, а тогда ведь каждый год рожали, и у нас мать-то рождает, а не останавливается⁵²⁵, умирают [младенцы]. Потом отец пошел в церкви и обещалась на *Илля лун* давать бычка. А вот бычка-то не даствовал⁵²⁶ давать, глаз что-то у него болеть стало бычка-то, и не принимали, у тебя *пе* ‘мол’ бычка болеет. (И у него не взяли бычка?) Да вот, потому что глаз у него куда-то толкнула ли что ли, болеет *пе* ‘мол’, не взяли. Вот раньше такая мода была көнешнö. Это брат то у меня рассказывала, он там в другой деревни жил, да после матери у меня мы двое дети были, и только маленькие сестра остались, а братья-то на войне были.⁵²⁷

18. (Ильин день праздновали?) Все празднуют, у каждого считается праздник, домашний праздник, не праздновали нигде, дома. (В церковь ходили?) В церкви то служат, всё время ходили. (Бычка по обету не готовили?) <*Илля луннас и эм* ‘на Ильин день и это и есть’> Бычка то это на Ильин день кто богу обещал, говорит, что-то сделать, да надо помочь да, но Бог помощи, на Ильин день, говорит, бычка дам, вот это прямо в церковь ведут и режут, сварят в большой котле, и всех-всех угощают. (Прямо в церкви режут?) Около церкви, көнешнö. (Это в Ношуле было?) Да везде такое было. Церковь то у нас рядом было <сельсöвет у нас один и церков один> церковь то у нас через горки близко церковь, <кто котят, приходят> (В Ношули около церкви варили бычка?) Варили, потом всех, кто там есть, кормили, *бычок яй пö, кыдзи и шусьö* ‘мясо бычка, мол, как и называется’, кватают, говорит, мясо (смеётся) (Кто хватает мясо?) Так раньше говорили, потом мясо-то все кушают, поднимают и кушают. Мы маленькие были, церковь-то уже разрушили, попа забрали, брат умер в трицеть шестом году, поп приходил, брата помолили⁵²⁸, потом после этого поп то не стал.⁵²⁹

⁵²⁴ Тесты 16–22 записаны на русском языке от коми информантов. Включенные в текст фразы на коми языке, выделяются курсивом, за которым приводится перевод. При использовании русских слов в ином значении в сносках предлагаются близкие по значению варианты.

⁵²⁵ Не остается.

⁵²⁶ Не удалось.

⁵²⁷ Зап. Ю.А. Крашенинникова 21.06.2006 в дер. Горбуновская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Горбуновой Ульяны Николаевны, 1926 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю.А., аудиозапись].

⁵²⁸ Возможно, отпевали.

19. (Как Ильин день праздновали?) Также по-своему, тогда говорили, нельзя стог стоговать на Ильин день – это праздник большой, грести, но косить то утром можно. Стог стогуешь, когда гремит, так сожгёт бог, стогуешь *ке* ‘если’. Когда-то там внизу стоговали, большой стог, вечером уже тучи пришли, стали греметь и сожглась. (На Ильин день всегда гремит?) Да бывает, большинство бывает, опасно тогда стог стоговать. Сейчас всё стогают, сейчас бог-то уже знает, не понимают, говорит. (Говорят ещё на Ильин день обещали бычка?) Раньше было, когда ещё церковь то было, говорят, болели ли что ли и Ильин день говорили, хотели не, болели ли что ли, и что вот Ильин день принесу я бычка или барана, или кого-нибудь, и увезут в церковь. Там резали, варят большому котел, кому не лень, хватают да кушают. (Все ходили и ели?) Не все, а батюшки то возьмут сколько-то, если обещаешься, надо обязательно давать быка-то. Но я это ничего не знаю, потому что я не занималась туда никогда молодежь.⁵³⁰

20. (На Ильин день раньше бычка не варили?) Варили, раньше, варили, а сейчас нет. У кого бычок есь⁵³¹, режут, потом большой котел поставят, сюда мясо-то суют⁵³², варят и потом кушают. Там в Лихачёвке часовня была, у часовни соберутся, кто знает, молитву читают, крестятся, потом кончается обед, и начинают кушать. (Это вся деревня собирается?) Я не успела, я тогда малая была и не кодила, а большой стала, и не стало ничего. (Как выбирают, кто бычка приведет?) У кого есь бычок, возьмет и режет. (Он его не обещает?) Скажут, если у меня бычок есь, у тебя бычок есь, режь, сюда принеси, котел поставят и сварят, полный котёл туда сувают мясо-то, варят и потом там кушают. (Бычок-то большой иль маленький?) Осенней, год-то есь уже, у некоторых так рано корова-то телится, годовой коть полгодовой, какой есь, такой режут дай сварят дай кушали.⁵³³

21. (Илья лун был?) ШНП: *Илья лун* был, идёт на второго августа. (Что на него делали?) Ничего нет. ШНС: Это осенний праздник уже, раньше говорили, Ильин день прошел, за кустом

⁵²⁹ Зап. Ю.А. Крашенинникова 21.06.2006 в дер. Яковлевская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Рубцовой Павлы Михайловны, 1932 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю.А., аудиозапись].

⁵³⁰ Зап. Ю.А. Крашенинникова 22.06.2006 в дер. Якутинская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Татьяны Афанасьевны, 1932 г.р., коми (интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю.А., аудиозапись].

⁵³¹ Есть / имеется.

⁵³² Складывают.

⁵³³ Зап. Ю.А. Крашенинникова 23.06.2006 в пос. Чекша Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Вахниной Павлы Васильевны, 1922 г.р., ур. дер. Лихачевская, коми, интервью на русском языке [ЛА Крашенинниковой Ю.А., аудиозапись].

сено не высохнет уже (Говорят на Ильин день бычка по обету резали и ели все вместе?) Да, это около церкви сварят <...> зарезали, потом сварят. ШНП: скот-то у кого есть побольше. ШНС: Потом скажут, давай, ешьте, некоторые около котла близко вот хватает, хватает, на него навалит, кое-какой живой выйдет оттуда. (Кто этого бычка приносил?) ШНП: У кого есть больше скота (Любой человек?) Да кто хочет, тот и принесёт. ШНС: Кто-то за что-то обещал и вот, батка-поп пошел спросить, давай бычка-то, ты ведь обещал. (На Ильин день режут и там готовят?) Готовят, большущий котёл.⁵³⁴

22. (Не рассказывали, что на Ильин день бычка варили?) Да, это помню, у меня отец давала церкви это Ильин день вот. Это в церкви идут молиться, и обязательно, у кого скот больше, там в церкви режут, потом варят, и кушают. (Прямо в церкви резали?) Да около церкви, там готвят потом, обслуживают было у церкви, вот это было, я помню. Обязательно надо в этот день бычка, кто богаче, бесплатно, без ничего. (А кто бычка приводил?) Обычно у кого больше скот, да, вот, примерно, я скажу, две коровы да бычка, да лошадь держали тогда, да несколько овец. Вот из этих выбирают, значит, обязательно надо сдать в церкви.⁵³⁵

⁵³⁴ Зап. Ю.А. Крашенинникова 24.06.2006 в дер. Чекшадор Ношувского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Шулепова Николая Семеновича, 1926 г.р., ур. поч. Ыджыдшордор; Шулеповой Натальи Павловны (жена), 1920 г.р., ур. дер. Климовская; коми, интервью на русском языке [ЛА Крашенинниковой Ю.А., аудиозапись].

⁵³⁵ Зап. Ю.А. Крашенинникова 25.06.2006 с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми от Можегова Николая Михайловича, 1918 г.р., ур. дер. Лихачевская, коми, интервью на русском языке) [ЛА Крашенинниковой Ю.А., аудиозапись].

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Нарративы с мотивом явления оленя к Вишерской церкви

1. (Но висьтав, да сэсса гөгөрвоасны) Старейсэ? Водз, ме ачум, көнечнө, абу татысь – Печерась, а ме ачим Висерысь. Водз ме сэтэн, Висер вичко дорас менам Епим дядь вöлі, Епим дядьлы ме сэтчи кулөмьяс кыа да мыйда вöлі, тыгыс кыя. Вот ме эся, сія вöлі век менэ чуксалэ. Вот ме эськи эг думыштлы сэки, мый ен вераястө ог и тöд вöлі-я, а сія менэ заставитіс пыр вичкоэ ветлыны. Асылын öбедня сьыліген, и асья сьыліген век лоэ мен мунны. Вот миян эся Висерас самей главнэй празньник Причистая лун. Вот öні регыд воас, арся празньник. (Кор сія празньникыс?) Причистаяд, но сія корке сентябрын кымын, август помас, кызке сідзи. Вот сэтчи, значит, важен да и двацетъ восьмой годьясын, двацетъ седьмой годьясын, даже двацетъ девятой, даже при коллективизации, сія пыр вичкоыс уджаліс, и сэтче век вайлісныс мыйкерны, сія празньникас должен вöлі яй сөйны. Важенсэ воывлэмась йöра. Важенсэ пе ас кокнас локтас йöра, Епим дядь меным вöлі висьталэ, сія пöрысь нин да. Вот пе öти линиян прöсекед локтас, и Висер юсэ вуджас, и локтас, öграда пырас, вот сіе йöрасэ тиком-боком пе бытте начкасны, сэсса сіе пувені яйсэ, сэсса сіе раздайтэны йöзлы, сьывсем бöрын, вичко сьывсем бöрын. Сэсса кор сія лои коллективизацияд,

(Ну, Расскажи, потом поймут) Старину? Раньше, я сам, конечно, не отсюда, с Печоры, а я сам с Вишеры. Раньше я там, около Вишерской церкви мой дядя Ефим жил, дяде Ефиму я там сети вязал, невода. Вот я потом, он меня всегда будил. Вот я тогда и не задумывался, про веру в бога и не знал, он меня все заставлял ходить в церковь. Утром на обедню, и на утреннюю службу всегда приходилось мне ходить. Вот у нас в Вишере самый главный праздник Пречистая. Вот скоро придет, осенний праздник. (Когда этот праздник?) Пречистая когда-то в сентябре, в конце августа, как-то так. Вот туда, раньше в двадцать восьмых годах, двадцать седьмых, даже в двадцать девятом, даже при коллективизации, эта церковь все время работала. И туда всегда приносили, на этот праздник должны были мясо есть. В старину приходил лось. В старину, мол, своими ногами приходил лось, дядя Ефим мне рассказывал, потому как он уже старый был. Вот, мол, по одной линии, просеке придет, Вишеру реку перейдет, и придет, зайдет за ограду, вот этого лося тихомолком зарежут, потом мясо отварят, и потом раздают мясо людям после молебна. Потом, когда началась коллективизация, крепкая власть настала, тогда уже не приходил, когда советская власть настала. И тогда ведь лось приходил, обошел вокруг ограды, конечно, Вишерская

ён власьтыс нин лои, сэки нин эз мыйкекер, кор сөветскей власьтыс лои. Сэки ведь йöрад локтас, öграда гөгöртис, көнешнö, вичко миян көрт öграда, сiя Висер вичко кык сода, ыджыд вичко. Вот сэсса сiя öграда гөгöрыс кытшоотас, вот дукуштас, öдзессэ эськи восьтас стöрöжыд, да и бөр летитас-мунас. Сiсянь сэсса йöраыд эз нин Висер викоад воылыл. Вот сiсянь сэсса кутисны яй пуны вот сiя празьникас вичко луннад. Значит вот шуам деревняд кодлэнке мыйке лоз, или притча лоо, или кутшемке мыйке, сiя көсьяс яй, ялавич сетны, или кукань. Вот сiе быд Причистая празьнике нувени кукань, мöс, не öтикес, а куим-нёл. Вот сiя миян закодитэ вöли, Визябöжсянь да Уськуломсянь сэтчи локтэни вöли став йöзыс сiя, молебн сьыласны, мед эське оз мыйкекерема. Вот сэсса яйсэ, сiе начкасны, көнешнö, кык котелок вöли, ыджыд котелокьяс, ме сiе синмен адзыли-видзедi на ешши. Вот сiе котелокас яйсэ чистэя зэя вöчасны, пуасны бура сьытэдзис, пуасны зэя мичаа, эся еджид дöра вольсаласни сэтче, кор йöзыс кутасны петооны сэтче, яйтэ ваясны, яйтэ ставнисли кутасны по куску сетавны сьылэм бöрын. Сеталасны по куску ставсэ, а шыдсэ, коле ке, нае неделедз висерса сёени-ювени. Сэсса сiсянь лы кодлы сюре, лысэ сiя видзас немтэтзыс, вот пе сiя лыыс тая тоже, этiя лове, грекьяс вештэ, вроде, сiя шуве. Вот сiя кутшем история важен вöлэма Причистая. (Лысэ тани новлэни?) Оз, перна көлас

церковь она двухэтажная, большая церковь. Вот он потом вокруг ограды обошел, понюхал, сторож хоть и открыл ворота, <лось> обратно умчался. После этого лось к Вишерской церкви больше не приходил. После этого начали мясо варить в этот церковный праздник. Вот значит, скажем, в деревне у кого-то что-то случится, притча застанет, он обещается мясо, нетель отдать или теленка. Вот на каждый праздник Пречистой несут теленка, корову, не одну, а три-четыре. Вот у нас получается с Визябожа и Усть-Кулома туда приходили все люди, отпоют молебен, чтобы не <случилось>. Потом мясо, это зарежут, конечно, были два котла, большие котлы, я их своими глазами ещё видел-наблюдал. Вот в этот котелок мясо очень аккуратно сложат, отварят хорошо до молебна, потом белую ткань расстелют, когда люди начнут выходить, мясо принесут, и мясо всем по куску раздают после молебна. Раздадут по куску все, а бульон, если останется, то богородские до недели едят-пьют. Потом, если кому попадет кость, кость эту сохранит до тления, эта кость, мол, грехи отводит, вроде, так рассказывали. Вот какая история была в старину на Пречистую. (Кость здесь <на груди> носят?) Нет, на крестик завязывают, чтобы донести до дому, а дома потом довольно долго хранят. Я не знаю, это правда или нет.

кӧрталасны мукед да сідзи нувасны гортас,
а вобшем видзасны гортас сэсся бура дыр.
Ме ог тӧд, тая збыль абу.⁵³⁶

2. Талун тай пӧтӧсь, а аски, гашкӧ,
Висерын моз ӧшинь улӧ йӧра воас. А сіе
важӧн волывлӧма йӧраыс Висерӧ. Висерас
вӧлӧма кутшӧмкӧ праздник. Иван лун ли
мый ли. Сэсся празднуйтны кутасны,
молебстуйтчыны вичко дорын, попясьӧн
чукӧртчасны, и сэччӧ воас,
молебстуйтчыгас, йӧра. Йӧра воас, и найӧ
начкасны, пуасны и сёясны. Сэсся сіе кӧр
миян ногӧн шуам. Начкасны и пуасны.
Сэсся став йӧзыд деревняд и юкясны,
сёясны сәні. И сійӧ ӧні век пӧслӧвича. Сэсся
сійӧ быд раз оз лок, ӧти во волӧма, ӧти
праздник. А сэсся мукӧд воас сіе
праздникъясас эськӧ молебстуйтчыны
кутасны, чукарчасны, да йӧраыд оз во.
Сэсся ная сәки кутісны ӧш быдтыны сәк
кежлӧ, сійӧ праздник кежас Висерас. Ӧш
быдтасны, сійӧ праздник кежӧ начкасны и
сіе пуэны ыджыд котёлӧн. Сэсся сійӧ
нуалӧны вичко, служба служитчас, сэсся сіе
юклӧны, нуалӧны гортас, сіе сеталӧны. И
ӧні сіе пӧслӧвича, кодкӧ кӧ локтас, со,
Висерӧ пӧ тай кӧр воис, ӧні сіе пӧслӧвича. А
ӧні эськӧ кӧрыс оз лок, да ӧні, дерт, колӧкӧ
оз нин начкыны, а начкӧні вӧлі. (А кысь сіе

Сегодня сыты, а завтра, может, как в
Вишере под окно придет лось. Это в старину
приходил лось в Вишеру. В Вишере был
какой-то праздник, Иванов день ли что ли.
Начнут праздновать, проводить молебен
около церкви, и туда придет во время
молебна лось. Лось придет, они его зарежут,
отварят и съедят. Потом это по-нашему
олень называется. Отварят и съедят. Потом
все люди в деревне разделят меж собой,
съедят там. И до сих пор это пословица.
Потом он каждый раз не придет, в один год
пришел, на один праздник. А потом в
последующие годы на эти праздники тоже
будут проводить молебны, соберутся, но
лось не придет. Потом они начали быка
откармливать к этому времени, к этому
празднику в Вишере. Быка откормят, к этому
празднику и отваривают это в большом
котле. Потом отнесут в церковь, служба
отслужится, потом это делят, относят домой,
раздают. И сейчас это пословица, если кто
придет, вот, в Вишеру, мол, олень пришел,
сейчас это ещё пословица [встречается].
Теперь уж олень не придет, да теперь,
конечно, может и не зарежут уж, но

⁵³⁶ ФФ ИЯЛИ. К317-11. Зап. Ф.В. Плесовский 5.08.1972 в дер. Даниловка Печорского р-на Коми АССР от Габова Григория Кирилловича, 1909 г.р., ур. с Богородск Корткеросского р-на [аудиозапись]. Текст вошел в рукопись отчета: НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 89. Плесовский Ф.В., Бомбергер Н.Д. Материалы Печорской фольклорной экспедиции 1972 г. Л. 148–152. [рукопись].

кывлін?) А сіе быдёнлы, и öні на сійö кыскöны, век мыйкöсö «Висерö пö тай көр воис». Ен вайис. (А тэ Ипатяд кывлін?) Ипатьын, Ипатьын, Ипатын. (Та йылысь Ипатьын висьтавлісны?) Да, да, да. Сійö важ пöслöвича. (Или сіе татысь кывлін, книгаысь?) Эг, эг, эг, тайö важся. (Челядьдырйи кывлін жö?) Челядьдырйи да, сійö вöлі воывлöны Висерсыс корысьяс, ёна и юаласны, кытысь нö тэ. Висерысь, шуасны. Но көр яй сёйысьяс. Да, шуасны. (Кызди шуöны?) Сідзи и шуасны, тэ нö Висерысь, көр яй сёйысьяс, шуасны корысьясыдлы. Этъе кызди Маджаын. (А Маджаас кызди?) Юрка сіе, вот ог вермы висьтавны. Точнöя ог тöд.⁵³⁷

3. Миян Ипатьын да-й, гашкö, не сöмын Ипатьын пöрысь йöз шулывлöны: «Талун тай пötöсь, а аски, гашкö, Висерын моз öшинь уланым йöра локтас». Челядьдырйи на кывлывлі.

Зэв нин важön сійö коркö лоöма. Висерас вöлöма кутшöмкö праздник – Иван лун ли мый ли. Празднуйтны кутасны, молебстувйтны вичко дорын, попяясön чукöртчасны и молебстувйтчигас сэтчö воас йöра. Кыскö вöрысь локтас йöраыд. Сійöс начкасны, пуасны и сёясны. Став йöзыд деревнянас юкасны да сёясны. Сэсся мукöд

закалывали. (Откуда это слышали?) А это каждому [известно] и до сих пор тянется, всегда [пословица]: «В Вишеру вот, мол, олень пришел». Бог привел. (В Ипатово слышали?) В Ипатово, Ипатово, Ипатово. (Об этом рассказывали в Ипатово?) Да, да, да, это старинная пословица. (Здесь слышали или из книги?) Нет, нет, нет, это старинное. (В детстве слышали тоже?) В детстве да, тогда приходили с Вишеры нищие, их спрашивали, откуда, мол, ты. С Вишеры, мол, [отвечали]. Но оленьё мясо едящие [скажут им]. Да – ответят. (Как говорят?) Так и говорят, ты с Вишеры, оленьё мясо едящие, скажут нищим. Это как в Мадже. (А как в Мадже?) Юрка там, вот не могу точно рассказать. Точно не знаю.

У нас в Ипатово, может и не только в Ипатово старые люди поговаривают: «Сегодня сыты, а завтра, может, как в Вишере, под окно лось придет». В детстве ещё слышала.

Очень давно уже это когда-то произошло. В Вишере был какой-то праздник, Иванов день иль что. Начали праздновать, проводить молебен около церкви, со священниками соберутся, и во время молебна туда придет лось. Откуда-то из лесу придет лось. Его зарежут, отварят и съедят. Всем людям с деревни разделят и

⁵³⁷ Зап. Микушев А.К. в 1974 г. в г. Сыктывкаре Республики Коми от Шуктомовой Анастасии Арсентьевны, 1891 г.р. [рукопись] [Музей истории и просвещения Коми края СыктГУ. Личный фонд А.К. Микушева. О.Ф. 1355. Фольклор села Ипатово. Частушки. 1974. Л. 1203–1204]. Данный текст с некоторыми изменениями был опубликован (см. ниже).

вояснас праздник дырйиыд эськӧ молебстувйтчыны жӧ кутасны, чукӧртчасны сідзжӧ, но йӧраыд оз лок. Дерт жӧ, быд пӧрйӧ ӧд оз лок. Сэсса висерсаясыд пондасны сійӧ праздник кежлас ӧш быдтыны, йӧра пыдди. Ӑш быдтасны, праздник кежлас начкасны и пуасны ыджыд пӧртйын. Ӑнӧдз на шулӧны: «Висерӧ пӧ йӧра локтіс». Дерт, эськӧ ӧні йӧраыд оз нин лок да.⁵³⁸

4. Висерын Причистая дырйи кӧр воолывлӧма, быд во сӧйӧмаӧсь. Сэсса ӧтчыд оз удит воны, и мӧс начкасны. Часовня дорӧ пӧ и локтӧ волӧм. А сэсса кӧрыд оз кут некор волены.⁵³⁹ (слуховая запись)

5. Корке Кеняин кӧкъямис керка сотчивліс да, Тистін вӧрис да, зэр корлэмаэсь же. Кӧсйисені. Вичкодор тыр мегӧ ваясны поп Василейлы. Дас кӧкъямыс ыж пе карта вылін котралэ. Висере мӧс начкасні, кор кӧсйисясні. А тані бычees Илля лун кежлэ. Висерас еджид кӧр вӧлэм волэ, да мӧс удитасні начкині. Бакестэма кӧрид дай пышьема. А муис грекасис да грек воменіс сьӧкид локніис, сіен эз ий удит кӧрис локні.⁵⁴⁰

съедят. В последующие годы на праздник хоть и проведут молебен, соберутся также, но лось не придет. Конечно, каждый раз ведь не будет приходиться. Потом вишерские начнут к этому празднику быка откармливать, вместо лоса. Быка откормят, к празднику зарежут и отварят в большом котле. И до сих пор говорят: «В Вишеру, мол, лось пришел». Конечно, в теперешние времена лось уж не придет.

В Вишере на Пречистую олень приходил, каждый год ели. Потом один раз не успел прийти, и зарезали корову. К часовне, говорят, и приходил. Потом олень перестал совсем приходиться.

Когда-то в Кене восемь домов сгорело, да и в Тисте⁵⁴¹ лес, так просили дождь тогда. Обещаются. К церкви допoлна приведут овец для батюшки Василия. Восемнадцать овец, мол, в сарае бегают. В Вишере корову зарежут, когда обещаются. А здесь быка к Ильину дню. В Вишеру белый олень, бывало, приходит, да корову успеют зарезать. Олень промышчал и убежал. А земля грехами наполнилась, да через грехи сложно пройти, поэтому не успел олень прийти.

⁵³⁸ Ипатьдорса фольклор. Фольклор села Ипатово / Сост. А.К. Микушев. Сыктывкар, 1980. С. 149–150. Опубликованный вариант предыдущего текста.

⁵³⁹ Зап. Ю.Г. Рочев в 1978 г. в дер. Лымва Нившерского с/с Корткеросского р-на Республики Коми от Поповой Агнии Андреевны, 1928 г.р. [слуховая запись, рукопись] [НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 233а. Рочев Ю. Г. Материалы фольклорно-диалектологической экспедиции в Корткеросский район в 1978 г. Л. 229].

⁵⁴⁰ Зап. Уляшев. О.И., Кудряшова В.М. в 1989 г. в дер. Алексеевка Нившерского с/с Корткеросского р-на Коми АССР от Габова Петра Васильевича, 1937 г.р.

⁵⁴¹ Кеня, Тист – части с. Нившера.

6. Быд во локтö вöлөм Илля лунö көр Висерö. (Гашкö, и Причистая кежлö.) Öти воö оз во, сэсся мöс начкасны да, оз кут воыны. Ми мамкöд мöс лэччöдлiм Причистая кежлö, а Троица кежлö — ыж. Прасковья Пекнича дорö кайлöны Лымваö син лечитны. Нуöны ыж ли, мый ли. Вичко абу сэтöн.⁵⁴²

7. Это давно было сiя, но только Богородскын, сiе локтэ волöм ачыс [кöрыс] тая Ыджыд лункöд паныд. Ыджыд лункöд паныд <...> Да, Паскнöй день. Оленьыс сiя ачыс вöлөм локтö. Вичко дорö начкыны. Медым сiйöс начкисны. <...> Сэсся коркö öтчыд локтас сiя кöрыд вичко дорад <...> Куим гөгер по вичко гөгöрыд кытшовтас. <...> и бөр мунас <...> Сэсся сэтысянь некор абу воывлöма.⁵⁴⁴

8. А Илля луныс сэсся Висерын крам праздник. <...> Век жö суртö вöчены ыджыд тшанöн жö, <...> кода сур ий, простой сур ий. Тоже Джиянысь ий, Сюзебысь воласны. <...> Илля луннас сэки пусены вöли дай, яй на пувени, мöс начкени ий быдсөн. Мöс начкаси, да яй пувени. А коркö вöлөм воыллэма быттеке важөн нин <...> көр воыллэма. Илля луннас бытте көр вöлөм локтэ. Ачис вöлөм локтö, гоз-мöдысь

Каждый год на Ильин день, бывало, приходил олень в Вишере. (Может на Пречистую?) В один год не придет, потом зарежут корову, и олень не будет приходиться. Мы с мамой корову отводили к Пречистой, а к Троице – овцу. К Параскеве Пятнице ходят в Лымву⁵⁴³ лечить глаза.

Это давно было, но только в Вишере, бывало, олень сам приходил накануне Пасхи, накануне Пасхи. <...> Да пасхальный день. Олень сам, бывало, приходил. Около церкви резали, чтобы его зарезали. <...> Потом когда-то однажды придет олень к церкви <...> Три раза вокруг церкви обойдет <...> и обратно уйдет <...> Потом с тех пор никогда не приходил.

Ильин день в Вишере храмовый праздник. <...> Всегда готовили домашнее пиво в больших чанах, и хмельное пиво тоже. Тоже приходили с дер. Ивановской и Сюзяйба. На Ильин день варили, мясо варили, корову резали даже. Корову зарежут, и мясо отваривают. Когда-то давно, бывало, приходил олень. На Ильин день будто, бывало, приходил. Сам, бывало, приходил, несколько раз приходил, тогда когда-то

⁵⁴² Зап. Уляшев О.И., Кудряшова В.М. в 1989 г. в с. Нившера Корткеросского р-на Коми АССР от Михайловой Евдокии Андреевны, 1920 г.р.

⁵⁴³ Лымва – деревня в составе с. Нившера, расположенная в верховья р. Лымва.

⁵⁴⁴ ФФ ИЯЛИ. А1106-19. Зап. Жилина Е.Ю. в 1996 г. в с. Большелуг Корткеросского р-на Республики Коми от Лосевой Анны Семёновны, 1919 г.р. (текст на русском языке) [аудиозапись]

волыллёма, сэки коркё опоздайтэма, абу дыр локтэма да, мёс начкемась. <...> Сэсся опоздайтэма да мунэма дай, абу и волэма. Сэсся пыр вёлём мёс начкены. Сэсся ыджыд котелэн пе пувасні да мыйкекерены, яй сеталэні вичкоислі, кодъяс сулаласні, сэтшөм уна пе йёзыс! Ставныслы пе ыджид тшегырөн пе яй сеталасні. Ставыс висьталэні, эсся пö мянөс пондіснi нимтiнi весигтэ, серооны, Висерса яй сёйисьяс пэ, Висерса яй сёйисьяс пе. Яй тшегыр сёйисьяс пэ Висерсö вёлём шувöны.⁵⁴⁵

9. Явленнöйыд, явленнöйыд вот сiя Богородскыд явленнэй, мыйке этия явленнэй Причистая Божья Матерь, мыйкеас сэтчи, мыйкеад, этия Висерад, сiе кывлывлін же. Висерад сэтöнi из вёлёма, ыджыд из, и сэтчи явитчас мыйкеыд, Причистая Божья Матерыд, мамэд сiя висьтавліс меным, Причистая Божья Матерыд. Сэтчи сэсся вöчасны вичкотэ, вичкотэ сэтчи вöчасны, вот. И быд во вёлём сэсся локтэ кöр начкыны, сэтчи Причистая кежад. Кöр пе локтас, и начкасны ий всё, ачыс локтэ кöрыс Причистая кежас, Причистая воддза луннас ачыс локтэ. Сэсся пе медбöрыннас, сэсся олöмыд лёкмас, да озджык пе во, сэсся начкасны мыйкетэ, виччысяны эське дыр да, öш. Сэсся вёлтарас пе чужйис, да рöдтiс пе сэсся вöрас. (Кодi?) Кöрыс. Кöрыд локтэма же эськи да, сiе вичковыслэн кытэні

опоздал, долго не пришел, и корову зарезали. <...> Потом, оказалось, опоздал и ушел, и не приходил. Потом всегда резали корову. Потом в большом котле отварят, и мясо отдают церкви, кто стоит, так много народу, мол. Всем по большому куску мясо, мол, раздают. Все рассказывают, потом, мол, нас начали обзывать даже, насмехаться, вишерские мясо едящие, мол. Мясо-кости едящие, мол, Вишеру называли.

Явленная Божья Матерь вот Богородск, явленная Пречистая Божья Матерь, про это слышал. В Вишере там камень был, большой камень, и туда явилась Пречистая Божья Матерь, мама моя рассказывала мне. Туда потом построят церковь. И каждый год потом, бывало, приходил туда олень на закляние ко дню Пречистой. Олень, мол, придет, и зарежут, сам олень приходит к Пречистой, накануне Пречистой сам приходит. Потом напоследок, когда жизнь ухудшится, олень чуть-чуть не успеет прийти, и зарежут, после долгих ожиданий, быка. Потом, мол, в алтарь пнет, и поскачет в лес. (Кто?) Олень. Но олень потом пришел, и там где алтарь церкви, там есть какая-то алтарная дверь, вот туда, мол, ударил копытами и ушел. В церкви потом клуб открыли, после этого стал клуб, после этого

⁵⁴⁵ ФА СГУ. 1551-13. Зап. в 1997 г. в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Ивашевой А.Е., 1919 г.р.. Опул. в кн.: Традиционный народный календарь коми: Материалы. Сыктывкар, 2002. С. 99.

вёлтарыс, кутшемке вёлтар өдзес же кутшемке выйим, вот сэсся пе чужйис муніс. Вичкоад сэсся-й клуб восьтісны, да сы бёрын сэсся клуб лови, сэсся сы бёрти сэсся көрыд эз воли.⁵⁴⁶

10. (А Илля лунсэ тани празднуйтісны?) Илля лунсэ мыйкен празднуйтісны, Висерын, Богородскын. Сэки сэтэні крам праздник вёлі, тани празднуйтілэмась же ке-я, мыйке тай вичко доре вёлі лэччылэны мыйкела-я, яя шыдла. Да пувены вёлі, начкасны, мукедыс сетасны өш сетасны, мукедыс кук сетасны начкыны, крамыслы, сэсся сіе пувены сіе сэтэні ыджыд пёртйын, сэсся сіе молибен сьыласны, сэсся молибен лыяс тай вёлі шуасны сіе мыйкесьыс. Вичкосьыс шыдсэ вёлі ваян, сетасны, лэччылан да, гортад ваян. (Молеба лы?) Да-да-да, но скётыдлэн вед лыяс выйим, а сіе вёлі сэсся лысэ мыйкекеран, ся молеба лы вёлі шуэны, өдзёс йывьясад пуктэны, медым оз висемьяс пыр. (Висемьясысь?) Да. (Сэсся ставныс босьталэны) Босьталэны. Висерад вёлэм көр локтэ. Сэсся мыйке сёрмема да абу воэма, сэсся начкемась скёт, сэсся пе воліс да видзедас, ог тёд вичко гөгёрыс кытшовтэма абу, сіе ог помнит, сэсся пе чужйисьтчис да гөнитіс, сэсся пе-й эз волі. Ся пе пыр вёлэм локтэ көр, мыйке кежас

олень уж не приходил.

(Ильин день здесь праздновали?) Ильин день отмечали в Вишере, Богородске. Тогда там храмовый праздник, здесь тоже праздновали вроде, что-то к церкви, бывало, ходили за мясным супом. Отваривали, зарежут, некоторые дают быка, некоторые отдают теленка на заклание, храму, потом это отваривают там в большом котле, потом молебен отслужат, потом, говорили, молебенные кости, мол, оттуда [берут]. С церкви суп было принесешь, дадут, сходишь да, принесешь домой. (Молебенную кость?) Да-да-да, но у скота ведь есть кости, потом эти кости [отваривают], потом называли молебенные кости, над дверями раскладывали, чтобы болезни не прошли. (От болезней?) Да. (Потом все забирают?) Забирают. В Вишеру, бывало, олень приходил. Потом что-то опоздал, и не успел [прийти], потом скот зарезали, потом, мол, приходил, посмотрел, не знаю, обошел ли вокруг церкви, это не помню, потом, мол, ударил копытами, и ускакал, потом, мол, не приходил. Всегда, мол, приходил олень на Ильин день на заклание, потом скот

⁵⁴⁶ ФФ ИЯЛИ. В1116-36. Зап. А.В. Панюков и Г.С. Савельева в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Анастасии Степановны, 1925 г.р., ур. дер. Тист. В сокращенном варианте опубликован в кн.: Му пуксьём – Сотворение мира / автор-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. С. 220.

Илля лун кежас, мыйкекернысэ, начкынысэ, сэсса скѳт начкемась. <...> (Сіе яйсэ пувены вичко дорас дзик?) Вичко дорас, кѳсйысьлэмась да.⁵⁴⁷

11. (Л: Илля лун дырйис пе тай кѳр волывлѳма?) Сіе тай висьталэні, татче вичко дорад пе тай волэма. Сэтче мыйке кук ли мыйли пе колэ пуктіні вѳлі. Сэсса сіе куктэ абу ваемась, эся пе кѳрыс ачис локтэма. Тае вот тадзи кывлі, кывлі ме только сіе, кѳр пе локтэма. Ог тѳд ся локтіс ли эз збыль, эз ке вѳв збыль, дерт, сіе эз нин мыйкекерні. Кѳрыд волэма тая. (Л: Сіе куканьсэ абу пуктэмаэсь, сэсса кѳрыс локтэма?) Да-да-да, кукань пыддыс, абу куканьсэ сетэмаэсь, эся кѳрыс пе ачис локтэма. (Р: Мыйла локтэма?) Сія, колэ сія, енмыслы бураке колэ сія, эз ке ков сія, эз лок, сіе енмис ыстіс десятина пыдди, десятина, сія шусе десятина. (Р: Мый сія десятинас?) Дасѳд частьсэ сто рублейысь сэтче пуктан, енлы пуктан, енмыслы колэ сія, енмыслэн пайыс сія, сія енмыслэн пайыс. Сіе ми пуктам, а таяс сідзин этшаникан пуктышталэні. (Л: А ті пуктад?) Пуктам, ми пуктам. Ме бытте ог нин верми ветлыны молитвеннэй домас, но всё равно на пыр пукті.⁵⁴⁸

зарезали. <...> (Мясо варили около церкви?)
Около церкви, обещались дак.

(На Ильин день, говорят, олень приходил?) Это вот рассказывают, сюда к церкви, мол, приходил. Туда надо было теленка или что-то другое положить. Потом теленка, оказывается, не привели, потом, мол, олень сам пришел. Это вот так я слышала, только это и слышала, олень, мол, пришел. Не знаю потом пришел иль нет вправду, если не было на самом деле, конечно, то бы не [рассказывали]. Олень приходил. (Это теленка не привели, и пришел олень?) Да-да-да, вместо теленка, теленка не отдали, потом олень, мол, сам пришел. (Почему пришел?) Это надо Богу, возможно, если не надо было, не пришел бы, это Бог отправил вместо десятины, десятина это называется. (Что это такое десятина?) Десятую часть от ста рублей туда внесешь, это пай Бога. Мы это отдаем, а эти так понемногу отдают⁵⁴⁹. (А вы отдаете полностью?) Отдаем, отдаем. Я уже не могу ходить в молитвенный дом, но всё равно всё еще вкладываю.

12. Илля луннас гуляйтѳны, нинэм оз

На Ильин день гуляют, ничего не

⁵⁴⁷ ФФ ИЯЛИ. В1116-77, 78. Зап. Панюков А.В. и Савельева Г.С. в 2000 г. в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Александры Ивановны, 1917 г.р., ур. дер. Тист.

⁵⁴⁸ ФФ ИЯЛИ. А11101. Зап. Л.С. Лобанова, А.Н. Рассыхаев 08.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Михайловой Устины Андреевны, 1921 г.р.

⁵⁴⁹ Речь идет о религиозном течении «Адвентисты седьмого дня».

вöчнi сэки, оз уджовны, праздничайтэны, праздник вöчениы, визен вöли татче [локтэны], ыджыд Висерыд, да уна йöзыд волэны, аминь уна. (Мыйке кöр йылысь висьтавлісны?) Кöръясыд, гашке, сэки локтэ ачыс ас кокен. Мыйке начкыны пе колэ, вердэны вöли, сэки вичкоад вердчены на вöли. (Тiян дырйи начкывлісны?) Ме дырйи эз, ме кöр локтэмсэ эг нин тöдлы. Кöр локтэм ни, мыйке ыж пе вöли локтэй, но кодi мый вае сэсся. Сэсся начкöны, пусены-вердчены. Сiя Илля лун дырйи. (Мыйла пö кöрыс локтö?) Ачыс тай ас кокнас локтлэма, тöдэны ли мыйли, ачыс пе ас кокнас вöрсьыс локтэ Илля лунэ, ачыс пе локтэ, ме сіес эг нин тöдлы кöр локтэмъястэ.⁵⁵⁰

13. (А кутшемке лунэ пе татче кöр воливлэма?) Причистая дырйи, ме чайта, кöрыс ас кокнас локтэ татче, вичко доре пе локтас начкыны, начкыны. Ог тöд воліс эз, ме сіе эг тöдлы бара, а висьталэны вöли сія, и выйым. Кöр ке пе оз во, всё равно кодлыське баля ли мыйли начкасны, кöр ке пе оз во. Локтэ пе вöли, локтэ.⁵⁵¹

14. (Татче воливлісны Илля лун дырйи?) Татче Илля лун дырйи главнэй (Мый сэки вöли вöчениы, ті помнитанныд?)

делают, не работают, праздничают, делают праздник, строим было идут сюда, Вишера большая, много народу было, очень много. (Про оленя что-то рассказывали?) Олени, может тогда своими ногами сам приходит. Что-то зарезать, мол, надо, тогда в церкви кормили ещё. (При вас ещё закалывали?) При мне уже не, я уже не застала прихода оленя. Ни приход оленя, и, овца, говорили, приходила, кто что приносил потом. Потом зарежут, отварят, накормят. Это на Ильин день. (Зачем олень приходит?) Сам своими ногами, оказывается, приходил, обладали [магическими] знаниями ли что ли, сам, мол, своими ногами из лесу приходит на Ильин день, сам, мол, приходит, я уже не застала приход оленя.

(Говорят, в какой-то день сюда олень приходил?) На Пречистую, я думаю, олень своими ногами к церкви приходил, чтобы его зарезали, зарезали. Не знаю, приходил или нет, я это не застала, но рассказывали, было это и есть. Олень, мол, если не придёт, у кого-то овцу ли что-то зарежут, если олень не придёт. Приходил, мол, приходил.

(Сюда приходили на Ильин день?) Сюда на Ильин день в основном. (Что тогда делали, помните?) Нет. Потом Пречистая.

⁵⁵⁰ ФФ ИЯЛИ. А11116. Зап. Л.С. Лобанова, А.Н. Рассыхаев 08.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Марии Семёновны, 1923 г.р.

⁵⁵¹ ФФ ИЯЛИ. А11131. Зап. Л.С. Лобанова 12.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Марии Семёновны, 1923 г.р. Оpub. в ст.: Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Народный календарь с. Богородск Республики Коми // Живая старина, 2013. № 3. С. 45–48.

Ог. Сэсса Причистая. Причистаясэ Висерын же праздничайтлэмась. Причистаясэ сэки весигтэ көр волэма, сіе вот маме-покойнича вöлі висьтовлэ. Причистая дырйис көр волэма. (Тані көрыс эм али мый, кытысь сія?) Ог төд кытысь мый сія. (Мамтэ кызди шулісны?) Ивашова Анна Ивановна, пятой год вöлі.⁵⁵²

15. Вылыс вичкоыс тая миян лыддысьö летней вичко – Рождество Пресвятой Богородицы. <...> А улысыс – Крещенне Господне или Богоявление Господне <...> Миян кык престольнэй празник: двадцать первое сентября – Рождество Богородицыс и деветнацатое января. Но татөн, кызди предание вöлылёма, Илля лун ёна почитайтöны, кызди День села. А мыйке сертиыс, предание сертиыс, волывлэма именнэ Илля лун кежас олень-самка, медым ... ачыс кызди жертвоприноситны. Уна во сія волывлэма, пыр сія Илля лун кежас начкены. И öти кадö сіе опоздайтэма, мыйке абуджык вермема кызке воны сія кадас, и йöзыс начкемась сія места öшкес. Сія эське вовема, но öштэ начкемаэсь, да вичко гöгерыс бергалэма-бергалэма да мунэма. Да сы бöрти вобше сэсса абу волывлэма. Кутшем [көр], кор – ог төд сэсса. (Кытысь ті тайö кывлід?) Тайö ме Иван Михайлович

Пречистую тоже в Вишере отмечали. На Пречистую тогда даже олень приходил, вот это мама-покойница рассказывала. На Пречистую олень приходил. (Здесь водятся олени, откуда приходил?) Не знаю откуда это. (Как маму звали?) Ивашова Анна Ивановна, пятого года рождения была.

Верхний этаж храма считается летним – Рождество Пресвятой Богородицы. <...> Нижний – Крещенье Господне или Богоявление Господне. <...> У нас два престольных праздника: 21 сентября – Рождество Богородицы и 19 января. Здесь как предание было, Ильин день почитают, как День села. И по преданию, именно на Ильин день приходила олень-самка, чтобы принести себя в жертву. Много лет она приходила, всегда к Ильину дню резали. И однажды она опоздала, что-то не смогла прийти к этому времени, и люди зарезали вместо неё быка. Она потом пришла, а быка уже зарезали, потом вокруг церкви кружилась-кружилась и ушла. После этого больше и не приходила. Какой [олень], когда – потом не знаю. (Откуда вы это слышали?) Это я прочитала в книге Ивана Михайловича⁵⁵⁴, но и многие – то один, то другой рассказывают, и будто тоже слышала. Но и в книге Ивана Михайловича тоже есть,

⁵⁵² ФФ ИЯЛИ А11127. Зап. Лобанова Л.С. 11.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Тамары Николаевны, 1932 г.р.

⁵⁵⁴ Речь идет о кн.: *Панюков И.М.* Висер вож да сэтчöс олысьяс йылысь пасйöдьяс [Заметки о Вишерском крае и его жителях]. Корткерос: [б.и.], 1999.

книгаысь, но унаён öтик да мöд висьталöны, да бытте кывлі же. Но Иван Михайлович книган выйым, но сiя, дерт же, тоже йöзыдлысь.⁵⁵³

16. (Висерсасэ шуэні шева⁵⁵⁵ сеталысьясэн?) И: Шуэні тай вот. Сэні кызыс шевасэ сеталэні вöлі, шева сеталэні. Висерса тшегирьяс да. (Кыдзи?) Висерса тшегир. Войдэр пе вöлэм Ыджыд лун дырйид ли мыйли, кыдзи нэ, öш тай начкені. Кор нэ вöлэм öштэ начкені? Öшкис пе локтас вöлі, да öшсэ пе сэтэні начкені. Кутшем празднике нэ? <вспоминает> (Илля лунэ, абу?) Адэй, гашке, Илля лун, мыйнэ эське. М: Крешенне? И: Абу. М: ме тай эг кывлі. И: Эся ная пе первой виледэні, висерса тшегирьясэн и шувені, висерса тшегир вот, висерсад пе оз видзовні, кач сёйысьяс, висерса тшегирьяс. (Сiйö öш локтэ али көр?) Көр, навернэ, оз öш, көр локтэ, локтас пе асьсэ начкинi. Кутшем празднике нэ? (Гашке, Илля лунэ?) Гашке, Илля лунэ. Энлі... М: Ная праздничайтэні ёна Василей бöрад тай Крешеннетэ. И: Оз, оз, Нина сэки. Ешши эське вöлі. Тэсся öти во көрыд оз лок, кыдзке сiе водздзык льяснi ли, сёрдзык локтэ ли, мöд вонад сэсся пе көрыд оз лок. Ой, тае колэ

он, конечно же, от людей [узнал].

(Вишерских называют икоту-шеву раздающими?) Р.Е.: говорят вот. Там в основном икоту-шеву давали, икоту-шеву давали. Ещё – вишерские мослы. (Как?) Вишерский мосол. В старину, мол, на Пасху и что ли, как там, быка закалывают. Когда это быка закалывали? Бык, мол, придет, и быка там зарежут. В какой же праздник? <вспоминает> (Может на Ильин день?) Да, может, Ильин день. Н.А.: Крещение? Р.Е.: Нет. Н.А.: Я не слышала. Р.Е: Потом они, мол, сначала, обгладывают, вишерскими мослами и называют, вишерский мосол вот. Вишерские, мол, не постятся, пихтовую кору едящие вишерские мослы. (Бык или олень приходит?) Олень, наверно, не бык, олень приходит, придет, мол, себя на закление отдает. В какой же праздник? (Может на Ильин день?) Может, и на Ильин день. Подожди-ка. Они отмечают после Васильева дня Крещение. Р.Е.: Нет, нет, не тогда, Нина. Ещё что-то было. Потом в один год олень не придет, его раньше пристрелят ли, позже придет ли, и на следующий год больше не

⁵⁵³ ФФ ИЯЛИ. А11121. Зап. Лобанова Л.С. 09.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Расовой Татьяны Федоровны, 1958 г.р. (староста Вишерской церкви).

⁵⁵⁵ Некоторые аспекты этого вопроса рассмотрены в ст.: Лобанова Л.С. Икота-шева в фольклорной традиции вишерских коми // Демонология как семиотическая система. Материалы V Международной научной конференции. Москва, РГГУ, 24–26 мая 2018 / Сост. и ред. О.Б. Христофорова, Д.И. Антонов. М., 2018. С. 98-101.

кодліське юовні.⁵⁵⁶

17. (Висьталёны, татчö пö көр вольвлёма?) Причистая дырйи, век пе Причистая лунэ, Люда, волэ, даже, зёлэта, ачым аддзылі синмен. Ме эд тані же олі, öні вот Ягвылад. Мыйке этаті, миян тані жытныкыс, сэтi ий муніс и вуджис мөдлапөлэ. (Сiя Причистая луннас?) Да, Причисая лунэ. А войдöрсэ Причистая луннад вöлэм век локтэ, гашке, көр ли йöра начкыны церковас, вот на вед, тешкодь. Причистая лунын, ме вöлі ыджыд нин, гашкө, дас кökьямыс арöса нин вöлі. (А кор тi аддзылінныд, сэки эз начкыны?) Сэки йöра вöлі да пышйис, вичко йöрад эз пыр, татi только прöйдитіс. А пöрысьясид сэсса, бабаяс [шуэні]: вот пе Господьыд бара ыстэма.⁵⁵⁷

18. (Көр йывсьыд эн на висьталэй?) Л: Кöрыс Причистая дырйи локтас эстысянь да вичко дортi прöйдитас, век вöлэм Причистая кежлэ локтэ. А: Тэ сiе эн висьтоо, прöйдитэмсэ эн аддзил, а ме личнэ. Причистая лунэ, миянын этiя Есева Марпа вöлі, пукалам, сёим да. Көр, эз көр, йöра, но йöра этiя мыйке судас, шкапедзыс, öшинь увтi муніс Причистая лунэ. И

придет. Ой, это надо у кого-то спросить.

(Говорят, сюда олень прибегал?) На Пречистую, всегда на Пречистую, Люда, приходил, даже, золотце, сама видела глазами. Я ведь тоже здесь жила, сейчас вот [в местечке] Ягвыв. И здесь, у нас тут амбар был, там и прошел он, и перешел на другой берег. (Это было на Пречистую?) Да, на Пречистую. А раньше на Пречистую всегда приходил, может, олень ли лось, чтобы зарезали в церкви, вот ведь как, чудеса. На Пречистую, я уже взрослая была, может, восемнадцать лет уже было. (Вот Вы когда видели, тогда не зарезали?) Тогда приходил лось и убежал, за церковную ограду не заходил, только прошел здесь. И пожилые, старушки [говорили]: вот, мол, Господь снова отправил.

(Про оленя ещё не рассказали) ЛВ: Олень на Пречистую придет с той стороны и около церкви пройдет, всегда он на Пречистую приходил. АВ: Ты это не рассказывай, что он прошел, ты это не видела, а я лично [видела]. На Пречистую, у нас эта Есева Марфа была, сидим, поели уже. Олень, не олень, а лось, лось, ростом до этого шкафа под окном прошел на

⁵⁵⁶ ФФ ИЯЛИ. А11112. Зап. Рассыхаев А.Н. 11.06.2012 в дер. Сюзяыб Богородского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Розы Ефимовны, 1935 г.р., ур. дер. Зулоб, и Мишариной Нины Александровны, 1929 г.р.

⁵⁵⁷ ФФ ИЯЛИ. А11128. Зап. Лобанова Л.С. 11.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Мишариной Александры Васильевны, 1929 г.р.

мыйкекеремась, вӱтчылэмась эське да кыйнытэ абу вермема. А вайдӱр таті вичко ӱградад кӱрт вӱлэма, ӱні вед мыйтаке тай кӱрт же, сія кӱртыс и эм, вӱлі гӱгӱр. Локтас пе сэтче ачыс вӱлэм кӱрыс начкины. Л.: Мыйке выйым Причистая лун кеже.⁵⁵⁸

19. (Мыйла татче вичкосэ стрӱитӱмась?) А татче первой стрӱитӱгас локтэма кӱр, да, первой стрӱитӱдзис на местас волэма кӱр ва дорсянныс. Ва доредыс локтэма, ю воменсэ вуджема, и эсті вичко саедзис, но чуть-чуть этія магазин саедыс каема и, кытче вичкосэ колэ пуктыны. Но первой часовня же пуктылэмась, часовня же вӱлӱма, и часовня весьтӱдыс локэма кӱрыс, каема и мыйкекерӱма. Сэтче сувтлэма и бергедчема, и бӱр лэччема, мунэма. И сэтче часовнясэ или вичкосэ стрӱитэмась, ог куж висьтовны, кодсэке [стрӱитэмась], наvernэ, ог тӱд кодсэ, или вичкосэ тае. Сэтче сувтлэма, да сы места стрӱитэмась, кӱр волэма. Тае ёна висьтоллылісны, тае ме помнита. Яшка керкаыс шусе, Яшка весьтӱд пе каема и вичко дорас татче локтэма. И местасэ, но местаыс абу на вӱлэма некӱн, сія сэтче сувтлэма, и сія местас бытте и стрӱитэмась, ме сідзи кывлі. А сіе эське рузя пыжнас висьтолэны же локтэмсэ, но сіе ёнасэ ог куж висьтовныс (Вичкосэ ли часовнясэ сідзке стрӱитэмась?) Вичкосэ ли часовнясэ, сіес ог

Пречистую. И погнались за ним, но поймать не смогли. Раньше вокруг церкви ограда была железная, сейчас ведь тоже железная, то железо и есть ещё, кругом была [ограда]. Придет, мол, олень сам на закание. ЛВ: Что-то есть это на Пречистую.

(Почему сюда церковь построили?) Сюда вначале строительства пришел олень, еще до строительства на это место пришел олень от реки. Вдоль реки пришел, через реку перешел, и туда за церковь, но чуть-чуть за этим магазином поднялся, куда надо церковь построить. Но сначала часовню поставили, часовня же была, и прямо к часовне пришел олень. Там остановился и развернулся, и обратно спустился, ушел. И потом туда часовню или церковь поставили, не могу сказать что, что-то одно, часовню или церковь. Там остановился, и на это место построили, олень приходил. Про это много рассказывали, это я помню. Дом Якова называли, вдоль дома Якова поднялся и к церкви сюда пришел. И место, но не было еще определено место, он там остановился, и на этом месте будто построили, я так слышала. А про приход на дырявой лодке тоже рассказывают, но это не могу точно рассказать. (Церковь или часовню построили?) Церковь или часовню, это не знаю, но точно до строительства олень приходил. Туда, мол, пришел, остановился,

⁵⁵⁸ ФФ ИЯЛИ. А11241. Зап. Лобанова Л.С. 22.06.2015 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Ивашовой Лидии Васильевны, 1928 г.р., и Мишариной Александры Васильевны, 1929 г.р.

төд, кодыс, а сіе наперво стрөитчытэдзыс
көрыс локтэма. И мыйке пе, сэтчи пе локтіс,
сувтліс, бергедчис пе и бөр мыйкекерис
[муніс]. Сіе, дерт, важ йөз висьталэны-я, сіе
эд уже миян мамеяс висьтоллісны, миян
мамеясылы аслас мамеясыс вермисны
висьтовны. Гашке, вичко стрөитігас, или
вичко стрөитігас.⁵⁵⁹

20. Сія кор вичкос абу на вөлөма, сэки
волөма көр. Мөдлапөвсянь локтөма,
вуджөма эсті, мыйке, магазиныс тай выйим,
магазин сайөдыс туй вөлыллі, өні тупкөмась
нин да абу-я. Сэті сія туйөдыс кайөма,
вичко дорас локтөма и, кытчө вичкосө
пуктыны, сэтчө-й сувтлөма көрыс быттьө.
Сідз сёрнитөны. Сёрни серти жө висьтала.
Ся сія көрыс волөма, сэтчө сувтөма,
бергөдчис пе, сувтліс, бергөдчис пе, и бөр
муніс. И вичкосө сэся сэтчө и стрөитөмась.
Сія места, кытчө көрыс волөма.⁵⁶⁰

21. Кывлі, Илля лун кежө көр локтө
век. Көрсө вөлөм ся мыйке начкөні. Ся өтик
во көрйыд оз лок, ся мөс начкасні. Мөс
начкөм бөрас эськө локтас да кытшовтас, да
мунас, да ньөтчыд оз волі. Оз удит воны, да
мөс начкасні. Пречистая лун – сія Висерас
крам празник. (А Илля лунас волө либө
Пречистаянас?) Илля лунө. Илля лунө вөд,
пөдлиннө. Кодарас и вөлі локтөні. Илля

развернулся и обратно пошел. Это, конечно,
старые люди рассказывают, это ведь наши
мамы ещё рассказывали, нашим мамам их
мамы могли рассказать. Может, при
строительстве церкви.

Это когда церкви ещё не было, тогда
олень приходил. С другого берега пришел,
там перешел, где магазин стоит, за
магазином дорога проходила, сейчас уже нет
её. Там по этой дороге поднялся, пришел к
церкви и, куда надо построить церковь, там
остановился будто олень. Так говорили. По
разговорам и рассказываю. Потом этот олень
приходил, так остановился, развернулся,
остановился, развернулся, и обратно пошел.
Церковь потом там и построили. На этом
месте, куда олень приходил.

Слышала, на Ильин день олень всегда
приходит. Оленя было зарежут. Потом в
один год олень не придет, и зарежут корову.
После того как зарежут корову, олень
придет, обойдет вокруг и уйдет, и больше ни
разу не придет. Не успеет прийти, и зарежут
корову. Пречистая в Вишере храмовый
праздник. (На Ильин день приходит или на
Пречистую?) В Ильин день, на Ильин день

⁵⁵⁹ ФФ ИЯЛИ. А11130. Зап. Лобанова Л.С. 11.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Солодовниченко Марьи Филипповны, 1926 г.р.

⁵⁶⁰ ФФ ИЯЛИ. А11102. Зап. Рассыхаев А.Н. 09.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Солодовниченко Марьи Филипповны, 1926 г.р.

лунö, наvernö. Ме соралі. Пречистая водзджык.⁵⁶¹

22. Пречистаяыд тоже миянын праздник. (Илля лунö пö кор волывлöма?) Висьтавлöні тай, а ме сійöс ог тöд. Висьтавлöні волöмсö. А код ешшö вöлі? Öні сійöс некод нин оз вспоминайт. Коді шувö – йöра волöма, коді шувö – көр волöма. Некод точнöясö, в самом делесö, оз тöд, кодныс волöма. Йöраыс волöма ли көрыс волöма – некод точнöя оз тöд!⁵⁶²

23. Пречистаянас важөн вöлöм öш начкöні. А öні нö мый Пречистаянас вöчан? Сэки картофелыд миян керсьöма нин, совхозыдлөн эм на-я. <...> Сэся сія öштö вöлöм начкöні, эся вöлöм пуöны вичкоад, эся-й сёйöны вöлöм ставыс. Эся зулöбсаясід и ыджыдвидзсаид-ий, паслэччöмсаясід-ий, сюзяыбсаясід вöлі волэні, да эся – век пö миянлы сетэні лысö. Ся миянöс лы вильöдысьясөн шуöні вöлі, висерсатö лы вильöдысьясөн шуöні. Миянлы пö век лы сетöні, яйнысö пö ставсö сёйöны-жöритöны висерса. Да, миянöс шувöні лы вильöдысьясөн, наяслы быттьö лысö, сетöні, а ми – лы вильöдысьяс пö, век пö яйсö ставсö сёянын-а.⁵⁶³

ведь, точно. На который день и приходил уж. Наверно, на Ильин день. Я спутала. Пречистая пораньше.

Пречистая тоже у нас праздник. (На Ильин день, говорят, олень приходил?) Рассказывают, но я это не знаю. Рассказывают, что приходил. А кто уж был? Сейчас это никто не вспоминает. Кто говорит – лось приходил, кто говорит – олень приходил. Никто точно на самом деле не знает, кто из них приходил. Лось приходил или олень приходил – никто точно не знает!

На Пречистую раньше быка закалывали. Теперь уж что и делаешь на Пречистую? Тогда картошка у нас уже убрана, у совхоза есть еще. <...> Потом этого быка, бывало, закалывали, потом отваривали в церкви, потом и все вместе ели. Потом зулэбские, большелугские, паслэччемские, сюзяибские было приходят, и потом [говорят], нам, мол, всегда кости дают. Потом нас кости обгладывающими и называли, вишерских кости обгладывающими называли. Нам, мол, всегда кости дают, мясо, мол, все съедают вишерские. Да, а нас называют кости обгладывающими, им будто кости отдаем, а мы кости обгладывающие, все время, мол,

⁵⁶¹ ФФ ИЯЛИ. А11109. Зап. Рассыхаев А.Н 11.06.2012 в дер. Троицк с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Анны Александровны, 1931 г.р.

⁵⁶² ФФ ИЯЛИ. А11115. Зап. Рассыхаев А.Н 12.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Лидии Ивановны, 1932 г.р.

⁵⁶³ ФФ ИЯЛИ. А11114-31. Зап. Рассыхаев А.Н. 12.06.2012 с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Августы Семёновны, 1935 г.р.

24. (А Илля лунас пö көр вöлі воыллö?) Важөн вöлөм пö көр воыллö. Важөн вöлөм мөдлапöлад, көрйыд ёна пö воыллис. <...> Илля лунас начкөнi жö. Пречистая дырйи начкөнi, и Илля лунö. Илля лун дырйид мöс вöлі начкөнi, Пречистая дырйи вöлөм öш начкөнi. <...> Көртö оз вöлөм вөрöднi, оз лыйнi. Ачыс пö бөр мунас. Абу лыйлыллöмась көртö. Сийö пö Енлөн, оз позь вөрöднi, сiя пö Енлөн. Абу вөрзöдлыллöмась. Но воыллö вöлөм, сiя ёна важөн.⁵⁶⁴

25. (Кодэс шуэни тшегир сёйисьяснас?) Тшегир сёйисьяссэ? Ог төд, висерса тшегир виледисьяс, потому что, ог төд збыль али абу, а быд, ме ог төд кутшем праздник жеже, быттеке вичко дорас локтэ вöлэм йöра. Вот сiя йöрасэ быттеке вöлэм кыенi и сiе виледэни, и тшегир виледисьяс быттеке лове – висерса тшегир виледисьяс. Ме тадзи бытте кывли, локте вöлэм йöра. Сэсся виледасни, тшегир виледисьяс, дерт, сiя важен, ёна нин важен, легенда коден нин ловема.⁵⁶⁵

26. (Р.: Висерас тiян татэн кутшем крам празьникыс?) Висерад сэтэн Илля лун локтэ второе, второе августа локтэ. <...> (Эз

все мясо съедаете.

(Говорят, на Ильин день олень приходил?) В старину, мол, приходил олень. В старину на том берегу, бывало, часто приходил олень. <...> На Ильин день закалывают тоже. На Пречистую закалывают и на Ильин день. На Ильин день закалывали корову, а на Пречистую закалывали быка. <...> Оленя не трогали, не стреляли. Сам, мол, обратно уйдет. Не стреляли в оленя. Он, мол, у бога, нельзя трогать, он у бога. Не трогали, но приходил, это было очень давно.

(Кого называли мослы едящими?) Мослы едящие? Не знаю, вишерские мослы обгладывающие, потому что, не знаю, правда или нет, а на каждый, не знаю на какой праздник, будто к церкви приходил лось. Вот этого лося будто ловили и его обгладывали, и мослы обгладывающие будто стали – вишерские мослы обгладывающие. Я будто так слышала, приходил, мол, лось. Потом обгладывают, мослы обгладывающие, конечно, это давно, очень давно уж, как легенда получается.

(В Вишере здесь какой праздник был храмовым?) В Вишере там Ильин день, второго августа. <...> (Не рассказывали, что

⁵⁶⁴ ФФ ИЯЛИ: А11114-32. Зап. Рассыхаев А.Н. 12.06.2012 в с. Богородск Корткеросского р-на Республики Коми Республики Коми от Габовой Августы Семёновны, 1935 г.р.

⁵⁶⁵ ФФ ИЯЛИ. А11232. Зап. Лобанова Л.С. 18.06.2015 в дер. Зулэб Большелугского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Игушевой Елены Ефимовны, 1931 г.р.

висьтавлэй, мый Илля лун кежлэ көр Висерё волювлёма?) Вот сіе кывлывлі, ог тёд тэсса сіе легенда али абу. Вёлэм сіе Иль <резко останавливается> мыйке кежас век локтэ көрис ачис, начкені көртэ, локтэ. Тэсса сэні медбөрinnaс эся кыгчеке заблудитчас, да оз во. Сэсса висерсас мөс начкасні, сэсса пе эськен волас, вичко гөгөрис пе кытшовтас, бөрэн пе куимысь этадз вичкоас керас и мунас, и до сих пор пе абу, эз эся волі вот. Тае вот кыллылі, дерт, сія легенда же. Сэсса сіен висерсатэ мөс сёйысьясэн и шувені.⁵⁶⁶

27. (Висерсасэ кызке шуэні?) Висерсасэ яй сёйысьясэн шуэні. (Мыйла?) Ме ог тёд сэсса, тая тоже легенда. Важен вёлэм, сэтэн эд Висерас вичкоыс вөлі. Сэн важен вёлэм сія мыйке кежлад, Ыджыд лун кежлас ли мыйли, көр вёлэм локтэ. И сіе көрсэ начкені, мыйке, кызд шуласні, жертвование ли мыйли, кызд сія шусе сія мыйкесэ. (Ачис көрыс вёлэм локтэ?) Ачис көрис вёлэм локтэ, сія эд, навернэ, легенда же, колоке-я, тае сёрнитлім да кыллылам вот. Сэсса сія кор мыйкекеремась, абу удитэма локнісэ, опоздайтэма көрис, сэсса мөс начкемась. Вот сэсса сэссянь и шуэні мөс сёйысьяс, яй сёйысьяс. Тае вот сёрнитлісны, збыль, дерт, тая, колок, абу, но всётки сёрнитэні таdzi. (Кутшем празнике?) Ыджыд лунэ, Ыджыд лункед

на Ильин день олень приходил?) Вот это слышала, не знаю только, это легенда или нет. Он к Ильину <резко останавливается> к этому всегда сам олень приходит, закалывают оленя, приходит. Потом напоследок олень заблудится и не придет. Потом вишерские корову зарежут, потом, мол, придет [олень], вокруг церкви обойдет, три раза задними копытами ударит об церковь и уйдет, и до сих пор не приходил. Это вот слышала, конечно, это легенда. Потом вишерских коров едящими и называют.

(Вишерских как-то называют?) Вишерские мясо едящие. (Почему?) Я не знаю, это тоже легенда. В старину там, в Вишере, церковь была. Там в старину на Пасху или что ли, олень, бывало, приходил. Этого оленя закалывали, жертвование или что-то называется. (Сам олень приходил?) Сам олень приходил это ведь, наверно, тоже легенда, но разговаривали и слышали. Потом когда олень не успел прийти, опоздал, потом зарезали корову. Вот с тех пор и называют коров едящие, мясо едящие. Это вот рассказывали, это, конечно, может и не правда, но всё-таки так говорили. (На какой праздник?) На Пасху, накануне Пасхи это приходил олень сам в церковь. Потом, мол, приходил, но опоздал, корову зарезали, вокруг церкви обошел, и задними копытами

⁵⁶⁶ ФФ ИЯЛИ. А11239. Зап. Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. 23.06.2015 в дер. Троицк Богородского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Галины Дмитриевны, 1933 г.р.

панід локтэ вёлэм сія көрыс вичкоас ачис. Сэсся пе эськи волэма да опоздайтэма, мөссэ начкемаэсь, вичко гөгөрис пе кытшовтэма да бөр кокнас куимысь мыйкекерема-й. Куимысь на пе вичко гөгөрис на кытшовтэма, сэсся пе куимысь бөр кокнас чужьема и абу и волэма. Вот сэссяй мөстэ начкемась, мөстэ, вот сэсся мөс сёйисьясэн шувені. (Көрсэ тані эз видзлыны?) Эз.⁵⁶⁷

28. (Көр йывсьыс мый кывлід?) Көр йывсьыс, век вёлөм локтэ эське, кутшем празньник кежлэ нэ, вот вед вуні да, сіе важся висьталісис эд, маме эське висьтолліліс, Вавеждэм али Крешення дырйи, кор ли. Виччысясны, виччысясны, оз во, сэсся начкасні ыж ли мый ли, жертва сіе шусе, жертва, сэсся эське көрыд и локтас, но опоздал, жертва выйым, бергедчас и мунас. Сія вёлывлэма збыль, маме миян висьтолліліс, дай гижем, менам литератураысэд эмесесь да. Ог вермы, ме зэв ёна литературасэ любита.⁵⁶⁸

29. Татісь ог нин помнит-а. Локтэ вёлэм көр начкинід. Ог төд Висерад али, гашке, татче. Сэсся вот и абу вовема, начкемась мыйке кук ли мыйли-майли.

три раза ударил, и больше не приходил. Вот потом корову зарезали, вот потом коров едящими и называют. (Оленей здесь не держали?) Нет.

(Про оленя что слышали?) Про оленя, всегда приходил, мол, к какому празднику же, вот это забыла, это старый рассказчик ведь, моя мама еще рассказывала, на Крещение⁵⁶⁹ или когда ли. Подождут, подождут, не придет, потом зарежут овцу или что ли, жертва это называется, жертва, потом олень-то придет, но опоздал, жертва есть, развернется и уйдет. Это было на самом деле, мама наша рассказывала, еще и написано, у меня литература-то есть. Не могу, я очень сильно люблю литературу.

Здесь ли было, не помню уже. Бывало, приходил олень на заклятие. Не знаю, в Вишеру или сюда [в Нившеру приходил]. Потом вот не пришел, мол, закололи теленка

⁵⁶⁷ ФФ ИЯЛИ. А11285. Зап. Лобанова Л.С. 18 июня 2017 г. в дер. Троицк Богородского с/п Корткеросского р-на Республики Коми от Габовой Галины Дмитриевны, 1933 г.р.

⁵⁶⁸ ФФ ИЯЛИ. А11291. Зап. Лобанова Л.С. 05.06.2018 в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Поповой Глафиры Степановны, 1931 г. р., ур. дер. Троицк Богородского с/п)

⁵⁶⁹ Информант, перечисляя праздники, называет один и тот же, приводя коми и русские названия.

Сэсса пе локтіс пе да, ва лэчче, пёсялэма сэтшема, куимись пе кытшовтіс пе вичко гёгерыс, муні, сэсса пе эз воылли. Водзин вёлэм пыр локтэ. (А кутшем празник?) Да ог тёд, Василейид кежлэ али мыйкес, ог нин и помнит сэсса сія, Висерас али татче али, ог помнит. (Оз Илля лунё вёлі шуёй?) Илля лунэ вед сія Висерад, Висерад – Илля лун, сэк кежлэ и вёлэм локтэ кёрид. А сэсса вот абу вовёма, да начкемаэсь. Локтэма, пёсялэма, кытшовтіс пе гёгёрид, ва вовема, виялэ прамо, абу вовема. Ся скёттэ начкемаэсь, дай сэсса пе эз волі. Первойсэ вёлэм пыр волэ.⁵⁷⁰

ли что ли. Потом, мол, пришел, но с него вода стекает, так вспотел, три раза, мол, обошел вокруг церкви, ушел, потом не приходил. (На какой праздник?) Да не помню, на Васильев⁵⁷¹ день или на этот, не помню это, в Вишеру или сюда, тоже не помню. (Не Ильин день называли?) На Ильин день это ведь в Вишере, в Вишере Ильин день, к этому дню и приходил олень. Потом вот не пришел и закололи [другое животное]. Пришел, вспотевший, обошел вокруг, сырой пришел, капает прямо [с него], не успел. Потом закололи скот, потом и не приходил [олень]. Вначале всегда, мол, приходил.

⁵⁷⁰ ФФ ИЯЛИ. В1125-19. Зап. Панюков А.В., Савельева Г.С. 6.06.2018 в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми от Ларуковой Анны Кирилловны, 1929 г.р.

⁵⁷¹ Васильев день в данной локальной традиции является часовенным праздником, проводились молебны перед чудотворной иконой. Подробнее об этом в ст.: Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н. Современная традиция почитания православных икон в с. Нившера Корткеросского р-на Республики Коми // Традиционная культура. 2017. № 1 (65). С. 38–51.