

Т.С.Канева

ФОЛЬКЛОРНАЯ
ТРАДИЦИЯ
УСТЬ-ЦИЛЬМЫ



**Министерство образования Российской Федерации
Сыктывкарский государственный университет**

Т.С.КАНЕВА

**ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ
УСТЬ-ЦИЛЬМЫ.**

**Отдельные аспекты характеристики
локальной традиции**

Учебное пособие по спецкурсу

Сыктывкар 2002

УДК 82.3(2Рос=Коми)

ББК 82(3=КО)6

К 19

*Печатается по постановлению редакционно-издательского
совета Сыктывкарского университета*

Рецензенты: А.Н.Розов – канд. филол. наук, ст. науч. сотрудник
отдела фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.
Отдел фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН.

Канева Т.С.

К 19 Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского университета, 2002. 120 с.

ISBN 5-87237-321-X

Пособие подготовлено с целью ознакомления студентов-филологов, специализирующихся по фольклористике, с некоторыми аспектами изучения локальных фольклорных традиций Русского Севера на примере традиции Усть-Цильмы. В работе анализируются общие подходы к исследованию местных фольклорно-этнографических образований, на основе обширного архивного материала подвергаются характеристике отдельные явления усть-цилемской фольклорной культуры (календарные традиции, свадебная обрядность, причитания, песенный фольклор, устная проза). В завершении работы предлагаются список литературы, задания, темы дипломных сочинений. В Приложения вошли указатели сюжетов сказочной и исторической прозы Усть-Цильмы.

Предназначено для филологов, этнографов, историков, студентов и преподавателей, занимающихся изучением традиционной народной культуры.

УДК 82.3(2Рос=Коми)

ББК 82(3=КО)6

ISBN 5-87237-321-X

© Канева Т.С., 2002

© Сыктывкарский
университет, 2002

Содержание

Введение	4
Усть-цилемская фольклорная традиция: общие замечания	10
Часть 1. Обрядовые формы народной культуры Усть-Цильмы	15
1.1. Календарно-бытовой уклад жизни устьцилемов и календарная поэзия	15
1.2. Свадебный обряд и свадебные причитания	27
1.3. Похоронные причитания	37
Часть 2. На границе игры и обряда: песенно-игровая традиция Усть-Цильмы	43
2.1. Особенности бытования и жанровые разновидности песенно-игрового фольклора	43
2.2. Весенние хороводы – горка – и горочные песни	46
2.3. Вечерка и посидочные припевки	53
2.4. Усть-цилемское игрище и игрищечные песни	57
Часть 3. Песенный фольклор Усть-Цильмы	66
Часть 4. Устная проза Усть-Цильмы	73
4.1. Сказки	73
4.2. Историко-легендарная проза	76
4.3. Суеверная проза	86
Заключение	89
Вопросы к семинару «Усть-цилемские былины»	92
Вопросы к зачету	93
Темы для самостоятельного изучения	93
Темы дипломных работ	94
Список сокращений	95
Указатель шифров записей	98
Библиография	99
Приложения	103



ВВЕДЕНИЕ

Проблема регионального/локального в народной культуре вот уже не одно десятилетие остается одной из важнейших теоретических проблем современной фольклористики¹, актуальность которой в определенной степени обусловлена процессами интенсивного накопления материалов по отдельным традициям. При этом вопросы методологии изучения локальных фольклорно-этнографических образований, определения уровней их характеристики, форм и способов представления результатов выдвигаются на первый план. Существенной проблемой становится создание некой емкой «схемы» («матрицы»), которая позволила бы соотносить как разные локальные традиции в целом, так и отдельные их элементы, включая «морфологические единицы» различного объема – от сферы народной культуры и жанра до слова.

Несомненным является то, что подача материалов, отражающих жанровый, сюжетный, словарный состав традиции в целом, должна быть организована как многоуровневая (мультимедийная) система, в которую могут вписаться как традиционные сборники текстов разных жанров, так и карты, сюжетные указатели, материалы к этнодиалектному словарю и т.п.

Одним из достаточно продуктивных способов характеристики локальной традиции можно считать региональный этнодиалектный словарь, в котором уже сам перечень статей определенным образом отражает специфику местной устной народной культуры. В отечественном народоведении этот способ представления фактов словесности известен с конца XIX в.², в XX столетии он пережил не только мощное

развитие, но и серьезные качественные изменения³. Многолетний опыт работы коллектива ученых под руководством Н.И.Толстого над проектом Полесского этнолингвистического атласа показывает, что искомое знание о традиционной культуре этого заповедного региона как бы «намывается слоями», концентрируется в тематических циклах, отражающих многослойность исследуемой культуры. Поэтому очень важно, чтобы словарь, сборник текстов, указатели, электронная энциклопедия или другая форма презентации локального фольклорного материала были организованы особым образом, так, чтобы уже в своей структуре отразить разные уровни народной культуры как системы, элементы которой связаны друг с другом сложными отношениями.

Итак, многокомпонентная материя духовной культуры требует многоаспектного подхода к описанию ее локальных вариантов.

Выявление местной специфики связано, в первую очередь, с исследованием генезиса *традиции* и, по выражению К.Е.Кореповой, с определением ее историко-типологического возраста (то есть «степенью консервации или продвинутости в развитии»)⁴. Кроме вопросов истории заселения края, историко-культурных событий, происходивших в процессе формирования местной фольклорной системы, особого внимания заслуживают проблемы межэтнических контактов, встречной среды. Наряду с этим нельзя не учитывать также и того, что формирование традиции проходило на конкретном географическом пространстве, особенности освоения которого, как правило, находят отражение в фольклорной системе. В этом русле достаточно эффективными представляются исследования, основанные на концепции культурного ландшафта⁵.

Таким образом, при выделении локальных черт традиции своего рода отправной точкой можно считать пространственно-временные координаты. Они не только задают ее общие «параметры» и позволяют более рельефно определить особенности местного культурного сознания, но и получают непосредственное выражение в ряде фольклорно-этнографических явлений – в календаре, обрядовой поэзии, топонимической системе, народной прозе и т.д.

³ См., например: Толстой Н.И. Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья (1984-1994) // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С.5-18; Толстая С.М. Полесский народный календарь. Материалы к этнодиалектному словарю // Славянское и балканское языкознание. М., 1984. С.178-200; Славянское и балканское языкознание. М., 1986. С.98-131; Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С.178-242; Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С.251-317; Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б., Смольников С.Н., Минюхина Е.А. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997.

⁴ Корепова К.Е. Картографирование фольклора и методика собирания // Методические указания по собиранию русского фольклора. М., 1994. С.69.

⁵ См.: Культурный ландшафт Русского Севера. Архангельск, 1996; Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье: Первый тематический выпуск докладов / Калугцов В.Н., Иванова А.А., Давыдова Ю.А. и др. М., 1998; Туровский Р.Ф. Культурные ландшафты России. М., 1998.

¹ См. работы: Аникин В.П. Общерусское и локальное творчество в фольклоре (к общей постановке проблемы) // Фольклор народов Поволжья: проблемы регионального изучения: Межвуз. сб. Иошкар-Ола, 1989. С.3-24; Лапин В.А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). М., 1995; [Путеводит].

² Подъесоцкий А.О. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885; Куликовский Г.И. Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898; Доброзвольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

К числу важнейших явлений народной культуры, по которым можно судить о ее местной специфике, принадлежит календарь. Общерусский праздничный ряд в конкретных традициях, как правило, приобретает свои акценты с выделением праздников разного значения - от больших (престольных, ярмарочных), предполагающих специфические обрядовые действия, предписания, запреты, приметы и поверья, до менее значительных, известных на уровне памятной даты. В силу природных, хозяйствственно-бытовых и конфессиональных особенностей в местных календарных системах могут актуализироваться различные даты народного календаря: дни почитания местных святых, сакральных ландшафтных объектов и т.п. Специфика праздников может проявляться в их наименовании, содержании, атрибутике, фольклорном репертуаре и т.д.

Локальные особенности традиции обнаруживаются также в системе жанров. При ее соотнесении с общепринятой (или традиционно используемой) научной классификацией и при толковании местной жанровой терминологии нередко обнаруживаются «погрешности» или несовпадения, «сдвиги», при этом необходимые пояснения к ним как раз и могут вывести на путь выявления специфических черт.

При определении особенностей бытования жанров в локальной традиции большую роль играет опять-таки календарь. Мы имеем в виду не просто выделение в местном материале жанров календарно-обрядовой поэзии по их приуроченности к тому или иному празднику, но и соотнесение с календарем отдельных жанров или группы фольклорных произведений по «необрядовой», установившейся в традиции приуроченности к определенной праздничной дате, календарному имени или обычаю. Более того, с календарем условно можно соотнести также и произведения, отстоящие от календарных дат в живой обрядовой традиции, но опровергнутое связанные с ними идеально-тематическим и - шире - общекультурным контекстом (эти аспекты рассматриваются на материале устьцилемской традиции при характеристике местного календаря).

Следующий уровень характеристики локальной традиции, точнее отдельных ее жанров, связан с оценкой сюжетно-тематического состава. Как и на жанровом уровне, специфика определяющим здесь является так называемый (условно) «общерусский» контекст, т.е. перечень сюжетов, известных по другим традициям. Представление о нем складывается на основе полевого и архивного материала и его публикаций – целого ряда наиболее полных и авторитетных изданий сборников, а также указателей сюжетов и мотивов. В результате сравнения местного репертуара с так называемым «общерусским» в локальной традиции может быть выявлено три пласта сюжетов: во-первых, сюжеты, имеющие близкое сходство с известными, т.е. так называемые локальные варианты сюжетов, входящих в «общерусский» фонд; во-вторых, сюжеты, известные по другим традициям, но

по сравнению с ними имеющие существенные отличия; в-третьих, редкие и уникальные сюжеты.

Особо отметим проблему выявления специфики песенной традиции отдельного района. При ее характеристике важным является не просто сопоставление с компилятивной «общерусской» схемой по жанровым номинациям, но и учет особенностей функционирования отдельных жанров (жанровых групп, образований) в местном культурном укладе: имеются в виду такие особенности, как календарная регламентация, приуроченность к какой-либо сфере бытования, формы исполнения (хореографические, игровые), половозрастной состав исполнителей и некоторые другие. Особое значение при такой характеристике приобретает народная жанровая терминология, нередко отражающая наиболее существенные для данной традиции черты той или иной песенной группы. Кроме того, определенные результаты достигаются при сравнении жанрового состава и репертуара локальной песенной традиции с сюжетно-тематическим составом территориально или генетически (исторически) близких традиций.

Немаловажным показателем специфики фольклорной традиции (в первую очередь, старообрядческой) является соотношение устной и письменной культур. Их общность может проявляться в тематике, репертуаре, поэтике произведений, а определение путей и характера появления подобной близости (как следствие одностороннего или взаимонаправленного воздействия одной традиции на другую) может указать на их роль и «позиции» в местной духовной жизни.

Местная фольклорная традиция может быть рассмотрена еще в одном ракурсе: с точки зрения «характера ее представленности в репертуаре отдельных исполнителей (певцов, сказителей, сказочников) и с точки зрения личного вклада в нее последних»⁶. Специальное изучение репертуара и стиля отдельных народных исполнителей-мастеров, в чьем творчестве воплощаются отличительные черты местной фольклорной стилистики, «взаимоотношения певца с традицией»⁷ также может служить решению задачи выявления наиболее ярких черт устной народной культуры в ее региональном проявлении.

Таким образом, определение специфики конкретной локальной традиции возможно только в результате тщательного исследования целого ряда проблем ее формирования и функционирования, при этом сравнительно-типологический метод является определяющим, поскольку особенности местного фольклора во всей своей полноте могут быть выявлены и осмыслены только в сопоставлении с рядом

⁶ Иванова А.А. Репертуар М.Д. Кривополеновой в фольклорной традиции Пинежья // Мастер и народная художественная традиция русского Севера (доклады III Международной научной конференции «Рябининские чтения-99»). Петрозаводск, 2000. С.75.

⁷ Путилов Б.Н. Эпическое сказительство. М., 1997. С.231.

генетически, территориально и типологически близких традиций. Как отметил Б.Н.Путилов, «чтобы по-настоящему описать и охарактеризовать специфику фольклорной культуры региона, зоны, локального очага, нужны по крайней мере два условия: возможно более полное знание ее в синхронном разрезе и представление о ее историческом движении, а также возможность сопоставить с достаточно препрезентативными материалами по другим регионам, зонам и очагам» [Путилов, с. 150]. Местная специфика проявляет себя через сопоставление с «общерусским», общенародным. При этом важно иметь в виду, что «понятие общенародного обретает реальность на уровне отношений между региональными/локальными традициями. Общенародные признаки вычленяются из этих традиций в виде различных обобщений, универсалий, интегрирующих качества (...) При таком понимании региональные/локальные явления фольклора справедливо рассматривать как конкретные воплощения и вариации общенародного, но с обязательной оговоркой: целое, общенародное существует не как источник, но лишь как обобщение вариаций, следовательно – как некая абстракция; в реальности же региональные традиции варьируют по отношению друг к другу» [Путилов, с. 147].

В данной работе предпринята попытка характеристики отдельных явлений и жанровых комплексов одной из наиболее ярких традиций Русского Севера - устной народной культуры Усть-Цильмы, с начала прошлого века находящейся в поле зрения собирателей и исследователей фольклора. Основное внимание в работе уделено календарной и свадебной обрядности, похоронным притчаниям, песенному фольклору и устной прозе. Таким образом, характеристике подвергнуты лишь отдельные явления богатого фольклорного наследия Усть-Цильмы, за пределами этой работы остались не менее интересные пластины устно-поэтической творчества этого края (например, детский фольклор, малые жанры, календарная словесность), в том числе и былины, в первую очередь определяющие специфику данной традиции.

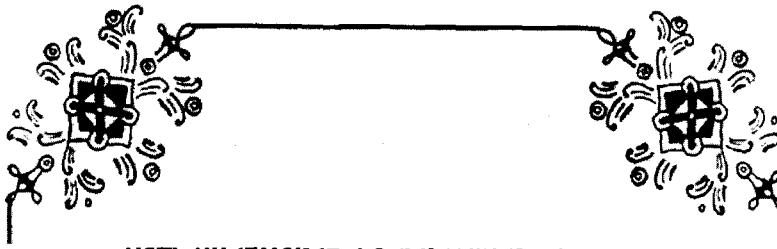
Предлагаемая работа войдет в учебно-методический комплекс спецкурса «Локальные фольклорные традиции Русского Севера», предназначенного для студентов-филологов, которые специализируются по фольклористике на кафедре фольклора и истории книги СыктГУ. Предложенный материал позволит студентам не только познакомиться с результатами изучения одной из северо-русских традиций, но и включиться в поле проблем, связанных с исследованием феноменологии устной народной культуры.

Источниками работы послужили архивные материалы из Фольклорного фонда Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР (ныне – творческое объединение «Музикальный фольклор»), архива кафедры фольклора МГУ, Фольклорного архива СыктГУ), а также публикации и

исследования печорского фольклора; к работе также привлечены статьи и заметки об Усть-Цильме из периодических и специальных изданий XIX–начала XX вв.

В работе имеются Приложения, которые содержат сведения о сюжетно-тематическом составе исторической и сказочной прозы Усть-Цильмы.





УСТЬ-ЦИЛЕМСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ: ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

«Пространственно-временные координаты» традиции. Усть-Цилемский район, до 1929 г. входивший в состав Архангельской губернии, расположен на северо-востоке Европейской части России, в среднем течении реки Печоры и ее притоков Пижмы и Цильмы. Генезис и функционирование усть-цилемской фольклорной традиции следует рассматривать в контексте этнической истории Русского Севера⁸.

Основание Усть-Цилемской слободки и начало интенсивного освоения этих мест, по известным нам источникам, относится к началу 1540-х гг. и связано с именем Ивашки Дмитриева, «сына Новгородцева», в 1542 г. пожалованного Великим князем Иваном Васильевичем (Грозным) грамотами на владение печорскими землями⁹. Как показали разыскания Н.Н.Чесноковой, Иван Дмитриевич Ластка был представителем старинного рода князей Ростовских, «спомещенных» в 1530-х гг. в Новгородские земли и, очевидно, уже оттуда он отправился на Печору¹⁰. Задолго до этого, в XI-XIII вв., печорская дань уже поступала в Киев, затем в Новгород, Ростов и Москву. В XII-XIV вв. пинежане, административно подчиняясь Новгороду, вели промысловое освоение Печоры¹¹. Значительная роль Новгорода в освоении средней Печоры отразилась в самоосознании устьцилемов, считающих себя потомками новгородских засельщиков.

⁸ См.: Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988; Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992; Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995; Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987.

⁹ Копии царских грамот были опубликованы В.Н. Латкиным в середине XIX в. [Латкин]; на них неоднократно ссыпались этнографы, миссионеры, исследователи Печорского края, подробнее об этом см.: [Канева 1997]. Первая грамота была утеряна слободчиком, повторная получена им в 1545 г.; текст грамоты см.: Каштанов С.М. Хронологический перечень иммунистических грамот XVI в. // Археографический ежегодник за 1957 год / Под ред. М.Н. Тихомирова. М., 1958. С.363.

¹⁰ Чеснокова Н.Н. Государственное освоение северного Приполярья в кон. XV-XVI вв. // Археография и источниковедение истории Европейского Севера РСФСР: Тезисы выступлений. Ч.2. Вологда, 1989. С.119-120.

¹¹ Бернштам Т.А. К проблеме формирования русского населения нижней Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1985. С.135; [Чеснокова, Парамонова, с.70].

В начале XVIII в., а возможно, и ранее, на Печоре появляются старообрядцы с Мезени, Двины, Заонежья и центральных районов России, ищащие на отдаленных северных землях прибежище от гонений государственными и церковными властями. Один за другим на Пижме, Цильме и Тобыше (притоке Цильмы) возникают скиты, которые становятся центрами местной духовной жизни¹². Переселение на Печору старообрядцев явилось «важнейшим фактором формирования устьцилемов как особой группы северных русских» [Чеснокова, Парамонова, с.71]. Старообрядчество оказало сильнейшее влияние на весь уклад жизни устьцилемов, в быту и духовной деятельности следовавших патриархальным устоям¹³. Установка на «культуру памяти»¹⁴ являлась ценностной ориентацией старообрядцев, сохранивших средневековые мировоззренческие каноны.

Приблизительно ко второй половине XVIII в. происходит постепенное угасание миграционных процессов на Печоре, и, вероятно, на конец XVIII – начало XIX в. приходится сложение фольклорно-этнографического облика Усть-Цилемского края. Таким образом, усть-цилемская фольклорная традиция является традицией позднего времени формирования. Находясь в условиях иноэтнического окружения, в удалении от экономически развитых районов и крупных торговых путей, Усть-Цильма преломила духовные интересы ее «засельщиков» сообразно новым природным, хозяйственным и идеологическим условиям.

Некоторые особенности освоения печорских земель – берегового пространства по рекам Печоре, Пижме и Цильме, – а также сравнительно сложные условия сообщения между ними обусловили некоторую специфику фольклора в этих трех «микрорайонах» Усть-Цилемского края, главным образом, проявляющейся на уровне репертуара и песенно-музыкального стиля [Песни Печоры, с.11-12].

Собирание и изучение усть-цилемского фольклора. В 1901-1902 гг. по заданию Русского географического общества на Печоре побывал Н.Е. Ончуков, и с тех пор Усть-Цильма стала известна фольклористам, этнографам, всем любителям старины как заповедный уголок былинной поэзии¹⁵. Результатом этих поездок стало издание эпических памятников печорского фольклора – былин, духовных стихов, сказок [Ончуков 1904, 1908а, 1908б].

¹² [Малышев]; Парамонова Т.Б. Бегство на Великие Пожни // Родники пармы. Сыктывкар, 1993. С.45-47.

¹³ Об усть-цилемских старообрядцах см.: Лашук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958; [Малышев]; Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973.

¹⁴ Панченко А.М. Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С.108.

¹⁵ Кроме заметок самого собирателя о поездке Н.Е.Ончукова на Печору см.: Иванова Т.Г. Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках. СПб., 1993. С.170-172.

Открытая в начале XX столетия как сокровищница эпоса, во всей своей полноте усть-цилемская фольклорная традиция предстала перед собирателями спустя почти три десятилетия в результате комплексной экспедиции Государственного института истории искусств (ГИИ) в 1929 г., возглавляемой А.М.Астаховой¹⁶. В 1938 и в 1940 гг. записи фольклорных текстов в Усть-Цилемском районе произвел Н.П.Леонтьев¹⁷. В 1942 г. в Усть-Цилемском районе работал В.Г.Базанов с группой студентов Карело-Финского университета, эвакуированного в Коми пединститут; в ходе этой поездки записывались, главным образом, былины и притчания¹⁸. В 1955 г. сотрудники сектора народного творчества Института русской литературы (ИРЛИ) (Пушкинский Дом) АН ССР во главе с Н.П.Колпаковой провели фольклорное обследование в районе села Усть-Цильма, а также в селениях по рекам Пижма и Цильма¹⁹. В 1963 и 1964 гг. на Печоре побывал Д.М.Балашов с целью записи былин; кроме того, им были записаны духовные стихи, притчания и баллады²⁰. В 1965 г. по инициативе Б.М.Балашова на Печору приехала комплексная экспедиция Всесоюзного Дома звукозаписи «Мелодия» и Комиссии музыковедения и фольклора Союза композиторов; последнюю представляла Ю.Е.Красовская²¹.

С конца 1970-х гг. полевые разыскания на Печоре продолжили представители вузовской науки: в 1978 и в 1980 гг. под руководством Ф.В.Селиванова и Н.И.Савушкиной здесь работали филологи Московского университета²². С 1986 по 1990 гг. сотрудниками ПНИЛ ФАИ, преподавателями и студентами филологического факультета Сыктывкарского университета в рамках 6 экспедиций было проведено сплошное фольклорно-этнографическое обследование района практически

¹⁶ Материалы хранятся в Фольклорном фонде Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. Кол. 6. Издания текстов: Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. ст. и comment. И.В.Карнауховой. Л., 1934; Былины Севера / Зап., вступ. ст. и comment. А.М.Астаховой. Т.1. Мезень и Печора. Л., 1938; [Песни Печоры].

¹⁷ Записи наши отражение в публикациях научно-популярного характера: Леонтьев Н.П. Печорский фольклор. Архангельск, 1939; Печорские былины и песни. Архангельск, 1979.

¹⁸ Базанов В.Г. Пoesия Печоры. Сыктывкар, 1943; часть притчаний опубликована: Русская народная бытовая лирика. Притчания Северного края в записях В.Г.Базанова и А.П. Разумовой 1912-1945 гг. М.; Л., 1962.

¹⁹ ФФ ИРЛИ. Кол. 160; [Песни Печоры]; Былины Печоры и Зимнего берега: Новые записи / Изд. Подгот. А.М.Астахова, Э.Г.Бородина-Морозова, Н.П.Колпакова, Н.К.Митропольская, Ф.В.Соколов. М.; Л., 1961; Колпакова Н.П. Новые записи былин на Печоре // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1957.

²⁰ Архив ИЯЛИ Карельского НЦ РАН, кол. 3, 310; машинописные копии: ФФ ИРЛИ Кол. 172; копии фонозаписей: Фонограммхив ИРЛИ, МФ 769-770, ФВ 598, 655, 656. Часть баллад опубликована: Русские народные баллады / Вступ. ст., подгот. текста и прим. Д.М.Балашова. М., 1983.

²¹ В Фонотеке комиссии музыковедения и фольклора СК России хранятся также записи из Усть-Цильмы, выполненные и во время других поездок сотрудников комиссии, и стационарные записи (1966, 1978, 1980, 1981 гг.).

²² Материалы хранятся в архиве кафедры фольклора МГУ. Об экспедиции см.: Савушкина Н.И., Селиванов Ф.М. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1980. № 2. С.157; Харитонова В.И., Иванова А.А. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1981. № 5. С.178.

во всех населенных пунктах²³. Записи усть-цилемского песенного фольклора велись также преподавателями Московской государственной консерватории²⁴.

Почти столетняя история сабирания и изучения усть-цилемского фольклора получила свое выражение в целом ряде сборников текстов (см. примечания 15-20, 23 или «Библиографию», часть II). Венцом изданий эпических памятников Усть-Цильмы явился выход в свет двухтомного сборника «Былины Печоры» в серии «Былины» Свода русского фольклора²⁵. В статье «Былины на Печоре» дана характеристика этнической истории региона, представлены сюжетный состав местных былин, особенности их бытования и наблюдения над преемственностью, особое внимание уделено художественно-изобразительным средствам, языку былин, характеризующим местную специфику эпических текстов. Кроме того, обстоятельно изложена история записей и публикации былин Печоры. В особых разделах рассмотрены небылинный фольклор и рукописная книжность региона, напевы печорских былин.

Жанровый состав традиции. Усть-цилемская фольклорная традиция представлена разнообразными жанровыми формами: эпическими, лирическими, зрелищно-игровыми, обрядовыми, прозаическими, паремическими и другими. Одной из жанровых доминант Усть-Цильмы можно с полным правом считать былины, стилистика и особенности бытования которых оказали влияние на фольклорный облик местности в целом. По своему жанровому составу Усть-Цильма отличается от других северно-русских традиций, прежде всего отсутствием свадебных песен, а также развитой заклинательной поэзией, представленной в записях исключительно малыми формами - приговорами²⁶. Яркую местную специфику обнаруживает песенно-игровой фольклор и устная историческая проза.

Несмотря на большой интерес к фольклорному наследию Усть-Цильмы, многие его составляющие – за исключением, пожалуй, эпоса

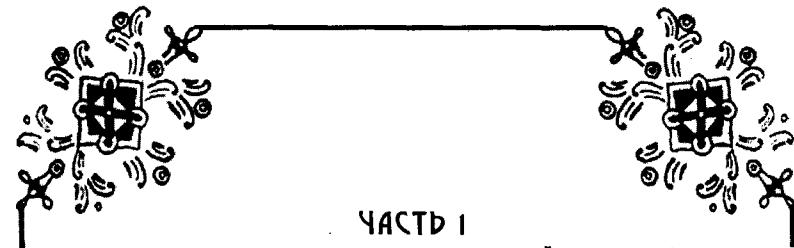
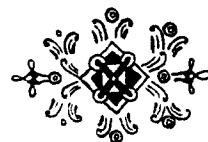
²³ Записи хранятся в Усть-Цилемском собрании ФА СыктГУ. См.: Власов А.Н., Мехреньгина З.Н. Современное состояние усть-цилемской фольклорной традиции. Некоторые проблемы сабирания, хранения и изучения (По материалам фольклорного архива Сыктывкарского университета) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. об. науч.-тр. Сыктывкар, 1989. С.101-114. Издания текстов: [А в Усть-Цильме поют]; Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор. Эпические традиции: Материалы и исследования. Т. XXVII. СПб., 1995. С.258-289; Усть-цилемские предания об Иване / Подгот. текстов и comment. Т.С.Каневой // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. XXX. С.423-430.

²⁴ Перечень экспедиционных и стационарных аудиозаписей основного фонда кабинета народной музыки Московской государственной консерватории / Сост. С.В.Голубков. М., 1999. С.32.

²⁵ Былины Печоры. СПб., М., Т. 1-2. 2001. (Свод русского фольклора. Серия «Былины»).

²⁶ Об оценке заклинательной поэзии в записях МГУ см.: Харитонова В.И. Русская заговорно-заклинательная традиция в регионе со смешанным коми-русским населением // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Ч.1. Сыктывкар, 1992. С.120-121.

и песенно-игрового фольклора (см. раздел «Библиография») - еще не становились предметом специального изучения. Между тем богатый фольклорный материал Усть-Цильмы, фиксировавшийся на протяжении XX столетия практически каждые 10-20 лет, предоставляет исследователям прекрасную возможность проследить функционирование отдельных сюжетов и жанров, традиции в целом на позднем этапе ее бытования, охарактеризовать механизм преемственности фольклорных текстов в отдельных группах хранителей духовной памяти. В результате обобщения и анализа собранного на Печоре материала возможно представить фольклорно-этнографический облик Усть-Цильмы в поздний период ее бытования (приблизительно с конца XIX в.).



ЧАСТЬ I ОБРЯДОВЫЕ ФОРМЫ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ УСТЬ-ЦИЛЬМЫ

1.1. Календарно-бытовой уклад жизни устьцилемов и календарная поэзия.

В сравнении с календарными циклами и связанными с ними обрядами центральных и южных районов России северо-русский календарь выглядит значительно редуцированным. Основу народного календаря на Печоре, как и во многих других районах Русского Севера, составляют не столько даже аграрные, сколько промысловско-посезонные интересы местных жителей.

Возделывание хлеба занимало незначительное место в бытовых заботах устьцилемов. Ф.М.Истомин указывал, что «Усть-Цилемское селение является крайним пунктом землепашства на Печоре (...) Устьцилемы сеют исключительно ячмень или, по местному северному названию, жито, в весьма ограниченных размерах» [Истомин, с.438]. В связи с этим, по замечанию А.Шренка, земледелие в Усть-Цильме «как этого должно ожидать от географического положения страны, находится в плохом состоянии: ячмень, который сеется в небольшом количестве на солнечных скатах холмов, есть единственный хлеб, разводимый в Усть-Цильме, но и этот уже 8 лет как не созревал. Оттого-то здесь бедные крестьяне мешают хлеб с соломою и болотным мхом» [Шренк, с.179]²⁷. Священник А.Ульяновский отмечал, что «доставка (хлеба – Т.К.) гужем из Вологодской и Вятской губ., тоже по отсутствию дорог, была почти невозможна.

²⁷ О неурожайных годах писали и другие авторы: «Земледелие местное не могло давать достаточного количества хлеба, в холодные, зяблые годы неурожай хлеба был общий, у иных не рожалось и фунта, а такие годы бывали по 7 лет сряду» [Ульяновский, № 25]; «На склонах холмов позади селения возвышаются пашни, но хлеб на них родится в редкие годы; ранние морозы не дают ему созреть...» (Беломорец. Общий взгляд на промыслы и хозяйственный быт жителей Печорского края // Архангельские губернские ведомости. 1860. № 10. С.70.). В начале XX столетия доктор С.В.Мартынов отмечал, что «хлебопашество в низовых Печоры не существует, и оно возможно лишь в более южных частях уезда. Но и здесь вследствие суровости климата и кратковременности лета сеют, главным образом, ячмень» [Мартынов, с.44].

Единственный способ достать хлеб был привоз на оленях, находившихся, впрочем, у немногих» [Ульяновский, № 25].

С 1780 г. установился постоянный торговый путь на Печору чердынских купцов из Пермской губернии²⁸, которые и восполняли недостаток местного хлеба, а также других продуктов и товаров²⁹. «Чердынцы обыкновенно приезжают в Усть-Цильму в начале или в половине июня. Они привозят с собой ржаную муку, ячную, пшеничную, толокно (...) крупу; небольшое количество сукна, холста, ситца, чай, сахар, некоторые мелочьные товары» [Шренк, с.180]. В ряде заметок путешественников отмечается разнообразие товаров, привозимых на Печору чердынскими купцами³⁰, в их числе обращают на себя внимание лен и различные виды тканей, также не производимые на Печоре: «Действительно, во всем Печорском крае ни одна женщина не умеет соткать холста, и потому чердынцы снабжают этим товаром печорцев на весьма значительную сумму»³¹.

Огородничество на Печоре также было развито слабо, на это неоднократно указывали авторы публикаций об Усть-Цильме: «...селят

²⁸ «Ежегодно зимою чердынские купцы делают огромные закупки хлеба на камских пристанях. С началом навигации хлеб поднимается баржами до Чердыни, а затем по Колве, Вишерке, Чусовскому озеру, Березовке до пристани Усть-Еловской. Здесь находится 4 десятка амбаров. (...) Поднимать груз приходится лишь ранней весной на судах самой незначительной осадки. С Усть-Еловской пристани хлеб, соль и другие товары уже зимою, не ранее декабря, перевозятся на Якшинскую пристань на Печоре. С открытием следующей навигации товары грусятся в баржи и сплавляются вниз по Печоре. Медленно двигаясь, караван, наконец, доходит к Ильину дню в Пустозерск». (Горшенин Л. Из Печорского края // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1909. № 9. С.69-70).

²⁹ В своем отчете о поездке на Печору Ф.М. Истомин указывал, что покупка хлеба у чердынцев велась на весьма тяжелых для жителей Усть-Цильмы условиях: «... чердынцы продавали ржаной хлеб не дешевле 2 руб. за пуд; лишь недавно почтенный деятель Печорского края А.М. Сибиряков сильно помог этой нужде, изыскав возможность доставлять на Печору сибирский хлеб через Урал, продавать его вдвое дешевле и таким образом создать конкуренцию чердынским купцам, которые вынуждены были сбавить и свои цены до 1 руб. за пуд» [Истомин, с.438]. Еще ранее о подобном сообщал гр.Кейзерлинг: «Цены (...) определяются более или менее обильным ловом семги и еще более – производом чердынских купцов. Во всяком случае, несомненно, что жители Печоры платят слишком дорого за покупаемый ими хлеб...» (Кейзерлинг. Печорский край в географическом и гидрографическом отношениях // Журнал Министерства внутренних дел. 1851. Ч. 34. С.433.). О сложных отношениях печорских жителей с пермскими торговцами отмечалось в книге М.К.Сидорова: «Теперь некоторые из народа близки к нищенской суме, тогда как до чердынского нашествия старики считают царствие золотого века: хлеб они тогда имели свой, то есть за них ездили сами, покупали и продавали его как нельзя более дешево до тех пор, пока не явились чердынцы. (...) Подбравши и здешние рыбные промыслы к рукам и сделав запечорцев своими неоплатными долгниками, они ввели крепостничество своего рода» (Сидоров М.К. Север России. СПб., 1881. С.251-252.).

³⁰ Например: «Китайская травка, хлеб, соль, сахар, мед, крупы, холст, сукна, веревки, пакля, лен, орехи, сальные свечи, саложный товар» [Майнов, с.248].

³¹ Таратин В. В Запечоры. Из путевых воспоминаний // Архангельские губернские ведомости. 1869. № 3. Там же отмечается: «Или, например, за Печорой нет ни одного гончара, и потому вместо того, чтобы иметь для вседневного домашнего обихода глиняную посуду, они покупают у чердынцев до 1000 пар чугунков, а вместо кувшинов для молока употребляются деревянные шайки, называемые «дыньицы», но уже собственного изделия». Об отсутствии ткачества на Печоре писал и В.Н.Латкин [Латкин, с.92].

только картофель, редьку, репу, и то не все» [Ляцкий, с.713]³²; «...на Печоре нельзя встретить засаженных картофелем или горохом полей, какие окружает деревни центральной России. Собственно овощей здесь совсем нет и, например, вместо капусты употребляется растение «борщ» [Мартынов, с.43]. В отношении картофеля среди населения Усть-Цильмы существовали свои представления: картофель «сется лишь очень незначительным числом православных; подавляющее же большинство староверов считает за грех разводить этот полезный продукт, привранивая его, по предсудительности происхождения, к табаку» [Истомин, с.438] (см. также [Волкова 1996]).

Таким образом, земледелие занимало незначительное место в бытовых заботах устьцилемов; основными сферами их хозяйственной жизни являлись разведение домашнего скота и промысловая деятельность.

По оценке А.Шренка, «скотоводство, благодаря прекрасным и обильным пажитям, занимающим берега Печоры и низменные острова ее (...), находится в цветущем состоянии» [Шренк, с.178]. Богатые луга позволяли устьцилемам успешно содержать большое количество скота: «По берегам Цильмы раскинулись такие богатые сенокосы, что хватит сена не на одну тысячу голов, и некоторые крестьяне накашивают сена по 200-300 вытей, т.е. 800-1200 копен. Скот здесь хороший, не в пример верхнепечорскому, а руно славится по всему Печорскому краю» [Майнов, с. 246]. Доктор И.Лепехин также отмечал высокое качество продуктов печорского скотоводства: «Ни в одном месте Архангелогородской губернии не приготовляется столь вкусное коровье масло, как в сих местах (в Усть-Цильме и Ижме – Т.К.), изобильных сочною и самою лучшею травою, где делать можно сыры не хуже голландских...» [Лепехин, с. 216]. Хорошо развитое разведение мясомолочного скота и богатые леса и тундра сделали мясо обиходным пищевым продуктом: «Едят «коровину», оленину, баранину, кое-какую дичь»³³. Почти в каждой семье есть молоко и для себя, и для отпивания телят. В среднем на каждую семью приходится по 2-3 коровы» [Ляцкий, с. 713]. Некоторые авторы указывали также на такие занятия печорцев, как оленеводство и коневодство³⁴.

³² Уроженка д. Окунево (на р.Печоре) вспоминает о репе как лакомстве: «[Репу] за рекой сеяли, не дома. Пожни были, там выпашут, посекут, дак таки ведь дойдут хохры, крупны хохры называются, больщущи репы. Напекет мамка в печи, дак их вычистим да едим, пуще хочется, заморозишь еще, сладки таки. Парят опять в печи в чулунках да. Толкнут опять, варят да шаньги пекут. Хлеба-то нет, дак чи ли надо» (ФА СГУ 0369-75).

³³ «Домашней птицы – кур, гусей, уток – на Печоре не существует совсем. Но яйца (...) диких птиц, главным образом, гусей, встречаются нередко в очень больших количествах. Что же касается до дичи, то хотя ее и много на Печоре, она идет как продукт промысла на продажу, и, например, белые кроупатки употребляются в пищу только в случае неурожая рыбы или недостатка оленины» [Мартынов, с.42-43].

³⁴ В одной путевой заметке отмечены особенности местных лошадей: «Усть-Цильмская лошадь издавна славилась своей выносливостью, быстротою бега и неутомимостью, почему спрос на этих лошадей был всегда довольно значительный. Но порода эта уже вымирает, и

Среди печорских промыслов (охота³⁵, извоз товаров, выделка ваянных и шерстяных изделий, строительство лодок, скотоводство) рыбная ловля занимала, пожалуй, ведущее положение: «Промысел рыбы в реке Печоре летом, а зимою и осенью в озерах, есть главнейший»³⁶. Река Печора с ее многочисленными притоками служила для местных жителей не только транспортной артерией, но и настоящей кормилицей: «Широко разлилась матушка Печора в своих низовьях. Напротив села (Усть-Цильмы – Т.К.) в нее впадает большой приток ее – Цильма, как и все здешние реки, богатый разнообразной рыбой»³⁷.

Хозяйственный год на Печоре, таким образом, делился на сезонные циклы рыбной ловли, охоты, заготовки корма для домашнего скота. В праздничном календаре Усть-Цильмы наиболее ярко выделяются два цикла – зимний (святочный) и весенне-летний («горочный»). Попытаемся представить течение бытовой и праздничной, обрядовой жизни устьцилемов в рамках календарного круга и дать краткую характеристику местной календарно-обрядовой поэзии.

Святки на средней Печоре были представлены такими традиционными явлениями, как поздравительный обход дворов со звездой (включая христославление), ряженье («машкирование»), молодежные вечерки, гадания.

К обходу дворов в Усть-Цилемском районе было приурочено исполнение рождественской молитвы («Христос рождается, славите...»), коляды и виноградья. Усть-цилемская колядка (с зачином «Колядамоляда, отворей ворота...») [Ончуков 1908а, №18; Песни Печоры, №122-123], считается «типичной севернорусской колядкой, бытовавшей в старообрядческой среде»³⁸, в ней представлены христианские и животноводческие мотивы. Как отметила Н.П.Колпакова, «в противоположность земледельческим районам здесь в текст вводятся характерные образы местного хозяйства: вместо обычных восхвалений хлеба, зерна, пирогов упоминается хорошо выхоженное, резвое и здоровое поголовье скота (...), богатые удои» [Песни Печоры, с.14]. Виноградье представлено в местной традиции тремя сюжетами: «женатое» - типа «поиски терема и благопожелания се-

усть-цилемская лощадь далеко ниже тех качеств, которые ей приписывает молва» (Ермилов Н.Е. Поездка на Печору. Путевые заметки. Архангельск, 1988. С.81).

³⁵ «Жители пытаются своим хлебом, а вящую прибыль получают тут же в своем месте от продажи приезжим купцам изрядной белки, хороших горностаев, лисиц и других зверей, которыхловят они в обширных тамошних лесах» [Лепехин, ч. III, с.272].

³⁶ Справочная книга Архангельской губернии на 1870 г. Архангельск, 1870. С.108.

³⁷ Белдыцкий В. В низовьях Печоры (из дорожного альбома) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 4. С.270. У местных жителей существует «иерархия» рыбы: вся рыба делится на «белую» и «серую» – более и менее ценную; к «белой» рыбе относятся семга, нельма, омуль, сиг, пелядь, зельд, к «серой» – язь, сорога, подъязок, ерш, окунь, налим, щука (ФА СыктГУ, 03114-11).

³⁸ Обрядовая поэзия / Сост., предисл., примеч., подгот. текстов В.И.Жекулиной, А.Н.Розова М., 1989. С. 661 (№ 25).

- типа «поиски терема и благопожелания семейству» [Ончуков 1908а, №22, 25; Песни Печоры, № 126-127; А в Усть-Цильме поют, № 21], «холостое» – так в Усть-Цильме называют «девье» по сюжету виноградье («девушка в тереме, вышивающая ковер») [Ончуков 1908а, №24; Песни Печоры, №124-125; А в Усть-Цильме поют, №22], и «маленько», или «детское» [Песни Печоры, №128; А в Усть-Цильме поют, №23]. Виноградья были включены не только в обряд рождественского обхода дворов, но и в круг молодежных вечерних собраний, где с Рождества до Крещения они исполнялись в качестве припевок.

Репертуар святочных посиделок определенным образом отличался от обычных зимних собраний молодежи. В круг припевок, которые составляли основу вечерочной программы, от Рождества до Крещения включались святочные величания – виноградья. Обычное для посиделок припевание завершалось в святочный период хороводами-игрищами (см. раздел 2.4). Кроме того, на святочные посиделки приходили ряженые, вносявшие в атмосферу молодежного собрания веселое оживление. В числе сценок «машкированных» особенно популярными были игры в отлевание души «плокойника», продажу или лечение «площади» или «коровы» и некоторые другие.

Святки завершались в день Крещения водосвятием у проруби – «иордани» - и весьма оригинальным обычаем изгнания нечистой силы - «топтанием шиликунов», которое совершалось молодыми людьми, объезжающими село (или деревню) верхом на лошадях³⁹. В молодежной среде с окончанием святок постепенно прекращались и обычные вечерочные собрания, поскольку в межговенье – от святок до Великого поста – на Печоре традиционно игрались свадьбы, и в связи с этим определенным образом изменялись формы досуга молодежи, участвовавшей в предсвадебных вечерках.

Масленичная неделя (или «молочница», «сухое заговенье») отмечена традиционными катаниями в санях (местные жители говорят: «на конях гоняли»), посещением родственников («гостьбы»), приготовлением блинов-«колабышей». Молодежь, собираясь на улицах, могла устраивать парные хороводы – «игрища» (или «кружания»).

Период **Великого поста** на средней Печоре отмечен, по крайней мере, двумя интересными явлениями обрядовой жизни: это молодежная игра «бача» (или «бачо») и ритуальные действия Вербного воскресенья. По оценке Д.Травина, игру в «бачу», встречающуюся у русского старообрядческого населения Печорского уезда, можно считать «особо оригинальной и интересной»⁴⁰. Ее можно отнести к играм спор-

³⁹ О подобном обычай, но приуроченном к страстному четвергу, сообщал Н.Е.Ончуков: «В Страстной Четверг печорцы гоняют плетями и палками верхом на лошадях шишков» (Ончуков Н.Е. Былинная поэзия на Печоре // Живая старина. 1902. Вып. 3-4. С. 376.).

⁴⁰ Травин Д. Игра в «бачу» на Печоре // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 197.

спортивного типа (подобна «городкам»), примечательными являются половозрастные характеристики играющих и игровой инвентарь: по сообщению Д. Травина, эта игра – исключительно девичья, строго связанная со временем Великого поста. Бача (деревянный конус) сшибалась бачевыми палками, богато орнаментированными⁴¹.

Утром **Вербного воскресенья** устьцилемки будили своих детей, «стегая» их заранее приготовленными ветками вербы с приговором: «Не я секу - верба растёт, так и ты расти» (ФА СГУ 0387-54а).

После **Пасхи** на улице устанавливались качели («качули»). С качельных игр, продолжавшихся до Вознесения, по сути, открывался годовой сезон молодежной игры, главными циклами которой являлись весенние хороводы – «горки» и осенне-зимние посидки; свое завершение игровой год получал на свадебных (зимних) и масленичных «игрицах» (см. раздел 2.1).

Период от Пасхи до вскрытия реки и наступления лета был для печорских крестьян наиболее свободным от каких-либо хозяйственных занятий [Ончуков 1904, с. II], хотя именно после ледохода начинался рыбный лов, завершающийся поздней осенью.

Наиболее напряженный период, насыщенный разного рода занятиями и событиями как в хозяйственном, так и в праздничном календаре Усть-Цильмы, приходился на весенне-летний период, а именно – на период от вскрытия реки до завершения основных летних работ.

Приблизительно с **Николина до Петрова дня** (включая большие праздники и воскресенья) по всему Печорскому краю устраивались хороводные гуляния – «горки», с которыми и связано выделение весенне-летнего годового цикла. Одной из функций горочных собраний были «смотры», «выставки» невест, в связи с чем горки носили характер «съезжих» праздников. Самая большая горка устраивалась в центральном селе – Усть-Цильме – в Иванов день (см. раздел 2.2). На это же время приходилась чердынская ярмарка, собиравшая в Усть-Цильме жителей со всей округи: «...когда пройдет Печора и придут «с верхов» каютичики-чердынцы, в Усть-Цильме «на горке» каждый вечер собираются хороводы. В Усть-Цильме во время ярмарки перебывает постепенно вся раскинутая на огромном пространстве волость...» [Ончуков 1904, с. II]; «Баржи приплывают, торгуют всякой всячиной, до Иванова дня еще. Приедут да по месяцу стоят баржи-те на Усть-Цильме. Тут все пижемцы, цилемцы наедут, вот каждый день всё горки становили под вечер» (ФА СГУ 0374-7). Приезд чердынских торговцев, собрание на ярмарку жителей со всей

округи, совпадающие с большим годовым праздником, создавали особую атмосферу в селе⁴².

В Усть-Цильме **Иванов день** можно рассматривать как пик не только весенне-летнего сезона, но и годового цикла в целом. В традициях этого дня сохранились генетически разнохарактерные элементы. Баня с первыми березовыми вениками и последующее гадание по ним соотносится с общеславянским пластом народных представлений; в Иванов день устраивалась самое большое хороводное (горочное) гуляние весеннего сезона, сопряженное с ярмарочным весельем. Кроме того, в старообрядческой Усть-Цильме последний большой весенний праздник – Иванов день (Ивана Купалы/Ионна Крестителя) – стал днем почитания одного из последних мучеников за веру – местночтимого скитника из Тобышского общежительства (в бассейне р. Цильмы), некоего Ивана, по устным преданиям, выплывшего к Усть-Цильме и захороненного там (подробнее см. раздел 4.2.). Воспоминание об этом событии из местной старообрядческой истории и связанном с ним имени составило основу ритуала поминования предков, совершаемого в Иванов день на Ивановом же кладбище в Усть-Цильме⁴³.

Поминование, обращение к прошлому являлось залогом будущего. Архаическое представление о «конце» предполагало последующее (новое) «начало», и наоборот. Подобного рода переходность отразилась и в структуре праздника Иванова дня: после поминальной службы начинались горочные хороводы, семантика которых генетически связана с идеей созидания нового космоса, брачной пары, продолжения жизни.

Цикл весенних праздников на Печоре завершался Петровым днем. Судя по рассказам местных жителей – информантов фольклорных экспедиций СыктГУ, – **Петров день** можно рассматривать как границу весенне-летнего сезона, канун важнейших для северян летних хозяйственных работ⁴⁴, и, вероятно, поэтому с ним был связан особый обы

⁴² «Приход каравана – настоящий праздник для жителей. Почти целый год они ждут его с нетерпением. Мужики знают, что на караване прибудут хлеб, конопля для сетей, котлы, топоры и все им необходимое. Бабы и девки мечтают о ярких ситцах и платках, заедках разных, а иной раз и о бравых молодцах-кусольчах». И в день прихода каравана все одеваются в лучшие одежду и являются к чердынцам за покупками. Шумно и весело тогда бывает на берегу. Нарядные бабы и девки поют, хохочут на загрывающуюся пришельцев, парни зудят в только что приобретенные гармоники...» (Белдыцкий В. В низовьях Печоры (из дорожного альбома) // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 4. С. 271.).

⁴³ «Ежегодно 24 июня местными и окрестными раскольниками совершается поминование умерших версты за 1,5 от села, на деревенском кладбище, расположенным на холме, на берегу Печоры. Здесь, по раскольничьему преданию, погребен некто Иванушка, тело которого будто бы нетленным принесено к берегу с реки Пижмы (по записанным СыктГУ преданиям – с реки Цильмы – Т.К.) из тамошних скитов. Иванушку считают исповедником «за веру» и по обетам служат панихиды» (Ильинский П. Из заметок миссионера Печорского уезда // Архангельские епархиальные ведомости. 1899. № 12. С.328.).

⁴⁴ «После Петрова дни не ходили уже [на горку] – тут уже лето будет» (ФА СГУ 0341-21); «А это уж летошно, на Петров день последня [горка], тут уж мы станем на пожну поезжать» (ФА СГУ 0384-28).

⁴¹ В экспедиционных записях СыктГУ 1986-1990 гг. не выявлено однозначных характеристик об участниках игры, среди них называются как девушки, так и молодые люди.

чай. В ночь на Петров день местные жители отправлялись на противоположный берег реки (жители с.Усть-Цильма - на место первого поселения основателей Усть-Цильмы, называемом Старыми Дворищами) – на сенокосные луга («пожни») или в лес, где жгли костры – «огнища» – и варили кашу-«петровщину» для коллективной трапезы; пары молодых людей переезжали верхом на конях от костра к костру («ездили по огнищам»). В этом обычая можно усматривать архаические черты культа предков, актуализируемого перед началом напряженных летних работ, от которых зависело благосостояние печорцев в течение всего года.

На особый статус Петрова дня указывают и местные поверья, связанные с представлением о количестве комаров: считается, что на Петров день приходится «обед» комаров (то есть их количество достигает наибольшего объема в сезоне), в то время как «ужин» - на Ильин день, после которого лето вступает в завершающую фазу.

Уже после Иванова дня начиналась активная подготовка к рыболовным и сенокосным работам: «После весеннего ярмарочного разгула тишина воцаряется в Усть-Цильме, начинается серьезное деловое время; крестьяне хлопочут около своих домов, чинят и подновляют постройки, смолят лодки, шьют паруса, готовят рыболовные снасти, тщательно выделяют грабли, выправляют горбушки, которые на всем архангельском севере пользуются безусловным преимуществом перед косами-стойками (...) В конце июня, когда приходит время страдать, т.е. косить пожни, почти вся Усть-Цильма выбирается из села за реку косить пожни» [Истомин, с.439-440]; «...поспевала трава на пожнях (...), а по Печоре начала большими массами «идти вверх семга». И все устьцилемы, как и все остальные печорцы, семьями в полном составе, со старухами и ребятишками, иногда даже с животными (лошадей и собак берут с собой на пожни, коров отправляют со старухами за Печору, в лесные избушки на подножный корм), заколачивая дома отправляются из селений – часть на пожни, часть на рыбные ловли» [Ончуков 1904, с.II].

Среди летних праздников в усть-цилемском календаре можно выделить *Ильин день*, связанный с рядом запретов - на сенокосные работы, купание и переезд через реку на лошади. Календарные запреты и кратко объясняющие их поверья (о «приточливом» Илье, Ильегромовнике) находят свое отражение и в устной суеверной прозе – быличках о последствиях несоблюдения запретов. Ильиним днем, по поверьям, завершался сезон летнего купания.

Полевые работы на средней Печоре оканчивались приготовлением особой еды – «филы»⁴⁵ - раскрошенного в масле (сале) ячменного

⁴⁵ Трактовку этимологии данного слова см.: Лутовинова И.С. Судьба древних заимствований в говорах Русского Севера // Севернорусские говоры: Межвуз. сб./ Отв. ред. А.С.Герд. Вып.7. СПб., 1997. С.27-28.

колоба⁴⁶. Этот обычай был связан с завершением и других земледельческих работ⁴⁷.

На позднюю осень приходился сезон осенней ловли рыбы в озерах, называемой «сеновьями». Н.Е.Ончуков оставил интересное описание этого промысла, с которым было связано бытование на Печоре былин и сказок⁴⁸: «На осеновья уезжают обыкновенно артельюми в 6-7-10 человек (...) проработав часов 5-6, все принуждены на невольный отдых (...) Вот тут-то и выступают на сцену сказочники и старинщики, которых (...) нарочно старается, всеми мерами заполучить в артель составляющий ее староста» [Ончуков 1904, с.XXIII].

По первому снегу рыбаки возвращались с «сеновий» домой, женщины к этому времени заканчивали обмолот жита. После дня *Покрова* в жизни молодежной общины начинался период вечерних собраний, в рамках которых происходило предсвадебное общение юношей и девушек: «Вот когда осенью всю работу закончим – сенокос пока закончим, потом – тогда ведь свои поля – жито убирали, и это жито в овинах вымолотим всё, когда уж житца в анбары складем, и тогда обязательно начнутся уже, станем собирать [посидки], всю работу закончим, дак вечереньки сидеть [станем]» (ФА СГУ 0373-54). Таким образом, знакомство молодежи, происходившее в массовых хороводах горки весной, получало свое продолжение на зимних вечерах, сезон которых завершался после Крещенья, когда игрались свадьбы.

В предложенной характеристике кратко представлены лишь самые яркие явления обрядовой и хозяйственной жизни устьцилемов, наиболее рельефно определяющие специфику местного народного календаря. За ее пределами остались, в частности, некоторые важные для печорцев даты христианского календаря и связанные с ними представления.

Итак, календарно-обрядовая поэзия Усть-Цильмы, по сути, ограничивается жанрами зимних поздравительных песен (коляды, виноградья) и так называемой «календарной словесностью» - приговорами, поверьями, приметами, пословицами и поговорками, относящимися к разным праздникам. Наиболее развитыми в усть-цилемском календаре оказались святочный и весенне-летний (горочный) циклы, к каждому из которых были приурочены разные виды молодежного досуга («посидки», хороводы-

⁴⁶ «Вот выйнутся осенью, дак филу делают. Перво-то зерно, баско-то которо, смелют да колобы напекут, да колобы накрошат, масла наплют – вот и фила, хлебают каждый в своем доме» (ФА СГУ 0371-46).

⁴⁷ «Филу во всяку пору [делали]: картошку высадишь – филу можно сделать похлебать, уберишь картошку – опять можно филу сделать, сенокос закончишь – опять фила. Единолично, всяк про свое хозяйство» (ФА СГУ 0368-45); «кончили дело годово – вот и фила» (ФА СГУ 0369-74).

⁴⁸ По описанию Н.Е.Ончукова же, былины (или старины) могли исполняться и на летних промыслах, когда возникали большие перерывы между зайдыванием невода в Печору в связи с коллективной организацией лова, однако это «время горячее, напряженное, нервное», и потому исполнение былин на досуге не всегда уместно [Ончуков 1904, с. XXIII].

Таблица 1

Основные характеристики народного календаря Усть-Цильмы

Календарь	Содержание праздника, основные мероприятия, атрибуты	Фольклорные тексты		
		Песенно-музыкальные	Прозаические	Прочие
Рождество	Поздравительный обход дворов, христославление со звездой - «славили»	- Рождественская молитва - Коляда - Виноградья: «женатое», «холостое», «дётское»		Ритуальные обращения – просьбы, благопожелания
	Со 2-го дня святок – молодежные вечерки, изрища	Посидочные и игрищечные песни		Непесенные посиделочные игры
Васильев день, Кудесные вечера, Кутейник	Ряженье – машкированные, машкировались			Диалоги и приговоры ряженых
	Гадания – кудесили		Суеверные рассказы о гаданиях	Приговоры при гадании (завечались), приметы
Крещение	Иордан/иордань Топтание шиликунов			Поверья о шиликунах
Масленица молочница, сухое/молочное заговенье	Катание в санях – гоняли на конях; гостьба; молодежные хороводы-игрища	Игрищечные песни		

«игрища», хороводный комплекс «горки») и соответствующие им хороводные и игровые песни (посидочные или припевки, игрищечные и горочные). В связи с этим можно сказать, что календарно-обрядовая поэзия на Печоре приобрела по преимуществу празднично-игровые формы, тесно связанные со свадебной обрядностью.

Некоторые общие характеристики усть-цилемского календаря (местная терминология, основные праздничные мероприятия, фольклорный репертуар) отражены в Табл. 1, которая составлена таким образом, что позволяет обозначить связь конкретных календарных дат (периодов) не только с приуроченным к ним календарным фольклором, но и обозначить некалендарные тексты, «тематически» связанные с определенной датой⁴⁹.

Так, например, для целостного восприятия некоторых черт культурного быта Усть-Цильмы важно в соотнесении друг с другом рассматривать обычай Иванова дня и сюжеты местной исторической прозы (цикл преданий об Иване с Тобыша, в том числе и рассказы с топонимическим мотивом – о названии «Иваново кладбище»), поскольку эти рассказы выступают своего рода «предысторией», этиологическими рассказами, поясняющими совершаемые в день памяти скитника действия. Осмыслиенные в совокупности эти явления позволяют обратить внимание на объединение в культурной традиции календарной даты, календарного имени и корпуса нарративных текстов.

Еще один пример относится к Ильину дню. Календарные запреты, актуальные для этого дня, поверья о «приточливом» Илье, Ильегромовнике в соединении с «ильинскими» быличками о пропаже коров из стада, о затянутой в реку лошади составляют некий единый текст, «прочтение» которого возможно лишь в его целостности. В частности, в нем можно усматривать отражение древнейших представлений (условно соотносимых с т.н. «основным мифом») о боге-громовнике, преследующем своего земного противника и/или находящуюся под его покровительством домашнюю скотину.

Представленный в виде таблицы способ компактного схематизированного описания преследует цель дать более наглядную характеристику отдельных составляющих календаря и близких ему явлений народной культуры. Поскольку именно через призму календаря могут четко просматриваться местные черты отдельной традиции (в терминологии, репертуаре праздничных мероприятий, в атрибутах, системе жанров календарно-обрядовой поэзии), сопоставление особенностей календарного уклада разных традиций по одной схеме представляется хорошей основой для их сравнительно-типологического изучения и продуктивным способом выявления локальной специфики каждой из них.

⁴⁹ В Таблице не отражено наличие примет и поверий метеорологического характера.

Великий пост	Девичья игра бача	Духовные стихи былины		
Благовещение				Приметы Запреты на работу Пословицы
Вербное воскресенье	Вербные ветки, стегание детей вербными ветками			Приговор при стегании вербой
Пасха	Гостыба качели (6 недель) – качули, качела			Поздравительные пасхальные приветствия
Радуница	Поминование предков			Поминальные молитвы
Николин день	С Николина до Петрова дня – хороводные гуляния – горка	Горочные песни		
Троицкая суббота, Троица	Посещение кладбища, поминование			Поминальные молитвы
Духов день – Именины земли и воды				Запреты на работу, связанную с землей и водой
Канун Иванова дня	Новые березовые веники, баня, гадание на банных вениках; сбор лекарственных трав; ритуальные бесчинства			Приговоры при гадании

Иванов день	В с.Усть-Цильма: посещение Иванова кладбища, поминальная служба, горка		Предания об Иване из Тобышского скита	
Петров день	Разговенье Огнища – kostры на сенокосных угодьях; ездить по огнищам. Каша петровщина Завершение горочных гуляний Начало сенокоса			Поверья о комарах
Ильин день	Запреты на сенокосные работы, выгон скота, переправу через реку, купание		Былички о последствиях нарушения запретов	Поверья об Илье приточливом
Покров	Начало «посидочного сезона» – молодежные вечерки	Посидочные, игрищечные песни		

1.2. Свадебный обряд и свадебные причитания⁵⁰.

В числе наиболее ранних сообщений об усть-цилемской свадьбе, появлявшихся в периодической печати в XIX в., следует выделить записи С.В. Максимова о путешествии в северные края, составившие основу книги «Год на Севере» [Максимов, с.409-411]⁵¹ и статью Н.Е.Ончукова «О расколе на низовой Печоре» [Ончуков 1901]. Ни в

⁵⁰ Некоторые особенности свадебного обряда и причитаний проанализированы в дипломной работе: Новоселова Т.Н. Усть-цилемский свадебный обряд и причитания / Науч. рук. Т.С.Канева СыктГУ, кафедра фольклора и истории книги. Сыктывкар, 1998.

⁵¹ Поездка на Печору С.В.Максимова // Морской сборник. 1858. № 1. С.45-63.

одной из этих публикаций нет полного описания свадебного обряда, однако в них содержатся сведения, позволяющие дать характеристику отдельным фрагментам этого ритуального комплекса. Так, в книге С.В. Максимова передается диалог у дверей дома невесты в момент приезда свадебного поезда жениха; статья Н.Е.Ончукова содержит интересные сведения о таком неоднозначном явлении усть-цилемской обрядовой жизни, как венчание.

Целенаправленным сбором материала по свадебной обрядности Усть-Цильмы и его изучением занималась Н.П.Колпакова; в ее диссертации «Свадебный обряд на Севере» одна глава посвящена Печоре, где исследовательница побывала в 1929 г. (ФФ ИРЛИ, кол.165, п.25).

Сопоставление характеристики свадебного обряда с. Усть-Цильма, с.Замежного (река Пижма) и с.Климовки (река Печора), выполненной Н.П.Колпаковой, и материалов по свадьбе в записях 1980-х гг. (ФА СыктГУ) позволяет не только судить об изменениях, произошедших в структуре и содержании этого обрядового комплекса, но и составить общее представление о нем.

Структура усть-цилемского свадебного обряда традиционна для северно-русской свадьбы⁵². Основное содержание обрядовых актов, обозначенных в диссертации Н.П.Колпаковой, представлено в Табл.2; по результатам анализа экспедиционных записей 1980-х гг. мы сочли необходимым выделить еще три акта (№ 8а, 8б, 14 – отмечены курсивом); кроме того, два других обрядовых действия, на наш взгляд, требуют корректировки в их наименовании (№ 9, 10). Это вызвано особым отношением усть-цилемских старообрядцев-беспоповцев к одному из кульминационных моментов свадьбы – венчанию.

Н.Е.Ончуков отмечал: «...тайство брака, так же, как и все прочие таинства, устьцилемы отрицают» [Ончуков 1901, с.434]⁵³. Однако неизбежное ослабление старообрядческой идеологии и морали, стремление молодых быть социально защищенными («нежелание быть официально незаконнорожденными и иметь все юридические права на землю, имущество и, главным образом, не терять льгот при отбытии воинской повинности» [Ончуков 1901, с.434-435]) постепенно

привело⁵⁴ к тому, что «...будучи беспоповцами, они (устьцилемы – Т.К.) все-таки все, за редким исключением, венчаются в православной церкви» [Ончуков 1901, с.434]; «устьцилемы венчались прежде гораздо меньше, чем теперь, жили - просто сходясь» [Ончуков 1901, с.435]. Любопытно в этом отношении описание момента выдачи невесты жениху, сопровождавшегося вопросами отца невесты будущему зятю, приведенное С.В.Максимовым: «Отец невесты спрашивает жениха: «Будешь ли кормить-поить, одевать-обувать и женой почтить?» По ответе «Буду» начинается совершение обряда бракосочетания по старым книгам и старым обычаям (курсив мой – Т.К.); затем пир и угощение» [Максимов, с.410-411]. В диссертации Н.П.Колпаковой нет никаких оговорок относительно религиозных запретов устьцилемов на венчание; этот этап свадебного обряда описывается ею достаточно подробно. Информанты экспедиций 1980-х гг. (до 1930 года рождения), говоря о своей свадьбе или свадьбе своих старших родственников, т.е. приходящейся на первую треть XX в., также упоминают о венчании как об одном из актов свадьбы.

Однако следует принять во внимание тот факт, что путь в церковь нередко занимал очень большой промежуток времени: на обширной территории Усть-Цилемской волости в XIX в. было 3 церкви: две – в с.Усть-Цильме, одна – в с.Замежном⁵⁵. Кроме того, посещение церкви могло быть отложено из-за непогоды. Поэтому венчание могло как бы «выноситься» за рамки свадебной церемонии. Свадебный поезд, приехавший за невестой, после пира в ее доме, увозил молодых сразу в дом жениха. На это обратила внимание Н.П.Колпакова: «В Климовке, если нельзя было из-за погоды ехать в церковь, то после выхода из родной избы невеста ехала прямо к жениху и считалась уже отданной, но жила у него с девушками отдельно от него, до тех пор, пока могла бы повенчаться в церкви» (ФФ ИРЛИ, кол. 165, п. 25, л. 113).

В зависимости от того, предполагалось ли посещение церкви непосредственно в рамках обряда или невеста сразу отправлялась в дом жениха, могло варьироваться акциональное наполнение такого

⁵² См., например: Гура А.В. Опыт выявления структуры северно-русского свадебного обряда (по материалам Вологодской губ.) // Русский народный свадебный обряд: Исследования и материалы. Л., 1978. С.72-87.

⁵³ Обряд крещения и отпевания в Усть-Цилемском крае совершается старообрядческим наставником или «набожной» старушкой. О крещении младенцев, родильной и похоронной обрядности устьцилемов см.: [Ончуков 1901, с.437]; [Максимов, с.408]; Семенов В.А. Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских Нижней Печоры (в контексте мифологических представлений) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз.сб.науч.тр. Сыктывкар, 1989. С.114-120.

⁵⁴ Говоря так, мы отаем себе отчет в том, что вопрос о роли венчания и церкви в жизни устьцилемских старообрядцев представляется достаточно сложным и требует специального изучения.

⁵⁵ Ф.М. Истомин, посетивший Печору в 1890 г., писал: «В Усть-Цилемской волости на 55 населенных пунктов приходится три церкви, из коих одна единоверческая, поставленная в селе Усть-Цильме (...) в 1872 г.; до этого единоверческий священник служил в православной церкви, построенной в 1747 г.; (...) второй православный храм, поставленный на Пижме, в деревне Замежной (построена в 1856-1859 гг. – Т.К.), отличается крайней ветхостью и запустением, находясь вдали от главного Усть-Цилемского прихода; службы в ней совершаются крайне редко, за трудность поездок туда священника, живущего в Усть-Цильме, и при отсутствии всякого желания этих поездок со стороны местных Пижемских раскольников» (Истомин Ф.М. О религиозном состоянии обитателей русской Низовой Печоры. СПб., 1891. С.4.). Еще две церкви появились в Усть-Цилемском крае и того позже: в 1896 г. – в с.Среднее Бугаево, в 1900 г. – в с.Нерица.

Таблица 2

Структура свадебного обряда Усть-Цильмы

Этапы свадьбы	Основное содержание
1. Сватовство	Первый визит сватов (родственников жениха), договор о возможности брака
2. Сговор/рукобитье	Обсуждение условий брачного соглашения – «сговор» – и ритуальное заключение брачного договора – богомолье и рукобитье: <ul style="list-style-type: none"> - договор о «запросе» и его выплата (деньги, которые платил жених семье невесты)⁵⁷; - договор о «задатке» и его передача (вещественный «взнос» стороны невесты как гарантия данного на брак согласия – кольцо, пояс, сарафан и т.п.); - обсуждение приданого невесты - назначение времени свадьбы - богомолье - рукобитье - накрывание невесты платом, оплакивание невесты («зарученье») - молодежное игрище (хороводы)
3. Гостьбище у жениха	Визит невесты с подругами к жениху вечером после сговора: смотрение дома, хозяйства жениха; угощение; игрище
4. Предсвадебная неделя/девичник	Собрания у невесты: приготовление приданого подругами невесты; игрища; ночевки молодежи. Собрание молодежи у невесты накануне свадьбы – «девичник»
5. Утро свадьбы. Приносы	Приглашение гостей дружками. Визиты к невесте ее родственников с подарками («приносы»); причитывание невесты гостям
6. Баня	<ul style="list-style-type: none"> - Расплетение косы невесты ее крестной, «заручение» (оплакивание невесты) - Посещение невестой с подругами бани - Приготовление к приезду свадебного поезда: снаряжение невесты
7. Приезд дружек (2-3 раза)	Визиты дружек жениха в дом невесты для осведомления о ее готовности к встрече свадебного поезда; по-

момента, как снаряжение невесты: если свадебный поезд направлялся в церковь, невеста ехала туда с распущенными волосами, покрытыми платком (об этом пишет Н.П.Колпакова: ФФ ИРЛИ, кол. 165, п.25, л.110); если посещение церкви откладывалось (или отсутствовало вовсе), невесте заплетали две косы и надевали побойник; о заплетеении невесте кос до отъезда из родительского дома сообщается в современных записях. По материалам 1980-х гг., такие элементы обряда, как заплетеине и расплетеине косы не имели строго определенного места в структуре свадьбы, т.к. расплетеине могло быть до, во время и после бани, а заплетеине не всегда следовало сразу за расплетеинем – они могли разрываться посещением невестой бани или венчанием.

В диссертации Н.П.Колпаковой и в материалах 1980-х гг. наблюдаются и другие различия, касающиеся структуры усть-цилемской свадьбы, а именно такого обрядового акта, как баня: по записям 1980-х гг., невеста могла посещать баню уже после приезда свадебного поезда (последовательность актов: № 5, 7, 8, 6, 86, 9 – см. Табл. 2).

Относительно специфики в структуре и содержании усть-цилемской свадьбы отметим следующее. В связи с незначительной (или формальной) ролью венчания как религиозно-правового акта, вызванной особым отношением к нему устьцилемов, в духовной жизни которых церкви и церковные обряды не занимали того места, как у православных крестьян, можно говорить о том, что функцию закрепления брака перед обществом выполнял акт выдачи невесты жениху⁵⁶.

Интересные моменты можно выделить и на уровне обрядовой терминологии. В частности, оплакивание невесты в отдельные моменты обряда назывались на Печоре «зарученьем» («заручать невесту»): чаще всего так обозначалось оплакивание при расплетеине косы; кроме того, так могло называться и голошение после сговора, а также оплакивание невесты в бане и после бани при заплетеине косы. Во время «заручения» невеста сидела накрытая платком, а мать, крестная, или специально приглашенная для этого женщина «оголашивали» («заручали») ее. В материалах 1929 г., представленных в работе Н.П.Колпаковой, упоминаний о том, какое именно оплакивание называлось «зарученьем», нет; в комментариях к текстам так названо причтание на сговоре и утром свадебного дня (ФФ ИРЛИ, кол. 165, п. 25, л. 144-146).

⁵⁶ См. также: Бабикова Т.И. Специфика усть-цилемского свадебного обряда // Социально-культурные и этнодемографические вопросы истории Коми (Материалы по истории Коми). Сыктывкар, 1997. С.118-123.

⁵⁷ «Деньги на стол, так и невеста за стол» [Максимов, с.409].

	дарки дружкам (платки, которые повязывались дружками на шею; алые ленты на рукава); подарки невесте от жениха - «душка»: подарки клали на поднос/тарелку и накрывали платком; ответный подарок от невесты: на поднос клали рубаху или другой «товар» для жениха
8а. Сбор в дорогу за невестой	Благословение жениха в родительском доме
8. Приезд «по невестой»	Приезд свадебного поезда жениха за невестой - Диалог у закрытых дверей дома невесты - Ломание свах (крестных)
8б. Выдача невесты жениху	Выдача невесты жениху: благословение невесты; вывод к жениху; диалог отца невесты с женихом; передача невесты жениху; усаживание молодых за стол после обхода стола «по солнцу»; застолье; молодежное игрище ⁵⁸
9. Отъезд к венцу. Венчание/Отъезд к жениху	- Выход молодых из-за стола - Отъезд свадебного поезда в церковь/в дом жениха
10. Приезд от венца/ Приезд к жениху	- Встреча молодых, благословение - Пир; игрище
11. Уход в клеть	Проводы на брачную постель (дружки, тысяцкий, сватья)
12. Буженье молодых	Через небольшой временной промежуток (2 часа) молодых «будили» и приводили к гостям за стол
13. Утренние обряды	Приобщение молодой невестки («молодки») к хозяйству; посещение родственников невесты с блинами («олабышами»); днем – пир для родственников жениха; игрище
14. Пир у невесты («олабиши»)	Застолье в доме невесты с блинами («олабышами») для зятя (мог устраиваться через день-два после пира у жениха или через более длительный срок)

Песенно-музыкальный **фольклор усть-цилемской свадьбы**, как уже говорилось, представлен только причитаниями. В данной традиции свадебные песни не обозначены в местной терминологии применительно к определенной группе песен, строго приуроченных к свадьбе. Н.П.Колпакова связывала это с влиянием старообрядчества⁵⁹. Однако сюжеты, известные в других местностях как свадебные, встречаются на средней Печоре в числе песен «посидочных» (см. раздел 2.3.). Вероятно, в силу определенных принципов старообрядческого мировоззрения свадебные песни оказались невостребованными в усть-цилемской свадьбе, но сохранились в культурной памяти носителей традиции в качестве «припевок» на вечерках, собирающих молодежь в период предсвадебного общения.

Особую роль в поэтической системе усть-цилемской свадьбы выполняли песни молодежных хороводов – «игрища», которые устраивались на говоре, на гостьбище, во время пира; кроме свадьбы, игрища водили на вечерках (см. раздел 2.4.).

Свадебные тексты заговорно-заклинательного характера зафиксированы в Усть-Цильме в единичных вариантах. Это приговоры сватов, а также приговоры свах (крестных) при «ломании». О приговоре дружки никаких упоминаний в полевых записях нет.

Итак, причитания можно считать единственным жанром, составляющим поэтический текст усть-цилемской свадьбы. Причитания начинали звучать с того момента, когда было достигнуто окончательное соглашение о предстоящей свадьбе, - сразу после рукобитья; затем причетные тексты исполнялись утром свадебного дня и при приезде дружек, когда невеста причетами встречала их, а также своих родственников, приносивших ей подарки; перед и после посещения бани, во время расплетения и заплетения косы; при выдаче невесты жениху. Таким образом, причитания отмечали наиболее значимые моменты обряда перехода. Оплакивание невесты происходило и на девичнике.

Можно выделить два варианта зачина, которыми открывается большинство свадебных причитаний Усть-Цильмы (за исключением «банных»); ключевым образом в обоих вариантах является солнце, достигшее наивысшей точки подъема и переходящее за нее: «На полдён / На закат пришло да солнце красное / обогревное» и «Высоко снялось / взялось да красно солнышко, выше лесу да выше тёмного, выше облака ходячаго». В образном строе такого зачина актуализируется семантика брачного перехода, символического умирания.

В усть-цилемских свадебных причитаниях можно выделить целый ряд устойчивых композиционно-смысовых блоков (более 30) - сочетаний двух и более строк, которые представляют собой развернутое

⁵⁸ О продолжительности застолья и о молодежных хороводах в доме невесты перед ее отъездом из дома в работе Н.П.Колпаковой не сообщается.

⁵⁹ «Развитого обряда свадьбы старообрядцы, составлявшие за последние столетия основное русское население этих мест, неправляли» [Песни Печоры, с.11].

обращение или в которых раскрывается один образ, реализуется определенный мотив. Используя их, исполнительницы плачей «выстраивали» тексты плачей сообразно конкретной обрядовой ситуации и эмоциональному состоянию невесты и ее окружения.

Тексты причитаний, как правило, насыщены обращениями и вопросами, нередко не требующими ответа. Так, в причетах матери после обращения к дочери-невесте («А ты, голубушка наша белянушка, уж ты, дитя моё, будто сердечноё») следует вопрос типа «ты куда отправляешься/снаряжаешься». При вопросно-ответном варианте развития текста реализуется мотив ухода девушки «во чужи люди», который нередко сочетается с мотивом наставления невесте («во чужих людях надо жить умеючи»). Причитания невесты перед выдачей жениху также строятся на обращении, в этой ситуации – к отцу, с просьбой не отдавать ее замуж (не пропивать «буйну голову»). Как правило, дальнейшее развитие текста связано с мотивом сетования невесты («А что тебе, отец-родитель, я наскутила? А чё тебе да напрокучила? Не сусек хлеба повыела, не сундук платья износила...»). Подобное описание жизни невесты в родительском доме встречается и в плачах матери, построенных на мотиве сетования невесте по поводу ее ухода «в чужие люди» («Ты жила у нас да красоваласе, ты ведь сыр в масле у нас каталасе...»). Нередко картины счастливого, беспечного девичества сменяются контрастным описанием предстоящей жизни в чужой семье.

Наиболее устойчивый набор композиционно-смысловых единиц характерен для текстов, сопровождавших посещение бани и расплетение (заплетение) косы. Эти тексты можно назвать причитаниями комментирующего характера. Так, цикл «банных» причитаний открывался сообщением о появлении девушек («Разойдитесь-ко, да люди добрые, /.../ Дайте нам пути-дорожечки / Ко невесте нам да заручёной, /.../ Истопили ей да парну баенку...») и приглашением невесты в баню («Ты пойдем-ка с нами в парну баенку...»). Описание приготовленной бани сменялось мотивами испрошения для невесты «пути-дороги» и сообщением о цели данного обрядового акта:

Возьмем мы да двери за пятны,
Мы поставим да двери на пятны.
Дайте нам пути-дорожечки,
Разодвиньтесь-ко да люди добрые,
Дайте нам пути-дорожечки,
До невестушки зарученой,
До княгини да прослезеной.
Натопили мы ей парну баенку,
Напарили да шелков веничек,
Насливали да синю щелоку,
Поведем ее да в парну баенку,
Смывать ейну да девью красоту,
Расплетать ейну трубчату косу (ФА СыктГУ 0322-10)

На пути к бане посредством причитаний осуществлялся ритуальный диалог невесты и ее подруг. В ответ на причитание девушек не-

веста голосила: «Во последней я да светлой денечек / Иду-то я да в парну баенку, / Смывать свою да девью красоту, / Наведу себе печаль великую».

По выходе невесты из бани причитанием сообщалось о завершении обряда («А помыласе наша попарилась...»), девушки снова прошли дорогу для своей просватанной подруги («Дайте нам пути-дорожечки...»); невеста шла причитывая: «Я помылась да в парной баенке, / Помылась да попарилась, / Во девью да во последнюю....». В заключение «банного» обряда звучало пожелание невесты разрушить баню («Раскатайте да вы парну баенку, (Рассыпься ты, да парна баенка) / По единому да бревёшечку...»).

Обрядовые тексты и ритуальные действия, связанные с обрядом расплетения косы, обнаруживают максимальное соответствие друг другу. Акт расплетения косы сопровождался причетным диалогом между крестной и невестой. В начале исполнялось причитание, в котором невеста обращалась к крестной с просьбой не расплетать ее косы, не отнимать ее «красоты», «вольной воли» («Восприёмна ты да хрестна матушка, / Не расплетай мою да трубчату косу...»). Крестная вступала в диалог с текстом, в котором представлено ее движение к невесте от печи («От жаркой печи да от кирпичноей, / По гладким половам да по еловым...»). Затем в причитании подробно передаются действия крестной («Уж поднимаются да мои руки белые, / На твою да буйну голову, / По единому да русу волосу, / Разобрать твои да мелки волосы...»). В причитаниях этой группы элементы комментирования сочетаются с наказами невесте («Отдаем тебя да за чужа сына да за отецкого, / Во чужих людях да во добрые. / Во чужих людях надо жить умеючись...»). Мотив наказов невесте – один из самых распространенных в усть-цилемских причитаниях; текст «наставления» может включать до 10 строк: общий наказ («Во чужих людях надо жить умеючи(сь), / Умеючи(сь) да разумеючи(сь)») распространяется перечислением конкретных правил поведения:

А ты голубушка наша, белянушка,
А отправляешься ты во чужи люди,
А во чужи люди да во добры.
А заумешь ли ты да во чужих людях?
А во чужих людях да робить делати,
А людям добрым ишче уважити,
А во чужих людях надо жить умеючись,
А жить умеючись да разумеючись.,
Уж как ходить надо да не прохаживат,
Уж как сидеть надо да не просиживат,
Уж как глядеть надо да не проглядыват,
А говорить надо не проговариват.
А ты голубушка наша, белянушка,
А во чужих людях да ты во добрых,
А ты ниже живи да шелковой травы,
А ты тише живи да ветра буйного,

А называй-ко всех да всех по имени,
А величай-ко в смех да по извотчины,
А ты с малы их всех да до великого,
А от великого да всех до старого (ФА СыктГУ, 0332-24).

Окончание действий крестной с косой невесты сопровождалось причитанием, в котором сообщалось о совершившемся («Расплели твою да трубчату косу, / По единому да русу волосу...»). Завершалось расплетение косы причитанием, в котором невеста высказывала свою неблагодарность крестной («Не спасибо тебе, да хрестна матушка, / Расплела мою да трубчату косу, / Выплела мои да ленты альые, / Сняла мою да девью красоту...»).

Чаще всего именно оплакивание при расплетении косы называлось в Усть-Цильме «зарученьем». Кроме того, как уже отмечалось, невесту «заручали» в самом начале свадебных церемоний - после рукобитья. Обычно причеты данной группы начинаются с традиционного для усть-цилемских свадебных плачей зачина «На полден пришло солнце красное» или сразу с мотива ухода «во чужи люди». Затем, как правило следуют блоки, оформляющие описание жизни невесты в доме родителей и «во чужой семье»; финальным в таких текстах обычно является мотив наставления невесты.

Завершающими в усть-цилемском свадебном обряде были причитания, исполнявшиеся перед выдачей невесты жениху; это плачи невесты, обращенные к отцу, называемому «кормильцем стеной камённой / горой высокой». По содержанию они близки текстам, которые могли исполняться на рукобитье, поскольку в них невеста просит отца «не молиться господу Богу», «не давать руку правую», «не розыматывать руки белые», «не пропивать буйну голову чужому сыну отецкому».

Ты кормилец мой, гора высокая,
Уж ты кормилец мой, стена каменная,
Не вставай-ка ты на резвы ноги,
А не молись-ка ты да господу Богу,
Не давай свою да руку правую,
Не поднимай-ка ты да золоту чару,
Да ты полна вина да зелья лютого.
Не пропивай мою да буйну голову.
Я не че тебе да не поделала,
Не сундук платья у тя поносила,
Я не сусек хлеба у тя повыела,
Не протоптала я твои желтлы полы,
Не прогнула я да твои лавицы,
Не отsekla я да твою буйну голову,
Не окупила я да худу славушку (ФА СыктГУ РФ 03-VII-21).

В свадебных причитаниях развиваются образы, свойственные и похоронной причети. Так, предстоящее замужество сравнивается в свадебной поэзии с грозой («На кого туча да подымается, / На меня она да опускается, / Со громами-те да со громучими, / С молоньями те да со палючими»), которая в похоронных текстах выступает как символ горя.

1.3. Похоронные причитания⁶⁰.

В усть-цилемском погребально-поминальном комплексе причитания традиционно сопровождали ряд этапов:

- положение покойного в гроб
- вынос из дома
- путь на кладбище
- захоронение
- возвращение похоронной процессии домой
- поминальная трапеза.

Кроме того, причитания исполнялись в дни поминовения усопшего (в доме и при посещении могилы) – на 9-й, 40-й день, в годовщину, а также в календарные поминальные дни (так называемые родительские субботы: перед Филипповым постом, перед Рождеством, на масленичной неделе, «димитриевская» суббота и т.д.).

Похоронные причитания оформляли обрядовый комплекс проводов умершего, разлуки с ним, поэтому ключевыми для них являются темы ухода, пути в мир иной, жизни в потустороннем мире, потери близкого (так называемые мотивы жалобы), метафорический образ горя. Тексты похоронных причитаний насыщены риторическими вопросами, обращенными, как правило, к умершему и одновременно ко всем присутствующим (участникам похорон). Многие из них выступают в качестве зачинной формулы.

Усть-цилемские похоронные причитания условно можно разделить на причитания непосредственно похоронной тематики, поминальные причитания и причитания без строгой приуроченности. Условность такого деления связана с тем, что причитание – текст импровизационный, построенный на комбинации различных групп мотивов.

Причтания непосредственно похоронной тематики сопровождали ряд актов погребального комплекса: положение в гроб, вынос гроба, движение похоронной процессии, приближение к могиле.

В усть-цилемских причитаниях, исполняемых при положении в гроб и при выносе его из дома, представлен обрядовый акт одевания покойника и дано описание нового «дома» умершего: «Уж оболокли ведь тебя да в белы саваны, / А тебе построили дак нову ведь горницу, / Нову горницу а без дверей тебе, / Без дверей ведь тебе, моя, без окошечек...» (ФА СыктГУ, 0323-50).

Если гроб в причитаниях описывается как «нова горница без дверей, без окошечек», то родной дом, оставляемый покойным, представляет как «витое гнездо», созданное покойным самим для себя и для своей семьи, но разрушенное смертью: «А ты оставил ли свое вито гнез-

⁶⁰ Записи похоронных причитаний Усть-Цильмы из Фольклорного архива СыктГУ проанализированы в дипломной работе: Головачева Л.Д. Погребальный фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми / Науч. рук. А.Н. Власов. Сыктывкар: СыктГУ, кафедра русской литературы, 1992.

до, / А ты растрёс его да, наш, не во пору, / А ты разбил его да, наш, не во время» (ФА СыктГУ, 0342-43).

Появление в доме гроба или приближение похоронной процесии к могиле могло сопровождаться причетом, который открывался вопросом «для кого это место направлено», тут же давался ответ: «А про кого это место направлено? / А про кого это да приготовлено? / А про моего ле да ладу милое, / А про мою-ту ле да думу крепкую» (ФА СыктГУ, 0344-68).

В доме умершего при прощании с ним односельчан исполнялись плачи, в которых через описание покойного и риторическое обращение к нему с просьбой подать признаки жизни констатировался факт трагического события; этот текст открывается характерным для похоронных причетов обращением к умершему:

А ты голубушка да лебедь белая,
А ты родимая да моя тетушка,
А богданная моя да крестна матушка,
А уж ты крепко спиши, да не просыпаешься,
А тяжело лежишь, не подымашься.
Уж ты открои свои да очи ясные,
А отомкни свои уста сахарные,
А поверни-косе свой говорок язык,
А ты подай-косе нам звонка голосу.
Уж мы пришли к тебе да все скопилися
А проводить тебя да во последнюю путь,
А путь не дальную да безвозвратную
А во печальную да путь слезливую (ФА СыктГУ, 0381-52).

Для причитаний, которые звучали при выносе гроба и при перемещении процесии на кладбище, характерными являются риторические вопросы типа «куда отправляешься» («А дорогой ты мой, да ладо милое, / А дорогой ты мой, гора высокое, / Уж ты куды у мня, горе, сряжайшьсь? / Уж ты куды, мое, да отправляишьсь?»).

Свое развитие тема смерти как безвозвратного ухода близкого человека в мир иной получает в образе «пути-дороженьки», которая предстоит покойному. Дорога и связанные с ней представления образуют сердцевину погребального обряда, так как именно посредством этих образов разрешается его основная коллизия – соединение сфер жизни и смерти. В похоронных причитаниях дорога в загробный мир предстает как «дальнняя», «невозвратимая» или «безвозвратная» и т.п.: «Уж мы пришли к тебе да все скопилися / А проводить тебя да во последнюю путь, / А путь не дальную да безвозвратную, / А во печальную да путь слезливую» (ФА СыктГУ, 0381-52). Как правило, непосредственно после этих строк следуют характеристики «иного мира», точнее, констатируется факт невозможности общения умершего со своими близкими: «Уж ведь никто оттуль не воротился-то, / Уж как из той ише пути-дороженьки, / Уж как из той ише,

горе, вот дальнное, / Уж не напишешь ты да письма-грамотки, / Уж не пошлешь оттуль да вести-повести» (ФА СыктГУ, 0343-9).

Чувство потерянности, желание найти близкого человека, «ушедшего» из дома, «затерявшегося» в людской толпе, звучит в риторических вопросах, обращенных к умершему:

А уж я где буду, бедна, разыскивать?
А уж кого буду да, бедна, спрашивать?
Уж которых я родных родителей?
А у сосед-то у приближенных,
А у товарищей да задушевных.
А уж мне, ох, тошнешенько,
Ой, мне, ох, тошнешенько,
А уж во компаниях да во веселых,
Уж во больших пирах да на веселых,
А я на горочках, я-ко на катушечках,
А, ох, мне, ох, тошнешонько,
А во больших полках, да многотысячных (ФА СыктГУ, 03103-18).

На поминальной трапезе, которая устраивалась в доме умершего непосредственно после погребения, исполнялся причет-благодарность всем, кто участвовал в нем; он открывался, как правило, обращением к «людям добрым: «Вам спасибо-ко, да люди добрые, / Понаехали, да люди добрые, / Спроводить у меня гору высокую» (ФА СыктГУ, 03103-20).

Вообще **поминальные причитания** – в соответствии с характерным для этого жанра приемом импровизации – могут строиться на сочетании разных мотивов: жалобы на жизнь без близкого человека, «биография» умершего, «вызов из гроба» и некоторые другие.

К исключительно поминальным причетам в усть-цилемской традиции, как считает автор дипломной работы Л.Д. Головачева (см. начало раздела), можно отнести тексты, построенные на сюжете «вызов покойного из гроба». В них отразилась вера в магическое воздействие словом на смерть, в возможность встречи с умершим. Характерным для этих причитаний является обращение к стихиям: «Вы раздуйтесь-ко, да ветры буйные, / Разнесисетесь-ко, да пески макарьевски, / Расколись-косе, да мать сыра земля» (ФА СГУ, 0371-53). Далее следуют императивные формы, заключающие обращения к погребальным предметам, к частям тела покойного и, наконец, к нему самому:

Уж отокрай-ко, да гробова доска,
Распахнитесь, да белы саваны,
А отойдите-ко, да руки от сердца,
Поворотись-косе, да говорок язык,
Отокрайтесь-ко, уста сахарные,
Поворотись-косе, да говорок язык,
Уж ты восстань, моя божена мамушка,
Уж ты восстань-косе да разбудисе-ко,
Поговори со мной, с любимой дочерью... (ФА СГУ, 0344-5)

Обращение к умершему с просьбой «поговорить» является главной идеей этого текста: «Уж расскажи-ко ты да про свое житье, / Уж про свое житье да про тамошно. / Уж ты спроси у меня, да уж как мы живем, / А уж как мы живем нынче мотаемся» (ФА СГУ, 0344-5).

Просьба рассказать о «тамошней» жизни сменяется развернутым описанием жизни семьи в форме жалобы на беззащитность, связанную с потерей близкого человека (сиротство, вдовство, потеря детей, одиночество и незащищенность вообще). Следует отметить, что мотивы жалобы, сетования широко используются в похоронных причитаниях разной приуроченности (и непосредственно на похоронах, и при поминовении), в связи с чем их можно считать *универсальными мотивами* похоронной причети. Наиболее типичным выражением этого мотива являются риторические вопросы типа «на кого бросаешь (бросил)/оставляешь (оставил)», обращенные к умершему: «Уж дорога ты моя да ишще мамушка, / Уж на кого ты меня да горе бросила? / На кого ты меня, бедну, спокинула? / Уж ты горьку дочерь, меня, недорошену, / Уж ты горьку дочерь, меня, не подынуту» (ФА СГУ 0381-12). За этими вопросами, как правило, следуют формульные выражения типа «некуда преклонить буйну голову», «не с кем делить горе горькое» и/или формулы «оставленности», «сиротства» (конструкции «у Н нет отца/матери/сына/мужа...»). Своеобразным ответом на риторический вопрос «на кого оставил(-ла)» служит самоуничижительная характеристика оставленной матери/вдовы:

Дорога ты моя да лада милая,
А дорога ты моя да дума крепкая,
На кого ты мене, горюху, бросил?
На кого ты мене, горюху, оставил,
Горьку мене, да горе горькую?
Горька я нынче безмужная,
Сиротина я угбая,
Калека да переходя (ФА СГУ 0377-67).

К универсальным мотивам похоронной причети относятся также мотивы биографического характера, поскольку основным содержанием большей части похоронно-погребальных причитаний является описание жизни, достоинств умершего и причин смерти, то есть своего рода биография оплакиваемого.

Причтания, построенные на мотивах биографического характера, являются яркими образцами фольклорных текстов, в которых органично сочетаются традиционные художественные каноны жанра причитаний и импровизация, связанная как с индивидуальным мастерством певца, так и с особенностями жизни оплакиваемого. Перечисление личных качеств умершего занимает значительное место в причетных текстах. Как правило, акцент в них делается на положительных чертах. Так, в плаче вдовы умерший описывается как внимательный муж, заботливый хозяин-кормилец – охотник и рыбак, добрый семьянин:

А ты не старой был да, мой, не дряхлой был,
А не ленивый был да не беспутной был,
А мне не надо было да наряжать-то тебя,
А мне не надо было-то посыпать тебя.
А ты больну меня да ты ко сну носил,
Не променял меня на зелено вино.
А ты носил мене рыбу трепущую,
А ты кормил меня птицей летучей.
А мы большу семью да с тобой ростили,
А мы большу семью с тобой подынули (ФА СГУ 0344-64).

Традиционными характеристиками оплакиваемого в усть-цилемских причитаниях можно считать такие черты, как ум («умный», «разумный»), спокойствие, миролюбие («тихий», «смиренный»), проворность и трудолюбие («А ты ведь тихой был у нас, смиренной был, / А ты ведь умной был да, наш, разумной был, / А ты бойкой ведь был да, наш, проворной ле, / А уж работной был да, наш, удалой ле» – ФА СГУ 0382-21). Нередко так называемые биографические фрагменты в похоронных причитаниях разрастаются до эпических повествований большого объема, в которые включаются подробности семейной жизни.

Кульминационным моментом в причетных текстах биографического характера является сообщение о причине смерти/гибели человека. Нередко на Печоре причиной гибели людей становится река. Это обстоятельство нашло отражение в причитаниях («...А ты ушел у нас да на быстру реку, / А на быстру реку, да ты на Цилемку, / А приняля тебя горе – быстра река, / А приняля тебя да речка Цилемка, / А обручила тя речка Цилемка. / А ты оставил ли свое вито гнездо...» – ФА СГУ 0342-43).

Преждевременная смерть описывается в причтаниях метафорически; конкретные причины смерти раскрываются посредством использования традиционных поэтических образов; так, например, смерть вследствие хирургической операции передается в образах «злых ворогов», «злого лихого лютаря»:

Тя не брала никака да боль тяжела,
А налетели на тя да злы вороги,
Злы вороги да как лихи лихи,
А растаскал тебя да злой лихой лютарь,
Розорвал тебя да ростаскал,
Всю разрезал да тя истыкал да острым ножом,
Острый да он резкии.
А пропустил твои да все руки белые,
Разорвал твои да все груди белые (ФА СГУ 0371-53)

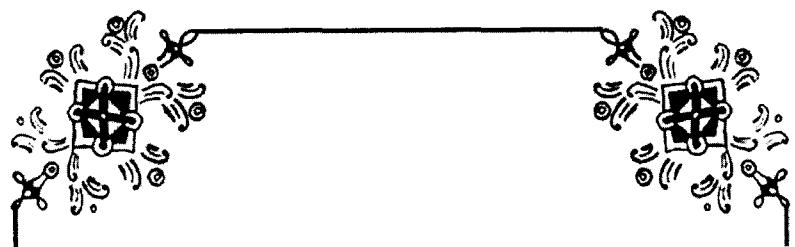
«Горе» – один из ключевых образов похоронно-погребального фольклора. В усть-цилемских похоронных причитаниях его символическими выражениями являются образы грозовой тучи и громовой стрелы:

Уж подымаласе да туча темная,
Уж накатиласе да туча грозная,
А из-за гор туча из-за высоких,
Да из морей туча да из глубоких,
А из ручьей туча из пригубных,
Из болот туча да из зыбучих,

Из-за лесов да из-за темных,
Уж накатилася да туча темная,
Уж навалилася да туча грозная,
А уж над этим ле да над витым гнездом
Остановилася да туча темная.
Уж прогремели тут грома гремучие,
Уж повыстрелила да громова стрела,
Она убила да нашу сестру родимую (ФА СГУ 0309-12)

Жертвой тучи – громовой стрелы в плачах выступает не только умерший, но и его семья. Иногда тексты, построенные на образах этих стихий, открывают вопросом «На кого туча поднимается?» («...На меня она да опускается / Со громами-те да со гремучими, / А со молоньами-те да со пальчими...» – ФА СГУ 0380-58; «...А туча темная да шибко грозная, / А со мокрым дождем да со буйным ветром, / Она на нас бедных да опускалася, / А от буйна ветра не было закрыльнины, / А от мокра дождя да нам притульнины, / А уж от злых людей да нам защищушки, / А от добрых людей да нам засловыца» – ФА СГУ 0382-21).

Похоронные проповеди – кроме своей ритуальной роли – служили также средством выражения личного горя. Глубокие душевные переживания, чувство горечи, потеряной любви, вызванные смертью близкого человека, передавались в усть-цилемских плачах посредством богатой фольклорной образности.



ЧАСТЬ 2

НА ГРАНИЦЕ ИГРЫ И ОБРЯДА: ПЕСЕННО-ИГРОВАЯ ТРАДИЦИЯ УСТЬ-ЦИЛЬМЫ

2.1. Особенности бытования и жанровые разновидности песенно-игрового фольклора.

Русский песенно-игровой фольклор представляет собой сложное жанровое образование, объединяющее игровые, хороводные и примыкающие к ним плясовые песни, исполнение которых связано с игровыми, хореографическими или пластически и ритмически организованными движениями. Кроме общности форм исполнения их объединяет сфера бытования: молодежные собрания, обряды и календарные праздники, то есть область игровой культуры, охватывающая целый ряд годовых и семейных праздников.

По функционально-бытовой приуроченности песен и в соответствии с местной (народной) жанровой терминологией в песенно-игровом фольклоре Усть-Цильмы выделяется 3 группы песен, связанных с игровой молодежной культурой, а именно с такими местными явлениями, как «горка» (весенний хороводный комплекс), «посидка» (зимние вечерние собрания) и «игрище» (комплекс парных хороводов). Им соответствуют игровые, хороводные и хороводные игровые песни, называемые на средней Печоре «горочными», «посидочными» (или «припевками») и «игрищечными». Так они определяются самими исполнителями: «горочные» песни - приуроченные к весенним хороводам («горкам»), «посидочные» припевки - к зимним посидкам, «игрищечные» песни - организующие хороводы-верчения («игрища») на вечерках, свадьбах, а также других гуляниях. Такое разделение отражает общность функций и форм исполнения каждой группы песен.

Руководствуясь же общепринятой жанровой терминологией, в усть-цилемском песенно-игровом фольклоре можно выделить три жанровые разновидности песен: 1) игровые и величальные припевки («посидочные»); 2) песни хороводные («игрищечные» и несколько «горочных»); 3) хороводные игровые («горочные» и несколько песен, разыгрывавшихся на вечерках или весенне-летних гуляниях). При таком подходе смешиваются песни, разделяемые в местной традиции

по пространственно-временным, функционально-бытовым характеристикам, формам исполнения и т.п.⁶¹

Сферу бытования песенно-игрового фольклора можно рассматривать в двух ракурсах - как часть календарной и одновременно как часть свадебной обрядности. С одной стороны, для игровых и хороводных песен характерна календарная регламентация (см. Табл. 3): «горочные» песни бытовали в пределах весеннего, припевки - в пределах зимнего сезона; «игрищечные» песни исполнялись на праздничных (святочных) вечерках, на свадебных молодежных собраниях зимнего (домасленичного) периода, а также на игрищах во время масленичных гуляний.

С другой стороны, игровые и хороводные песни выполняли в молодежном коллективе значительную роль, организуя ритуально-игровые формы общения юношей и девушек в предсвадебный период их жизни⁶². Поэтому можно считать вполне правомерным определение песенно-игрового фольклора некоторыми исследователями как комплекса, принадлежащего молодежной культуре⁶³. Такой подход сообразуется с возрастной циклизацией традиционных народных песен⁶⁴. Для молодежных гуляний характерен, по выражению К.В.Чистова, «календарный ритм»⁶⁵, выявляемый в пределах годового цикла. Т.А.Бернштам, рассматривающая предбрачную жизнь молодежи в таком аспекте, относит начало молодежной игры к Великому посту, а ее окончание - к Масленице, завершившей свадебный период [Бернштам 1988, с.39, 74-75, 231]. «Годовая динамика игры шла в едином ритме с космоприродными изменениями» и делилась на три основные стадии молодежной игры, которые располагались между тремя календарными рубежами: от Великого поста до летнего солнцеворота, от пика солнцеворота до Масленицы, масленичная неделя [Бернштам 1993, с.106-110].

Эта схема ярко проявляется в усть-цилемской традиции. Годовой цикл молодежных собраний на средней Печоре открывался пасхальными «качельными» играми⁶⁶, затем от Николина до Петрова дня устраивались массовые хороводные гуляния на «горке», где происхо-

⁶¹ Ср. с группировкой усть-цилемских песен в сборнике [Песни Печоры].

⁶² Как особый способ ритуализированного общения молодежи, сконструированный свадебной и святочной традициями, рассматривает зимние молодежные хороводы Заонежья Р.Б.Калашникова (Калашникова Р.Б. Беседы и беседные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999).

⁶³ См., например: «К песенно-игровой поэзии относятся произведения, бытующие в сфере молодежных увеселений (вечеринках, хороводах, кругах, беседах и т.д.)» (Новоселова Н.А. Песенно-игровая традиция в Енисейском уезде // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С.24).

⁶⁴ См., например: Гиппиус Е. Культура протяжной песни на Линге // Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Вып.2. Л., 1928. С.107-108; Можайко З.Я. Песенная культура Белорусского Полесья: Село Тонеж. Минск, 1971. С.29-35.

⁶⁵ Чистов К.В. Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987. С.396.

⁶⁶ Эти игровые собрания не были связаны с определенной группой песенного фольклора.

дили общественные «смотрины», «выставки» местной молодежи (в первую очередь девушек-невест). Следующий этап связан с зимними формами досуга - вечерками. Окончание вечерочного сезона (после Крещения), как правило, совпадало с молодежными собраниями на свадьбе (свадебные вечерки), где ведущим видом песенно-игровой программы было «игрище». Масленичные гуляния, на которых также устраивались «игрища», завершали годовой цикл предсвадебных собраний молодежи (см. Табл. 4). Молодежная игра⁶⁷ начиналась массовыми (горочными), а завершалась парными (игрищечными) хороводами. Игрища, таким образом, отмечали конец, грань (ср.: Табл. 3 и 4) - окончание посидки (вечерочное игрище), молодежной поры (свадебное игрище), годового цикла молодежных собраний (игрище на Масленице), одновременно маркируя акт перехода.

Если рассматривать хороводы как важнейшую, неотъемлемую часть молодежного досуга, как его доминантный элемент, то в усть-цилемской традиции горка и игрище предстают как «рамочные» элементы игрового года, молодежной игры, ведущей к свадьбе. Идейно-тематическая динамика хороводных игр, изменение хореографических форм в течение годового цикла собраний в полной мере отвечают этому движению: от многократно проигранного в горочных песнях выбора пары к демонстрации новобрачной пары на свадебном игрище.

Таблица 3

Сезонная регламентация песенно-игрового фольклора

Весна (Николин день – Петров день)	Зима (Покров – Масленица)	
	Горка, горочные песни	Вечерки
		посидочные припевки
	Святочные вече- рки	посидочные припевки, игрища – игрищечные песни
	Свадебные собрания	игрища
	Масленичные гуляния	игрища

⁶⁷ Местная хороводная терминология соответствует теме игры (игра как «пора жизни молодого») [Бернштам 1991, с.235]: устьцилемы говорят «играть горку», «играть игрище», вместо слова хоровод употребляют преимущественно слово «игра».

Таблица 4

Песенно-игровой фольклор в свадебном обряде

Добрачный этап	Свадьба	
	Довенечный период (гостыбище у жениха, девичник на предсвадебной неделе, пир у невесты)	Послевенечный период (пир у жениха)
Горка – вечерки – игрище	игрище	игрище

2.2. Весенние хороводы – горка – и горочные песни.

Усть-цилемскую горку можно поставить в один ряд с другими северно-русскими хороводными комплексами, связанными с весенне-летним периодом народного календаря: линежским «метищем», мезенскими «петровщинами» и некоторыми другими. Эти многолюдные праздничные собрания принадлежат к числу самых ярких явлений русской народной культуры.

Горка устраивалась в период весенних праздников - приблизительно от Николина до Петрова дня. Начало сезона «горочных» хороводов на Печоре зависело от местных погодных условий и, в первую очередь, связывалось с ледоходом и освобождением земли от снега, то есть с наступлением весеннего тепла, а также с таким конкретным фактором, как готовность земли к пахоте и севу. Горка устраивалась практически во все праздники весеннего периода - в Вознесение, Троицу, петровское заговенье, могла проводиться и по воскресным дням.

Самое большое в горочном сезоне гуляние устраивалось в Иванов день (см. раздел 1.1.), вообще от Иванова до Петрова дня в селе Усть-Цильма устраивались самые оживленные горочные гуляния, так как на этот период приходились последние дни чердынской ярмарки, что не могло не сказаться на общей атмосфере праздника. Петровым днем или накануне его «горочные» гуляния заканчивались; начиналась самая тяжелая трудовая пора на Печоре – сенокосная «страда» и ловля семги, которая в прошлом служила средством расчета с купцами, приплывающими сюда с Чердыни, чтобы снабдить жителей Печоры хлебом и другими товарами.

Весенне-летние хороводы занимали важное место в традиционной свадебной обрядности, открывая сезон молодежных собраний и выступая в качестве «общественных смотрин», «выставок» невест. Такие хороводы были, как правило, собраниями «съезжего» типа, на которые стремились попасть девушки и молодые люди из окрестных (по

отношению к селу, где устраивалось гуляние) деревень. На подобных сборах происходил игровой, а нередко и реальный выбор жениха или невесты, другое дело, что последний совершался, как правило, родителями, а первый подчинялся правилам игрового общения молодежи, сценарию хороводно-игрового праздника.

Основным участником горки была молодежь. Однако данный вид праздничного гуляния собирали людей разных возрастов, в том числе и детей, которые присутствовали на горке в качестве «зрителей»; взрослые люди иногда водили свои хороводы рядом с молодежью.

Горка, являясь сложным хороводно-игровым действом, требовала четкого руководства, и именно люди старшего возраста, знатоки традиции и хранители репертуара, выступали в качестве распорядителей, « заводил » горки. Д.Покровский очень точно обозначил структуру горки с точки зрения ее организации: «...продолжительность каждого вида действия ограничена песней, под которую это действие выполняется, т.е. вся горка – сюита, каждая часть которой отделена паузой от предыдущей и должна кем-то быть начата. Кроме того, каждая песня-игра содержит перестроения, иногда достаточно сложные, которые невозможно совершить без единого управляющего центра (...). Установилась и структура горки: ведущий – группа хранителей репертуара - участники игр – пассивная публика»⁶⁸. Участие людей старшего возраста в хороводах, руководство ими было связано, с одной стороны, с «обучающей», «трансляционной» функцией, с другой стороны, – символизировало посвящение юношей и девушек в правила ритуально-игрового поведения в начале сезона молодежных собраний, которое осуществлялось посредством песенных игр.

Четкое распределение ролей участников горки обеспечивало слаженность переходов от одного хоровода к следующему и последовательное развертывание горочной игры в целом. Все это придавало Усть-цилемским хороводам-шествиям характер обрядового действия.

Выход «горочников» в хоровод предшествовал важный и торжественный момент – «снаряжение», одевание наряда, который в течение игрового дня менялся трижды – имеется в виду наряд девушки «горочницы». Он состоял из «рукавов» (рубахи), сарафана, передника и «коротенки», шитых из ярких шелковых или парчовых тканей; на талии завязывался многоцветный плетеный пояс с кистями, на голову девушки повязывали шелковый или рипсовый платок («плат»), сложенный широкой лентой. Завершался наряд украшениями – достаточно крупной брошью и цепями, заправлявшимися под грудью в сарафан. Усть-цилемский женский наряд не просто соответствовал условиям праздника как такового. На этапе современного бытования «горки» – 1970-1990-ые гг. – он выступал эмблемой «горки», позволял

⁶⁸ Покровский Д. Фольклор и музыкальное восприятие // Восприятие музыки. М., 1980. С.247.

стать участником этого действия даже тем, кто вовсе не владел его песенным репертуаром.

Праздничный костюм и умение его «нести» (по выражению Е.Рудневой⁶⁹) определяли стиль поведения хороводниц: тугу затянутые под грудью многоскладчатый сарафан и «коротенька», мощный узел тяжелого платы на затылке фиксировали такое положение корпуса и головы, при котором создавалась чинная и неспешная манера движения каждой «горочницы» и хоровода в целом.

Горочная композиция объединяет разные типы хороводов, имеющие в местной традиции точные наименования:

- хороводы-шествия (местн.: «столбы» или «из-за стенки»),
- круговые («круг»),
- линейные («ряд на ряд», «на две стороны» или «сторона на сторону»; «Иванов монастырь» - «на четыре стороны»),
- орнаментальные («долга» или «вожожа» и «плетень»),
- наборный хоровод («бояра»).

Их последовательность определялась, как правило, « заводилой» горки, оставаясь постоянной в данной местности на протяжении ряда лет.

Хороводы водились в течение всего дня, условно разделяясь на три части: утреннюю, дневную и вечернюю горки. Разные типы горки, по всей видимости, сосуществовали одновременно (в синхроническом плане) и зависели от степени значимости и развернутости гуляния в определенный праздничный или воскресный день. Более полная, трехчастная горка устраивалась по большим праздникам; менее торжественное воскресное гуляние состояло из двух частей; небольшой вечерний хоровод мог собираться в любой другой день, входящий в календарные рамки «горочного» цикла. С другой стороны, выделенные виды горки могут отражать постепенную трансформацию типов ее бытования (в диахроническом плане) от более ранних (нач.-первая треть ХХ в. и, возможно, ранее) к поздним (вторая пол. ХХ в.). Со временем одночастное действие заменило прежние усложненные формы, чему особенно способствовали социально-исторические и культурные сдвиги в 20-30-ые гг. ХХ столетия.

К неизменным, устойчивым элементам горочной композиции относится начало хороводного гуляния. К месту проведения горки ее участники направлялись по двое или по троє и составляли первый хоровод, называемый местными жителями «столбы» или «из-за стенки» (уст-цилемское и пижемское названия): перехаживание пар-«стенок» из конца в начало колонны. «Столбы», таким образом, выполняли организующую роль, собирая участников на горочную площадку, «стол-

бами» же расходились после гуляния по селу. Наборный хоровод «Бояра» открывал дневную горку. Этот игровой сюжет (зачин песни «А вы, бояра, вы зачем пришли...») хорошо известен по очень многим традициям, и везде он разыгрывается в хороводах линейного (шеренгового) типа, что соответствует диалоговому характеру текста; усть-цилемский вариант разыгрывания этой песни отличается от традиционного, поскольку игра по этой песне выполняла функцию наборного хоровода.

Хоровод «Бояра», выступая «зачином» дневной горки, предшествовал так называемым «орнаментальным» («изобразительным», без разыгрывания) хороводам: «вожожа» («долга») – «плетень». Чередуясь, мужчины и женщины, девушки и юноши выстраивались в цепь, которая вслед за ведущим (пожилой женщиной или вдовой) совершила змеевидные движения. Этот хоровод назывался «долга» – по внешнему эффекту (длинная, «долгая» цепь людей) или «вожожа» – по характеру движения (от глагола «водить»). Хоровод водили под песню «Я по реченьке потеку», образы которой – река, вспаханная земля, семена, вода – последовательно выстраиваются в круг близких понятий, связанных с представлениями о пахоте как акте зачатия. Змеевидный рисунок данного хоровода как знак воды и обозначенные песенные образы соотносимы с комплексом представлений о плодородии, выполнявших ведущую роль в обрядовой поэзии календарного (весенне-летнего) и свадебного циклов.

После «вожжи» хоровод постепенно «закручивался» в «плетень». По многократно повторяющимся словам «Заплетайсе, плетень, / Да завивайсе, труба золота, / Да завернёмсе, камка хрущета» участники хоровода «заплетались»: первая пара с конца образовывала «ворота», через которые проходили все «горочники» противоположного края хоровода. Затем образовывались новые «ворота», и так до тех пор, пока все играющие не оказывались в «плетне» (при этом правая рука находилась на левом плече и держала левую руку стоявшего сзади, а левая рука протягивалась вперед на левое плечо стоявшего спереди). По словам «Расплетайсе, плетень, / Да развивайсе, труба золота, / Да развернемся, камка хрущета» начиналось «расплетание» (раскручивание) хоровода в обратную сторону. Таким образом, при исполнении этой песни пластическими средствами изображалось некое «плетение», «завивание». Центростремительные круги и спирали, вырисовывавшиеся в этом хороводе, в мифopoэтическом плане могут рассматриваться как символы цикличности, поворота времени, повторяемости, непрерывного движения жизни, с которой теснейшим образом связана идея материнства, женского плодоносящего начала. Эта идея нашла свое выражение в песенном образе водоплавающей птицы – «утки» с «малыми деточками». С другой стороны, образы этого хоровода и форма его исполнения – «плетение» – включаются в ком-

⁶⁹ Руднева Е. Особенности традиционной хореографии усть-цилемской «горки» // Традиционный фольклор и современность: Всеросс. конференция молодых фольклористов. М., 1978. С.55.

плекс мотивов прядения – ткачества («Да завивайсе, труба золота, / Да завернёмсе, камка хрущета...»), которые также связаны с идеей «творения», начала жизни.

Этот блок сложных хороводов исполнялся несколько раз в течение игрового дня, поэтому его можно считать кульминацией горочного гуляния.

«Горочный» фольклор составляют 17 песенных сюжетов⁷⁰, подавляющее большинство которых принадлежит классическому русскому хороводному репертуару. Для песен, звучавших на усть-цилемской горке, характерна четкая закрепленность отдельных песен или их групп за определенным хороводом: в кругу исполнялось 7 песен, в хороводе «на две стороны» – 4; в хороводах «вожжа» («долга»), «плетень», «Иванов монастырь» и «Бояра» – по одной песне (два последних хоровода получили свои наименования по первым словам). Каждая горочная песня разыгрывалась по строго закрепившемуся сценарию, который, как правило, задавался самим песенным текстом.

В основе практически всех песенных сюжетов, исполнявшихся в хороводе «круг» («Береза белая шумела, громела...», «У нас Иван ходит с-по городу...», «По-за городу гуляет царев сын...», «Я капустицу полопа, приговаривала...»), лежит идея поиска невесты, поэтому в кругу разыгрывался выбор пары. Интересно отметить, что в этих играх более активная роль, право выбора отводились «жениху»: он оценивает умение девушки «чесать кудри» (в песне «Вдоль было по речке, вдоль по Казанке...»), стелить постель («Винный наш колодец, винный наш глубокий...») или ее внешние достоинства.

Тексты песен хоровода «круг» и «сценарий» их разыгрывания передают представления об этикете выбора пары: юноша находится за кругом, двигаясь навстречу движению хоровода, девушка – по большинству описаний – уже в начале игры находится в центре круга, хотя встречаются отдельные указания на выбор ее парнем из стоящих в хороводе. Дальнейшее развитие игры полностью соответствует текстам, в которых достаточно подробно представлены действия хоровода и главных героев:

- круг размыкается (играющие, подняв руки, делают «ворота»): «Я секу-рублю мечом ворота»; «Растворейтесь-ко, ворота, / Да вы еще того пошире»; «Растворилися ворота...»; парень заходит в круг (... Зашел к девкам в город);

- отдает «честь-почтенье» девушке: подходит к ней, кланяется, берет за руку, выводит в центр (при выборе); они приближаются друг к другу, кланяются, парень целует девушку и т.п.: «Мы подойдем к вам поближе,/Мы поклонимся пониже»; «Вы сходитесь-ко поближе, / Да

вы беритесь правой ручкой, / Да вы целуйтесь-ко миленько»; «Зашел к девкам в город, / Честь-почтенье отдает, / За праву руку берет, / Низко кланяется. /.../ Он капустой не торгует – / Красну девицу целует».

Таким образом, в горочных хороводах, которые выступали как ритуализованные формы знакомства молодых людей, на вербальном, игровом и хореографическом уровнях передавались представления об этике праздничного общения молодежи.

В линейных хороводах участники разделялись на мужской и женский ряды, которые то подходили один к другому, то отступали. Примечательно, что в этих играх женская сторона является более активной, чем мужская. В песнях, сопровождавших их, выбор пары совершается девушками. В отличие от спокойной «красавицы» и «умницы» круговых хороводных игр женские образы в линейных хороводах характеризуются такими чертами, как непокорность, высокомерие и даже «строптивость»: героини «обесчесчивают» молодцев: снимают «пуховую шапочку», треплют «русые кудерышки», топчут «смазные сапожки», марают «синий каftанчик» (в песне «Вдоль было с-по травоньке, вдоль с-по муравке...»), отказываются от жениха из-за его внешней непривлекательности в песне «Не в саду девки гуляли...» («Спереди не красовитый, / Со сбоков не становитый, / Со спины не пластовитый...»), предпочитают в работе того, кто хвалит, а не бранит (в песне «С-по сеням хожу...»), демонстрируют пренебрежение к свекру («Пошла в танец танцевать...»).

Подобный образ «строптивой» героини создается и в песне «Иванов монастырь становился», текст которой представляет собой контаминацию двух сюжетов («чернец на прогулке» и «поездка молодца в Китай-город за подарками для жены»; в подобном виде песня встречается и в некоторых других северно-русских традициях).

Хоровод, в котором исполнялась эта песня, отличается сложным хореографическим рисунком, меняющимся на протяжении игры: в начале разыгрывания это хоровод «на четыре стороны» (квадрат с открытыми углами) – женщины стоят напротив мужчин, девушки – напротив юношей; затем полукруг (иногда по форме приближающийся к углу), движение вокруг которого осуществлялось как бы по «изломанному» овалу или «петлей». При исполнении первой части песни – «чернец на прогулке» – участники хоровода менялись местами («прочесывались»): сначала мужской и женский ряды, а затем стороны парней и девушек. Во второй части песни изображалась «поездка мужа в Китай-город»: цепь мужчин обходила женщин и девушек. Затем мужчины становились напротив женского полукруга, клали на плечо «жене» платочки – «дали подарок» (штофную, атласную, шелковую юбки), а женщины и девушки бросали их под ноги («Посмотрите-ко, добрые люди, / Как жена-то меня, молодца, не любит, / Душа-сердце

⁷⁰ Полный перечень сюжетов, сведения об их публикации и ссылки на архивные источники см. [Песенный фольклор Печоры, № 5-19].

моё ненавидит»). Последний «подарок» – «плетку» – «жена» принимала, и участницы хоровода шли за своими партнерами.

Горка завершалась вечерними хороводами, на Пижме они получили название «березах» по ключевому слову самой популярной песни этой части гуляния: «Береза белая, шумела, громела...». После многократно проигранного выбора пары (на утренней, дневной горке) молодых людей как бы совершили окончательный выбор, и горочная игра, длившаяся весь день, подходила к своему логическому завершению.

Кроме хороводов вблизи горочной площадки могли устраиваться мужские игры спортивного типа: городки («лёжки»), в мяч, перетягивание ремня, поднимание гирь. В сравнительно позднее время после «горки» устраивались хороводы-«кирища», больше характерные для других видов праздничных собраний, и танцы (кадриль) в сопровождении инструментальной музыки. Подобные явления, на наш взгляд, отражают современный процесс размывания четких границ между этими разными явлениями культурного обихода, поскольку на самом деле горка – это насыщенное хороводами, цельное, «самодостаточное» хороводно-игровое действие, имеющее стройную композицию и четкую смысловую основу.

В геометрических рисунках «горочных» хороводов проступают черты, в определенной степени сближающие их с образами архаического искусства, отголосками мифopoэтических представлений человека об устройстве мира, месте и поведении в нем человека, единении его с космосом⁷¹. Семантика круга может быть осмысlena в связи с идеей единства, бесконечности и законченности, солярной символикой; моделью круга выступает квадрат (хоровод «на четыре стороны»). Две стороны, два параллельных ряда участников хоровода (мужской и женский), поочередно то приближающиеся, то отступающие друг от друга, предстают как образы священного брачного мифа – небо и земля, как два начала человеческой жизни, их противопоставленность и стремление к соединению. Подобного рода бинарность проявляется также в порядке набора в хоровод (парни и девушки следуют друг за другом) и в сути большинства горочных игр – выборе жениха или невесты, где все участники оказываются «пережененными». Геометрическая символика орнаментальных хороводов (кругов, петель, спиралей) связана с представлениями о продолжении жизни, цикличности бытия. Преобладание женских образов в рассмотренных песнях, а также ведущая роль девушек и женщин в отдельных горочных играх соотносятся с идеей женского плодоносящего начала.

Таким образом, комплекс весенних хороводов пронизан идеей любви, брака, продолжения рода. Этой идеи подчинены тематика,

поэтические образы, символика игровых и хороводных песен. Брачный, созидательный характер горки наиболее ярко проявляется в контексте местного календаря, в котором день главной горки – Иванов – приобрел исключительные по своей значимости черты, обусловленные культом предков и традициями поминовения. Функционирование горочного песенно-игрового фольклора обеспечивало решение важнейшей задачи – преемственность правил ритуально-игрового поведения, этики праздничного общения. В многолюдных хороводных композициях горки на словесно-музыкальном, игровом и хореографическом уровнях реализуется тема любовно-брачных отношений, актуальная для молодежи в предсвадебный период ее жизни.

Горочные хороводы, занимавшие центральное место в начальном, весенне-летнем цикле игрового года усть-цилемской молодежи, можно рассматривать как ритуализованные формы знакомства молодых людей. Свое развитие предсвадебная игра получала в рамках более «камерных» собраний – на зимних вечерах.

Горочная традиция дает представление о целом комплексе этических и эстетических ценностей народной культуры. Богатое убранство ярких старинных костюмов, определяющих плавный, торжественный характер движения хороводов, размеренное слаженное пение, посредством которого осуществляется процесс человеческого общения, массовость («эрительность») действия, следование традициям старшего поколения – все это обуславливали особый тип поведения людей в этой ситуации праздника, который являлся частным проявлением их жизненных устоев.

2.3. Вечерка и посидочные припевки.

На средней Печоре вечерки (или – как их здесь еще называли – вечереньки, посидки) устраивались обычно со дня Покрова примерно до Масленицы. В межговенье – от святок до Великого поста – на Печоре традиционно игрались свадьбы, и в связи с этим изменялись формы обрядовой жизни молодежи: предсвадебные календарные собрания сменялись участием молодежи в собственно свадебных мероприятиях («девичник», «гостьбище» у жениха).

В рассказах-характеристиках информантов о календарных сроках организации вечеренечных собраний одним из определяющих параметров выступает продолжительность светового дня: начало/окончание посидочного сезона у печорцев четко соотносилось с коротким/длинным (уменьшающимся/увеличивающимся) днем, более темным/более светлым временем. Таким образом, на вечерки собирались в период самого темного годового времени, накануне и в течение происходящего в природе «солоноворота», поворота зимы на лето. Этому «пороговому», «переходному» сезону соответствовал статус участников предсвадебных собраний, в рамках которых осуществлялся переход подростков в собствен-

⁷¹ Неклюдова Т. Поэтика северной «горки» // Декоративное искусство СССР. 1984. № 4. С.19-23.

но молодежную среду, а холостой молодежи – в женатую. Эти социовозрастные категории – юноши-женихи, девушки-невесты, т.е. молодежь брачного возраста, а также женатая молодежь и подростки – определяют состав непосредственных участников посиделок. Кроме того, в качестве «зрителей» здесь присутствовали взрослые и пожилые люди, а также дети и подростки.

Знакомство с вечеркой, ее песенным и игровым репертуаром, формами организации начиналось еще в детском возрасте. На средней Печоре девушки начинали посещать посиделки в качестве их участниц обычно с 15-16 лет (так называемые «малые» посиделки). «Большие» же устраивались девушками 17-19 лет, считавшимися невестами, поскольку брачный возраст в среднем приходился именно на эти годы. Ведущая роль в организации вечерних молодежных собраний принадлежит девушкам: именно они определяли место и время сбора, договаривались с хозяевами о плате за вечерку, отвечали за освещение избы (покупали или приносили из дома керосин, угощение) и, наконец, собравшись на посиделку, выступали в качестве хозяек, принимавших гостей. До появления молодых людей в будничные дни девушки занимались рукоделием: пряли, вязали.

Каждой половозрастной группе на вечерках предназначались свои места в избе: девушки-невесты занимали центральные места на «передней» лавке, что отвечало одной из главных функций вечерки – «смотрина» невест; девушки-подростки размещались по краям лавки; молодые замужние женщины сидели на «задней» лавке, тем самым четко отделяясь от девушек брачного возраста; дети забирались на полати; парни и мужчины располагались у дверей («под порогом»). Такой порядок размещения участников усть-цилемской вечерки в общих чертах характерен и для других районов, но заметно отличается своей четкостью и устойчивостью. Основное отличие печорских посиделок связано главным образом с их песенно-игровым репертуаром.

Основным видом песенно-игровой программы усть-цилемской вечерки являлось припевание, то есть исполнение песен-припевок или, как их еще здесь называют, «посидочных» песен. В Усть-Цильме припевание не осложнено какими-либо хореографическими элементами, во время пения не совершалось никаких действий: девушки-певицы сидели на лавках, молодые люди находились у дверей; по окончании песни припетый парень благодарил девушек, «метал» деньги на стол. Когда завершалось припевание всех молодых людей, последнее обходили девушек вокруг стола «по солнцу», целуя их. В сравнении, например, с игровым поведением кокшеньгских вечерочниц при «сдавании» припевки или с рядом хореографических и драматических действий, сопровождавших исполнение «проходочных» песен-припевок на

сибирских вечерках⁷², припевание в Усть-Цильме выглядит «статичным», простым (если не сказать «строгим») песенным актом, включающим четко регламентированные действия припеваемых. Такая форма исполнения основного корпуса посидочных песен, очевидно, и обусловила то важное значение, которое придавалось организации рассаживания в посиделочной избе, сравнимое с театральным, поскольку сложившийся порядок размещения участников вечерки расписан на внешний эффект, зрелищность, и от него в определенной степени зависел успех «смотрина» невест.

С другой стороны, умение петь, «качество» пения (припевания) определяло иерархию мест на «передней» лавке среди девушек-невест: почетные места – между окнами («в простенке») – предназначались для девушек-запевал и тех, кто составлял основу певческого вечерочного коллектива. Остальные девушки размещались также «по головам» («В простенок посадят, кто хорошо умеет петь, запевает. Ей посадят в простенок, против ей лампу поставят – это уж как почет. Ну, а тут по бокам тоже ведь подбирают по голосам: кто уж поют получше, дак они тут и сядут, и всех подберут так по головам» – ФА СГУ 0367-5). То есть мастерство юных «песельниц» позволяло им занимать центральные, «выгодные» места, быть в числе первых, самых заметных невест. Поэтому и стремлению овладеть «вечерочным» репертуаром, стать хорошей певицей и, следовательно, иметь успех на этих общественных «смотринах», очевидно, было подчинено сравнительно раннее – с 10-13 лет – вовлечение девушек-подростков в молодежные собрания, обеспечивающие обучение пению.

Таким образом, именно исполнение посидочных песен организовывало всю внутреннюю структуру вечерки, определяя основное содержание игровой программы, возрастной состав, порядок размещения участниц вечера. Однако – самое главное – посредством припевания осуществлялось важнейшее игровое задание посиделки – выделение и опевание пар, «пережевивание» молодежи.

Репертуар посидочных припевок, бытовавших в разных деревнях Усть-Цилемского района, по записям разных лет в целом насчитывает 30 сюжетов⁷³. Последовательность исполнения песен на посиделке была, очевидно, свободной, хотя, судя по некоторым сведениям, в конкретном коллективе мог складываться свой порядок. Выбор той или

⁷² Ср.: Едемский М.Б. Припевки в Кокшеньге Тотемского уезда // Живая старина. 1909. Вып.1. С.28-33; Старовойтов А. Жанровая специфика игровых «проходочных» песен // Фольклор и литература Урала. Пермь, 1971. С.29-31; Новоселова Н.А.: 1. Жанровое своеобразие сибирской проходочной припевки // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С.69-83; 2. Роль вечерок и вечерочных песен в народном быту и культуре XIX - нач.ХХ вв. // Полифункциональность фольклора. Новосибирск, 1983. С.128-145.

⁷³ Полный перечень сюжетов, сведения об их публикации и ссылки на архивные источники см. [Песенный фольклор Печоры, № 22-51].

иной песни определялся конкретными адресатами припевания, тем более что для усть-цилемских припевок характерно разделение на «женатые» и «холостые», что является специфической чертой усть-цилемской песенной культуры.

Самую многочисленную группу составляют посидочные песни для холостого парня и незамужней девушки, или «холостые» припевки («Люшоньки да что во горнице», «Вдоль по бережку конь бежал», «Зашумели самовары на столе», «Распроклятая машина», «Я качу, качу с-по блюдечку» и др.). К их числу также относится припевка подросткам «Сидел голубь-голубищко». Припевки, имеющие своего рода универсальный характер, т.е. исполнявшиеся как неженатой, так и супружеской паре, немногочисленны («Вдоль по бережку похаживала», «В саду девка, в саду она гуляла», «Розан, мой розан» и нек. др.). Кроме того, среди них выделяются посидочные песни, которые предназначались для молодого человека, уходящего на армейскую службу, и для девушки или молодой женщины, ожидающей жениха или мужа-солдата («Девка с-по саду гуляла», «Из-под ножечко трава»). Супружеские пары припевались песнями «Во горенке, во новой», «Не во нынешнем, во прошлом во году», «На стулике, на бархате» и т.д. Несколько песен не имеют каких-либо указаний по поводу адресатов припевания.

Непосредственную связь между сюжетом и адресатом припевания определить трудно. Группа «холостых» припевок включает как песни величания, так и невеличительные песни с мотивами соединения и разлуки пары. Подобная связь (между сюжетом песни и ее предназначением) очевидна лишь в «солдатских» припевках. Некоторое сюжетное единство характерно также для «женатых» припевок, поскольку таковыми на Печоре являются, главным образом, свадебные величания.

В жанровом отношении усть-цилемские посидочные припевки представляют собой неоднородную группу. В качестве припевок в Усть-Цильме исполнялись свадебные величания, игровые припевки с сюжетными мотивами встречи и разлуки пары; к святочным вечеркам было приурочено припевание также и «виноградьями».

Разделение посидочных песен в соответствии с адресатами припевания можно расценивать, на наш взгляд, как своего рода гарантию обязательного величания каждой супружеской пары если не в пред-, то (по крайней мере) в послесвадебный период, поскольку персональное опевание не было приурочено в местной традиции к свадебному обряду.

Интересной особенностью усть-цилемского вечерочного фольклора является также и то, что наряду с разнообразными сюжетными мотивами свадебного характера (встреча девицы и молодца, пирование мужа с женой, расчесывание молодцем кудрей, подарки девушке, молодец с корабля посыпает стрелу в девицу и т.д.) в числе припевок представлены песни с сюжетными ситуациями разлуки (ссора, солдатство, женитьба против воли, отъезд молодца), причем 4 из них яв-

ляются редкими («У нас Светлана розоньку садила», «Распроклятая машина», «Сидел голубь-голубищко», «Девка с-по саду гуляла» – сюжет типа «женитьба против воли»). Посидочная припевка, как можно допустить, являлась не только пожеланием возможного или знаком свершившегося брака, но и своего рода предвестием счастливой / несчастливой жизни припеваемой пары. Условное (но очевидное) выделение в посидочном репертуаре двух групп сюжетов – соединения и разлуки – в определенной степени соотносятся с текстами святочных подблюдных гаданий, сущих свадьбу или девичество, здоровье/болезнь, богатство/бедность, жизнь/смерть. На молодежной вечерке главной была тема свадьбы/безбрачия или соединения/разлуки.

Посюжетные сопоставления усть-цилемских припевов с их разно-жанровыми вариантами позволили выявить ряд отличительных черт, благодаря которым можно говорить об определенной художественной специфике среднепечорских вечерочных песен. Так, в отличие от «целовальных» припевок из других районов в текстах усть-цилемских песен нет так называемых «поцелуйных» формул, содержащих приглашение к поцелю или упоминание о нем. Сам же обычай завершения припевки поцелуем был на средней Печоре достаточно устойчивым. Очевидно, что он поддерживался не вербальными средствами (специальными формулами, обеспечивающими разыгрывание текста), а средствами акционального уровня (определенными действиями, порядком их следования). Тексты усть-цилемских припевок в подавляющем большинстве являются достаточно объемными, имеется немало примеров хорошо развитых и даже усложненных для игровой припевки текстов. В них или соединяются две сюжетные ситуации, или основная сюжетная схема усложняется дополнительным мотивом, что не характерно для вариантов этих песенных сюжетов из других районов.

Припевание пар и их выделение в вечерочном коллективе завершалось «игрищем», которое устраивалось непосредственно после исполнения посидочных песен.

2.4. Усть-цилемское игрище и игрищечные песни.

Словом «игрище» в традиционном русском быту обозначались собрания с ярко выраженным зрелищно-игровым началом, причем в ряде мест они были приурочены к определенным календарным периодам, т.е. игрище представляло собой праздничный хороводно-игровой комплекс. В более узком смысле слово «игрище» употреблялось при названии хороводной игры («кругов»). Участниками практически всех подобных мероприятий преимущественно были молодые люди и девушки брачного возраста. Таким образом, слово «игрище» – одно из названий традиционного молодежного досуга, будучи производным от слова «игра», непосредственно отражает «формы поведения молодежи во всех жизненных ситуациях» [Бернштам 1991, с.235], обозначает собственно «гулянье молоде-

жих [Бернштам 1993, с.105]. Следует также подчеркнуть, что наибольшее распространение этот термин – в обоих указанных значениях – получил (или наилучшим образом сохранился) на Русском Севере⁷⁴.

На средней Печоре встречаем употребление этого слова только в узком значении – по отношению к хороводу (или комплексу хороводов), причем применительно к совершенно определенному виду хореографического движения, обозначаемого здесь также глаголом «кружаться».

Глагол «кружаться» и любые производные формы от слова «игра» или словосочетания с ними в рассматриваемом контексте являются синонимичными, в рассказах информантов одно из них может служить пояснением другого («станем кружаться, играть», «парень с девкой играт, кружаются»; «кружаться станут, игрища водить» и т.д.). Таким образом, на средней Печоре «игрище» означает определенный вид хоровода, а не молодежное увеселительное собрание вообще, как, в частности, охарактеризовала его Н.П.Колпакова: «Лирические частные плясовые песни носят местное название «игрищеских», так как основное место их бытования – «игрища», молодежные вечеринки в осенне и зимнее время» (курсив мой – Т.К.) [Песни Печоры, с.13]. Песни, исполняемые на игрище, носят в Усть-Цилемском районе название «игрищечных», таким образом выделяясь среди других групп местного песенного фольклора⁷⁵.

Усть-цилемское игрище представляет собой парный хоровод – верчение (кружение), которое совершалось парой молодых людей: парень и девушка становились лицом друг к другу, сближаясь плечами (на одну линию, как бы проходящую перед каждым из них), брались кистью руки под локоть партнера (правой рукой под правый локоть или левой под левый) и совершали круговые движения сначала в одну, затем в другую сторону.

Парный хоровод «игрище» можно рассматривать как любовную игру, ухаживание, чему соответствуют народная терминология и соотносимые с ней просторечные слова и выражения со значением «любить», «влюбиться», «симпатизировать кому-либо». В один ряд с местными обозначениями хоровода – словами «игрище» и «кружаться» – выстраиваются, с одной стороны, такие выражения, как «закружить голову», «крутить любовь», «ходить (с кем-либо)», а с другой, такие слова, как «играть»/«заигрывать»⁷⁶ («кружаться» – крутиться, ходить в

⁷⁴См. примеры употребления этого термина в различных традициях: Канева Т.С. Хоровод «игрище» в усть-цилемской фольклорной традиции // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2001. № 1 (3). С.47-55.

⁷⁵Полный перечень сюжетов, сведения об их публикации и ссылки на архивные источники см. [Песенный фольклор Печоры, № 52-81].

⁷⁶ В любовном контексте рассматривает глагол «играть» Й.Хейзинга (Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. с. 57-58).

хороводе – закружить голову, крутить любовь = игрище – кружение в хороводе – играть, заигрывать/любить).

Полевые записи СыктГУ 1986-1990 гг. позволяют говорить о достаточно четкой регламентации игрища в годовом круге молодежных гуляний. В Усть-Цильме они устраивались во время календарных собраний, главным образом на зимних посиделках, а также на Масленичной неделе. Еще одной важной сферой бытования игрищ на средней Печоре была свадьба (на девичнике у невесты, на гостьбище у жениха, во время свадебного пира). Этот факт обращает на себя особое внимание, т.к. усть-цилемский свадебный фольклор представлен только причитаниями (напомним, что в местной жанровой системе не выделяются песни свадебные). Таким образом, на свадьбе в Усть-Цильме исполнялись те же хороводные песни, что и при парных кружениях во время календарных сборов молодежи.

Примеры бытования хороводов и плясок на свадьбах хорошо известны и по другим северным традициям⁷⁷. Вообще репертуар свадебных вечеринок был достаточно разнообразным: здесь могли исполняться свадебные величания, игровые припевки, хороводные, плясовые песни. Во многих районах круг песен, приуроченных к посиделочным и свадебным вечерам, совпадал, то есть свадебные величания могли звучать на посиделках, и, наоборот, вечерочные песни исполнялись молодежью на предсвадебной неделе⁷⁸. На средней Печоре же со свадьбой связаны не «посидочные» припевки, многие из которых построены на сюжетах свадебного характера и являются величаниями паре, а песни игрищечные, организующие парные хороводы. Из жанровых групп песенно-игрового фольклора Усть-Цильмы только песни игрищечные непосредственно связаны со свадебным обрядом, что указывает на их особую значимость, важность именно для обрядовых актов.

По отношению к посидке игрище являлось факультативной частью молодежного собрания, и оно достаточно четко отделялось от «посидочной части» (...кончается вечерка-то, да игрище играем – ФА СыктГУ 03100-39; «после вечерки кружаются» - ФА СыктГУ 03106-29). Очевидно, такое разделение этих двух видов игровой программы вечерки связано с

⁷⁷ Например, на Пинеге после угощения на свадебном богомолье устраивались хороводные игры (Чирцов Д. Свадебные обычаи в Пинежском уезде Архангельской губернии // Изв. Архангельского об-ва изучения русского Севера. 1916. № 9-10. С.352), в Тарногском районе Вологодской области на девичнике водились «кружки» («городки», «игрушки») [Русская свадьба, с.146], пляски под гармонь на «шиятниках» сопровождали гуляния в Никольском уезде Вологодской губернии (Русские народные песни и свадебный обряд в д.Жуково Никольского у. Вологодской губ. / Зап. А.Попов // Труды музыкально-этнографической комиссии. 1906. Т.1. С.481.), о плясках на свадебном пиру см., например: Дмитриева С.И. Современное состояние традиционного фольклора // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963-1969 гг.) / Отв.ред. Э.В.Померанцева. М., 1972. С.50.

⁷⁸ См., например: [Колпакова 1962, с.89-90; Русская свадьба, с.21]; Нижегородские хороводы / Сост. К.Е.Корепова. Горький, 1989. С.28.

существенными отличиями в исполнении припевок – песен собственно посидочных – и игрищечных песен: пение припевок не сопровождалось хореографическими движениями (если не считать этикетных, «благодарственных» действий припетых парней, «по солнцу» обходивших девушек для поцелуев после припевания), игрищечные же песни организовывали кружения пар, то есть являются хороводными. Припевание и игрище никогда не смешивались, следя одно за другим.

Обозначим некоторые общие и специфические черты свадебных и посидочных игрищ. В определенной степени типологически сходным можно считать начало игрища, точнее, принцип распределения по парам играющих в начале хороводов. По отдельным указаниям, свадебное игрище открывали жених и невеста; участники гуляния выбирали партнера по личным симпатиям – «желаемого» жениха или невесту. Таким образом, на свадебном игрище ролевую структуру хоровода задавали жених и невеста, а холостая молодежь разбивалась по парам, как бы уподобляясь брачной паре. Для жениха и невесты свадебное игрище, по сути, было последним гулянием, когда они участвовали в общей игре холостой молодежи, поскольку женатой молодежи традиция предписывала уже другие правила поведения на праздничных собраниях.

На вечерке игрище начинали припетые пары – тоже «женихи» и «невесты», но выделенные в качестве таковых песенной игрой (припеванием). Партнеры на вечерочном игрище выступали в роли жениха и невесты, подчиняясь условиям посидочной игры (припевания), по своей сути состоящей в «переженивании» молодежи. На игрище, как и в ходе припевания, реализовывалась эта же идея, поэтому и на вечерке, и на свадебных гуляниях оно начиналось с «кружений» реальных (в соответствии с заключенным свадебным договором) или будущих, считавшихся таковыми в молодежном коллективе, жениха и невесты. В этом можно усматривать проявление брачного характера данного хоровода. Вечерочные хороводы предстают своего рода репетицией свадебного игрища, где жених и невеста первенствуют в соответствии со своими уже не игровыми, а обрядовыми ролями.

Брачной направленности игрища соответствовал также репертуар игрищечных песен. Однако прежде, чем дать его характеристику, следует оговорить данную жанровую номинацию.

Группа игрищечных песен – в отличие от горочных и посидочных припевок – неоднородна по своим функционально-бытовым характеристикам. Это обусловлено, на наш взгляд, тем, что комплекс игрища составляют не только медленные, но и более быстрые, с плясовым притопыванием, кружения пар. В отличие от однозначных (нередко однословных) комментариев, относящихся к песням так называемых «медленных» хороводов (типа: «игрищечная», «на посидке/свадьбе кружились»), песни, сопровождавшие хороводы второго типа, в замечаниях исполнителей получают несколько иные характеристики, в ко-

торых используются слова «быстрая», «плясовая». Нередко эти определения сочетаются с жанроопределющими для данной группы в целом словами «кружаться» или «игрище», являясь своего рода дополнениями, уточнениями к ним⁷⁹. Именно для песен более быстрого темпа характерна неустойчивость их определений информантами, хотя в целом для усть-цилемской народной жанровой системы свойственна четкость жанрово-номинативных оценок⁸⁰.

Исполнение плясовых песен отличалось от медленных кружений фактически только темпом и приплясом, поэтому они – хотя и с некоторыми оговорками – считались игрищечными или несколько отделялись от них, однако без специального жанрово-функционального наименования («Уродилася Дуня»: «Кружаемся поем, она не игрищечна, а така песня, она как крута песня, да и приплясывам. Она как вроде проголосна, а круче мы ее поем, хошь когда поем»; «Погодушка-кутея»: «не игрищечна, сзади за игрищечными, не проголосна она, взади за игрищечными поем» – ФА СыктГУ 0356-44). Иногда также встречаются показательные сопоставления подобных песен с частушками.

Собственно группа плясовых песен не выделяется в жанровой системе Усть-Цильмы, где пляски не поощрялись со стороны людей старшего возраста, более последовательно соблюдавших старообрядческие установления. Возможно, поэтому многие из плясовых песен (известных в качестве таковых по другим традициям) считались здесь «застольными» или «компаньишными», что характерно и для других фольклорных традиций старообрядцев⁸¹, либо исполнялись в парных хороводах – игрищах («Это вся наша компания весела», «Уж ты, прялица-кокорица моя», «Невеличка птичка-ласточка, перелетная касаточка» и др.).

Танцы, исполняемые в сопровождении балалайки или гармони, получили свое распространение в Усть-Цилемском крае, особенно в более отдаленных его уголках, сравнительно поздно – примерно в первой трети нынешнего столетия, о чем свидетельствует ряд заме-

⁷⁹ Например: «Прялица да «Чижик» – это плясовые, станут парень да девка, каждый парень покружается со всеми девушками, все между собой перекружятся» (АКФ МГУ 0932 п.19 т.4 № 4), «Жил я был я во матушки во Москве» – плясовая песня, «Улонька» – тоже кружаются покот (...) Все выходят, выплясывают, кружаются» (ФА СыктГУ 0303-15, 0304-1), «Вся наша компания весела», «Солнце-месяц закатился» – все быстры, все как под ногу приплясывают» (ФА СыктГУ 0356-33).

⁸⁰ Сравним комментарии: «Прялица да «Чижик» – это плясовые...» (АКФ МГУ 0932 п.19 т.4 № 4) и «Не так плясали, как нынче, просто «Прялицу» играли, кружились так» (ФА СыктГУ 0369-38).

⁸¹ Как сообщает С.Е.Никитина, в Ильинском районе Пермской области, где проживали старообрядцы часовенного согласия, приверженцы старой веры «на лугу плясать не могли, поэтому круговые песни у них становились застольными» (Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций 1966-1980 гг.). М., 1982. С.93).

чаний исполнителей⁸². В связи со сравнительно поздним распространением новых танцев из-за приверженности печорцев к старым формам культуры, они не изменили традиционную структуру молодежных гуляний, оставаясь на их периферии. Они могли устраиваться - причем только с разрешения хозяев дома - по окончании игрища.

Среди большой группы песен, известной в Усть-Цильме в качестве игрищечных, лишь несколько песен были записаны с указанием на их исполнение **на свадебном игрище**: это песни «С-по лугу, лугу разливалася вода...», «Луговушка луговая, молодушка молодая...», «Зелено вино в кармашке...». Кроме функциональной приуроченности их объединяет содержание: в них представлены мотивы винопития, пира, связанных со свадебным ритуалом. По своему содержанию близка теме свадьбы игрищечная песня «Не летай, соловей, высоконько...» (сюжет типа «девушка вышивает ковер для мужа»). В песнях, звучавших **на посидочном игрище**, развиваются темы, соответствующие основным функциям этого вида досуга: это молодежное гуляние, любовные встречи и – как их перспектива – семейные отношения.

В деревнях по реке Пижма существовал особый порядок начала и завершения посидочного игрища. Оно открывалось песней с зачином «Хозяин-от волюшки давает...» [А в Усть-Цильме поют, № 51]. Эта песня органично вписывалась в сценарий вечерки: в первых строках передается разрешение хозяев на веселье: «Хозяин-от волюшки давает./Да хозяюшка не унимает!». Далее в песне развивается характерная для многих игрищечных песен тема молодежного гуляния и приглашения на вечерку («Дунюша с-по садику гуляла, / Она белыми руками помахала, / Она пёрстышками да пошатала, / Она милому дорожку указала: / Уж ты вот тебе, миленькой, дорожка, .../ Дай у Танюши да под окошком...»). Завершалось пижемское игрище орнаментальным хороводом, называемым здесь «вожжой»: под песню «Мимо тот, мимо каменных полот...» парни и девушки, берясь за руки (или держась за кончики платков), поочередно выстраивались в цепевидный хоровод, возглавляемый молодым человеком. «Вожжой» выходили на улицу, где хоровод разделялся на пары, которые кружились по песне «С-по Дунаю спогуляю...», после чего расходились по домам.

В зачине песни «Мимо тот, мимо каменной полот / Проезжали две девицы в мишката ...» [Песни Печоры, № 108] обозначалась тема общего движения, гуляния, воплощающаяся и в самом хороводе. Основная сюжетная тема песни – встреча девушки с милым и их диалог.

⁸² Приведем сообщение местной жительницы 1903 года рождения: «Сразу-то ведь не танцевали, у нас танцевать стали после, уж ребята приехали, как со мной-то [одного возраста], ну, постарше ище новы, пришли с войны да всё дак, «На реченьку» да краковяк да всё да стали танцевать (...) [раньше] только игрище играли» ФА СыктГУ 0356-33); имеются и прямые указания на время их распространения: «кадрели (...) с тридцать пятого года танцевали» (ФА СыктГУ РФ 03-XIV-88).

Песня оканчивается упоминанием о расставании пары («Через реченьку прощался мил со мной, / Через быстру праву руку подает»). Возможно, это и определило ее место в заключительном цикле игрищечных песен, исполнявшихся в завершение вечерки. Данные слова песни можно рассматривать не только как изображение сцены расставания пары, но и, в буквальном смысле, – как текст, комментирующий или диктующий игровые жесты при перестраивании хоровода, который сопровождался этой песней: по окончании ее исполнения парни и девушки должны были разбиться по парам для последнего «кружания», взявшись кистью правой руки под правый локоть партнера.

В отдельных песнях игрища, как и в горочных, воспроизводятся правила игрового общения молодых людей, передаваемые в этикетном диалоге при знакомстве (например, в песне «Я по жердочке шла» [А в Усть-Цильме поют, № 63], которую можно рассматривать как описание самого хоровода-игрища).

Однако в отличие от горочных песен, в которых главным образом разрабатывается тема выбора/образования пары, а «семейная» тема только обозначается, в песнях игрища темы брачного соединения пары и интимных (семейных и внебрачных) отношений являются ведущими. Эти сюжетно-тематические изменения соответствовали важнейшему назначению предсвадебных собраний: молодежная игра должна окончиться браком. Нередко в одной песне сочетаются темы, отражающие разные типы поведения молодых людей: дозволенное/недозволенное, нормативное/ненормативное в игре-гулянии молодежи, благополучный/неблагополучный брак, верность/измены и т.п. Например, в пижемской песне «На два верха во немецки сидят молодцы турецки» [Песни Печоры, № 97] один за другим следуют «примеры» скромного ухаживания парня, вызвавшего взаимные чувства девушке к себе, и разорительных любовных похождений. Такое «переключение» задавало перспективу жизненных ситуаций, что было актуально в связи с завершением периода молодежных собраний и предстоящим или совершающимся переходом.

Игрищечные песни задают тематику интимных отношений, вольного поведения, в других традициях разрабатываемую плясовыми песнями. В определенном смысле показательной в этой связи является реализация формульной темы гуляния. Такие мотивы, как «девушка гуляет с «бесчастным», «неверным» парнем» (в песне «Уродиласе Дуня невелика, немала»), приглашение к гулянию, исходящее от девушки («Погуляем, брат Алешенька, / Соколек Николашенька, / пока я ли молодашенька...») и тому подобные обозначают ситуации, граничащие с нарушением допустимых норм добрачных отношений молодых людей. Глаголу «гулять» в одной из «игрищечных» песен соответствует глагол «живь» в значении «находиться в интимных отношениях»: на вопрос «Баско ходишь – где берешь? / Дай расписку, с кем живешь?» следует ответ: «Я расписку не даю, с кем гуляю, не скажу. / Я гуляю с молод-

цом, с ярославским купцом...» [А в Усть-Цильме поют, № 66]. В ряде записей (главным образом, – в пижемских) эта часть логично соединяется с песней «Уговаривал Иван с Дуней ночку ночевать». Как пример неблагополучного завершения такого «гуляния» выглядит одна из песенных «героинь»: «У меня жена гульливая была, / Она гульливая-гулёшенька, / От Ванюшки она брюшко принесла...».

«Свободному» типу поведения девушки отвечают определенные черты ее внешнего вида. В сравнении с образами девушек в припевках, заключающими представление о естественной красоте девушки-невесты («без белил она белешенька, без румян румянеценька, без подносу высокощенъка...») или «калачами была вскормленная, молоками лицо взбелленное», образы героинь игрищечных песен значительно отличаются от первых. В некоторых из этих песен создается образ девушки-щеголихи, наряд которой отличается от традиционной деревенской красавицы городской обувью и чулками: «Невеличка в башмачках, / На высоких каблучках...», «Была Дунюша щиплива, / Овдотьушка щегольива, / Што щиплива, щегольива, / На рынок гулять ходила, / Себе туфельцы купила, / За туфли дала рублевик, / Да за чулочки полтора». Героини игрищечных песен отправляются на прогулку с молодцами, не боясь осуждения (песня «Ившака-ивушка, зеленая моя...»).

Относительно быстрый темп ряда игрищечных песен, исполнявшихся при этом с приплясом, шутливый характер большинства сюжетов семейной (послебрачной) тематики способствовали созданию настроения веселого оживления участников собрания. На свадебном девичнике игрище предваряло совместные «ночевки» парней и девушек в доме невесты, а в молодежные собрания святочного периода вторгались игры ряженых («машкированных») с характерным для них эротизмом, обнажением «телесного», «низменного», что соответствовало «сексуально-игровой инициации молодежи».⁸³ В таком контексте песни на темы вольного поведения, супружеских измен, гуляния, заключающие «глубоко скрытую страсть»⁸⁴, звучали по-особому, нагнетая эмоциональную атмосферу «испытательных» - в первую очередь для девушек-ситуаций, когда им необходимо было балансировать между «обязанностью сохранить свое достоинство и непорочность (...) и владением раскованной манерой общения с парнями в качестве игральщицы» [Бернштам 1991, с.252].

В фольклорных текстах, звучавших на гуляниях в течение всего периода молодежной игры, ближе всего к свадьбе оказались именно игрищечные песни. Это обусловлено не только «свадебной» спецификой их хореографии и поэтики, так как сюжеты брачного соединения, а также

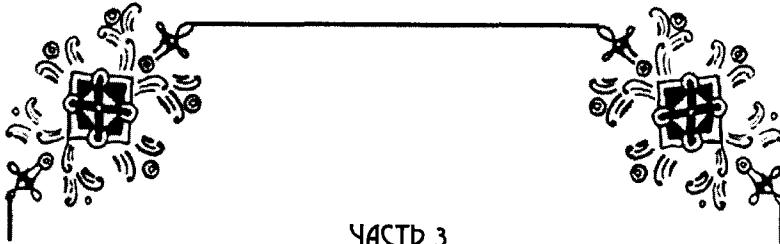
величания пары характерны и для посидочных припевок. На наш взгляд, это связано с их особой функциональной значимостью в системе песенных жанров Усть-Цильмы. При ее сравнении с жанровым составом других традиций становится очевидным, что песни усть-цилемского игрища соответствуют хороводным и плясовым песням, исполняемым в других районах на молодежных вечерках и свадьбах.

Парные (игрищечные) хороводы выполняли в контексте местной обрядовой культуры значимую роль, являясь, по сути, единственным песенно-хореографическим комплексом, связанным со свадьбой. Игровая традиция выступала в качестве своего рода посредника между необрядовыми и обрядовыми явлениями культуры. Включение в свадьбу хороводов, не называемых «свадебными», но в языковом сознании четко связываемых с игрой, можно расценивать как некий «компромисс», позволяющий более целостно сохранять факты духовной жизни, соответствовать своему этническому типу культуры.



⁸³ Эротические игры ряженых в русской традиции (по дореволюционным и современным записям) / Статья и публ. М.Е.Лурье // Русский эротический фольклор / Сост. и науч. ред. А.Л.Топоркова. М., 1995. С.183.

⁸⁴ Гусев В.Е. Русская народная художественная культура (Теоретические очерки). М., 1993. С.61.



ЧАСТЬ 3 ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР УСТЬ-ЦИЛЬМЫ

Наиболее значительный корпус записей фольклорных экспедиций в Усть-Цильму составляют песни, что определенным образом отражает степень популярности этих фольклорных текстов в местной культуре. Песенный материал, фиксировавшийся на протяжении шестидесяти лет в пределах всего района, нередко от одних и тех же исполнителей, дает возможность охарактеризовать бытование песенных сюжетов как в районе в целом, так и в его отдельных местностях, оценить преемственность песенного репертуара, диахронические и функционально-бытовые изменения текстов. Эти задачи по-прежнему остаются актуальными, поэтому обозначим лишь некоторые положения, которые так или иначе характеризуют усть-цилемский песенный фольклор и либо уже являются результатами специальных наблюдений, либо указывают на их необходимость.

Известная только по записям XX в. песенная традиция Усть-Цильмы и в этот поздний период своего бытования отличалась, по наблюдениям собирателей, богатством репертуара, хорошей сохранностью текстов, устойчивостью вариантов. При сравнении записей 1929 и 1955 гг. Н.П.Колпакова отмечала, что, несмотря на изменения в «жизни старой песни», «ни один из жанров не исчез и почти каждый – за исключением некоторых игровых и хороводных песен – сохраняет в наши дни свою исконную прикрепленность к тому или иному бытовому моменту», «очень многие старые песни на средней Печоре почти не претерпели никаких изменений за последние 25-30 лет» [Песни Печоры, с.17,18]. Анализируя записи МГУ 1978, 1980 гг., А.Н.Розов сделал вывод о том, что эти материалы «свидетельствуют об удивительной жизнестойкости местного песенного материала. Многие из тех песен, которым в конце 50-х гг. предсказывалось забвение, не только сохранились, но и записаны в разных микрорайонах в более полных художественных вариантах»⁸⁵.

⁸⁵ Розов А.Н. Традиционные лирические песни на Печоре // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Ч.1. С.69.

Первое полное издание усть-цилемского песенного материала (если не учитывать публикации нескольких святочных песен Н.Е.Ончуко- вым [Ончуков 1908а]) – сборник «Песни Печоры» в серии «Памятники русского фольклора» [Песни Печоры] – выделило печорскую песенную традицию и поставило ее в один ряд с другими известными ареалами бытования русской народной песни на Севере (Пинега, Мезень, Поморье и др.). В сборнике представлено более 170 песенных текстов, записанных в Усть-Цилемском районе в 1929 и 1955 гг. Во вступительной статье Н.П.Колпаковой впервые дана общая характеристика песенного фольклора средней (Усть-Цилемский район) и нижней (Нарьян-Марский район) Печоры: жанрового и сюжетно-тематического состава, особенностей бытования отдельных групп песен, внутрилокальных особенностей усть-цилемского репертуара.

Н.П.Колпакова выделила в песенном фольклоре Усть-Цильмы следующие группы: 1) песни лирические («протяжные» и «частные»); 2) игровые и 3) величальные («припевки» на молодежных вечеринках и святочные; к последним отнесены виноградья, а также коляды как величание с «темой экономического благосостояния величаемого» [Песни Печоры, с.14]). Исследователь обратила внимание на отсутствие в местном фольклоре цикла свадебных песен и песен ритуально-заклинательного типа, «связанных обычно с календарем крестьянина-земледельца» [Песни Печоры, с.11]. Песни исторические и солдатские походные составили особую группу.

Однако при характеристике конкретной песенной традиции подходы к классификации русской народной песни, сформулированные Н.П.Колпаковой [Колпакова 1962, с. 25-26], оказываются непродуктивными, поскольку в ней не учитываются генетические связи народных песен с исторически сложившимися этнографическими комплексами⁸⁶, и, как отмечала сама Н.П.Колпакова, исходя из предложенной классификации, «приходится разбивать этнографические песенные комплексы определенной местности и создавать другие, искусствоведческие» [Колпакова 1962, с.26].

Поскольку фольклор является органичной частью народной культуры, для его изучения эффективны те подходы, которые дают возможность учесть естественный контекст, обеспечивающий его формирование, функционирование и находящийся с ним в тесном взаимодействии. Текст песни (особенно обрядовой или исполняемой в движении) связан с календарным, обрядовым или праздничным комплексом, к которому приурочен и который регламентирует время, место, форму, субъект и объект исполнения. Ситуативная конкретика – обязательное условие естественного функционирования фольклорных

⁸⁶ Еремина В.И. Классификация народной лирической песни в советской фольклористике // Русский фольклор: Материалы и исследования. Т. XVII. Л., 1977. С.111.

жанров и фактор, во многом влияющий на содержание текстов: «конкретика контекста в фольклоре нужна нам не только сама по себе, как событийный фон, дающий нам живое, многоцветное представление о текстах, но и для ряда обобщений, для типологизации явлений, коммуникативных связей» [Путилов, с. 116].

Следуя функционально-бытовой приуроченности песен и учитывая местную (народную) жанровую терминологию, в усть-цилемском песенном фольклоре можно выделить следующие группы:

- 1) календарно-обрядовые (или святочные) песни, приуроченные к рождественскому обходу дворов со звездой (колядка, виноградья);
- 2) песенно-игровой фольклор: а) хороводные игровые песни (в местной традиции выделяются две группы таких песен - «гороченные» и «игрищечные»), б) припевки (см. Часть II);
- 3) исторические песни и баллады;
- 4) лирические песни⁸⁷.

Песни свадебные на средней Печоре, как уже было отмечено, не зафиксированы; на это указала Н.П.Коллакова [Песни Печоры, с. 11]; ею же было отмечено бытование свадебных величальных песен в Усть-Цильме «на зимних молодежных «игрищах» [Коллакова 1962, с.90].

Коляда и виноградья объединяются в одну группу не столько даже по «величальному» началу, как в сборнике «Песни Печоры» (тем более, что в коляде нет конкретного объекта величания), а по общности функционально-бытовых характеристик (время, место, обрядовая ситуация исполнения, функции).

Исторические песни представлены в усть-цилемском репертуаре несколькими небольшими группами. События татарского нашествия и взятия Казани нашли отражение в сюжетах балладного характера (см. далее). С именем Петра I связаны два сюжета – «Нам не дорого ваше золото» (жалоба солдат Петру I на князя Долгорукого) и «Дело было под Полтавой». Сюжет протяжной песни «Подле реченьку хожу, брожу» («женщина опечалена намерениями милого расстаться с ней»), в котором нет ни исторических реалий, ни имен исторических лиц, обычно связывают с фактом пострижения первой жены Петра I Евдокии Лопухиной [Песни Печоры, с. 399]. Два сюжета относятся к группе песен о Степане Разине («Вы вставаете-ко, братцы» – сюжет «Степан Разин проплывает Казань»), «Вниз по матушке по Волге» («лодка Разина»). К некоторым событиям XIX – нач. XX вв. восходят сюжеты песен «На взморье мы стояли, на германском бережку», «Ночи темны, тучи были грозны». К группе исторических относится также песня «Поле ты, поле, поле чистое, турецкое».

⁸⁷ Репертуар каждой из этих групп, выявленный на основе записей ГИИИ, ИРЛИ, МГУ и СыктГУ представлен в каталоге [Песенный фольклор Печоры, раздел 1].

К специальному изучению исторических песен, баллад и лирических песен с привлечением записей, сделанных после экспедиции ИРЛИ 1955 г. и представленных в сборнике [Песни Печоры], обращалась З.Н.Бильчук [Бильчук 1990, 1991]. Ею выделены сюжеты исторических баллад («Баю-баюшки, да спи, татарский сын...» – сюжет «нянька в татарском плену у зятя», «У колодечка у глубокого...» – сюжет «майор зовет девушку в Казань-город»), баллады семейно-бытового характера («жена губит мужа» - «Зимушка-зима, зима морозива...», «Во городе было во Саратове»; «три жеребья» – «Из палаты было белокаменной»; «муж-солдат в гостях у вдовы» – «Питер-Москву проезжали»).

Особое место в песенном репертуаре Усть-Цильмы занимает сюжет «Братья-разбойники и сестра» («Как жила-то была вдова Пашина»). По мнению З.Н.Бильчук, текст сохранил все признаки жанра семейно-бытовой баллады (разбойники губят семью своей сестры), однако «исполняется она на типично былинный напев и характеризуется носителями традиции как «старина». По-видимому, этот сюжет следует относить к переходным формам, в которых сохраняются черты, присущие эпическим жанрам и лирике» [Бильчук, 1991, с. 202].

Песни солдатской тематики представлены отдельными сюжетами (например, «По дорожечке да по широкой...», повествующая о тяготах солдатской жизни). Ряд песен, традиционно включаемых в круг песен рекрутской/солдатской тематики («За Невагою», «Уж мы сядемте, ребятушка, во единой круг», «Со Буянова да славна острова», «Ты поле, поле чистое», «Выходила сёдни мамонька»), по мнению З.Н.Бильчук, на самом деле не содержат мотивов солдатской жизни или таковые не являются в них основными. Поэтому исследователь предлагает отнести их к «более широкой жанрово-тематической группе, определяемой музыкой-лирикой» [Бильчук 1991, с. 203]. Их объединяют основная сюжетная тема («молодец на чужой стороне») и ключевые поэтические образы (чистое поле, ракитов куст, дорога, река Смородина и др.), в которых реализуется комплекс представлений о разлуке, горе, утрате.

Большую часть репертуара усть-цилемских необрядовых песен составляет любовная лирика с традиционными сюжетными темами: молодец/девушка стремится на встречу с возлюбленной/ым («Не одна во поле дорожечка»); девушка в тоске, горе («Как дивя-то тому нынче на свете жить...»; «Не сидела бы я у окошечка одна») или в ожидании встречи («Во поле, во поле, в широком раздолье»); встреча влюбленных/свидание («Не в саду девки гуляли», «Шел Иванушко долиною»); мужчина-любовник («Не велят-то мне за реченьку ходить»; «Говорил-то я своей любушке»; «Во саду было, во садичку»); расставание пары («Отлетает душочка да соколик», «Экой Ваня», «Круг кусточка, круг было пенечка») и др.

В пределах района песенный репертуар представлен неоднородно. На специфику песенного фольклора отдельных микрорайонов Усть-Цильмы – населенных мест по берегам рек Пижмы и Цильмы – указывала еще Н.П.Колпакова [Песни Печоры, с.10]. Тщательный анализ записей песенных текстов с точки зрения их бытования (по месту фиксации; при наличии сведений эти данные корректируются по месту рождения исполнителей) позволил нам выделить несколько групп песенных сюжетов, характеризующих особенности бытования усть-цилемского песенного репертуара:

- 1) общераспространенные – более 80 сюжетов, т.е. почти половина выявленных в районе песенных текстов, в том числе: а) с большей или меньшей степенью равномерности по всему району; б) с преобладанием на Печоре; в) с преобладанием на Печоре и Пижме; г) с преобладанием на Пижме; д) с преобладанием на Цильме;
- 2) зафиксированные только на Печоре и Пижме (нет на Цильме) – около 40 сюжетов, в том числе: а) с большей или меньшей степенью равномерности; б) общие для Печоры и Пижмы, но на Печоре отмеченные только в «Клиновском кусте» деревень; в) с преобладанием на Печоре; г) с преобладанием на Пижме;
- 3) зафиксированные только на Печоре и Цильме (нет на Пижме) – 6 сюжетов;
- 4) зафиксированные только на Печоре – 8 сюжетов;
- 5) зафиксированные только на Пижме – 25 сюжетов;
- 6) зафиксированные только на Цильме – 2 сюжета.

Очевидно, что Печора выступала контактной зоной, именно на нее приходится бытование наибольшего числа песенных сюжетов. Безусловно, это связано с тем, что именно с берегов Печоры началось формирование населения Усть-Цилемского края, здесь было основано первое в Усть-Цилемском крае поселение, ставшее его административным и экономическим центром, здесь на ярмарках встречались жители разных сел и деревень.

Наиболее яркая специфика песенного репертуара характерна для Пижмы. Здесь бытовали песенные сюжеты, не известные жителям других мест Усть-Цилемского края, причем многие из них относятся к числу редких или зафиксированных только в публикациях северо-русских записей («Анюшенька, возьму в руки топорочек», «У нас есть такой, братцы, замальчик», «Распроклятая машина», «Люшоньки, да чай во горнице» и др.). Небольшая группа песенных сюжетов относится к пижемским и отдельным печорским селениям (село Клиновка и его выселок д.Медвежка), что можно связывать как с миграционными процессами в Печорском крае, так и со значительной ролью пижемского компонента в местных культурных традициях печорских де-

ревень более позднего времени образования («Во садочку, во саду добрый молодец стоял», «Я по жердочке шла», «Не летай, соловей высоконько» и др.). Примечательно, что в усть-цилемском репертуаре есть единичные сюжеты, неизвестные пижемцам (холостое виноградье, «Селезень», «Запевай-косе, моя любезная»).

Песенный репертуар Цильмы значительно уступает Пижме и Печоре: здесь отмечено бытование менее половины сюжетов, составляющих усть-цилемский фонд традиционных песен. Однако имеются единичные записи песен, отмеченные только у цилемцев.

Тщательное изучение репертуара отдельных микролокальных групп и исполнительских коллективов Усть-Цильмы⁸⁸, а также его сопоставление с другими северорусскими традициями представляется весьма перспективной задачей. Чрезвычайно важное значение при этом приобретают этномузикологические разыскания.

В числе насущных задач исследования песенной традиции Усть-Цильмы отметим также посюжетные сопоставления усть-цилемских текстов с их вариантами из других местностей, которые позволят определить особенности репертуара традиции, выявить круг сюжетов, отмеченных местной спецификой.

Весьма перспективным представляется также изучение стилевого слоя усть-цилемского песенного фольклора, характеристики его «поэтического инвентаря» - набора художественных слагаемых как комплекса словосочетаний, из которых складываются формульные выражения, мотивы, сюжетные ситуации и песенные тексты в целом (то, что применительно к изучению поэтики былин, Ю.А.Новиков называет «подробностями изложения»⁸⁹). Анализ песенных словосочетаний разного типа (субстантивных, адъективных, глагольных, наречных) или, по выражению В.М.Гацака, «художественных констант»⁹⁰ может служить выявлению и характеристике их частотности, валентности ключевых образов и отдельных слов, диапазона синонимичных и редких образных сочетаний. В конечном счете это позволяет определить как общие составляющие «словаря традиции», так и редкие или уникальные, встречающиеся лишь в отдельных текстах. Эта работа рассчитана на тщательный анализ различных единиц фольклорного текста, в том числе и уже отраженных в словарях, частотных словарях, различного рода систематических указателях, трудах по исследованию языка фольклора, регулярное появление которых стало харак-

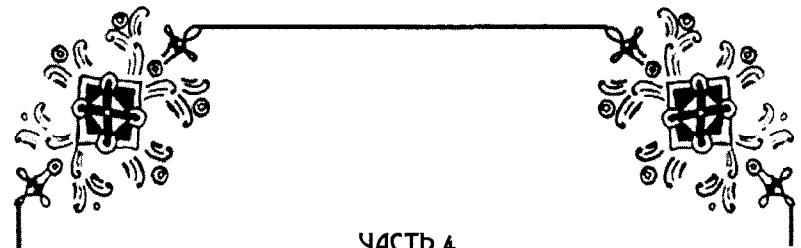
⁸⁸ Только экспедициями СыктГУ (1980-е г.) были сделаны записи от 23 коллективов [Бильчук 1991, с.214], с участниками которых встречались в предыдущие годы и другие собиратели.

⁸⁹ Новиков Ю.А.: 1. Проблема варианта и региональных традиций в изучении русских былин // Русская литература. 1984. № 4. С.86; 2. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С.112.

⁹⁰ Гацак В.М. Художественные константы в поэтических традициях народов // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез.докл. Сыктывкар, 1992. С.27. См. также: Фольклор. Проблемы тезауруса. М., 1994. С.3-4.

терной чертой современного народоведения. Составление «стилистических», по словам А.Н.Веселовского⁹¹, словарей, указателей в пределах регионального фольклора – малоосвоенное, но перспективное направление, благодаря которому возможно конкретизировать и в целом обогатить наше представление о стилевом слое русского фольклора в его многообразных локальных проявлениях.

Таким образом, при выявлении местных особенностей песенной культуры важно обратить внимание на разные аспекты ее функционирования: на жанровую систему, сюжетный состав (в контексте межлокальных сопоставлений и внутрилокальных различий), на диахронические изменения, поэтический словарь традиции. В поле внимания исследователя, таким образом, окажутся жанр, сюжет, слово в пространственно-временном развертывании.



ЧАСТЬ 4 УСТНАЯ ПРОЗА УСТЬ-ЦИЛЬМЫ

4.1. Сказки⁹².

Первые записи усть-цилемских сказок были сделаны в начале XX в. Н.Е.Ончуковым, побывавшим там по заданию Русского географического общества с целью сбора былин в Печорском крае. Первооткрыватель усть-цилемской фольклорной традиции записал более 40 сказок, которые были опубликованы им в сборнике «Северные сказки». Этот сборник, составленный фольклористом-любителем, занимает особое место в истории издания фольклорных памятников. В нем был применен новый принцип расположения текстов: не по сюжетам, а по исполнителям, следуя за принципом издания былин, примененным А.Ф.Гильфердингом («...я придаю личности певца былин или сказочника (...) прямо огромное значение» [Ончуков 1998, с.50]).

Сборник открывается вступительной статьей («Сказки и сказочники на Севере»), которая «на долгие годы стала образцом для научных работ этого жанра. Условия бытования сказок, места и пути перенимания сюжетов, сказка среди других жанров народной прозы, роль сказочника как личности в фольклорной традиции, типы исполнителей – все эти проблемы стали актуальными и обязательными для собирателей, которые шли вслед за Н.Е.Ончуковым»⁹³.

Особое внимание Н.Е.Ончуков уделил особенностям бытования сказочного фольклора. Как отметил собиратель, сказки рассказывались на досуге длинными осенними и зимними вечерами - в домашней обстановке и при выезде на лесоповал, охоту и рыбную ловлю: «В лесу, на рубке дерев и в море на ловле рыбы и зверей сказки рассказывали потому, что на этих занятиях образуется невольный досуг. Зимой рано темнеет, приходится рано возвращаться в лесовые из-

⁹² Усть-цилемские сказки рассмотрены в дипломных работах: Ситник О.А. Современное состояние сказочной традиции Усть-Цилемского р-на (по материалам ФА СГУ): Дипломная работа / Науч. рук. Т.С.Канева. СыктГУ, кафедра фольклора и истории книги. Сыктывкар, 1999; Канова Л.Ф. Образы героев усть-цилемских сказок (по материалам сборника Н.Е.Ончукова «Северные сказки» и ФА СыктГУ): Дипломная работа. Науч. рук. Е.А.Шевченко. СыктГУ, кафедра фольклора и истории книги. Сыктывкар, 2000.

⁹³ Иванова Т.Г. Русская фольклористика в биографических очерках / Под. ред. С.Н.Азбелева. СПб., 1993. С. 173.

⁹¹ Веселовский А.Н. Собр. сочинений. СПб., 1913. Т.2. В.1. С.9.

бушки, спать еще рано, и вот на сцену выступают знатоки старин и сказочники. Досуг как время для сказок использовался при всяком удобном случае» [Ончуков 1998, с.48].

На Печоре, где многие исполнители сказок являются и знатоками старин – былин, сказка не могла не испытать влияния былинной стилистики, что также было подмечено Н.Е.Ончуковым. В сказках Алексея Васильевича Чупрова, сказителя былин, встречаются формульные выражения, характерные для былин: «Все на пиру приумолкли и приудрогонули», «Стали скоро снарежатися, скоре того сподоблестися», «Стар матёр человек ночку просыпал, по утру рано вставал, ключевой водой умывался, полотёнышком утирался, выходил вон на уличу, на красно круто крыльцо, заревел по-звериному, засвистел по-соловьиному» [Ончуков 1998, с.48]. Пижемская исполнительница сказок, в репертуаре которой нет былин, также использует образные сравнения, вошедшие в текст сказки под влиянием былинной поэтики (в сказке Илья Муромец «побелел, как куропатъ» (ФА СыктГУ 03103-47), в былине «Кабы тут де старой да нынь вскакивал,/ Бутто белой тут куропатъ выпархивал» [Ончуков 1904, № 2]).

Придавая большое значение личности сказителя, издатель северных сказок не только сгруппировал по исполнителям тексты, но и нарисовал словесные портреты каждого сказочника (в сборнике представлен репертуар двенадцати усть-цилемских сказочников), охарактеризовав индивидуальную манеру сказителей и особенности репертуара. Н.Е.Ончуков отметил, что только на Печоре он «нашел сказочника, который рассказывал (...) сказки тем старинным укладом, которым они, вероятно, первоначально были составлены, с полным сохранением того склада их, который А.Н.Афанасьев называет «обрядностью» сказки» [Ончуков 1998, с.27]. Этот сказочник – Алексей Васильевич Чупров, слепой старик 70-ти лет, который «передает сказки так, как они, может быть, должны были говориться в старину» [Ончуков 1998, с. 27]. На одно из первых мест по мастерству рассказа Н.Е.Ончуков поставил Григория Ивановича Чупрова, веселого ямщика, знающего бездну сказок. Этот сказочник передает сказки «совсем по-своему», только одному ему присущим складом, сущность которого собиратель определил как юмористичность [Ончуков 1998, с.108].

Характеризуя сюжетный состав усть-цилемских сказок, следует отметить, что все они известны по записям и из других мест России, то есть входят в общерусский фонд сказочных сюжетов⁹⁴. Наиболее распространенными на средней Печоре можно считать волшебные и бытовые сказки. Сказки о животных, записанные в Усть-Цилемском

⁹⁴ Типы сказочных сюжетов, зафиксированных в Усть-Цильме Н.Е.Ончуковым и экспедициями СыктГУ, по общепринятой в восточнославянской фольклористике системе, а также ссылки на источники текстов сказок даны в Приложении 1.

районе, немногочисленны, по крайней мере, об этом можно судить по записям начала XX в. и втор. пол. 1980-х гг.⁹⁵ Их репертуар представлен пятью сказками: «Ерш», «Лисица, петух и журавль», «Кот, дрозд и петух», «Старик, старуха и лисица», «Про Дристунка». Безусловно, число бытованиях в районе животных сказок было гораздо больше, однако собиратели, вероятно, не уделили должного внимания этому жанру.

Волшебные сказки – наиболее популярный жанр сказочной прозы Усть-Цильмы. В местном репертуаре представлены сюжеты всех групп, выделяемых в восточнославянской сказочной традиции: «Чудесный противник», «Чудесный помощник», «Чудесный предмет», «Чудесная сила/знание/умение», «Чудесные дети». Естественно, что на Печоре, где бытовали былины, рассказывали сказки о богатырях (Курым-царевиче, Еруслане Лазаревиче, Илье Муромце).

Достаточно разнообразно в местной традиции представлены новеллистические и бытовые сюжеты. Они входят в такие тематические группы, как «Умные дела и слова» (например, сказка «Царь Соломон и его неверная жена», имеющая достаточно близкое сходство с былиной «Соломон-премудрый и Васька Окулов» [Ончуков 1904, № 27]), «О разбойниках и ворах» («Купеческая дочь / Девушка и разбойники»), «Похищение красавицы», «Добрые советы», «Об измене–верности» («Про дочь-семилетку») и «Девушка выходит замуж за царя» («Купеческая жена-сиротка»), о попах, о дураках, о супругах, «Батрак разделывается с хозяином», «Счастье по случаю», небылицы.

В записях втор. пол. 1980-х гг. сказки занимают достаточно скромное место среди современных исполнителей мало талантливых исполнителей, сохраняющих стилистическую обрядность сказочного повествования. Все более характерным является сближение мира сказочного и мира реального, снижение роли чудесных элементов. Наиболее интересной исполнительницей сказок, как, впрочем, и рассказов вообще, с которой встретились участники экспедиций СыктГУ, можно назвать М.А.Семенову⁹⁶.

Следует отметить, что дать более или менее полную характеристику сказочной традиции на средней Печоре можно будет только после того, как в научный оборот будет введен более обширный корпус текстов (в частности, записи сказок из материалов экспедиций МГУ).

⁹⁵ Обширная группа сказок имеется в материалах фольклорных экспедиций МГУ (1978, 1980 гг.). В данном обзоре данные записи не учитываются, поскольку они пока не становились предметом специального изучения.

⁹⁶ Этой исполнительнице посвящена дипломная работа: Наумова О.В. Усть-цилемская исполнительница М.А.Семенова (особенности репертуара и стиля): Дипломная работа / Науч. рук. Т.С.Канева. СыктГУ, кафедра фольклора и истории книги. Сыктывкар, 2001.

4.2. Историко-легендарная проза⁹⁷.

Исторические предания представлены в усть-цилемской устной традиции достаточно широко. Даже записи позднего времени (1980-х гг.) свидетельствуют о глубине исторической памяти печорцев, об их четкой самоидентификации как особой группы северян («устьцилема»⁹⁸, противопоставлении себя коми и русским соседям⁹⁹, об осознании себя потомками новгородских переселенцев.

Усть-цилемские предания, известные нам, в первую очередь, по материалам ФА СыктГУ, можно разделить на две большие тематические группы, представленные несколькими подгруппами.

1) *О заселении и освоении края*, в том числе предания с топонимическими мотивами:

- Усть-Цильмы (как края в целом и первого поселения в нем);
- Пижмы,
- Цильмы,
- отдельных деревень этих «микрорайонов» Усть-Цильмы.

2) *О событиях местной старообрядческой истории*:

- о Великопоженском ските и самосожжении великопоженцев;
- о Тобышском ските и местночтимом Иване;
- об Омелинском ските;
- об исторических лицах – протопопе Аввакуме и патриархе Никоне¹⁰⁰.

При выделении этих двух групп следует иметь в виду, что вся устная историческая проза Усть-Цильмы испытала на себе сильнейшее влияние старообрядческого мировоззрения, а точнее, – была сформирована им в период сложения местной фольклорной традиции. Для сознания усть-цилемских старообрядцев наибольшую актуальность приобрела история раскола, и большая часть преданий повествует о подвигах последователей этого движения.

Фольклорные тексты показывают, что в сознании устьцилемов начало их местной истории относится ко времени правления Ивана

⁹⁷ Основной корпус записей исторических преданий СыктГУ рассмотрен в дипломной работе: Матвеева Л.Е. Устная историко-легендарная проза Усть-Цилемского района Республики Коми (по материалам ФА СыктГУ) / Науч. рук. Т.С.Канева. СыктГУ: Кафедра фольклора и истории книги. Сыктывкар, 1999.

⁹⁸ «Наличие этнонима – самоназвание – как у всего исторически возникшего сообщества людей, так и у какой-то его части (субэтноса) служит проявлением самоидентификации людей и принадлежности их к конкретной общности. При этом этнонимы есть результат реально существующих этноинтегрирующих и этнодифференцирующих факторов и причины их возникновения находятся в прошлом» (Чагин Г.Н. История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века: Учебное пособие. Пермь, 1999. С.104.).

⁹⁹ Показательны в этом отношении анекдоты устьцилемов об их ближайших соседях – жителях Пустозерской волости и коми-ижемцах, см. [Ончуков 1908б / Ончуков 1998, № 23-26,30]; см. также [Максимов, с.56-57].

¹⁰⁰ Перечень мотивов устных рассказов, относящихся к отдельным населенным пунктам, см. в Приложении 2.

Грозного и связывается с поселением в устье р. Цильмы новгородцев. Их появление на Печоре мотивируется в преданиях царскими гонениями на старую веру («гонениями из веры»), поэтому первопоселенцы Усть-Цильмы называются «беженцами». В устной традиции сохраняется исторический факт о первоначальном выборе места для слободки на правом берегу Печоры (это место носит в Усть-Цильме название «Старые Дворища») и последующем переселении на противоположный берег.

В ряде преданий упоминается имя первозасельщика Усть-Цильмы Ивашки Ластки. Некоторые рассказчики говорят о его появлении в этих краях лишь после начала раскола, когда он вместе с другими старообрядцами бежал от притеснений официальной власти. Но не всегда в преданиях Ивашка Ластка представлен первозасельщиком слободки. По одному из фольклорных источников, первым на Старых Дворищах поселился мужчина с двумя сыновьями. Подобное «семейное» начало характерно и для рассказов о заселении Пижмы и Цильмы: братья, расселившиеся по Пижме, стали родоначальниками ряда пижемских деревень (Абрамовской, Боровской, Загривочной, Замежной), так же, как и братья, основавшие село Трусово, деревни Филипповскую и Ортины на реке Цильме. В группе «печорских» преданий (о заселении реки Печоры) речь преимущественно идет об основании однодворных починков одним первопоселенцем. Однако и здесь есть рассказ о поселении родственного коллектива на высоком Путе (см. мотивы, относящиеся к соответствующим топонимам в Приложении 2).

Заселение берегов Пижмы также связывается рассказчиками с притеснениями «из веры» и появлением здесь выходцев с Мезени и Онеги, поэтому в группе «пижемских» преданий мотив основания деревни беглым раскольником представлен очень широко. В рассказах встречаются фамилии первопоселенцев (Бобрецовых, Антоновых, Кирилловых). Некоторые пижемские селения, как повествуют предания, были основаны после закрытия Великопоженского скита или вследствие выселения из него отдельных скитников (д.Никоновская, Чуркинская, Степановская). По преданиям, Цильма заселялась выходцами из разных мест – Ижмы, Мезени, Усть-Цильмы; часто основателями цилемских деревень были ненцы¹⁰¹.

Выделим сюжетные мотивы, в целом характерные для устьцилемских преданий о заселении: основание селений братьями (Криничная¹⁰², Е3г), старообрядцем или группой старообрядцев (Кринич-

¹⁰¹ Два самоедских (ненецких) рода - Хатанзей и Выучей (от которых произошли фамилии Хатанзейский и Выучейский) - были приписаны к Усть-Цильме (Чупров В.И., Сметанин А.Ф., Попов А.А. Усть-Цильма - край Печорский. Сыктывкар, 1991. С.32).

¹⁰² Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и основных элементов [Криничная 1991, с.278-294]. Далее в тексте при ссылке на указатель в квадратных скобках будет указываться фамилия исследовательницы и индекс мотива в её указателе.

ная Е1ж; Е4д); выбор места для основания селения по скрытности и труднодоступности (Криничная, Д7) – особенно популярен в «пижемской» группе преданий; по удобству расположения (Криничная, Д6) или по богатству промысловых угодий (Криничная, Д8) – встречается в основном в «печорской» и «цилемской» группах.

Первопоселенцы определяются рассказчиками по социальному признаку (дезертир, раскольник), по прежнему месту жительства (новгородец, мезенец), по этнической принадлежности (ненец, немец Нонбург). Образ предка-первопоселенца очень редко описывается в известных нам текстах. Пожалуй, можно отметить отдельные рассказы, в которых обращается внимание на необычную внешность первопоселенца: об одном из братьев – засельщиков с.Трусово – Василии, отличавшимся могучими ростом, шириной плеч и силой, которые, по всей видимости, нередко становились причиной курьезных случаев, и о первопоселенце с.Замежное – «двуухметровом» Анкудине (см. Приложение 2: Трусово; Замежное). Таким образом, отличительная внешность и неординарные физические способности являются единственными приметами архаических черт в образе первопредка¹⁰³.

Группу родовых преданий-меморатов составляет несколько рассказов (например, автобиографический рассказ об основании д.Бор), в том числе воспоминания о сказителях былин.

Топонимические мотивы в цикле преданий о заселении и освоении края часто являются сюжетообразующими, они тесно переплетаются с мотивами «гонения из веры», выбора места по богатству промысловых угодий или по принципу труднодоступности. Происхождение топонимов (по устным рассказам – материалам ФА СыктГУ) связывается с именем или прозвищем первозасельщика (Криничная, 31б)¹⁰⁴, это самая большая группа топонимических рассказов (д.Абрамовская, Степановская, Климовка, Лёвкинская и др. – см. Приложение 2); менее распространенными являются топонимы, происходящие от особенностей местности (Криничная 37; предания о д.Бор, Боровская, Гарево и др.). Также встречаются наименования по особенностям расположения (с.Замежное, д.Верховская), по прежнему месту жительства первопоселенцев (Криничная, 35; рассказ о д.Черногорская), по сакральному объекту (Криничная 36; д.Крестовка, Скитская, Алехино) и по случай-

¹⁰³ О трансформации архаических черт первопредка в исторической прозе см.: Криничная Н.А. Персонажи преданий: эволюция и становление образа. Л., 1988; [Криничная 1987].

¹⁰⁴ «Русскую форму» большинства «антропонимических» названий Усть-Цилемского района отметил А.П.Афанасьев (См.: Афанасьев А.П. Топонимия Республики Коми. Сыктывкар, 1996. С.11.). См. также: Глебко Г.И.: 1. Особенности формирования ойконимической системы Усть-Цилемского района Республики Коми в XIX-XX вв. // Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1994. Ч. 1. С.148-149; 2. Структурно-семантический анализ ойконимов Усть-Цилемского района Республики Коми // История русского языка и севернорусские говоры: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1994. С.143-150.

ному признаку – по трактовке какого-либо памятного случая (Криничная 310; народная этимология названий д.Бык, с.Трусово).

На одно из топонимических преданий – рассказ о названии печорской деревни Бык, запечатлевший историю названия деревни по памятному событию, – хочется обратить особое внимание. С ним соотносится рукописный памятник печорской книжности второй половины XIX века «Повесть о быке» («Чудо святого Николы, чудо еже о быке»), сохранившийся в одном списке¹⁰⁵. Он является интересным примером взаимосвязи устной и письменной традиций.

В сочинении передается история о том, как в праздник святого пророка Ильи на берегу Печоры явился «белый зело велик и красоты неизреченной бык», который был обещан неким жителем Великого Устюга в усть-цилемскую церковь святого Николы за помощь чудотворца в разрешении от бремени его коровы. Печорцы решили, как сообщается в повести, положить найденного быка в церковь святому Николе в осенний его праздник.

При публикации повести В.И.Малышев, обнаруживший ее в Усть-Цильме в 1949 г., отметил, что она построена на местном фольклоре и сохранила отдельные черты местного быта. [Малышев, с. 32]. Специальное обращение к усть-цилемскому устно-поэтическому творчеству позволяет не только развить идею исследователя, но и выявить значимые для печорской духовной культуры представления и образы.

В первую очередь, обращает на себя внимание мотив неожиданного появления быка, имеющийся как в повести, так и в местных топонимических преданиях, причем в последних он является сюжетообразующим. Устные рассказы о происхождении названия деревни Бык, расположенной на берегу реки Печора, передают случай, близкий варианту повести: на месте будущей деревни (в одной из записей – при вырубке леса для обоснования поселения) был встречен блуждающий бык, и это необычное событие послужило причиной такого наименования местности («Бык уж эта ходил – Бык пусть будет деревня» – ФА СыктГУ, 0330-4). Образ этого животного отражен также в названии деревни Коровий Ручей (рассказы, объясняющие появление этого топонима, не зафиксированы).

Другая значимая характеристика произведения, соотносимая с устной народной традицией, касается времени появления быка. Ильин день, в который, по повести, он был обнаружен, занимает в календаре печорцев особое место. Напомним, что с ним связан ряд запретов, в частности на переход через реку на лошади, выгон коров на пастбище. В устной демонологической прозе Усть-Цильмы имеется ряд рассказов о преследовании коров нечистой силой. Неслучайно, на наш взгляд, в печорской повести о чудесном явлении быка в Ильин день

¹⁰⁵ ТОДРЛ. Т. VII. С.476-480.

фигурируют имена Ильи-пророка (в связи с днем его памяти) и Николая-чудотворца (как покровителя домашнего скота), соотнесение которых восходит к противопоставлению Перуна и Волоса.

Кроме того, в повести нашел отражение обычай приношений в церковь на Николу-осеннеого, достаточно распространенный на Печоре и в ее окрестностях. К этому дню в Усть-Цильме было приурочено проведение никольской ярмарки, на которую съезжались не только печорцы, но и жители соседней коми Ижмы. Несмотря на то, что устьцилемы в подавляющем большинстве были староверами-беспоповцами, нередко по обету они «приводили Николе» в единоверческую церковь телят или быков, православные же ижемцы жертвовали чудотворцу оленей¹⁰⁶.

Печорская повесть, прославляющая Божьего угодника и чудотворца Николая, очевидно, была написана человеком не просто хорошо знакомым с местными традициями и бытовым укладом¹⁰⁷. «Чудо о быке», разными нитями органично связанное с устно-поэтической традицией, является своего рода фрагментом сложного текста печорской традиции.

Культурная память устьцилемов «избирательно» сохранила события местной истории, как бы «отдавая предпочтение» истории старообрядческой¹⁰⁸. Само появление поселенцев на печорской земле видится устьцилемам исключительно как следствие раскола церкви, реальные факты возникновения и дреформенной жизни селения остались заслоненными более значимым явлением – изгнанием, поиском прибежища и обоснованием в чужих краях отлученных от церкви предков. Это событие как некогда пережитая предками трагедия оставило неизгладимый след в памяти потомков и стало отправным событием местной истории. Возможно, поэтому в группе преданий о возникновении и заселении Усть-Цильмы отправным (ициональным) является мотив «гонения», а самыми многочисленными по составу являются группы рассказов о скитах (Великопоженском и Тобышком).

¹⁰⁶ Особое почитание Николы в Печорском крае можно рассматривать не только как проявление культа этого чудотворца, широко распространенного на Русском Севере вообще, но и связать с тем, что первая церковь, построенная в Усть-Цильме в 1547 г. ее основателем Ивашикой Дмитриевым Ласткой, была посвящена этому святому. По некоторым источникам, после пожара в 1745 г. икона святителя, уцелевшая чудесным образом, указала место для новой церкви и стала почитаться как явленная. Почитание ее возросло еще больше, когда оказалось, что покровительство чудотворца уберегло устьцилемов от разрушения их жилищ: указанное иконой местоположение нового храма способствовало постепенному переселению к ней слобожан от берега реки, вскоре полностью размытого [Латкин, с.13].

¹⁰⁷ По приватному замечанию Е.А.Рыжовой, повесть, вероятно, была написана пижемцем Иваном Степановичем Мяндиным.

¹⁰⁸ О соотношении рассказов, относящихся к сфере «народной истории», и местного церковного летописца, зафиксировавшего целый ряд событий местной старины (пожар церкви и села, набеги на Усть-Цильму разбойников и др.), см. [Канева 1996, 1997].

Центральным в группе историко-легендарных рассказов о Великопоженском ските является повествование о самом драматичном событии местной старообрядческой истории – самосожжение скитников, вызванное прибытием правительского отряда. Этот сюжет обрамляется рассказами об основании скита и организации в нем хозяйственной жизни (до самосожжения) и о судьбе отдельных скитников после трагического события (об Иване, который после разорения скита направился в низовья Печоры, где ему установлен крест; о судьбе Чуркина, избежавшего сожжения, о почитании памятного места и др.)¹⁰⁹. Рассказчики с большим почтением отзываются о событии на Великих Пожнях, хотя и по-разному преподносят сам трагический факт: как самосожжение приверженцев древлеправославной веры, свидетельствующее о мужестве и высоком служении своим духовным идеалам, или как поджог скита членами отряда, усиливающий трагический облик и жертвенность старообрядцев. Восхищение горевшими единоверцами можно усматривать в отдельных мотивах преданий легендарного характера: перевоплощение душ горящих людей в птиц - лебедей или голубей («Которые души спасали себя <...> они будто бы полетели лебедями...» – ФА СыктГУ 0323-6), чтение старцем Иваном Евангелия во время пожара, исцеляющие свойства земли на месте пожара.

Самосожжение на Пижме нашло отражение и в местной рукописной традиции - в «Повести о самосожжении в Великопоженском ските» («В Архангельской губернии, в Мезенском уезде содеяся в нынешнем 7252 (1743) году»)¹¹⁰, написанной, по мнению В.И.Малышева, писателем Иваном Филипповым в Выговском общежительстве между январем и декабрем 1744 г. и известной в нескольких списках XIX в. [Малышев, с. 185]. С одной стороны, «Повесть» отличается документальностью¹¹¹, в то же время немаловажным источником ее являются устные рассказы [Малышев, с. 177], кроме того, автор, ориентируясь на некоторые литературные образцы, посвященные подобным событиям, использовал поэтические средства, устойчивые книжные мотивы и формулы, свойственные древнерусской литературе [Малышев, с. 178, 181-182].

Отмечая идейно-тематическую общность современных устных рассказов о самосожжении на Пижме и рукописного памятника первой половины XVIII в., следует иметь в виду сложный характер взаимосвязи и взаимовлияния разных форм духовной культуры, в частности вполне вероятную роль «Повести» в качестве источника для устных преданий (пересказов и интерпретаций), бытовавших в среде грамотного населения Печорского края.

¹⁰⁹ Полный перечень выделенных мотивов см. в Приложении 2: Великопоженский скит.

¹¹⁰ Малышев В.И. Пижемская рукописная старина // ТОДРЛ. Т.XII. Л., 1956. С.466.

¹¹¹ «Автор стремится быть предельно правдивым в передаче фактического материала. Повесть производит впечатление делового документа, изложенного с пунктуальностью и последовательностью» [Малышев, с.177].

В фольклорных записях устной несказочной прозы Усть-Цильмы отдельный цикл составляют рассказы о поселении на реке Тобыш (приток р. Цильма) и о последнем представителе этого общежительства – неком Иване (см. Приложение 2: Тобышский скит)¹¹².

Усть-цилемские предания об Иване с Тобыша представляют своего рода эпилог истории печорского раскола. Поселение на Тобыше – последнее старообрядческое общежительство в Усть-Цилемском крае, которое прекратило свое существование во втор. пол. XIX в. (Великопоженский скит на Пижме и Омелинский на Цильме были закрыты к сер. XIX в.). Героем преданий является последний страдалец за древлеправославную веру, перед/после своей смерти явившийся по реке в Усть-Цильму.

Почти все записанные рассказы строятся по одной схеме. Вступление служит определение времени и обстоятельств поселения на Тобыше: упоминаются времена Ивана Грозного и патриарха Никона, в двух вариантах эти имена однозначно объединяются и связываются с началом гонений и бегством раскольников, что характерно для большинства местных преданий («Беженцы бежали, из веры их гнали, вот за крест тот при Иване Грозном» (ФА СыктГУ 0342-3); «Когда Никон патриарх пришел к власти, начали нашу староверскую веру корежить, вот и побежали» (ФА СыктГУ 0342-33); «При Иване Грозном примерно заселение-то было, в эти времена, при патриархе Никоне» (ФА СыктГУ 0344-4).

Затем следует число поселенцев (15, 16, 17, 22) и характеристика условий их жизни, которые в нескольких вариантах объясняют причину вымирания поселенцев - от голода; в отдельных вариантах причиной смерти называется старость или убийство скитян «гонителями веры». Далее, по преданиям, оставшись один, Иван похоронил умерших скитальцев, изготовил себе лодку/гроб/плот, в котором живым/мертвым по весеннему половодью его вынесло к Усть-Цильме, прибило к берегу, где его и похоронили (по одному варианту, это произошло в Иванов день). В нескольких вариантах особое внимание обращается на то, что лодку с Иваном приносит против течения¹¹³, а один из текстов включает также мотив «чудесной пристани»: лодка с телом Ивана «далась» жителям Усть-Цильмы лишь со второго раза, указав, таким образом, по толкованию рассказчика, место захоронения.

Завершаются рассказы указанием на то, как почитаются могила Ивана, по которой усть-цилемское кладбище зовется «Ивановым», и тобышские захоронения, к которым по обете ездят устьцилемы.

Примечателен тот факт, что в отдельных вариантах преданий тобышский раскольник назван именем основателя Усть-Цильмы Ивашикой Ласткой. Но в устных преданиях нашла отражение не только контаминация имен героев разных циклов преданий, но и контаминация их функций: выплыл с Тобыша, Иван обосновался на берегу Печоры и тем самым положил начало Усть-Цилемской слободке. По данным вариантам преданий, захороненный на усть-цилемском кладбище Иван, чья память отмечается на средней Печоре в Иванов день, есть никто иной, как новгородец Ивашка Ластка, попавший на Тобыш в числе гонимых Иваном Грозным раскольников и затем основавший Усть-Цильму.

Обозначенные контаминации и совпадения, как и очевидные анахронизмы, не могут быть признаны случайными. Н.А.Криничная отмечала, что отступления от факта, «смещения» являются следствием изменений реалистических (поздних) элементов преданий, которые занимают место мифем [Криничная 1991, с.11-12]. Конкретные факты местной истории фиксируются памятью по определенной модели: историческое содержание сохраняется в формах, которые соответствуют изначальным (архетипическим) установкам данной культурной традиции.

В усть-цилемских преданиях «культурный герой» – устроитель слободки Ивашка Ластка и герой-мученик, пострадавший за веру, - Иван с Тобыша, а также их общий «гонитель» – одноименный герой-антагонист Иван Грозный – оказались, хотя и довольно опосредованно, привязанными к одному календарному имени и одной календарной дате. Последний большой летний (годовой) праздник стал днем почитания последнего мученика за веру, получившего соответствующее или закономерно совпавшее с ним имя (см раздел 1.1).

В устных рассказах усть-цилемских старообрядцев запечатлелись наиболее яркие события их истории. В преданиях о скитах внимание рассказчиков акцентируется на трагическом событии и его причинах. Можно обозначить общую схему этих повествований: гонение старообрядцев как причина появившегося поселения и случившегося в нем – трагическое событие (сожжение/самосожжение великопоженцев и смерть от голода/убийство в тобышском ските) – почитание погибших и связанных с ними мест.

Н.А.Криничная считает, что тот или иной мотив преданий о раскольниках является своего рода результатом трансформации известных архаичных мотивов и может быть возведен к более ранним циклам преданий. Например, мотив борьбы с расколом, предпринятой со стороны правительства, восходит к мотиву уничтожения мирных жителей, разорения их селений в преданиях о борьбе с внешними вра-

¹¹² Усть-цилемские предания об Иване / Вступ. ст., подготовка к публикации текстов и комментарии Т.С.Каневой // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т.XXX. С. 423-430.

¹¹³ Мотив движения героя против течения реки как подтверждение его святости встречается в другом усть-цилемском рассказе легендарного характера – о тезке тобышского Ивана, «каком святом Иоанне, одолеваемом бесами (ФА СыктГУ, 0512-4, записан в 1986 г. в с.Замежное от Андреевой А.К. 1914 г.р.)».

гами (ср.: Криничная П3в, П3е), самосожжение старообрядцев – к мотиву самопогребения чуди или избавления от антагониста (ср.: Криничная Р4б, У2в, У5г), бегство раскольников от преследования властей – к мотиву бегства мирных жителей в преданиях о борьбе с внешними врагами (Криничная Р6). «Таким образом, в структуре преданий о раскольниках практически невозможно отыскать ни одного в полной мере постоянного мотива или устойчивого «бродячего» сюжета, который бы сформировался именно в названном цикле» [Криничная 1987, с.193].

В записях исторической прозы Усть-Цильмы небольшую группу составляют рассказы об исторических лицах, также связанных с историей старообрядчества, а именно о протопопе Аввакуме – идеологе старообрядческого движения – и патриархе Никоне, осуществлявшем реформу церкви. В.И.Малышеву принадлежит первая находка (в 1937 г.) предания об Аввакуме, которая позволила исследователю открыть еще один факт его биографии: стоянка ссыльного в Усть-Цильме, последнем пункте перед Пустозерском, о которой нигде в трудах Аввакума не упоминается¹¹⁴.

В печорской фольклорной традиции предания об Аввакуме приобретают особое значение, так как эта историческая личность, ее стойкая и мученическая смерть за веру не только непосредственно связана с историей местного старообрядчества, но в полной мере отвечают идентичным установкам приверженцев старой веры.

Печорских старообрядцев в биографии Аввакума привлекал, прежде всего, последний период его жизни – пребывание в Пустозерском остроге. Рассказчики повествуют о тяжелых условиях его содержания, о литературных занятиях Аввакума, о его гибели. Образу Аввакума в устных рассказах соответствует не только ореол святости (в одном из рассказов его называют «святым»), он выступает также и как простой человек. С искренним состраданием информанты говорят о несчастной судьбе протопопа и его семьи, сосланных в Пустозерск: «за веру выслан далеко, с женой да с детьми. Они пешком шли (...) холодные и голодные» (ФА СыктГУ 0373-13). В целом рассказы, повествующие об Аввакуме, проникнуты любовью и уважением к своему «учителю», гордостью за его подвиг.

Иначе представлена в рассказах другая известная в старообрядческой среде личность – патриарх Никон. Он всегда представляется как противник старой веры. Часто имя патриарха упоминается в связи с вынужденным переселением старообрядцев на Север; это так называемый мотив гонения приверженцев старой веры, который является

¹¹⁴ Малышев В.И. Усть-цилемское предание о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. М.; Л., 1948. Т. VI. С.372-375.

традиционным в преданиях о заселении и освоении края, а также в преданиях о старообрядческих скитах.

Противопоставление Аввакума и Никона в сознании староверов наиболее четко проявляется в одном рассказе об их детской дружбе и возникшей позже из-за раскола церкви вражде, которая вылилась в проклятие Никона Аввакумом перед мученической смертью, о котором говорится в одном из преданий («Дак еще, говорят, последние слова выкрикнул, что: «Будь проклят, Никон-патриарх!». А ведь был друг его» – ФА СыктГУ 0368-75).

В рассказах о Никоне нередко встречается мотив вступления этого героя в контакт с нечистой силой и приобретением им самим облика сатаны. В одном из них повествуется о том, как сатана в образе Никона «смутил» русских – переменил веру. В результате бесовского воздействия Никон пошел к царю и после троекратного увещевания последнего получил согласие на «разорение монастырей»: «Никон-патриарх и царя смущил» (ФА СыктГУ 0355-66). Данное предание легендарного характера содержит некоторые сказочные приемы и формулы (например, способ «смущения» Никона – вхождение в одно ухо и выход в другое, прием троекратного повторения действия) и, по мнению Т.Ф.Волковой, имеют литературный источник¹¹⁵.

К устным рассказам об истории старообрядчества примыкает записанный в одном варианте рассказ о падении Соловецкого монастыря, разорение которого соотносится рассказчицей с историей разорения Великопоженского скита (ФА СыктГУ 0355-67) [Волкова, 2000, с. 306-308].

Итак, рассмотренные в совокупности устные рассказы исторического содержания позволяют составить четкое представление о «народной летописи» Усть-Цилемского края, о самосознании местных жителей и о тех фактах и героях, которые для исторической памяти печорцев оказались наиболее важными и сохранились в устных повествованиях.

В жанровом отношении историко-легендарная проза Усть-Цильмы представлена, главным образом, историческими преданиями, многие из которых включают топонимический мотив. Рассказы собственно легендарного характера в известных нам записях немногочисленны (например, легенды о Богородице, о помощнице Николы-чудотворца); другое дело, что отдельные тексты из цикла преданий о скитах (о самосожжении на Великих Пожнях и об Иване с Тобыша) имеют в своем составе мотивы легендарного характера (перевоплощение душ сгоревших, «чудесная пристань» лодки с телом Ивана и нек.др.). Бытование же собственно легендарных рассказов уместно связывать с влия-

¹¹⁵ Волкова Т.Ф. Усть-цилемские предания о протопопе Аввакуме и патриархе Никоне (по материалам Фольклорного архива Проблемной лаборатории Сыктывкарского университета) // V Уральские археографические чтения. К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: Тез. докл. науч. конф. Екатеринбург, 1998. С.20-23.

нием книжной культуры, поскольку большинство записанных текстов представляют собой интерпретации литературных сюжетов [Волкова, 2000, с.304-305].

Как особую группу устных рассказов можно выделить повествования эсхатологического содержания, толкования предписаний и запретов, бытовавшие в старообрядческой среде (см. [Волкова 2000, с.308; Волкова 1996]).

4.3. Суеверная проза.

Устные рассказы суеверного характера (демонологическая проза), зафиксированные в Усть-Цилемском районе, представлены достаточно традиционными тематическими группами, объединяемыми по конкретному персонажу. Это рассказы о домовом (соседка, дедушка-соседушка, домовик), баннике (баенник, баенный шишко), лешем (лешак), водяном и русалке (лешак, лешачиха), о колдунах (икотники, еретники)¹¹⁶. Кроме того, следует выделить былички о беззличной нечистой силе, о страшных случаях во время гаданий и некоторые другие группы, представленные лишь отдельными сюжетами.

Общим наименованием представителей нечистой силы у устьцилемов является слово «шишко» («Эти домовы – все эти шишки, там в банях, в каждом озере шишки» ФА СыктГУ 0368-17); в единичных случаях отмечено название «шишко-шилохвост»; обозначения духов природы не всегда имеют четкую дифференциацию в народной речи: и водяные, и лесные духи могут именоваться «шишками», «лешаками» (русалки – «лешачихами»).

Наиболее распространенными сюжетами устных демонологических рассказов в Усть-Цильме являются повествования о домовом, они строятся на традиционных мотивах: соседка является в облике человека (мужчины, старика) или животного (кошки/кота, собаки); давит во сне, предсказывая серьезные изменения в жизни человека; «зализывает волосы» или плетет косы членам семьи (как знак своего расположения), «изводит» не полюбившуюся ему домашнюю скотину (лошадь, корову, овцу), выживает из дома человека/семью (шумит по ночам). Наряду с этими рассказами функции домового обозначены в приговорах, направленных на его задабривание при ночевке в чужом/новом доме, при обзаведении новыми домашними животными и др.

Былички о баннике, составляющие относительно небольшую группу, строятся на мотивах нарушения запретов, регламентирующих посещение бани (в неурочное время, по одиночке и т.п.). Банный дух в усть-цилемских быличках предстает в облике черной собаки или чер-

ной птицы, которые пугают людей; встреча с банником, по местным рассказам, может иметь для человека трагический исход (например, в рассказе о том, как шишко в бане задавил бабку накануне Троицы). Рассказы о бане и банным духе соотносятся с быличками о колдунах (например, о том, как колдун «сдавал экзамен» в бане»).

В рассказах о водяных духах помимо традиционных мотивов («русалка («лешачиха») расчесывает волосы» или «русалка нянчит ребенка», «водяной хватает за ногу купающегося» и т.п.) можно отметить группу более специфических мотивов. Это мотивы типа «водяной дух преследует домашнюю скотину (лошадь, корову), переправляющуюся через реку». Примечательно, что это явление достаточно устойчиво связывается рассказчиками с нарушениями календарных запретов, а именно запретов на выгон скота на пастище и переправу через реку в день Ильи-пророка (см. Табл. 1). По соотнесению событий, описываемых в этих текстах, с Ильинским днем их можно условно обозначить как «ильинские» былички; кроме водяных демонов в них упоминается и о лешем, который «водит» по лесу в этот день. К числу интересных записей суеверной прозы Усть-Цильмы относится рассказ «утилитарного» характера¹¹⁷ о том, как можно уберечься от «шишка» при купании: по мнению рассказчика, нужно вспоминать некоего Никиту Столбикова, который прижал «шишку» к столбу и лупил его.

К числу менее распространенных в усть-цилемской традиции сюжетов демонологического характера можно отнести былички о лешем, которые в архивных записях представлены единичными текстами. Это рассказы, построенные на мотивах «леший скрадывает дорогу»/«водит» по лесу», «уносит/опекает прокляненного». Группу сюжетов о происшествиях в лесу («лесные» былички) дополняют «охотничье» рассказы мифологического характера (застреленный охотником олень – заколдованный мужчина; охотник застрелил дьявола; о том, как «пугает» в охотничьей избушке).

Более обширная группа суеверных рассказов, зафиксированных в Усть-Цилемском районе, посвящена колдунам. В них рассказывается о получении колдовских способностей, о зловредных (наведение порчи – «призора» – на людей и животных, контакт с дьяволом) и полезных действиях еретников (лечение людей), о тяжелой смерти колдунов, о явлении умерших колдунов. Отдельный цикл среди этих текстов составляют рассказы об одном персонаже – о еретнице Федотихе.

В усть-цилемских рассказах о гаданиях проявляются представления о святочных духах – «шиликунах» (см. раздел 1.1). Эти бесплотные демоны обозначают свое присутствие в случаях нарушения правил гаданий на акустическом уровне: не полностью очерченная шкура,

¹¹⁶ Еретник – колдун, вредный знахарь, насылающий порчу (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1989. Т.1. С.521.); икотник – злой знахарь, напускающий икоту – порчу (Даль В.И. Указ.раб. Т.2. С.40).

¹¹⁷ Построенный на «утилитарном» мотиве (Ефимова Е.С. Основные мотивы русских быличек (опыт классификации) // Сказка и несказочная проза: Межвуз.сб. науч. тр. М., 1992. С. 62.).

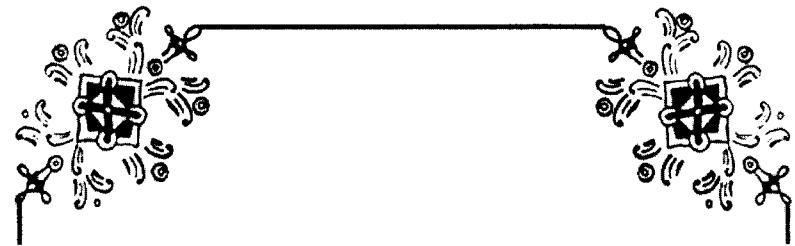
на которой располагались гадающие для «выслушивания» на перекрестье, становится причиной того, что «шишки»—«шиликуны» утаскивают их к проруби, где звучит страшное предсказание («На вильнике, на копыльнике» – одна из гадающих накололась на вилы, другая погибла под копытами коней).

В период гаданий, в «страшные», «кудесные» вечера, как известно, резко возрастает опасность встречи человека с различными демонами, поэтому в связи со случаями во время гаданий в устных рассказах встречаются сюжеты, построенные на мотиве «невидимая нечистая сила пугает человека», о чудесных явлениях (о видении огненного коня, о прыгающем столе и т.п.).

Рассказы о кладах не принадлежат к числу распространенных в рассматриваемой традиции (зафиксированы отдельные рассказы о кладе в пустом доме, о кладе-чугунке, принесшем несчастье); также в единичных записях представлены сюжеты о явлении болезни в антропоморфном облике («старичком» или «женщиной в красном»).

По записям МГУ (1978, 1980 гг.) можно судить о том, что в местной традиции достаточно распространенными были рассказы-бывальщины, например о подмененных детях или о том, как разбойники искали золото в доме в отсутствии хозяина, уехавшего на ярмарку.

Более тщательный анализ суеверных рассказов, зафиксированных в Усть-Цилемском районе, позволит в значительной степени конкретизировать перечень сюжетных мотивов, более четко обозначить тематические группы и определить специфику суеверных представлений устьцилемов в целом. Кроме того, особый интерес для исследования местной прозы в целом представляют тексты небылиц, шутливых рассказов о соседях (анекдотов) и т.п. (см., например: [Ончуков 1908б/Ончуков 1998, № 19-26, 30]).



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

При решении задачи выявления локальной специфики устьцилемской фольклорной традиции на первый план выдвигается проблема генезиса традиционной культуры Печорского края в целом. В формировании духовного облика Усть-Цильмы первостепенную роль сыграло старообрядчество. Приток последователей старой веры в Печорский край не просто вызвал демографический рост, появление новых поселений, но послужил самому формированию этнографической группы устьцилемов и сложению культурного уклада их жизни, характерными чертами которого стали традиционализм, консерватизм, культивирование дреформенного книжного знания. Можно сказать, что старообрядческие установки составили тот фундамент, на основе которого произошло окончательное сложение местной фольклорной традиции как результат взаимодействия и «выравнивания» элементов разных локальных традиций, привнесенных засельщиками края.

Старообрядческая идеология определила глубину исторической памяти традиции. История раскола церкви и последовавшие гонения на последователей староверия стали своего рода «первособытием» местной истории. Ранняя усть-цилемская история обозначена преданиями в именах Ивана Грозного – правителя, санкционировавшего появление слободки, и Ивашки Ластки – основателя поселения, деяния которых связывались главным образом также с появлением старообрядчества.

Влияние старообрядческих установок можно усматривать и в трансформации верbalного текста свадьбы, в котором отсутствуют свадебные песни. Это явление можно оценить как своего рода жанровую диффузию, выразившуюся в слиянии песен свадебной направленности (припевочных и хороводных) с игровыми песнями. Так, свадебные величания, не обозначенные таким образом в местной жанровой системе, обнаруживаются в корпусе вечерочных припевок; традиция опевания новобрачной пары, не предусмотренная собственно обрядом, поддерживалась благодаря дифференциации этой группы песен по адресатам припевания (на «холостые» и «женатые»), так что «свадебные» припевки звучали для молодоженов на посиделках. Иг-



рищечные хороводы, являвшиеся обязательным элементом свадьбы, на номинативном уровне также не проявляли связи со свадьбой. Свадебные хороводы и величания, таким образом, оказались как бы формально выведенными за пределы обряда, однако сохранились в пространстве местной фольклорной культуры, заняв другие жанровые позиции. В результате песенно-игровой комплекс, функционирование которого имело четкую сезонную регламентацию, стал, по сути, частью свадебной обрядности устьцилемов. Пересечение календарных и свадебных мероприятий определенным образом отразилось на статусе и общей атмосфере игровых молодежных собраний, обнаруживающих близость с действиями обрядового характера.

Жанровыми доминантами устьцилемской устно-поэтической традиции можно считать былины и песенный фольклор. Бытование в Усть-Цильме «стáрин» сближает ее с другими очагами распространения былин (Обонежье, Каргополье, Мезень, Пинега и др.), составляющих «эпическую зону» Русского Севера. Другим элементом местной традиции, в котором нашли свое ярчайшее выражение типичные черты севернорусской фольклорной культуры, является весенний хороводный комплекс – «горка». В ней запечатлелись, пожалуй, наиболее характерные черты духовного уклада жизни устьцилемов: строгость, упорядоченность, традиционализм и стремление к внешнему самовыражению, яркой зрелищности. Среди других жанров именно песенные формы народной культуры остаются на Печоре наиболее устойчивыми во времени, и если в XX столетии сказки, былины, причитания стремительно уходят из активного бытования, то традиционная песня остается по-прежнему популярной у местных жителей не только пожилого, но и среднего возраста.

Усть-Цильма, земля книжников и сказителей, сказочников и певцов, еще только начинает открываться исследователям разными гранями своих духовных богатств. Следует признать, что обобщающее комплексное изучение устьцилемских устных и письменных традиций во всем многообразии их отдельных составляющих находится в начальной стадии разработки и предстоит сделать еще немало интересных открытий и выводов, которые позволят определить своеобразие Усть-Цильмы как одного из ярких явлений севернорусской духовной культуры.

Русский Север по праву считается заповедным краем, сохранившим архаические пласти культуры, которые оказались особым образом сопряженными с явлениями позднего характера. Богатство севернорусских духовных традиций в их жанрово-типологическом и локально-точечном проявлении, несмотря на длительную историю изучения, по-прежнему продолжает привлекать внимание ученых разных направлений. Задачи выявления специфики отдельных культурных центров северного края (Поморья, Заонежья, Мезени, Двины, Пинеги,

Печоры и др.), определения характера их соотношения друг с другом остаются одними из наиболее актуальных. Их решение возможно при условии интенсивного накопления и сравнительно-типологического исследования аналитических материалов, характеризующих отдельные локальные традиции.



Вопросы к семинару «Усть-цилемские былины»

1. История и результаты поездок на Печору Н.Е.Ончукова. Структура сборника «Былины Печоры».
2. Записи и публикации усть-цилемских былин после поездок Н.Е.Ончукова (ГИИИ, ИРЛИ, В.Г.Базанов, Д.М.Балашов, МГУ, СыктГУ).
3. «Былины Печоры» в серии «Свод русского фольклора»: источники, структура, принципы издания.
4. Сюжетный состав усть-цилемских былин. Популярные и мало-распространенные сюжеты.
5. Вопрос о школе нижнеманьских сказителей былин.
6. Книга и былина в усть-цилемской традиции.

Рекомендуемый библиографический список

1. Балашов Д.М. Печора и ее сказители // Север. 1965. № 3. С. 73-84.
2. Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреныгина З.Н. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор. Эпические традиции: Материалы и исследования. Т. XXVIII. СПб., 1995. С. 258-289.
3. Былины Печоры и Зимнего берега. М.; Л., 1961.
4. Былины Печоры. Т. 1-2. СПб.; М., 2001 (Свод русского фольклора. Серия «Былины»).
5. Былины Севера / Зап., вступ.ст. и comment. А.М.Астаховой. Т.1. Мезень и Печора. Л., 1938.
6. Власов А.Н. Сказители печорских старин // Вестник СГУ. Серия 1995. Вып.1. С. 89-95.
7. Коллакова Н.П. Новые записи былин на Печоре // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1957.
8. Красовская Ю.А. Сказители Печоры. М., 1969.
9. Леонтьев Н.П. Печорские стихи и песни. Архангельск, 1979.
10. Новиков Ю.А. Унификация печорской былинной традиции // Народная культура Русского Севера. Живая традиция: Матер. конфер. Архангельск, 1998. С. 3-9.
11. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.
12. Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.
13. Савушкина Н.И., Селиванов Ф.М. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1980. № 2. С. 157.
14. Харитонова В.И., Иванова А.А. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1981. № 5. С. 178.

Вопросы к зачету

1. Понятие локального/регионального в фольклоре.
2. Пути и способы изучения локальных фольклорных традиций.
3. Уровни выявления локальных особенностей местной традиции.
4. Народная терминология и специфика локальной фольклорной традиции.
5. Публикации и исследования по местным традициям за последние 10 лет.
6. Актуальные задачи полевых исследований локальных традиций.
7. Издания усть-цилемского фольклора.
8. Изучение усть-цилемского фольклора.
9. Характеристика местных особенностей одного из жанров усть-цилемского фольклора (по выбору студента).
10. Сопоставление близких вариантов песен разных северно-русских традиций (включая Усть-Цильму) (на примере одного-двух сюжетов).
11. Сопоставление репертуара одного из прозаических жанров Усть-Цильмы и какой-либо северо-русской традиции.
12. Специфика усть-цилемской былинной традиции.
13. Духовные стихи в народной культуре Усть-Цильмы.
14. Свадебные и похоронные притчания Усть-Цильмы: общность поэтической системы.

Темы для самостоятельного изучения

1. Публикации и исследования по местным фольклорным традициям России за последние 10 лет.
2. Региональное/локальное в народной культуре: проблемы полевой фольклористики.
3. Методика картографирования явлений фольклорной культуры и специфика локальных традиций.
4. Усть-цилемский детский фольклор.
5. Духовные стихи Усть-Цильмы.

Темы дипломных работ

1. Песенно-игровая традиция Усть-Цильмы в сопоставлении с одной из севернорусских традиций (нижняя Печора, Мезень, Пинега, Вычегда, Ижма или др.).
2. Сопоставление близких вариантов песен разных севернорусских традиций (на примере сюжетов: «Александровская береза», «Царев сын», «Винный колодец», «Бояра», «Состязание девушки с молодцем» («Вдоль было по травоньке») и др.).
3. Устная демонологическая проза Усть-Цильмы в сравнении с одной из севернорусских традиций (сюжетно-тематический состав).
4. Свадебные причитания средней и нижней Печоры: сопоставительный анализ.
5. Книга и сказочная традиция на средней Печоре.
6. Поэтические константы песенного фольклора Усть-Цильмы.
7. Малые жанры Усть-Цильмы.
8. Устная и рукописная традиции Усть-Цильмы (на примере отдельных памятников книжности).
9. Поэтика усть-цилемских былин.
10. Поэтика усть-цилемских причитаний.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Архивные источники

ФФ ИРЛИ - Фольклорный фонд Рукописного отдела ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

ФА СыктГУ – Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета

АКФ МГУ – Архив кафедры фольклора Московского государственного университета, ФЭ-12

Библиографические сокращения

А в Усть-Цильме поют - А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы: Сборник к 450-летию села / Сост. З.Н.Бильчук, А.Н.Власов, А.Н.Захаров, Т.С.Канева. Вступ.ст. А.Н.Власова, Т.С.Каневой. СПб., 1992.

Бернштам 1988 - Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-нач. XX вв. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бернштам 1991 - Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 234-257.

Бернштам 1993 - Бернштам Т.А. Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993.

Бильчук 1990 - Бильчук З.Н. Стилистические особенности некоторых сюжетов усть-цилемской лирики (К вопросу о жанровых особенностях лирических песен усть-цилемской фольклорной традиции) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.1. С.16.

Бильчук 1991 - Бильчук З.Н. Репертуар и современное бытование усть-цилемской лирики // Отчет о научно-исследовательской работе «Выявление и исследование устных и письменных источников по истории народной культуры северо-востока РСФСР». Сыктывкар, 1991. Ч. 2. С. 199-207 (Копия отчета по НИР. М.: ВНТИЦ, 1992).

Волкова 1996 – Волкова Т.Ф. Легенды и сказания о табаке в круге чтения устьцилемов // Материалы научных трудов филологического факультета: 2-я годичная сессия Ученого совета Сыктывкарского ун-та. Сыктывкар, 1996. С. 28-38.

Волкова 2000 - Волкова Т.Ф. Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С. 303-311.

Истомин - Истомин Ф.М. Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 г. // Известия Имп. РГО. 1890. Т.26. В.6. С. 432-459.

Канева 1996 – Канева Т.С. Церковный летописец и устная историческая проза Усть-Цильмы // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996. С.102-108.

Канева 1997 - Канева Т.С. Усть-цилемский церковный летописец: реконструкция текста и комментарии // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз.сб.науч.тр. Сыктывкар, 1997. С. 20-31.

Колпакова 1962 - Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962.

Латкин - Дневник В.Н. Латкина во время путешествия на Печору в 1840, 1843 гг. // Записки Императорского Русского географического общества. 1853. Кн.7. Ч.2. С. 139-143.

Лепехин - Дневные записки путешествия доктора медицины и АН адъюнкта И. Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1772 г. Ч. IV. СПб., 1805.

Ляцкий - Ляцкий Е. Поездка на Печору // Вестник Европы. 1904. № 12.

Майнов - Майнов В.Н. Забытая река // Живописная Россия. Т.1. Ч.1. СПб., 1881.

Максимов - Максимов С.В. Год на Севере // Максимов С.В. Избранные произведения. Т.1. М., 1987.

Малышев - Малышев В.И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960.

Мартынов - Мартынов С.В. Печорский край. Очерки природы и быта. СПб., 1905.

Ончуков 1901 - Ончуков Н.Е. О расколе на низовой Печоре // Живая старина. 1901. Вып. 3-4. С. 434-452.

Ончуков 1904 – Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.

Ончуков 1908а - Печорские стихи и песни. СПб., 1908.

Ончуков 1908б - Ончуков Н.Е. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии). СПб., 1908.

Ончуков 1998 - Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова. СПб., 1998. (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания. Т. 1.)

Песенный фольклор Печоры - Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Сост. Т.С.Канева, Н.Н.Николаева, О.Г.Шабанова; Под ред. А.Н.Власова. Сыктывкар, 2000. 170 с.

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

Путилов - Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.

Русская свадьба - Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтуоге (Тарногский район Вологодской области). М., 1985.

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы

Ульяновский - Ульяновский А. Село Усть-Цильма (исторический очерк) // Архангельские губернские ведомости. 1868. № 25-27.

Чеснокова, Парамонова - Чеснокова Н.Н., Парамонова Т.Б. Данные о русском освоении нижней Печоры в эпоху феодализма // Первая коми республиканская научно-практическая конференция по историческому краеведению. Сыктывкар, 1988. С. 69-72.

Шренк - Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам, предпринятое по высочайшему повелению в 1837 г. СПб., 1855.

УКАЗАТЕЛЬ ШИФРОВ ЗАПИСЕЙ

0301-14: 1986 г., с.Усть-Цильма, Рочева Е.И., 1918 г.р.
0303-13: 1986 г., с.Усть-Цильма, Жданова Ф.П., 1919 г.р.
0307-13,14: 1986 г., с.Усть-Цильма, Семенова М.А., 1917 г.р., урож. д.Черногорская
0309-12: 1986 г. (других данных нет)
0323-50: 1987 г., Пижемский с/с, д.Степановская, Чуркина А.Е., 1907 г.р.
0323-6 1987 Пижемский с/с, д.Степановская Михеева М.И., 1909 г.р.
0330-4: 1987 г., Хабарицкий с/с, с.Хабариха, Поздеева К.И., 1907 г.р.
0331-20, 21 1987 г., Хабарицкий с/с, д.Уег, Дуркина И.Ф., 1906 г.р.
0341-21: 1988 г., Усть-Цилемский с/с, п.Синегорье, Чупрова М.Н., 1918 г.р.
0342-3: 1988 г., Цилемский с/с, д.Филипповская, Носов С.И., 1904 г.р.
0342-33: 1988 г., Цилемский с/с, д.Филипповская, Носов Ф.Ф., 1910 г.р.
0342-43: 1988 г., Цилемский с/с, д.Филипповская, Чупрова А.В. 1926 г.р.
0343-9: 1988 г., Цилемский с/с, д.Филипповская, Носова У.А., 1923 г.р.
0344-4: 1988 г., Цилемский с/с, с.Трусово, Носов М.С., 1922 г.р.
0344-5: 1988 г., Цилемский с/с, с.Трусово, Дуркина И.Ф., 1928 г.р.
0344-64, 68: 1988 г., Цилемский с/с, с.Трусово, Чупрова М.Г., 1933 г.р.
0355-66, 67: 1987 г., Пижемский с/с, с.Замежное, Андреева А.К., 1910 г.р.
0367-5: 1989 г., Новоборский с/с, с.Новый Бор, Кислякова С.С. 1918 г.р., урож. д.Абрамовская.
0368-45: 1988 г., Новоборский с/с, п.Новый Бор, Поздеева Т.И., 1915 г.р.
0368-75: 1988 г., Новоборский с/с, п.Новый Бор, Дуркина М.П., 1925 г.р.
0369-74, 75: 1988 г., Новоборский с/с, п.Новый Бор, Мясоедова М.С., 1906 г.р., урож. д.Окунево (р.Печора).
0371-46, 53: 1988 г., Усть-Цилемский с/с, д.Гарево, Дуркина М.И., 1913 г.р.
0373-13: 1988 г., Новоборский с/с, п.Новый Бор, Чупров В.П., 1903 г.р.
0373-54: 1988 г., Усть-Цилемский с/с, д.Карпушовка, Чупрова Е.Е., без указания г.р.
0374-7: 1988 г., Усть-Цилемский с/с, д.Гарево, Хозяинова А.В. без указания г.р.
0377-67: 1988 г., с.Усть-Цильма, Торопова М.В., 1914 г.р.
0380-20: 1989 г., с.Усть-Цильма, Овчинникова А.А., 1922 г.р.
0380-57, 58: 1989 г., с.Усть-Цильма, Поздеева П.П., 1918 г.р.
0381-11, 12: 1989 г., с.Усть-Цильма, Носова И.И., 1927 г.р.
0381-52, 53: 1989 г., с.Усть-Цильма, Ермолина И.Я., 1930 г.р.
0382-21: 1989 г., с.Усть-Цильма, Ермолина И.Я., 1930 г.р.
0384-28: 1989 г., с.Усть-Цильма, Палкина А.Л., 1919 г.р.
0387-54а: 1989 г., Пижемский с/с д.Левкинская, Михеева Л.А., прибл. 1910-1920 г.р.
03100-39 1989 г., с.Усть-Цильма, Талеева П.Г. 1910 г.р., урож. д.Уег.
03103-18, 20: 1990 г., Усть-Цилемский с/с, д.Сергеево Щелье, Филиппова М.В., 1917 г.р.
03106-29, 34: 1990 г., Пижемский с/с, с.Замежное Мяндина А.Г., 1903 г.р.
03114-11: 1992 г., г.Сыктывкар, Макаревич (Торопова) А.С. 1929 г.р., урож. д.Росвино Усть-Цилемского р-на.

БИБЛИОГРАФИЯ

I. Проблема локального/регионального

1. Аникин В.П. Общерусское и локальное творчество в фольклоре (к общей постановке проблемы) // Фольклор народов Поволжья: проблемы регионального изучения: Межвуз. сб. Иошкар-Ола, 1989. С. 3-24.
2. Власов А.Н. Региональный свод памятников традиционной народной культуры республики Коми // Традиционная культура финно-угров и соседних народов. Проблемы комплексного изучения: Тез.докл. междунар. симпозиума. Петрозаводск, 1997. С. 23-25.
3. Гусев В.Е. Русская народная художественная культура (Теоретические очерки). СПб., 1993.
4. Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
5. Иванова А.А. Комплексные методы описания фольклорной традиции // Наука о фольклоре сегодня: Междисциплинарные взаимодействия: Тез. междунар. науч. конф. М., 1998. С.76-80.
6. Канева Т.С. К проблеме выявления локальных особенностей фольклорной традиции (на материале усть-цилемской традиции) // Актуальные проблемы краеведения Республики Коми: Тез. докл. Сыктывкар, 1997. С. 40-42.
7. Лапин В.А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций). М., 1995.
8. Морозов И.А. Пути и способы изучения локальных традиций: региональный этнодиалектный словарь // Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б. Духовная культура северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.
9. Новиков Ю.А. Проблема варианта и региональных традиций в изучении русских былин // Русская литература. 1984. № 4. С. 85-99.
10. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.
11. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994.
12. Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992.
13. Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
14. Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981.
15. Чистов К.В. Актуальные проблемы изучения праздничных обрядов русского Севера // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 9-18.

II. Издания и исследования памятников усть-цилемского фольклора

Издания текстов

1. А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подг. текстов и comment. А.Н.Власова, З.Н.Бильчук, А.Н.Захарова, Т.С.Каневой. СПб., 1992.
2. Базанов В.Г. Поэзия Печоры. Сыктывкар, 1943.

3. Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор. Эпические традиции: Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. XXVIII. С.258-289.
4. Былины Печоры. СПб.; М., 2001. Т. 1-2. (Свод русского фольклора. Серия «Былины»).
5. Былины Печоры и Зимнего берега. М.; Л., 1961.
6. Былины Севера / Зап., вступ.ст. и коммент. А.М.Астаховой. Мезень и Печора. Л., 1938. Т.1.
7. Леонтьев Н.П. Печорские стихи и песни. Архангельск. 1979.
8. Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.
9. Ончуков Н.Е. Печорские стихи и песни. СПб., 1908.
10. Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1909 (СПб., 1998).
11. Песни Печоры / Изд. подг. Н.П.Колпакова, Ф.В.Соколов, Б.М.Добропольский. М.; Л., 1963.
12. Усть-цилемские предания об Иване / Вступ. ст., подготовка текстов и коммент. Т.С.Каневой // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. XXX. С. 423-430.
13. Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. ст. и коммент. И.В.Карнауховой. Л., 1934.

Исследования по усть-цилемской фольклорной традиции

1. Бабикова Т.И. Усть-цилемские посиделки // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера: Тр. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып. 60. Сыктывкар, 1996. С. 5-10.
2. Балашов Д.М. Печора и ее сказители // Север. 1965. № 3. С. 73-84.
3. Бернштам Т.А. К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1985. С. 134-147.
4. Власов А.Н. Сказители печорских старин // Вестник СГУ. Серия 1995. Вып.1. С. 89-95.
5. Власов А.Н., Мехреньгина З.Н. Современное состояние усть-цилемской фольклорной традиции. Некоторые проблемы собирания, хранения и изучения // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 101-114.
6. Волкова Т.Ф. Легенды и сказания о табаке в круге чтения устьцилемов // Материалы научных трудов филологического факультета: 2-я годичная сессия Ученого совета Сыктывкарского ун-та. Сыктывкар, 1996. С.28-38.
7. Волкова Т.Ф. Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С. 303-311.
8. Дронова Т.И. Семейная обрядность русских бассейна Нижней Печоры конца XIX – первой трети XX вв.: Автореф. диссерт. ... канд. ист. н. Сыктывкар, 1998.
9. Канева Т.С. Календарно-бытовой уклад жизни устьцилемов (по публикациям XIX – начала XX вв. и материалам фольклорных экспедиций СыктГУ) // Старообрядчество: История, культура, современность: Матер. 5-й науч.-практ. конф. М., 2000. С.412-429.

10. Канева Т.С. К вопросу о специфике усть-цилемской фольклорной традиции // Рябининские чтения-95: Сб. докл. международной научной конференции. Петрозаводск, 1997. С.157-162.
11. Канева Т.С. Межлокальные сопоставления песенных сюжетов (к вопросу о специфике песенно-игровой традиции Усть-Цильмы) // Вестник СГУ. Серия 8. История. Филология. Философия. Вып. 3. Сыктывкар, 1999. С.93-99.
12. Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дисс. ... канд. филол. н. СПб., 1998.
13. Канева Т.С. Усть-цилемская «Повесть о быке» в контексте местной фольклорной традиции // Чтения по истории и культуре древней и новой России: Материалы конференции. Ярославль, 7-9 окт. 1998. С.84-86.
14. Канева Т.С. Усть-цилемская вечерка и «вечерочный» фольклор (о некоторых особенностях местной традиции) // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2000. Вып. 8. С.78-82.
15. Канева Т.С. Усть-цилемский церковный летописец: реконструкция текста и комментарии // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 20-31.
16. Канева Т.С. Хоровод «игрище» в усть-цилемской фольклорной традиции // Традиционная культура: Научный альманах. 2001. № 1 (3). С. 47-55.
17. Канева Т.С. Церковный летописец и устная историческая проза Усть-Цильмы // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры (сборник статей): В 2 т. Сыктывкар, 1996. С.102-108.
18. Книжные и культурные центры Печорского края: Метод. указания / Сост. М.В.Мелихов. Сыктывкар, 1991.
19. Колпакова Н.П. Новые записи былин на Печоре // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1957.
20. Красовская Ю.А. Сказители Печоры. М., 1969.
21. Лашук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958.
22. Максимов С.В. Год на Севере // Максимов С.В. Избр. произведения. М., 1987. Т.1.
23. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.
24. Новиков Ю.А. Унификация печорской былинной традиции // Народная культура Русского Севера. Живая традиция: Матер. респуб. науч.-практ. конф. Архангельск, 1998. С. 3-9.
25. Пармонова Т.Б. Бегство на Великие Пожни // Родники пармы. Сыктывкар, 1993. С. 45-52.
26. Петрова Л.А. Духовные стихи в усть-цилемской рукописной традиции // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 86-101.
27. Руднева Е. Особенности традиционной хореографии усть-цилемской "горки" // Традиционный фольклор и современность: Всеросс. конференция молодых фольклористов. М., 1978. С. 54-55.
28. Савушкина Н.И., Селиванов Ф.М. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1980. № 2. С. 157;
29. Семенов В.А. Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских Нижней Печоры (в контексте мифопоэтических представлений) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С.114-120.

30. Филиппова В.В. Элементы усть-цилемской фольклорной традиции в песенности Ижмы // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.1. С.95-96.

31. Харитонова В.И. Русская заговорно-заклинательная традиция в регионе со смешанным коми-русским населением // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.1. С.120-121.

32. Харитонова В.И., Иванова А.А. Коротко об экспедициях // Советская этнография. 1981. № 5. С.178.

33. Чеснокова Н.Н., Парамонова Т.Б. Данные о русском освоении нижней Печоры в эпоху феодализма // 1-я Коми республиканская научно-практическая конференция по историческому краеведению: Тез. докл. Сыктывкар, 1988. С.69-72.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Перечень сюжетов усть-цилемских сказок
из сборника Н.Е.Ончукова (Северные сказки. СПб., 1908.)
и Фольклорного архива СыктГУ

№	№ и название по СУС ¹	№ и название текста в сборнике Н.Е.Ончукова	Шифр записи из ФА СыктГУ
1	37 Лиса-нянька (плачая)	37: Стариk, старуха и лисица	
2	56 А Лиса и дрозд		0333-13: Про дристунка
3	61 А = АА* 61 I Лисица-исповедница	11: Лисица, петух и журавль	
4	61 В = АА* 61 II Кот, петух и лиса	36: Кот, дрозд и петух	
5	225 А Журавль (орел) учит лису летать	11: Лисица, петух и журавль	
6	254** = АА 254* Ерш Ершович	1: Ерш	
7	254** = АА 254* Ерш Ершович	27: Иван Быкович	
8	300 = АА 300 А Победитель змея	4: Федор Водович и Иван Водович; 8: Иван-царевич в подземном царстве	
9	301 А, В Три подземных царства	34: Иван – медвежье ушко	
10	301 D* = АА 301* С Солдат находит исчезнувшую царевну		03107-18: О Марфе прекрасной, Иване и двух братьях
11	303 = К 300 Два брата	4: Федор Водович и Иван Водович	
12	311 Медведь и три сестры		0382-15: О девочке из цветка
13	312 D = АА* 312 I Катигорошек		0327-9: О Вороне Вороновиче
14	313 А, В, С Чудесное бегство	5: Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать	

¹ Номера и названия сказочных сюжетов даются по указателю: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979. Указатель подготовлен в рамках дипломной работы: Ситник О.А. Современное состояние сказочной традиции Усть-Цилемского р-на (по материалам ФА СГУ): Дипломная работа / Науч. рук. Т.С.Канева. СыктГУ, кафедра фольклора и истории книги. Сыктывкар, 1999.

Продолжение прилож. 1

Продолжение прилож. 1			
15	313 Н* = АА 313 I Бегство от ведьмы с помощью чудесных предметов		0333-12
16	318 = АА 315* В = К 586 Неверная жена	38: Александрушко	
17	327 А = К 327 Е* Брат и сестра у ведьмы		0382-15: О девочке из цветка
18	327 В Мальчик с пальчик у ведьмы		0341-22: О дровосеке
19	327 F Мальчик-рыбак и ведьма	38: Александрушко	
20	327 F Мальчик-рыбак и ведьма	2: Царь-чернокнижник	
21	332 Смерть Кума	40: Смерть	
22	365 Жених-мертвец	39: Жених-еретик	
23	461 = 930 Марко Богатый	28: Марк купец богатый	
24	485 = АА* 485 А Борма-ярытка	31: Никита – городам бывалец, землям проходец	
25	510 Золушка		0327-8: О трех сестрах и племяннике
26	513 А Шесть чудесных товарищей	27: Иван Быкович	
27	551 Молодильные яблоки	3: Иван-царевич и девица-царица; 8: Иван-царевич в подземном царстве	
28	564 Чудесные дары (Двое из сумы)	16: Два из сумы	
29	575 Деревянный орел (голубь)		0350-14: О золотаре и плотнике
30	613 Правда и Кривда		03106-3: О двух братьях (Иване и Прокопии) 0328-2: Кривда да Правда
31	650 А Иван медвежье ушко	34: Иван – медвежье ушко; 42: Поп и три брата работника	
32	-650 В* = АА* 650 II Еруслан Лазаревич		0343-113: О Еруслане Лазаревиче
33	-650 С* = АА* 650 I Илья Муромец		0307-1; 0344-37; 0374-13; 3103-47; 3104-1; 3104-15
34	705 Рождение от рыбы	27: Иван Быкович	
35	707 Чудесные дети	5: Федор-царевич, Иван-царевич и их оклеветанная мать	0333-12

36	785 Кто съел просвирку	41: Пол и Николай-чудотворец	
37	860 В* = АА* 860 Украденная жена	15: Белобородый старик	
38	875 Семилетка (Мудрая девушка) отвечает на вопросы царя		0343-112: Про дочь-семилетку
39	910 В Три добрых совета	12: Иван злосчастный, мужик бесчастный	
40	920 = АА* 950 Царь Соломон и его неверная жена	6: Горчёв, Поляк и неверная жена	0399-3: Про царя Соломона 03105-19: Про царя Соломона, жену его Маринку, Торокашку-купца и Васеньку Окуловича
41	921 А = АА* 921 Г А Куда тратятся деньги	18: Царь, старик и бояра	
42	921 Е* = АА* 921 II Горшения	7: Царь и черепан	
43	921 F* = АА* 921 I В Гуси с Руси	18: Царь, старик и бояра	
44	951 В Царь и вор	17: Царь и вор	
45	955 Жених – разбойник	13: Купеческая дочь и разбойники	
46	955 В* = АА* 955 I Женщина у разбойников	45: Мужик-еретик и разбойники	
47	956 В Девушка и разбойники	13: Купеческая дочь и разбойники	0307-10, 03104-2: Про девушку и разбойника
48	983 = АА* 981 II Все женщины одинаковы		0350-14а: Купеческая жена-сиротка
49	1000 Уговор не сердиться	42: Поп и три брата работника	
50	1009 Сторожи хорошенко дверь	42: Поп и три брата работника	
51	1012 = АА 1012, *1012 II Почисти ребенка, Покроши луку с петрушкой	42: Поп и три брата работника	
52	1012 А = АА* 1012 I Посади ребенка	42: Поп и три брата работника	
53	1045 Угроза морщить озеро веревкой	32: Мужик и бес	
54	1063 Кто дальше бросит дубину	32: Мужик и бес	
55	1071 Состязание в борьбе	34: Иван - медвежье ушко	
56	1072 Состязание в беге	34:	

Продолжение прилож.1

57	1082 А = 1199 В = АА* 1084 I Пение на спор	32: Мужик и бес	
58	1085 Кто проткнет дерево	32: Мужик и бес	
59	1120 Хозяйка (поп) брошена в воду вместо работника	42: Поп и три брата работника	
60	1130 Шляпа (мешок) денег	32, 34	
61	1132 Бегство от ра- ботника (от дурака)	42: Поп и три брата работника	
62	1138 Какофеи (Такой)	43: Поп и прохожий	
63	1149* = АА* 1149 I Почему в деревне светится огонь?	32	
64	1151 = АА* 1151 I Лод- ки – башмаки девушки, баня – его шапка	32	
65	1350 ** Испытание жен		0327=7: О дяде и племяннике
66	1358 А = АА* 1360 I Любовник в виде чарта	14: Сиротина - собачий хвост	
67	-1452 * Выбор невесты		0325-46: О выборе невесты царским сыном; 0328-1: О Вороне Вороновиче
68	-1453*** = АА 1453* Ленивая невеста		0325-46: О выборе невесты царским сы- ном
69	1539 Шут		0399-32: Про шута; 03103-46: О самодине-семизубке
70	1570*** Хитрец добивается угощения		0322-4: Про мудреца- хитреца
71	1572 А* = К 1777 Святые съели сметану	41: Поп и Николай чудотворец	
72	1651 А = АА 1651* Соль	35: Иван – купеческий сын	
73	1696 = АА 1696 А Набитый дурак		0399-33: Про глупого старика
74	1699 = АА* 2008 II Аnekdotы о неправильном произношении	23: Рассказ зырянина	
75	1730 Поп, дьякон и дьячок у красавицы		0350-14а: Купеческая жена-сиротка
76	-1743** = АА* 1744 Мужик на исповеди	22: Исповедь	
77	1825 В Безграмотный поп	43: Поп и прохожий	
78	1842 Похороны собаки		0350-14б: Об опевании собаки охотника

Окончание прилож.1

79	1880 Возвращение со сказочного пира сказочника	10: Прибакулочка- прибасеночка	
80	1887* = АА* 1887 Переправа через море		0312-16
81	1889 К = 804 А = АА*1425, *1885 Человек влезает на небо по дереву	19: Небылица – сорок братьев ездили отца крестить	
82	1889 Р = АА* 1912 Человек сшивает две половинки лошади	19: Небылица – сорок братьев ездили отца крестить	
83	1900 = АА 1900*В Волк (медведь) вытаскивает человека из болота	19: Небылица – сорок братьев ездили отца крестить	
84	1920 Н* = АА 1920* D = K 1922 Огонь в обмен на небылицу	19: Небылица – сорок братьев ездили отца крестить	
85	-1930 D* = АА 1931* С Подпоясался топором	20, 21: Небылицы	
86	1960 G = АА* 1425, 1960 G, 1960* GI Горох до неба	37: Стариk, старуха и лисица	

Приложение 2¹

Указатель

**основных тем и мотивов устных преданий Усть-Цильмы,
относящихся к одной местности
(по материалам ФА СыктГУ)**

Название	Мотивы	Шифры записи ФА СыктГУ	Приме- чания
Селения по реке Печоре			
Абрамовская	I. Основание селения одним поселенцем:		Кр. ² Е1
	1. Абрамом Поликарповичем	РФ 03-14-99	
	2. Беглым старообрядцем		Кр. Е1ж
	а) из Усть-Цильмы	РФ 03-14-100	
	б) Абрамом	0368-73	
	3. Переселенцем Абрамом из д. Абрамовской на р. Пижме	0367-46 0372-31	
	II. Происхождение топонима от имени первозасельщика Абрама	0369-27, 0369-36, 0372-31, РФ 03-14: 98, 99, 100	Кр. 31б
	I. Основание селения переселенцем из Усть-Цильмы А.Я. Кисляковым	03103-44	Кр. Е1г
	II. Происхождение топонима по особенностям ландшафта	03103-44	
Бык	I. Основание селения тремя братьями (см. II-2)	0330-4	Кр. Е3г
	II. Происхождение топонима по особенному случаю:		Кр. 310
	1. Появление заблудившегося быка	0307-15	
	2. Обнаружение заблудившегося быка братьями-первозасельщиками	0330-4	

¹ Основу Приложения составил указатель, подготовленный в рамках дипломной работы: Матвеева Л.Е. Устная историко-легендарная проза Усть-Цильмского района Республики Коми (по материалам ФА СыктГУ): Дипломная работа / Науч. рук. Т.С.Канева. СыктГУ: Кафедра фольклора и истории книги. Сыктывкар, 1999.

² Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и основных элементов // Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С.278-294.

Верхнее Алехино	I. Основание селения одним поселенцем: Алехой / Алексеем	0395-44 / 0384-10	Кр. Е1г
	II. Происхождение топонима по сакральному объекту (икона св. Алексея)	0353-5	Кр 36
Верхнее Бугаево	Основание селения переселенцем из Ср.Бугаева	03105-36	Кр. Е4б
Гавриловка	Основание селения одним поселенцем: 1. Гаврилом	0369-36 РФ 03-14-98	Кр. Е1г
	2. Гавриловым Олексашкой	0372-31	
Гарево (Полушкино)	I. Основание селения		
	1. Одним поселенцем из Новгорода Полухой	0371-1, см. II-2	Кр. Е1г
	2. Двумя переселенцами с Ижмы – Полуяном и Киприяном	0371-61,63, см. II-1	Кр. Е4б
	II. Происхождение топонима «Полушкино» от имени/прозвища первопоселенца: Полуян/Полуха	0371-61,63 / 0371-1, 0366-27	Кр. 31б
Денисовка	III. Происхождение топонима «Гарево»		
	1. по особенностям местности (гарь)	0371-1, 63	Кр. 37
	2. по гидрониму «Гаревой ручей»	0366-27	
	I. Гонения на старообрядцев	0368-73, см. II	
Ёрмица	II. Основание селения беглым старообрядцем Денисом	0368-73, см. III	Кр. Е1ж
	III. Происхождение топонима от имени первозасельщика	0368-73, 0369-36	Кр. 31б
	I. Гонения на старообрядцев	0368-73	
Ёрсы	II. Основание селения		
	1. Переселенцем с Пижмы Еремеем Осташовым	0370-20	Кр. Е1г
	2. Беглым старообрядцем Ёрмой	0368-73	Кр. Е1ж
	III. Происхождение топонима от имени первозасельщика: Ёрмы/Еремея	0368-73 / 0370-20	Кр. 31б
Заёлово	Происхождение топонима по названию реки Ёрсы	0368-56, 0369-72	
Иванова Деревня	Происхождение топонима по особенностям ландшафта (ёлки)	03107-10	Кр. 37
Иванова Деревня	I. Гонения на старообрядцев	0371-61	
	II. Основание селения беглым старообрядцем Иваном Носовым из Москвы	0371-61	Кр. Е1ж

Продолжение прилож. 2

	III. Происхождение топонима от имени первозасельщика	0371-61	Кр. 31б
Климовка	Происхождение топонима от имени первозасельщика Клима	0369-36	Кр. 31б
Крестовка	I. Основание селения переселенцами с Пижмы	0379-2	Кр. Е4б
	II. Выбор места по богатству промысловых угодий	0379-2	Кр. д8
	III. Происхождение топонима по сакральному объекту (кресты)	0379-2	Кр. 36
Коровий Ручей	Происхождение топонима по случаю (заблудились коровы)	0392-12	Кр.: 310
Лабасиха	I. Основание селения одним из трех братьев-засельщиков местности	0372-25	Кр. Е3г
	II. Происхождение топонима по названию реки Лабасихи	0369-72	
Марица	I. Гонение старообрядцев	0368-73	
	II. Основание селения беглым старообрядцем Маричем	0368-73	Кр. Е1ж
	III. Происхождение топонима от имени первозасельщика Марича	0368-73	Кр. 31б
Мещанская	Основание селения переселенцами с Ижмы	0369-72	Кр. Е1г
Мыза	Происхождение топонима по особенности рельефа (остров Мыс)	0333-11	Кр. 37
Нижнее Алехино	Основание селения переселенцами из Верхнего Алехина	0384-10, 0395-4	Кр. Е4б
Новый Бор	I. Основание селения переселенцем из д. Абрамовской (Иваном Абрамовичем)	0369-27	Кр. Е4б
	II. Переселение раскулаченных семей	0370-45	
	III. Происхождение топонима по особенности ландшафта (бор)	0370-45	Кр. 37
Окунев Нос	I. Выбор места по богатству промысловых угодий	0370-45	Кр. д8
	II. Происхождение топонима		
	1. По особенности рельефа (контуры берега – нос окуня) 2. По озеру Окунево	0379-3	Кр. 37
Петрухино	Происхождение топонима от имени первозасельщика	03105-36	Кр. 31б
Полушкино	См. Гарево		

Продолжение прилож. 2

Пута (хутор)	I. Основание селения семьей с шестью сыновьями	0357-40	Кр. Е4б
	II. Выбор места по богатству угодий (луга)	0357-40	Кр. д8
	III. Происхождение топонима по названию реки Пута	0357-40	
Росьвино	Основание селения переселенцами из-за реки	0369-27	
Рощинский Ручей	Происхождение топонима: 1. по фамилии первозасельщика Рошина	0395-4	Кр. 31б
	2. по особенностям ландшафта (роши)	0392-12	Кр. 37
Сергеева Щелья	Происхождение топонима по особенностям местности (щелья – гора, скала) и от имени первозасельщика Сергея	0384-10, 0392-12, 0395-4, РФ 03-7-6	Кр. 37
Среднее Бугаево	I. Основание селения переселенцами из Усть-Цильмы	03105-37	Кр. Е4б
	II. Выбор места по богатству промысловых угодий	03105-37	Кр. д8
Уег	I. Основание селения		
	1. Переселенцами с Мезени	0330-15	Кр. Е4б
	2. Одним поселенцем Назаровым	0331-28	Кр. Е1г
Усть-Цильма	II. Происхождение топонима		
	1. По названию реки Уег	0330-15	
	2. От названия рода занятых местных жителей (выдалбливание «уега» на реке)	0331-28	Кр. 34
Усть-Цильма	I. Гонение старообрядцев	0380-25, 79; 0395-7	
	II. Основание Старых Дворищ на левом берегу Печоры	0380-79, 0395-7	
	1. Переселенцами с Мезени, Новгорода	0343-66	Кр. В4а, Е4б
	2. Мужчиной с сыновьями	03105-38	Кр. Е4б
	3. Ивашкой Ласткой	0380-25, 0381-29	Кр. Е1н
	4. Иваном Ласткой с Тобыша	0357-44	
	III. Основание Усть-Цильмы		
Федосеевка	1. Переселение на правый берег Печоры	0380-25, 79	
	2. Основание Adamom и Евой	03108-2	
Хавино	Происхождение топонима от имени первозасельщика Хавы	0331-28	Кр. 31б

Продолжение прилож. 2

Харьга	Происхождение топонима от имени первозасельщика Харитона	0369-89	
Ховринка	I. Основание селения охотником Ховриным	0369-36	Кр. Е1г
	II. Выбор места по богатству угодий	0369-36	Кр. Д8
	III. Происхождение топонима от имени первозасельщика Ховрина	0369-36	Кр. 31б
Якшино	Происхождение топонима от имени первозасельщика Якши	0372-25	Кр. 31б

Селения по реке Пижме

Абрамовская	I. Гонение старообрядцев	0356-51	
	II. Основание селения		
	1. Одним из шести братьев, беглых старообрядцев из Новгорода; ср.: II-2; (см. Боровская, II; Загривочная, II-1)	0356-60, 0356-62	Кр. Е1г (ср.: Е3г)
	2. Одним из братьев, засельщиков Пижмы, Абрамом, см. II-3	0373-3	Кр. Е1г (ср.: Е3г)
	3. Абрамом Поликарповичем	РФ 03-14-99	Кр. Е1г
	III. Выбор места по принципу		
	1. Удаленности и труднодоступности	0356-62	Кр. Д7
	2. Богатства промысловых угодий	0356-62	Кр. Д8
	IV. Происхождение топонима от имени первозасельщика Абрама	0356-60, 0373-3	Кр. 31б
Алексеевка (см.: Загривочная)	Происхождение топонима от имени первозасельщика		Кр. 31б
	1. Александра	0367-46	
	2. Алексея	0388-13	
Боровская	I. Гонение старообрядцев	0356-51, 62	
	II. Основание селения одним из шести братьев, беглых старообрядцев из Новгорода (см. Абрамовская II-1)	0356-60, 62	Кр. Е1г (ср.: Е3г)
	III. Выбор места по принципу		
	1. Удаленности и труднодоступности	0356-62	Кр. Д7
	2. Богатства промысловых угодий	0356-62	Кр. Д8

Продолжение прилож. 2

Великопоженский скит, Великие Пожни	IV. Происхождение топонима по особенности ландшафта (бор)	0356-62, 0367-46, 0388-13	Кр. 37
	I. Гонение старообрядцев	0308-14, 16; 0323-33; 0353-17; 0342-33; 0356-18; 0367-37; 0-388-8; РФ 03-19-15, 03105-55	
	II. Основание скита		
	1. Беглым старообрядцем Михеем	РФ 03-14-15	
	2. Беглыми старообрядцами		
	а) с Новгорода	0342-33	
	б) с Мезени, Онеги	0323-33	
	III. Выбор места для скита по принципу скрытости и труднодоступности	0308-16, 0388-8	
	IV. Хозяйственная деятельность скитников		
	1. Охотничий промысел	0323-35, 0342-33	Кр. К5в
	2. Рыболовство	0342-33	Кр. К5г
	3. Земледельческие работы	0310-14, 0323-36, 0342-33, 0388-12	Кр. К5д
	4. Скотоводство	0310-14	Кр. К5е
	V. Почитание старца Лаврентия	0357-8	
	VI. Самосожжение скитников		
	1. Предупреждение скитников о приближающемся отряде из Архангельска	0322-36, 0342-33, 0356-18, 03105-55	
	2. Появление отряда	0308-14, 0323-33, 0342-33, 0355-40, 0367-37, 0380-32	
	3. Переговоры членов отряда со скитниками	0342-33	
	4. Предательство одного из скитников	0353-17	
	5. Спасение некоторых скитников:		

Продолжение прилож. 2

а) «девки», спустившейся по простыням б) Чуркина (см. 9а) в) будущих основателей деревень Степановской, Чуркинской, Никоновской 6. Судьба спасшегося от сожжения Ивана (похоронен в Виске, на могиле поставлен крест) 7. Моление старца Ивана во время пожара 8. Гибель скитников а) самосожжение б) сожжение скитников членами отряда 9. Проявление чудесной силы: а) проклятие скитниками избежавшего сожжения Чуркина и его потомков б) перевоплощение сгоревших: вылетели лебедями/голубями в) исцеление землей из-под пня на могильнике 10. Обеты VII. Происхождение топонима по особенности местности (пожни)	0355-40	
	0308-14, 0388-8	
	0322-36	
	03106-2	
	0357-11	

Продолжение прилож. 2

Замежное	1. Одним из шести братьев, беглых старообрядцев из Новгорода, Алексаем (см. Абрамовская II-1, Боровская II) 2. Одним из двух братьев (см. Замежное II-1) 3. Одним из двух братьев из Новгорода – Артемием Осташовым с сестрой Марьей Ульяниной (ср. Замежное II-2) III. Происхождение топонима по особенности рельефа (берег – «загривок»)	0356-61, РФ 03-19-12	Кр.Е1г (ср.:Е3г)
	I. Гонение старообрядцев	0308-15, 0357-6, 03105-54	
	II. Основание селения		
	1. Одним из двух братьев (ср.: Загривочная II-2)	0373-3	Кр.Е1г (ср.:Е3г)
	2. Одним из двух братьев Анкудином Осташовым, беглым старообрядцем (ср. Загривочная II-3)	0356-15, 03105-54	Кр.Е1г (ср.:Е3г)
	3. Дезертиром Анкудином	0355-39	Кр. Е1е
	III. Особая внешность первозасельщика Анкудина (высокий рост)	0355-39	
	III. Происхождение топонима по особенности расположения на местности (за мегом)	0322-29, 0367-46, 0388-13	
	I. Основание селения переселенцем с Мезени Лёвкой	0380-27	Кр. Е1г
	II. Происхождение топонима по имени первозасельщика Лёвки	0380-27	Кр. 31б
Левкинская	I. Основание селения старообрядцем Никоном		Кр. Е1ж
	1. После закрытия Великопоженского скита	03107-8	
	2. Вследствие выселения из скита «за безбожную жизнь»	0323-37	
	II. Происхождение топонима по имени первозасельщика Никона	0388-13, 03107-8	Кр. 31б
Никоновская	I. Основание селения переселенцем с Мезени Тимофеем	0387-15	Кр. Е1г
	Происхождение топонима по сакральному объекту (скит)	0322-66	Кр. 36
Скитская			

Продолжение прилож. 2

Степановская	I. Основание селения		
	1. Переселенцем с Мезени Степаном	0322-66	Кр. Е1г
Чуркинская	2. Старообрядцем–скитником вследствие выселения из скита «за безбожную жизнь»	0323-37	Кр. Е1ж
	I. Основание селения старообрядцем Чуркиным		Кр. Е1ж
	1. После закрытия скита	03107-8	
	2. Вышедшим из часовни перед самосожжением скитников	0357-7	
	3. Вследствие выселения из скита «за безбожную жизнь»	0323-37	
	II. Исчезновение деревни вследствие проклятия Чуркина скитниками	0308-14, 0357-7	
	III. Происхождение топонима по имени первозасельщика Чуркина	0322-36, 0388-13, 0323-17	Кр. 316

Селения по реке Цильме

Большая Пожня / Омелины / Ортины	I. Основание селения старообрядцами	РФ 03-14-95	Кр. Е4д
	II. Строительство скита	РФ 03-14-95	
	III. Чеканка монет из цилемского серебра	0347-9	
	IV. Происхождение топонима по особенности местности (луга) См. Омелины / Ортины	РФ 03-14-95	Кр 37
Тобышский скит	I. Гонение старообрядцев	0307-4, 0341-17, 0342-3, 0343-3,4, 48,65, 103; 0344– 4,43,61; 0350-6, 0353-14, 03108-1, 03110-28, РФ 03-14-10	
	II. Основание скита беглыми старообрядцами		Кр. Е4д
	1. с Новгорода	0343-4, 0353-15, 0357-44	
	2. с Мезени	0344-43, 0350-6	

Продолжение прилож. 2

3. с Усть-Цильмы	0307-4, 0342-3	
III. Выбор места по принципу скрытности и труднодоступности	0307-4, 0342-3, 0343-4, 0357-44, 03108-1	Кр. Д7
IV. Занятия поселенцев (собирательство, охота, рыболовство)	0307-27, 0342-3, 0343-60,65; 0350-6, 0353-15, 0357-44, 03110-28	Кр. К5в, К5г
V. Смерть/гибель поселенцев		
1. Гибель поселенцев от голода	0307-27, 0343-103, 0357-4, 44	
2. Смерть поселенцев по старости	0341-17	
3. Убийство поселенцев	0307-1, 03108-1	
4. Смерть двух Иванов и Карпа-младенца	0377-57	
VI. Уход в Усть-Цильму после смерти/гибели единоверцев		
1. Уход Ивана	0341-17, 0342-3, 0343-65,103; 0344-4,43,62	
2. Двух Иванов	03110-28	
3. Ивана с Поликарпом-младенцем	0307-27	
4. Трех скитников, в т.ч. Ивана	0357-44	
VII. Посещение «тобышских покойных» по обету	0307-5, 0310-11, 0341-17, 0342-3, 0343-48, 0344-62, 0345-14, 0346-9, 0347-3, 0350-6, 0357-10, 0367-41, 0371-65, 0377-57, 03108-1	

Продолжение прилож. 2

VIII. Предания об Иване из Тобышского скита:		
1. Захоронение скитников а) Иваном	0343-103, 0344-43,62; 0357-9, 0380-4	
б) другими скитниками	03108-1	
2. Изготовление Иваном а) лодки	0343-4, 0344-62, 0357-9	
б) плота	0307-27, 03110-28	
в) гроба	0341-17	
3. Появление Ивана в Усть-Цильме		
а) умершего	0307-27, 0343-4, 0357-9, 03108-1	
б) живого	0343-65,103;	
в) движение лодки/плота/гроба против течения	0307-4, 0341-17, 0357-9, 03108-1	
г) «чудесная пристань» (лодка «далась в руки» на 2-й раз)	0357-9	
4. Основание Иваном Усть-Цилемской слободки	0353-15, 0357-44	
5. Захоронение Ивана и основание Иванова кладбища в Усть-Цильме	0307-4, 0341-17, 0343-4,43,48, 62, 103; 0344-62, 0350-6, 0353-15, 0357-9, 0380-31, 03108-1	
6. Перезахоронение Ивана с Поликарпом-младенцем	0374-4	

Продолжение прилож. 2

	7. Почтание Ивановой могилы (посещение кладбища, панихиды)	0307-4, 0342-3, 0343-4,103; 0344-43,62; 0345-11, 0350-6, 0357-9, 0369-4, 0380-4, 31	
Мыла (Ванючковы)	I. Основание селения переселенцем с Мезени Ванькой-охотником	0348-12	Кр. Е1г
	II. Происхождение топонима		
	1. «Ванючковы» от имени первозасельщика Ваньки	0348-12	Кр. 31б
	2. «Мыла» по особенности реки (речная вода «в пене, как в мыле»)	РФ 03-14-25	
Нонбург	I. Основание селения		*
	1. Переселенцами – рыбаками с Мезени	0342-35, 0347-9	Кр. Е4б
	2. Ненцем Иваном Хатанзейским	0348-1	Кр. Е1г
	II. Выбор места по богатству промысловых угодий (рыба)	0347-9	Кр. Д8
	III. Хозяйственная деятельность (рыболовство, охота, оленеводство)	0347-9, 0348-2	Кр. К5в, К5г, К5е
	IV. Добыча медной руды в окрестностях	0342-35, 0347-9	
	V. Происхождение топонима		
	1. По имени «геолога-разведчика» немца Нонбурга	0342-35	
	2. По особенностям местности (“ну и бур” – по-коми о хорошем мхе)	0348-2	
Омелины / Ортины / Большая Пожня	I. Основание селения одним из братьев (Василий, Иван, Филипп, Артемий), засельщиков Цильмы, Ортей (Артемием) См. Филипповская I, Трусово I	0342-1, 0343-59	Кр.Е1г (ср.:Е3г)
	II. Происхождение топонима по имени первозасельщика		Кр. 31б
	1. «Ортины» - Ортя	0343-59	
	2. «Омелины» - Омеля	РФ 03-14-95	

Окончание прилож. 2

Рочево	I. Основание селения переселенцем с Ижмы Рочева	РФ 03-19-8	Кр. Е1г
	II. Происхождение топонима по прозвищу первозасельщика	РФ 03-19-8	Кр. 31б
Трусово	I. Основание селения братьями Василием и Иваном, переселившимися из Усть-Цильмы, где они откупились от солдатчины. См.: Омелины I, Филипповская I	0343-59	Кр. Е1г (ср.: Е3г)
	II. Богатырская сила первопоселенца Василия	0343-59,60	Кр. Н7а, Н7б, Н8а, Н8б, Н9а
	III. Хозяйственная деятельность (хлебопашество)	0343-59	Кр. Кд
	IV. Происхождение топонима по случаю (первопоселенец Василий «труснул» медведя)	0343-60	Кр. 310
Филиппов-ская	I. Основание селения одним из братьев, засельщиков Цильмы, переселившихся из Усть-Цильмы, Филиппом. См. Омелины I, Трусово I	0301-25, 0342-1,34; 0343-59	Кр. Е1г (ср.: Е3г)
	II. Переселение ненцев-самоедов	0343-102	
	III. Выбор места по богатству угодий (луга, рыба)	0342-34	Кр. Д8
	IV. Усыновление Филиппом племянника (сына Орти), родоначальника деревни	0342-1	
	V. Женитьба ненца-пастуха на женщине-мезенке по инициативе первопоселенца - бездетного Филиппа	0301-27	
	VI. Хозяйственная деятельность (оленеводство, рыболовство, скотоводство)	0301-27, 0342-34	Кр. К5г, К5е
	VII. Происхождение топонима по имени первозасельщика (Филиппа)	0342-34, 0343-59, РФ 03-14-9	Кр. 31б

Татьяна Степановна Канева

**ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ
УСТЬ-ЦИЛЬМЫ.**

Отдельные аспекты характеристики локальной традиции

Учебное пособие по спецкурсу

Редактор – Л.В.Гудырева
Компьютерный макет – Е.Б.Кокшарова
Корректор – Л.Н.Руденко

Обложка – И. Онегин
(использована фотография В.И.Осташова)

Подписано в печать 10.01.03. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Формат 60x84/16.
Усл.п.л.7,0. Уч.-изд.л. 6,8.
Заказ № 115. Тираж 230 экз.

ИПО СГУ.
167001. Сыктывкар, Октябрьский пр., 55.