

Конкка 1992 — Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

Кузнецова 1993 — Кузнецова В. П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.

Лесков 1894 — Лесков Н. Ф. Карельская свадьба // Живая старина. 1894. Вып. 3. С. 499—511.

Кагаров 1929 — Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8. С. 152—195.

Новичкова 1987 — Новичкова Т. А. Эпическое сватовство и свадебный обряд // Русский фольклор. Т. 24. Этнографические истоки фольклорных явлений. Л., 1987. С. 3—20.

Потебня 1914 — Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

Путилов 1974 — Путилов Б. Н. Эпос и обряд // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 76—81.

Путилов 1980 — Путилов Б. Н. Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980.

Путилов 2003 — Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 2003.

Савватеев, Чикина, Миронова 2010 — У истоков карельской фольклористики. К 100-летию В. Я. Евсеева. Биография, библиография, описание архивных материалов / сост. Ю. А. Савватеев, Н. В. Чикина, В. П. Миронова. Петрозаводск, 2010.

Сурхаско 1977 — Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность. Л., 1977.

Сурхаско 1972 — Сурхаско Ю. Ю. Козичендашаува — жезл колдуна на карельской свадьбе // Сборник Музея антропологии и этнографии. 1972. Т. 28. С. 199—207.

Krohn 1903-1910 — Krohn K. Kalevalan runojen historia. Helsinki, 1903—1910.

Kuusi 1949 — Kuusi M. Sampo-eepos. Tytöiden runotutkimus. Helsinki, 1949.

Kuusi 1963 — Kuusi M. Suomen kirjallisuus. I osa. Kirjoittamaton kirjallisuus. Keruu, 1963.

Kuytinen 1935 — Kuytinen P. Taianomaisia rajakarjalaisia hää- ja naimatarjoja. Karjala. II. Helsinki, 1935.

*Summary. The contributed article describes the analysis of the South Karelian epic song about the matchmaking in the context of the traditional wedding ceremonial rites. The correlation between folklore text and the wedding rites as well as the special protective features of the concerned rune was founded.*

**Key words:** South Karelian epic song, matchmaking, protective features, sauna for a bridegroom.

С. С. МУСАНОВА  
(Сыктывкар)

## ПРОЩАНИЕ С ДЕВЬЕЙ КРАСОТОЙ В СВАДЕБНЫХ ПРИЧИТАНИЯХ ПРИЛУЗСКИХ КОМИ

*Аннотация. В работе рассматривается корпус прилузских причитаний, связанных с темой прощания с девьей красотой, выявленных в архивных собраниях Республики Коми. Для раскрытия специфики анализируемой традиции проводится сравнительный анализ прилузских причитаний с текстами из русских, коми и некоторых финно-угорских традиций.*

**Ключевые слова:** свадебный обряд, причитание, девья красота, прощание с девичеством.

Свадебные причитания Прилузского района, расположенного на юге Республики Коми и граничащего с Архангельской и Кировской областями, являются в настоящее время малоизученным жанром коми поэзии. Единственной работой по данной теме является монография Ф. В. Плесовского «Свадьба народа коми» [Плесовский 1968], содержащая сведения о тематике и поэтике прилузских плачей. Из современных исследований следует выделить статью Е. А. Шевченко, в которой автор рассмотрела общность прилузских (сел Лоймы, Спаспору́ба и Зану́лья) и лузских причитаний Кировской области [Шевченко 2009]. Исторически сложившаяся ситуация коми-русского пограничья во многом определила локальную специфику обрядовой жизни исследуемого района [Власов, Филиппова 2000, 87]. Следует отметить, что свадебные причитания прилузских коми зафиксированы как на русском, так и на коми языках. В селах, расположенных восточнее села Лойма Прилузского района (Зану́лье и Спаспору́б), на свадьбе исполняют и русскоязычные, и комиязычные причитания, при этом наблюдается превалирование первых над вторыми. В остальных населенных пунктах района свадебный обряд сопровождали комиязычные причитания.



Нина Кононовна Черных в головедце, 1952 г.  
Из семейного архива

Центральным и наиболее драматическим моментом предвенечного этапа свадьбы было прощание невесты с девьей красотой, утрата которой символизировала переход из одной социальной категории в другую. Воля-красота, выражающая статус незамужней девушки, представляла собой ключевой обрядовый символ всего свадебного ритуала [Кузнецова 1993, 76].

На материале славянских традиций существует целый ряд исследований, посвященных данной тематике, среди которых особенно следует выделить работы А. К. Байбурина [Байбурин 1993], В. П. Кузнецовой [Кузнецова 1993], А. В. Гуры [Гура 1995, 1999], Т. А. Бернштам [Бернштам 1982], И. М. Колесницкой и Л. М. Телегиной [Колесницкая, Телегина 1977].

В коми свадебной традиции тема прощания с девьей красотой впервые была поднята в книге Ф. В. Плесовского «Свадьба народа коми». В параграфе «Плачи о персонифицированном девичестве» рассматриваются воплощения красоты в разных коми традициях, в том числе уделяется внимание прилузским причитаниям на эту тему [Плесовский 1968, 207].

48 В данной работе мы ставим своей целью рассмотреть корпус прилузских

причитаний, связанных с темой прощания с девьей красотой, используя все имеющиеся в нашем распоряжении материалы. Для раскрытия специфики данной традиции мы провели сравнительный анализ причитаний, привлекая тексты из русских и некоторых финно-угорских традиций (карельская, вепская). Основными источниками послужили материалы Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН 1961—1974 гг. (аудиозаписи и научные отчеты) и экспедиционные записи Сыктывкарского государственного университета 1990—2000-х гг.

В свадебной поэзии прилузских коми, так же как в других традициях, образ красоты воплощался в предметных символах и выступал как некое свойство, утрачиваемое невестой.

Наряду с особенностями одежды внешний облик просватанной невесты характеризовался особой прической — косой, убранный лентами, и обилием украшений — бус, колец. Для девушек-невест летской части района (селения по р. Летке, притоке р. Вятка) «выделяющим» признаком помимо всего перечисленного являлось ношение свадебного головного убора — *головедца*. По сведениям самих информантов, *головедец*, ленты и кольца на пальцах были необходимыми атрибутами невесты, отличавшими ее от всех остальных девушек: «Раньше ведь невесты носили *головедеч*, когда замуж выходят» (инф. 1); «Раньше невесты выходят замуж, так они нарочно *головедеч* делали. Кольца-то — в каждой руке, всё кольца носят. Невеста будет дак. О, ленты-то носит! Красиво!» (инф. 2); «Если подружка идет из одной деревни, дак всё даем кольцо» (инф. 3); «А невеста — *головедеч* сюда, ленты на косу. О, больно-то как веник. Кольца. В каждом пальце кольца. *Головедеч* тут нарочно делали, не из цветов. А такие маленькие, бисер. Эти бисера-то туда все шьют. Это для невесты. Если девки замуж выходят, только для невесты. До свадьбы может еще две недели, а всё она носит — ленты и *головедеч* носит»

(инф. 2) [СыктГУ. 1307—23]<sup>1</sup>. Этнографами данный головной убор описывается детально: «В селениях по р. Летка девушки носили на голове берестяной обруч, обтянутый красным сукном и вышитый разноцветным бисером, так называемый “коловедечь”. Ширина его составляла 2 см, на затылочной части крепилась петля, в которую продевали распущенные волосы. Схема рисунка на всех подобных головных уборах была абсолютно одинакова, использовались одни и те же цвета бисера (белый, зеленый, черный)» [Уткина 1990, 177—178] (см. фото).

Ключевыми обрядами, направленными на смену социального статуса девушки-невесты, являлись снятие головного убора, расплетение волос, передача невестой «красоты» (лент и колледца) и баня невесты.

Расплетение косы происходило перед отправлением в баню: «*Баняэдзис кӧсасӧ невесталысь разьлісны, лентаяс, бусыяс кульлісны. Невеста сэк бӧрдӧ*» (До бани косу у невесты расплетали, ленты, бусы снимали. Невеста в это время причитает) [СыктГУ. РФ13-IV-2]; «*Косы расплетали перед баней, крестная. Плачут, как плетень расплетают, девичью жизнь вспоминают*» [СыктГУ. 1325-19].

В традиционной культуре восприятие косы как символа девичества [Усачева 1999, 615] обусловило одно из поэтических и материальных воплощений красоты в виде девичьей прически. В причитании с зачином «Моя крестная матушка, / Да наряжу я тебя, наряжу», записанном в с. Занулье, звучит обращение невесты к крестной с просьбой взять в «белые рученьки» «частый ровенькой гребешок» и расчесать русу косу — девью красоту [Микушев, Рочев 1963, № 171].

В причитании из с. Объячева коса показана как объект внимания всех родственников:

<sup>1</sup> Идентифицировать рассказчиков по голосам, звучащим на фонозаписи, не представляется возможным. Информанты: Анна Семеновна Коснырева, 1923 г. р., Анна Алексеевна Гушина, 1924 г. р., Мария Федоровна Потапова, 1929 г. р.

*Разсис тай менам руса кӧсасӧй, зарни юрсийӧй,  
Дзӧвкъяліс-волькъяліс бур шӧвканӧй  
кодъ,  
Оспӧдарушко-батюшколӧн  
плетитлӧмторӧй,  
Сударина-матушкалӧн  
дрӧчитлӧмторӧй,  
Любимӧя муса сочъяслӧн зуавлӧмторӧй,  
Бӧяринушко муса вокъяслӧн  
сынавлӧмторӧй,  
И аслам рытсоръя и асыводзъя  
сынавлӧмторӧй, первой работаанӧй,  
Кӧмтӧм кокӧн и мысьтӧм чужӧма  
кутчяся ме первой руса кӧса дінӧ.  
(Расплелась моя русая коса, золотые  
волосы,  
Блистала-сияла (она) как хороший  
шелк,  
Господарюшко-батюшко  
заплетенная,  
Сударыней матушкой балованная,  
Любимыми милыми сестрами  
зачесанная,  
Боярами-милыми братьями  
расчесанная,  
И своя вечерняя и утренняя первая  
работушка,  
С босыми ногами и с неумытым лицом  
первым я берусь за русую косу...  
(перевод Ф. В. Плесовского))<sup>2</sup>  
[Плесовский 1968, 174].*

Волосы невесты сравниваются с шелком:

*Разсис тай менам руса кӧсасӧй,  
Зарни юрсийӧй потласасӧвлӧ менам бур  
шӧлканӧй кодъ  
(Расплелась моя русая коса,  
Золотые волосы мои разделенные,  
как хороший шелк)  
[ФФ ИЯЛИ А1531-1]<sup>3</sup>.*

<sup>2</sup> Стоит отметить, что для коми причитаний характерно использование русской лексики — «русая коса», «девья красота». По замечанию В. В. Филипповой, такого рода русизмы включаются в культурное пространство коми этноса не как нейтральные, а обладающие способностью к созданию яркого, позитивно маркированного поэтического образа, эмоциональной атмосферы [Филиппова 2006, 181].

<sup>3</sup> Здесь и далее без оговорок перевод коми причитаний выполнен автором данной статьи.

Часто в причитаниях при описании косы встречается украшающий эпитет — мишурная<sup>4</sup> коса:

*Разьсис тай менам руса кōсайй,  
Руса кōсайй, зарни юрсийй,  
Потласа вōли еджыд мишур кодъ.  
(Расплелась моя русая коса,  
Русая коса, золотые волосы,  
Разделенная, как белая мишура)  
[СыктГУ. РФ 13-VI-1].*

В одном тексте волосы невесты названы «беляшкой»<sup>5</sup>, т. е. метафорически сказано о кудрявых, вьющихся волосах, что является знаком красоты и здоровья:

*Матушкаанōй, разин тай менсьым  
беляшкабс,  
Паськōдин тай, батюшкоōй, спина  
пасьта юрсиянōй,  
Руса кōсайй.  
Разьсин тай менам руса кōсайй,  
Зарни юрсийй.  
(Матушка расплела мою беляшку,  
Распустил батюшко по всей спине  
волосы,  
Русую косу.  
Расплелась моя русая коса,  
Золотые волосы)  
[СыктГУ. РФ 13-VI-2].*

Косу невесте заплетали так, чтобы ее трудно было расплести: «Юрси дīнад лентаяс вурлīsны, мед вежаньыд дырд-жык разяс. Мед дырджык невестаыд ныл олōмнас олас» (К волосам ленты пришивали, чтобы крестная дольше расплетала, чтобы невеста подольше пожила девичьей жизнью) [СыктГУ. РФ 13-IV-2]. В причитании из с. Занулье невеста во время данного ритуального акта просит крестную матушку: «Заплети да ленту алую, / Завяжи да три узла немецкую...»<sup>6</sup> [Микушев, Рочев 1963, № 171]. Все эти «препятс-

<sup>4</sup> По мнению Ю. Г. Рочева, «мишур юрси» — украшающий, оценочный эпитет, синоним к «миха юрси» — красивые волосы [Рочев 1976, 105].

<sup>5</sup> Возможно, от «балька» — овца.

<sup>6</sup> Аналогичный сюжет встречаем, например, в причитании Лузского р-на Кировской обл., с той лишь разницей, что обращение адресовано не к крестной, а к подружкам невесты: [ФА СыктГУ. 2003-27; Семейные обряды 2003, № 16].

твия» свидетельствовали о нежелании выходить замуж<sup>7</sup>.

Расплетение косы в свадебном обряде означало прощание с девичеством [Усачева 1999, 616]<sup>8</sup>. Мотив расплетения косы как снятия девичьей воли широко распространен в русской традиции<sup>9</sup>. П. Ф. Лимеров, рассмотревший обряд прощания с косой как с девичьей волей с точки зрения мифологического сценария свадьбы, считает, что коса невесты в свадебном обряде является знаком женского хтонизма и в данном обряде угадывается мотив «проводов души» невесты в загробный мир [Лимеров 1998, 34].

Современные информанты уже не помнят о специальных причитаниях при расплетении косы, но отмечают, что в сам текст добавлялись строчки «Тōлзьōнō тэнад лентаясанōй, / Лентаясанōй пылсьян чад йылō, пылсьян од йылō» (Улетают твои ленты, / Ленты с дымом бани, с паром бани):

*Югыд лунанōй, ныл олōманōй,  
Ныл олōманōй, вōльнōй олōманōй,  
Коліс жō олны батюшко дīнад  
да маменька дīнад.  
Тōлдзисны кō тэнад мича лентаясōй  
Лентаясанōй пылсьян чад йылō, пылсьян  
од йылō.*

*Югыд лунанōй, ныл олōманōй,  
Ныл олōманōй, вōльнōй олōманōй  
Олам пōл пуюдлōн гырысь кулакьясанōй,  
Паськыдōсь сьлōн матьясанōй...  
(Светлое солнце, девичья жизнь,  
Девичья жизнь, вольная жизнь,  
Надо же было жить у батюшки  
да у матушки.*

Улетели твои красивые ленты  
Ленты с дымом бани, с паром бани.

<sup>7</sup> А. К. Байбурин отмечал, что невеста должна обязательно сопротивляться при расплетении косы [Байбурин 1993, 70].

<sup>8</sup> Как отмечает В. П. Кузнецова, в севернорусских свадебных причитаниях очень ярко проявляется представление о том, что «сущность девушки, определяющая принадлежность к какой-либо половозрастной группе, заключена в ее волосах <...> расплести косу — значит отделить “волю-красоту” от девушки, разрушить ее» [Кузнецова 1993, 76].

<sup>9</sup> См., например: [Русская свадьба 2000, т. 1, № 33; Лирика русской свадьбы 1973, № 462; Песни Печоры 1963, № 130].

Светлое солнце, девичья жизнь,  
Девичья жизнь, вольная жизнь.  
У твоего мужа большие кулаки,  
Широкие у него матюки...)  
[СыктГУ. РФ 13-XIV-3].

Можно предположить, что ленты как обязательный атрибут просватанной невесты символизировали свободную жизнь в девичестве, и их утрата девушкой мыслилась как потеря независимости.

Ленты и головодец после расплетения косы раздавались подругам невесты<sup>10</sup> и девочке — «*кõса кутысь*» (букв. «держашая косу»): «*Сэсся бара “кõса кутысь” шуйнõ, вот кодõс босьтасны <...> Сэтчõ пуксьõдасны, вот лентаясõ пõрччаласны невесталысь и вот сэсся сийõ гозсõ кõса кутысьсылõ сетõнõ, но девчкайс пуксьõдасны да*» (Потом опять «кõса кутысь» <держашая косу> говорят, вот кого возьмут <...> Туда посадят, вот ленты снимут у невесты и вот потом эту пару <ленты> *кõса кутысь* <держашей косу> отдадут, ну девочку посадят да) [СыктГУ. 1337-12]; «*Невеста дорын эшиõ пукалõ нылка, шуйнõ “кõса кутысь” пõ, и кõса кутысьылõ сетõнõ лентатõ да головодечтõ, кор нин невестатõ сыналасны да мысьõдасны*» (Рядом с невестой еще девочка сидит, «держашая косу» называют, и держашей косу отдают ленты и головодец, когда уже невесту причешут и умоют) [СыктГУ. 1345-13].

Данный обряд мог проводиться непосредственно после расплетения косы, т. е. до невестинной бани: «*Плетень пõрччõ вежаньыс. Став лента-тõ пõрччас, гõлõведечтõ шыбитас пыльсытэдз. Пыльсьõм бõрад сийõ оз нин пуктыны*» (Плетень крестная снимает. Все ленты снимет, головодец бросят до бани. После бани уже не одевали) [СыктГУ. 1326-

<sup>10</sup> В некоторых русских традициях акт передачи девьей красоты, которая воплощалась в лентах, сопровождался соответствующим поэтическим текстом:

Припади-ко, родима подруженька,  
Во последние со своей молодостью,  
Ты со мной была нежная,  
Подарю я тебе девью красоту,  
Ты держи ее, как я держала,  
Сбереги ее, моя милая  
[Кудинская свадьба 2001, 31].

31]. Есть сведения, что его проводили после бани, во время подготовки невесты к венцу: «*Рытнас ешõ пыльсьõдõнõ невестасõ, кõнкõ рытсъяныс <...> Сэсся асылнад тай чукõртчасны, невеста сэсся пукалõ, жõник лактас, сйя вõли ваяс мылõттõ, гребенкатõ. Сэсся вот лактасны вадзыныттõ, лентатõ пõрччасныс, вежаньыс пõрччõ*» (Вечером еще парят невесту, где-то с вечера <...> Потом утром соберутся, невеста потом сидит, жених придет, принесет мыло, гребенку. Потом вот придут забирать <невесту>, ленты снимут, крестная снимает) [СыктГУ. 1337-12].

Судя по современным полевым записям, сделанным в с. Прокопьевка Прилузского района, головодец и ленты невеста отдавала младшей сестре, и данная ролевая функция именовалась *гõлõведеч кутысь* (букв. «держашая головодец») [СыктГУ. 13364-57]. Передача невестой «красоты» (лент, головодца) подругам и девочке (*кõса кутысь*) или сестре (*гõлõведеч кутысь*), таким образом, означала переход атрибутов, символизирующих статус невесты, к другим членам девичьей группы. По замечанию А. К. Байбурина, «в этом отношении представление о красоте сближается с понятием “доли” как общего достояния группы» [Байбурин 1993, 71].

В свадебной обрядности прилузских коми зафиксирован обычай выкупа косы невесты стороной жениха, что символизировало получение полной власти над женщиной [Усачева 1999, 617]. В с. Летке этот обряд проходил при непосредственном участии *кõса кутысь* («держашей косу»). Необходимым ритуальным атрибутом здесь выступала шапка. Данный головной убор надевали либо на невесту, либо на *кõса кутысь* («держашую косу»), а жених, в свою очередь, должен был дать деньги этой девочке, чтобы сняли шапку или с головы невесты, или с головы *кõса кутысь* («держашей косу»): «*Шыльõдас да шапкадõ невестасõ мамыс, вежаньыс нылыслõн, невестаыслõн вежаньыс шапкадõ. Женикыс сйя шапкатõ выкупитõ, бара кõса кутысь эм дõнас <...> Невестаыслысь шапкатõ мõдасны босьтны да шуас: “Оз, пõ, кырт. Оз, пõ, кырт”, — сйя кõса кутысьыд шуас. Кõса*

*кутысьдылы вежаньыс сетас шапкасо шыльёдигас: “Видзёд, шыльёдигад вед шапканад он шыльёд”. Жёникыд сэсса деньга сетё. Сэсса и кыртас вóлисьти шапкаыс»* (Расчесет и наденет шапку на невесту мать, крестная девушки, крестная невесты шапку надевает. Жених эту шапку выкупает, опять *кóса кутысь* <держашая косу> есть рядом <...> Шапку с невесты будут брать, и скажет: «Не снимается. Не снимается», — это *кóса кутысь* <держашая косу> скажет. Ей крестная даст во время расчесывания шапку: «Береги, расчесывать ведь в шапке не будешь». Жених потом деньги дает. Только после этого и снимут шапку) [Рочев 1976, 69]; «*Кóса кутысьыс пукалё, сылысь ся шапкатё мóдасны снимитны, сия оз лэдз шапкатё снимитны, сылы деньгатё сетасны, а муй сэсса выдйтасныс сийёс ся тияыдлё, жёникыдлё, няньён-солён выдйтасны»* (*Кóса кутысь* <держашая косу> сидит, с нее потом шапку будут снимать, а она не дает шапку снять, ей деньги дадут, а потом выдадут <невесту> жениху, с хлебом-солью выдадут) [СыктГУ. 1335-18]. В с. Объячево данный обряд описывается Ф. В. Плесовским следующим образом: «Зайдя в дом невесты, жених с друзьями садится за стол. Их кормят обедом. Жених раздает подарки или деньги сестрам невесты. Это — так называемый “кóса кутёд” (повод косы)» [Плесовский 1968, 67].

Второй момент, при котором происходит утрата девичьей красоты, — это мытье невесты в бане. Большую ценность в прилузской свадебной поэзии имеют плачи о персонифицированном девичестве, которые исполнялись после ритуала невестинной бани: «*Пывсьёдасны, невестыд воас гортад <...> Сэсса невестатё ваясны да ся пуксьёдöны девья красота бёрдöдны, куймн пуксьёны сэсса сия невестатё бёрдöдöны, сийё девья красота бёрдöдасны ёна дыр»* (Попарят, невеста придет домой. Потом невесту приведут и посадят девью красоту оплакивать, втроем сядут невесту оплакивать, над ее девьей красотой причитают очень долго) [Лоскутова 1972, 290]. Девичество здесь олицетворяет «мича нима девья красота» («девичья красота с красивым именем»).

Нами выявлено 5 вариантов прилузских причитаний о «красивом девичьем имени», которые мало отличаются друг от друга. Ф. В. Плесовским записаны причитания в с. Объячево и Читаево [Плесовский 1968, 207—208; ФФ ИЯЛИ. А1531-7]. А. К. Микушев зафиксировал такие тексты в с. Ношуль и в д. Юговская Объячевского с/с [Микушев и др. 1960—1961, 124; Микушев, Рочев 1963, № 301]<sup>11</sup>. Входе диалектологической экспедиции под руководством Н. И. Лоскутовой текст данного причитания записан в с. Ношуль в пересказе [Лоскутова 1974, 334]. В причитаниях, зафиксированных по р. Летке, девичество персонифицируется в образе не девьей красоты с красивым именем, а девичьей жизни («ныл олёманöй»).

Итак, «мича нима девья красота» (девичья красота с красивым именем) смывается в бане. В начале причитания звучит благодарность родным за баню: отца благодарят за то, что он срубил самые крепкие, светлые бревна; брата — за подъем сруба; мать — за то, что стлала мох; сестру — за то, что носила воду из двенадцати ключей, выбрала самый чистый и самый быстрый ключ<sup>12</sup>; свою крестную — за смывание девьей красоты с красивым именем<sup>13</sup>. Последнее предстает в прилузском тексте как поэтапное отделение красоты от девушки:

*Пывсьёдис талун менё вежанюшка-  
матушка ёстатки пылсанной,  
Пасибö вежанюшка-матушкалö  
пыльсьёдём вьлад.*

<sup>11</sup> Ношульский вариант причитания опубликован: [Коми народные песни 1993, т. 1, № 104].

<sup>12</sup> По замечанию В. П. Кузнецовой, в средне- и южнокарельских свадебных причитаниях тема приготовления бани для невесты занимает важное место и включает в себя следующие мотивы: выбор дров, веток для венка из различных пород деревьев, добывание воды из колодцев и родников, приготовление особой одежды и других атрибутов для невесты [Кузнецова 1993, 164].

<sup>13</sup> Отметим, что сюжеты о «девьей красоте», которая смывается в бане, распространены в русских и некоторых финно-угорских традициях, см., например: [Русская свадьба 2000, т. 1, № 13, № 71в; Обрядовая поэзия 1989, № 502; Обрядовые песни Сибири 1981, № 35; Карельское творчество 1981, 149].

*Õтпыр кисьтõптис пõ — лэччис  
пельпомедз вылэдз,  
Мõд раз кисьтõптис пõ—  
лэччис пидзõспон йылэдз,  
Коймõдысь пõ кисьтõптис —  
кок-чуныйылэдз лэччис.*  
(Попарила сегодня меня крестная  
матушка в последний раз,  
Спасибо крестной матушке за то,  
что попарила.

Раз плеснула — сошла до плеч,  
Второй раз — сошла до колен,  
Третий раз — до конца пальцев ног)<sup>14</sup>  
[Лоскутова 1974, 334].

Затем красота с красивым именем улетает из бани в виде пара. Таким образом, происходит ее своеобразное изгнание, которое подкрепляется таким элементом в обряде, как стрельба из ружей, известной в летской части района: пока невеста мылась в бане, молодые люди возле бани стреляли из ружей. Как объясняют это сами информанты, так осуществляется прощение с девичьей жизнью: «*Накануне свадьбы опять идут в баню. Мыть надо невесту, парить надо. Тут стреляют из ружья около бани. Любые парни стреляют, невеста в баню идет, все надо стрелять. Девичья жизнь прошла, а бабья начинается. Девичью жизнь пугают, чтобы бабья начи-*

<sup>14</sup> Формула троекратного смывания красоты позволяет соотнести тексты свадебного причитания с магическими актами. Причитание из Сысольского района Республики Коми, в котором девичество персонифицируется в образе красной девицы, также содержит формулу смывания красоты в три приема, при этом смывает ее не крестная, а сама девушка:

...Õтикысь пõ ме киськышси до-о,  
Красна девица лэтчис веськыд пельпон  
вылõ,  
Мõдысь пõ да ме киськышси до-о,  
Лэтчис по менам веськыд нёнъ увтi.  
И коймõдысь пõ да киськышси до-о,  
Лэтчис менам веськыд кок лапа  
вылõдз...

(Один раз я плеснула до-о,  
Красна девица спустилась до правого  
плеча,  
Второй раз я плеснула до-о,  
Спустилось по моей правой груди.  
И третий раз плеснула до-о,  
Спустилась до моей правой ноги)  
[Микушев, Рочев 1963, № 85].

налась» [СыктГУ. 1308-1]; «*Стреляли из ружей перед баней. Ребята молодые. Это девичью жизнь подстреливают, теперь у невесты будет другая жизнь*» [СыктГУ. РФ13-IV-2].

После бани волосы невесты расчесывали и делали другую прическу — «шмак». Об этом в иносказательной форме сказано в причитании из с. Летки:

*Раясны тэнчыд мишур юрсанõс,  
Зарни кõсаанõс,  
Поздасны тэнчыд рака позйõс моз...  
(Расплетут твою мишурную косу,  
Золотую косу,  
Сваляют её, как воронье гнездо...  
(перевод Ф. В. Плесовского)  
[Плесовский 1968, 223].*

В летских и объячевских селениях Прилузья женским головным убором была праздничная и повседневная сорока: «*А сэся мунан венчайччыны, сэся нин гартасны шмак, мича сорокайн кõртасны, сэся нин баба лоан*» (А венчаться поедешь, тогда уже шмак заплетут, сорокой красивой завяжут, уже бабой станешь) [СыктГУ. 1326-31]. В селах объячевской части района повседневная сорока получила название «руска чышьян» (русский платок) [Прилузский район 2006, 42]. В селениях Летки название было единым для обоих видов головного убора — сорока (сорока чышьян) [Прилузский район 2006, 42].

Ритуальный акт надевания нового головного убора нашел свое отражение в поэтическом тексте:

*Талун пõ тэнсьыд кõсатõ  
Шыльõдам последнейысь  
Мича юрситõ да кõсаятõ  
Уберитам бабушка руска пиõ.  
(Сегодня твою косу  
Расчесываем в последний раз.  
Красивые волосы и косы  
Уберем под бабушку-руску)<sup>15</sup>  
[СыктГУ РФ13-VII-27].*

<sup>15</sup> Судя по полевым записям, руска — женский головной убор, который состоял из двух платков: нижнего — красной косынки, поверх которой надевали любой покупной платок. Красная косынка завязывалась сзади, а верхний платок — спереди [ФА СыктГУ. 1349-35; ФА СыктГУ. 1379-14].

Перемена прически невесты (коса — шмак) и головных уборов (головедец — сорока / русска) отмечали ключевые моменты перехода девушки в следующий период жизненного цикла, в котором полностью изменялся ее образ жизни и, соответственно, менялся социальный статус.

Сюжетообразующее место в причитаниях о девьей красоте с красивым именем занимает ее странствие. Девушка-невеста умирает в бане, после чего начинает жить ее душа. Персонифицированный образ красоты, свойственный мифопоэтическому сознанию, явился основой для трактовки древнего значения данного понятия как одушевленной субстанции девичьего «я», души девушки, которую она утрачивает, выходя замуж. Так, по мнению Т. А. Бернштам, «красота» не просто символ «вольного девичьего житья», но сложное понятие, в основе которого лежат древние славянские представления о множественности «душ», сосуществующих вместе или сменяющих друг друга в определенные периоды человеческой жизни [Бернштам 1982, 75]. Путь красоты охватывает небесное, земное и водное пространство. Сначала красота садится на желоб бани, потом улетает на желоб дома отца. Пытаясь найти подходящее для себя место<sup>16</sup>, девья красота попадает на бор с брусникой, но считает себя блее брусники, затем летит на болото с черникой, но оказывается синее черники, посещает подсеку с земляникой, болото с морошкой, кусты чермухи, но везде ей не по сердцу<sup>17</sup>.

При описании водных странствий девьей красоты появляется образ золотой утки, которая плывет на пласте льда по широкой воде:

*Вѣтчас кѡ эсся мича нима девья  
красотаанѡй*  
*Зѡлѡчѡнѡй утка бѡрысь,  
Кѡджысь кѡджѡд, прилукысь прилукѡд,  
Плѣсовысь плѣсоѡд*

<sup>16</sup> Указанный мотив встречается в свадебном фольклоре вологодской традиции, см.: [Балашов и др. 1985, № 248].

<sup>17</sup> Мотив «девья красота сравнивает себя с различными цветками, но оказывается, что она всех краше» известен также в фольклорной традиции вычегодских коми: [Висер вожа сьыланкывьяс 1986, № 4].

(Погналась моя девья красота  
с красивым именем  
За золоченой уткою,  
От плѣса к плѣсу, от прилука  
к прилуку,  
От плѣса к плѣсу  
(перевод Ф. В. Плесовского))  
[Плесовский 1968, 208].

Образ утки в данном причитании можно сопоставить с образом чудесного помощника из волшебных сказок, выступающего в роли проводника. В свадебном плаче утка указывает путь девьей красоте с красивым именем и приводит ее к городу Устюгу<sup>18</sup>. Здесь красота видит столб с зеркалом, но тот оказывается ей не по сердцу, и она идет в магазин города Устюга. Здесь она прячется среди ситца и шелка. Возникает образ купцов-бояр, которые торгуются, сравнивают девью красоту с шелком<sup>19</sup>:

*Доньялісны-бѡрьялісны девья красѡта  
мича  
нимаанѡс купчи-бѡяра.  
(Оценивали-выбирали девью красоту  
с красивым  
именем купцы-бояра)  
[Микушев, Рочев 1963, № 301].*

Затем она идет к берегу, к церкви, садится на крест, спускается по золоченой лестнице, заходит в церковь, оттуда в алтарь, обходит вокруг престола, видит большую книгу<sup>20</sup>, откры-

<sup>18</sup> Отмеченный топос встречается и в других коми причитаниях. Так, невеста отправляет туда молодых людей поискать свою косу — символ девичества, которую она потеряла, см.: [Плесовский 1968, 215]. В русских причитаниях девья красота также приходит в этот город: [Лирика русской свадьбы 1973, № 474].

<sup>19</sup> В причитании из вологодской традиции находим схожий сюжет, в котором красота попадает в город и возникает образ купцов:

...Дак полети, моя красота,  
За три волока дальние,  
За три города славные:  
Первой город-от — Тотемской,  
А другой город-от — Вологда,  
Третий город — славный Питер.  
Во славном-то во Питере  
Да есь купци, есь богатые...  
[Балашов и др. 1985, № 262].

<sup>20</sup> Мотив «девья красота уходит в церковь и прячется в Евангелие» известен русской традиции: [Зырянов 1975, № 326].



вает ее — видит имя своего суженого. Заканчивается причитание мотивом запрятывания красоты за двенадцатью замками<sup>21</sup>. В причитании, записанном в прилузском селе Ношуль в 1961 г., красота попадет не в церковь, а в сельсовет; вместо традиционного венчания появляются детали из современного уклада: брак фиксируется в записи актов гражданского состояния девьей красоте меняют имя и фамилию, и только после этого закрывается ее сердце на 12 замков, за 12 дверей [Микушев и др. 1960-1961, 124].

Путь красоты в причитаниях, соответствующий традиционной мифологической модели пространства, состоит из комбинации традиционных элементов пути, т. е. движение происходит через серию «подпространств» к центру<sup>22</sup>, роль которого выполняет город Устюг<sup>23</sup>.

В причитаниях летской части района странствие девичьей жизни («ныл оломаной») из бани в загробный мир более краток:

*Каяс жё тэнад тарыт рыт бёрын,  
Рытаной бёрын, ныл оломаной,  
Пылсян чад йылё, пылсян ру йылё.  
Пылсян ру йылё, ныл оломаной.  
Каяс жё, каяс кузь пу йылё,  
Кузь пуой йылсьыс туганой йылё.  
Туганой йылсьыс турун цвет вылё.  
Турун цвет йылсьыс нень коль цвет  
йылё.  
Нень коль цвет йылсьыс визыл  
ва вылё,*

<sup>21</sup> Мотив запрятывания красоты за замками встречается в традиции Прикамья: [Зырянов 1975, № 343, 346].

<sup>22</sup> О мифологической модели пространства см., например: [Топоров 1983].

<sup>23</sup> Загробный мир, находящийся по представлениям коми зырян, на севере [Лимеров 1998, 21], имеет своим центром город Устюг, который в данном случае следует рассматривать не как конкретный топос. По своей внутренней форме название города близко слову устье, т. е. красота стремится к устью рек, как некой сакральной точке. П. Ф. Лимеров отметил, что «в то время как невеста, меняя статус, возрождается к роли жены, ее хтоническая душа — девичество — остается в загробном мире, метафорами которого в причитаниях выступают река, другой берег, море, лес и т. п.» [Там же, 56—57].

*Визыл ва вылсьыс морйойй шёрё,  
Мёдас плавайтны тэнад морйойй  
шёрын,*

*Пуксяс кё пуксяс пельстём  
ныжанойй —*

*Ылалін кё тэ отар берегсьыс,  
Он жё кё матал мёдар берегё!  
Кётъ пё вед мунан кар базарёйё,  
Быдтор тёлалё, быдтор ёшалё,  
Абы тай толькё ныл оломаной.*

(Улетит после сегодняшнего вечера  
Твоя девичья жизнь  
С дымом бани, с паром бани,  
С паром бани, девичья жизнь.  
Полетит она на высокое дерево,  
С высокого дерева на вершину,  
С вершины дерева на цветок,  
С цветка травы на цвет шиповника,  
С цветка шиповника на быструю

реку,  
С быстрой реки на середину моря,  
Будет она плавать посредине моря.  
Сядет на лодку без весел.  
Если отойдешь от одного берега,  
Не пристанешь к другому берегу.  
Хоть и пойдешь ведь на городской  
базар,

Все виднеется, все имеется,  
Не имеется только девичьей жизни<sup>24</sup>  
(перевод Ф. В. Плесовского)).  
[Плесовский 1968, 277—278]

Данная концовка сближает летское причитание с причитанием из сыктывдинской традиции. В последнем девичество персонифицируется в образе «мича ныв ним» (красивое девичье имя), которое превращается после выхода из бани в золотую утку, не находит себе места на кресте церкви, у звезды

<sup>24</sup> Как считает П. Ф. Лимеров, проанализировавший аналогичный сюжет из традиции северных финно-угров, «странствие “девичьей воли” не заканчивается беспомощным “качанием” на волнах, сценарий предусматривает для нее превращение в рыбу, которую должен был выловить жених-рыбак. В свадебной поэзии коми эти звенья сюжета выпали, но легко восстанавливаются по аналогам в фольклоре западных финно-угров». Также исследователь отмечает, что «хтонизм невесты опасен для жениха и для его рода, он должен избавиться от него свою потенциальную супругу, поэтому идет на убийство ее хтонической души. В семантике свадьбы так выглядит концепция смерти — воскресения невесты с точки зрения жениха» [Лимеров 1998, 36].

на небе, на подсеке, на поляне, затем садится на пласт льда и уплывает навсегда от девушки [Плесовский 1968, 208—209].

Причитания о девьей красоте с красивым именем могут быть рассмотрены в разных аспектах. Так, тема торга, торговой сделки (образы купцов-бояр, лавка с ситцем и шелком, городской базар) отсылает нас к началу свадьбы, когда во время сватовства обе стороны договариваются между собой и традиционно звучит формула «У вас товар, у нас купец». В данном причитании можно усмотреть и свадьбу «двойника» невесты — ее девьей красоты: отделившись от девушки, она начинает жить самостоятельной жизнью и проделывает огромный путь, чтобы самой найти себе суженого.

Представление о невесте как существе лиминальном, соотносящемся с покойником и пребывающем в состоянии временной смерти, позволили П. Ф. Лимерову рассмотреть коми причитания данной тематики с точки зрения мифологического сценария свадьбы. По мнению исследователя, смысловое содержание причитаний заключается в «проводах души» невесты в загробный мир: точно так же, как душа умершего на сороковой день после похорон покидает «этот» свет и движется к «тому» свету, чтобы включиться в мир предков, так и девичья воля, метафорически выражающая идею души невесты, отлетает от нее и совершает перемещение в загробный мир, стремясь к некоему центру [Лимеров 1998, 35].

Свадебные причитания прилузских коми о девьей красоте по своей структуре близки сысольским. Нами выявлено два варианта причитаний о персонализированном девичестве, роль которого выполняет красная девица. Эти причитания записаны в Куратовском с/с Сысольского района Республики Коми, граничащего с Прилузским районом. Как и в прилузском варианте, в начале причитания звучит благодарность родным за баню, затем описывается смывание красоты в три приема, основное содержание причета занимает ее странствие. В сысольских текстах путь красоты описывается по-разному.

56 В одном тексте оно ограничивается

только путешествием по лесу. Красная девица сравнивает себя с ягодами черники и земляники, но оказывается красивее их. Помимо этого, в сысольских текстах появляется люди, которые собирают эти ягоды:

*И вотчысьясыс и локтасны до-о,  
Ставсё чодсё и вотасны до-о,  
Красна девица дай ётнас кольё!  
Мунас сійё озья тылаё,  
Озйыс пё вед гёрдыд да гёрдыд,  
Красна девица ещó на гёрдыд.  
Озсё пё мед и вотасны до-о,  
Красна девица бара на кольё!*

(И ягодники придут до-о,  
Всю чернику и соберут до-о,  
Красная девица одна остается!  
Пойдет она на поляну с земляникой,  
Земляника красная-красная,  
Красная девица еще красней.  
Пусть землянику и соберут до-о,  
Красная девица опять остается!)  
[Микушев, Рочев 1963, № 85].

Странствие заканчивается, как и в прилузском тексте, в церкви<sup>25</sup>. Здесь возникает образ ангелов, которые уносят красоту на небо:

*...Луктасны сылы юрас зарни венечсё,  
Да каяс сійё венеч крес ыльё.  
Лэтчасны сылы небесаяньыс  
дак и кык аньдел.*

*Босьтасны сійё да сой бордодыс,  
Лэтчасны сійё да и небеса до-о...*  
(Положат ей на голову золотой венец,  
Да поднимется она на крест церкви.  
Спустятся к ней с небес

да и два ангела.

Возьмут ее да за крыло,  
Поднимут ее да в небеса до-о...<sup>26</sup>)  
[Микушев, Рочев 1963, № 85].

<sup>25</sup> В варианте, записанном Ф. В. Плесовским в с. Кебра (ныне — с. Куратово) Сысольского р-на, красна девица находит себе место на золотом кресте церкви [Плесовский 1968, 208].

<sup>26</sup> Структура данного причитания выдерживает структуру заговорных текстов, описанную Т. А. Агапкиной: первый уровень охватывает протяженную ландшафтную зону (странствие красоты по лесу); на втором уровне располагаются сакральные культовые объекты (церковь); на третьем уровне происходит встреча с мифологическим (сакральным) персонажем (ангелы) [Агапкина 2005, 251—264].



народа своеобразны» [Колесницкая, Телегина 1977, 123].

Таким образом, девичья красота является основным признаком, связывающим девушку-невесту с ее прежним статусом. Этот факт обусловил роль обряда прощания с красотой как центрального момента свадебного ритуала. Тема прощания с девьей красотой в прилузских текстах получила оригинальное воплощение, отличное от текстов из других традиций. В прилузских причитаниях о девьей красоте используются красочные поэтические формулы и художественно-изобразительные средства, описываются разные виды цветов и ягод. Один из центральных мотивов в данных текстах — формульное сравнение девьей красоты с разными природными объектами — отсутствует в текстах из русской традиции и встречается не во всех финно-угорских причитаниях, и тем самым «выделяет» прилузские тексты среди других с аналогичной тематикой и придает им особую выразительность. Причитания о девьей красоте изобилуют богатой образностью в описании водных и лесных ландшафтов, что позволяет оценить их своеобразие и уникальность. Анализ текстов позволил выявить близость причитаний из прилузской и сысольской традиций на уровне структуры, формульного состава, отдельных образов. В русских и некоторых финно-угорских традициях странствия девьей красоты не так подробны и ограничиваются схематичным описанием, тогда как в прилузских текстах разворачивается детальное повествование, причитания имеют законченный сюжет. Яркая символика дает возможность «прочитать» прилузский текст в разных аспектах, усмотреть в тексте мифологический план. Оригинальное воплощение темы прощания с девьей красотой в прилузских причитаниях позволяет говорить о том, что данные тексты заслуживают особого внимания и поэтому могут служить самостоятельным предметом исследования. Расширение же круга сопоставляемых традиций (в первую очередь — финно-угорских) поможет заострить внимание на специфике прилузских плачей.

## Литература

- Агапкина 2005 — *Агапкина Т. А.* Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С. 247—292.
- Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Балашов и др. 1985 — *Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И.* Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтынге (Тарногорский р-н Вологодской области). М., 1985.
- Бернштам 1982 — *Бернштам Т. А.* Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР / под ред. Т. В. Станюкович. Л., 1982. С. 43—66. (Сб. МАЭ. Т. 38).
- Висер вожса сълланкывъяс 1986 — Висер вожса сълланкывъяс да мойдкывъяс (Песни и сказки Вишеры) / сост. И. А. Осипов. Сыктывкар, 1986.
- Власов, Филиппова 2000 — *Власов А. Н., Филиппова В. В.* Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура. 2000. № 2. С. 87—89.
- Гура 1995 — *Гура А. В.* Воля // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 428—430.
- Гура 1999 — *Гура А. В.* Красота, краса // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 651.
- Зайцева, Муллонен 1969 — *Зайцева М., Муллонен М.* Образцы вепсской речи. Л., 1969.
- Зырянов 1975 — *Зырянов И. В.* Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975.
- Карельские причитания 1976 — Карельские причитания / изд. подгот. А. С. Степанова, Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976.
- Карельское творчество 1981 — Карельское народное поэтическое творчество / подгот. и перевод текстов В. Я. Евсеева. Л., 1981.
- Коми народные песни 1993 — Коми народные песни / сост. А. К. Микушев, П. И. Чисталев. Сыктывкар, 1993. Т. 1. Вычегда и Сысола.
- Колесницкая, Телегина 1977 — *Колесницкая И. М., Телегина Л. М.* Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян //

Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С. 112—123.

Куединская свадьба 2001 — Куединская свадьба. Свадебные обряды русских Куединского района Пермской области в к. XIX — пер. пол. XX в.: сборник фольклорно-этнографических материалов / сост. А. В. Черных. Пермь, 2001.

Кузнецова 1993 — *Кузнецова В. П.* Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993.

Лимеров 1998 — *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998.

Лирика русской свадьбы 1973 — Лирика русской свадьбы / изд. подгот. Н. П. Колпакова. Л., 1973.

Обрядовая поэзия 1989 — Обрядовая поэзия / сост., предисл., примеч., подгот. текстов В. И. Жекулиной, А. Н. Розова. М., 1989.

Обрядовые песни Сибири 1981 — Обрядовые песни русской свадьбы Сибири. Новосибирск, 1981.

Песни Печоры — Песни Печоры / изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963.

Плесовский 1968 — *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.

Прилузский район 2006 — Прилузский район Республики Коми: взгляд в прошлое и современное / авт.-сост. А. А. Сидорова. Киров, 2006.

Русская свадьба 2000 — Русская свадьба: в 2 т. / сост. А. В. Кулагина, А. Н. Иванов; под ред. А. С. Каргина. М., 2000.

Семейные обряды 2003 — Семейные обряды Вятского края / сост. К. А. Балобанова, А. В. Волкова, А. А. Иванова, Е. В. Киевская, В. В. Кононова, Е. В. Логунова, С. Ю. Павленко, А. В. Шмелькова. М.; Котельнич, 2003.

Топоров 1983 — *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 227—284.

Усачева 1999 — *Усачева В. В.* Коса // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 615—618.

Уткина 1990 — *Уткина И. М.* Национальный головной убор // Родники Пармы. Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 1990. С. 176—179.

Филиппова 2006 — *Филиппова В. В.* Свое/чужое в традиционной культуре коми // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста.

Ижевск, 23—26 октября 2005 г. / отв. ред. В. М. Гацак, Т. Г. Владыкина. Ижевск, 2006. С. 179—182.

Шевченко 2009 — *Шевченко Е. А.* Отражение взаимодействия культур в структуре и семантике свадебного обряда (на материале лузской и прилузской традиции) // Слово и текст: история, культура, этнос. Сборник научных трудов памяти Лидии Яковлевны Петровой. Сыктывкар, 2009. С. 229—237.

## Архивы

НА Коми НЦ — Научный архив Коми научного центра УрО РАН, г. Сыктывкар.

СыктГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета (аудио- и рукописный фонды).

ФФ ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН — Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН, г. Сыктывкар.

## Экспедиционные отчеты

Лоскутова 1972 — НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 155 — Лоскутова Н. И. Материалы диалектологической экспедиции 1972 г. в с. Объячево. Сыктывкар, 1972. Т. 3.

Лоскутова 1974 — НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 158. Лоскутова Н. И. Материалы диалектологической экспедиции 1974 г. в с. Ношуль. Сыктывкар, 1974.

Микушев и др. 1960—1961 — НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 211 «а». Микушев А. К., Чисталев П. И., Муравьева Г. А. Материалы Сысольско-Лузской и Верхнее-Сысольской фольклорных экспедиций (1960—1961 гг.). Сыктывкар, 1972 г.

Микушев, Рочев 1963 — НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 226. Микушев А. К., Рочев Ю. Г. Сысольско-Лузский фольклор. Материалы фольклорной экспедиции за 1963 г.

Рочев 1976 — НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 209 «а». Рочев Ю. Г. Материалы фольклорной экспедиции в Летку Прилузского района в 1976 г. Сыктывкар, 1976.

*Summary. The purpose of this work is to consider the Priluzsky laments connected with the theme of a farewell with the girlhood using materials from the archives of the Komi Republic. For disclosing the specificity of the analyzed tradition is conducted the comparative analysis the Priluzsky laments with the texts from the Russian, Komi and some Finno-Ugric traditions.*

*Key words: the wedding ritual, lament, virgo beauty, farewell with the girlhood.*