



**Народная культура  
Европейского  
Севера России:  
региональные  
аспекты изучения**

Сыктывкар  
2006

Министерство образования и высшей школы Российской Федерации  
Сыктывкарский государственный университет

Народная культура Европейского Севера России:  
региональные аспекты изучения

Сборник научных трудов  
К 10-летию кафедры фольклора и истории книги

Сыктывкар  
2006

УДК 398:09:281.93(470.1)

ББК 63.5

Н 11

Рецензенты: кафедра документационного обеспечения управления и прикладной лингвистики КРАГС и У;

П.Ф. Лимеров, канд. филол. наук, зав. отделом фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН

**Н 11** Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения: Сборник научных трудов. К 10-летию кафедры фольклора и истории книги. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2006. 196 с.

ISBN 5-87237-539-5

Данный сборник, приуроченный к десятилетию кафедры фольклора и истории книги СыктГУ, посвящен исследованию разных аспектов духовной культуры Европейского Северо-Востока России. Настоящее издание отражает основные направления научной работы кафедры по изучению центров традиционной устной и книжной культуры. В целом ряде статей обобщаются результаты полевых и архивных исследований, проводившихся авторами настоящего сборника.

Сборник адресован научным сотрудникам, аспирантам и студентам, занимающимся изучением духовной культуры Севера, а также всем, кто интересуется фольклором, древнерусской книжностью, историей старообрядчества.

УДК 398:09:281.93(470.1)

ББК 63.5

ISBN 5-87237-539-5

© Сыктывкарский  
госуниверситет, 2006

© Т. Безбачнова,  
дизайн обложки, 2006

## Содержание

Введение	4
Власов А.Н., Филиппова В.В., Канева Т.С. Основные итоги фольклористической деятельности Сыктывкарского университета	9
Власов А.Н., Канева Т.С. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России)	16
Ангеловская Л.В. Новотворчество в печорской былинной традиции	39
Анкудинова М.А. Тип мотива «Проявление необычайной физической силы» и его реализации в коми исторических преданиях	48
Шевченко Е.А. Корильные песни Лузского района Кировской области	58
Ершова Л.Л. Проблема дифференциации свадебной поэзии: тематический состав свадебных песен северных районов Кировской области	75
Савельева Г.С. Песенно-игровая традиция Выми: рождественские игрища Княжпогостского района	94
Бунчук Т.Н. Коми трудовые песни и причитания как разновидность текстов <i>Vita herbae et rei</i>	113
Панюков А.В. Маргиналии коми музыкальной культуры: Мир птиц	126
Рыжова Е.А. Новгородская тема в агиографической традиции Русского Севера	150
Прокуратова Е.В. Poleмические послания старообрядцев-странников в поздней рукописной традиции XIX-XX вв.	180

## Введение

Кафедра фольклора и истории книги была образована в 1994 г. в связи с открытием на филологическом факультете Сыктывкарского государственного университета специализаций «Фольклористика» и «Библиотековедение и библиография». Её коллектив был сформирован из сотрудников кафедры русской литературы и Проблемной научно-исследовательской лаборатории по археологии и фольклору. В разные годы на кафедре работали и работают д-р филол. наук профессор А.Н. Власов, канд. филол. наук, доцент Е.А. Рыжова, канд. филол. наук, доцент Е.А. Шевченко, канд. филол. наук, доцент В.В. Филиппова, канд. филол. наук, доцент Т.С. Канева, канд. филол. наук, доцент Е.В. Прокуратова, канд. филол. наук, доцент А.В. Панюков, ассистент Л.Л. Ершова.

В составе кафедры за эти годы произошли качественные изменения. В 1995 г. защитил докторскую диссертацию А.Н. Власов («Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект»). В 1998 г. защитила кандидатскую диссертацию Т.С. Канева («Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми»), в 1999 г. – А.В. Панюков («Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов»), в 2001 г. – Е.А. Шевченко («Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров)»), в 2002 г. – Е.В. Прокуратова («Книжная и литературная традиция крестьян-старообрядцев Удорского края в конце XVIII-XX вв.»). В настоящее время готовится докторская диссертация Е.А. Рыжовой («Агиографические памятники Русского Севера XV-XVIII вв. об основании монастырей и храмов»).

Сотрудники кафедры занимаются изучением центров традиционной устной и книжной культуры Европейского Северо-востока России. Научная тема кафедры (руководитель темы – профессор А.Н. Власов), сложившаяся в результате многолетней полевой и камеральной работы, с самого начала была связана с региональным аспектом в фольклористике и археологии. Изучение устных и письменных традиций «контактных» зон проживания русских и коми ведется на материалах Фольклорного архива СыктГУ, Отдела редкой и рукописной книги Научной библиотеки СыктГУ, а также архивных собраний Москвы, Санкт-Петербурга, Вологды, Архангельска, Каргополя, Сольвычегодска, Великого Устюга и др.

Итогом многолетних исследований центров народной и книжной культуры на Европейском Северо-Востоке России стали монографические издания по истории книжной и литературной традиции Устюга Великого и Сольвычегодска<sup>1</sup>, по фольклору одной из локальных традиций Русского Севера – Вилегодского района Архангельской области<sup>2</sup>, по истории Великопермской епархии как культурного центра<sup>3</sup>, по книжной монастырской культуре позднего средневековья на Севере<sup>4</sup>, по изучению и изданию памятников книжности и фольклора Вашкинского старообрядческого центра<sup>5</sup>.

Кроме собственно кафедральной НИР сотрудники кафедры фольклора и истории книги участвуют в различных научно-исследовательских программах: научная тема ПНИЛ ФАИ<sup>6</sup>, грант РФФИ<sup>7</sup>, гранты РГНФ<sup>8</sup>, грант Минобразования<sup>9</sup> и другие фонды<sup>10</sup>.

Осуществляя специализацию по двум направлениям – «Фольклористика» и «Библиотековедение и библиография» – (сейчас «Источниковедение и библиография») сотрудники кафедры разработали и в разные годы преподавали общепрофессиональные, специальные дисциплины и дисциплины специализаций. Среди них: «Русское устное народное творчество» (А.Н. Власов, Е.А. Шевченко, Т.С. Канева), «Коми фольклор» (В.В. Филиппова), «Мифология» и «Мифопоэтика» (А.Н. Власов, Т.С. Канева), «История и теория искусства слова» (Е.А. Рыжова), «История литературы Севера» (А.Н. Власов, Е.А. Рыжова), «Этнография» (А.В. Панюков), «История книги» (Е.А. Рыжова), «Севернорусская агиография» (Е.А. Рыжова), «Становление литературного героя в севернорусской традиции» (А.Н. Власов), «Теория фольклора» (А.Н. Власов, В.В. Филиппова), «Актуальные проблемы современной фольклористики» (А.Н. Власов, В.В. Филиппова), «История русской фольклористики» (А.Н. Власов, Е.А. Шевченко, Т.С. Канева), «Календарно-обрядовая поэзия» (В.В. Филиппова, Е.А. Шевченко), «Свадебная обрядовая поэзия» (В.В. Филиппова, Е.А. Шевченко), «Этнография детства» (А.В. Панюков), «Локальные фольклорные традиции Русского Севера» (А.Н. Власов, Т.С. Канева), «Актуальные проблемы изучения сказочной прозы» (А.В. Панюков), «Обряды и обрядовый фольклор» (Е.А. Шевченко), «Методика работы с фольклорными архивами» (А.В. Панюков), «Основы систематизации фольклорных материалов» (Т.С. Канева), «Фольклорный театр» (А.В. Панюков, Е.А. Шевченко), «Преподавание фольклора в школе» (Е.А. Шевченко), «Лирическая необрядовая песня в коми традиции» и «Русская лирическая необрядовая песня» (Е.А. Шевченко), «Традиционная культура старообрядчества» (Е.А. Рыжова, Е.В. Прокуратова), «Проблемы источниковедения в фольклористике. Текстология фольклора» (Е.А. Шевченко, Т.С. Канева).

Успешному осуществлению специализации способствует хорошее учебно-методическое обеспечение: преподаватели кафедры фольклора и истории книги готовят методические рекомендации по общепрофессиональным дисциплинам<sup>11</sup>, спецсеминарам<sup>12</sup>, программы и опросники по фольклорной практике<sup>13</sup>, учебные пособия по спецкурсам<sup>14</sup>, а также хрестоматии как для студентов, так и для школьников<sup>15</sup>.

В 1996 г. при кафедре была открыта аспирантура по специальности «Фольклористика». За 10 лет существования аспирантуры на кафедре в ней обучалось 14 аспирантов и соискателей. Темы их диссертаций являются конкретными разработками тех или иных аспектов общей кафедральной темы.

Важным направлением деятельности кафедры является научно-исследовательская работа студентов. За десять с лишним лет осуществления специализации было выполнено свыше полсотни диплом-

ных работ, посвященных самым разным жанрам фольклора и явлениям традиционной культуры Севера; приложения к этим работам представляют собой жанрово-тематические текстовые подборки и указатели, составленные на основе записей Фольклорного архива СыктГУ, имеющие необходимый справочный аппарат. Первоначально интерес к научной работе у студентов связывается с полевыми исследованиями, осуществляемыми в рамках фольклорной практики. По итогам экспедиционной работы проводится ежегодная конференция «Итоги фольклорного года», которая является для студентов-филологов первым опытом выступления с научным докладом. Кроме того, результаты своих фольклористических исследований студенты и аспиранты регулярно представляют на вузовских, межвузовских, республиканских и международных конференциях (например, конференции финно-угорского и филологического факультетов, республиканские конференции «Шаг в будущее», «Человек и окружающая среда», международная конференция IFUSCO и др.).

Таковы основные итоги более чем десятилетней работы кафедры фольклора и истории книги.

Настоящий сборник статей отражает основные направления научной работы кафедры фольклора и истории книги и подготовлен в основном силами сотрудников кафедры фольклора и истории книги, а также исследователями, тесно сотрудничающими с кафедрой в решении проблемы изучения центров традиционной устной и книжной культуры Европейского Северо-Востока России.

Сборник содержит и статьи обобщающего историко-культурного плана, исследующие истоки севернорусской рукописной и фольклорной традиций, и статьи, затрагивающие насущные проблемы описания памятников, бытовавших на территории Республики Коми и сопредельных областей, и конкретные исследования жанров устной и письменной традиции.

Открывает сборник коллективная статья А.Н. Власова, В.В. Филипповой, Т.С. Каневой об истории фольклористической деятельности в СыктГУ. Методологическим подходам к решению проблемы регионального и локального в фольклоре посвящена статья А.Н. Власова и Т.С. Каневой. Эпическая традиция стала объектом изучения в статьях Л.В. Ангеловской и М.А. Анкудиновой. Ряд работ посвящен проблемам обрядовой поэзии. Это исследование текстов свадебных (Е.А. Шевченко, Л.Л. Ершова) и игровых (Г.С. Савельева) песен на локальном материале. Музыкально-поэтические тексты коми фольклорной традиции рассматриваются в статьях А.В. Панюкова и Т.Н. Бунчук. Исследования по книжной культуре представлены статьями Е.А. Рыжовой и Е.В. Прокуратовой.

Поставленные в сборнике проблемы решаются преимущественно на русском и коми материале. Вместе с тем имеется и выход на типологические исследования. Выводы, сделанные на основе материала, ограниченного определенными локальными, этническими или жанровыми рамками, могут быть использованы и для более широких исследований.

*Е. Шевченко*

\*\*\*

<sup>1</sup> Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII вв. (Историко-литературный аспект изучения). СПб.; Сыктывкар, 1995; А.И. Соскин. История города Соли Вычегодской / Сост. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1997.

<sup>2</sup> Традиционный фольклор Вылегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.): Исследования и материалы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1995.

<sup>3</sup> История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы (К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского) / Отв. ред. и сост. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.

<sup>4</sup> Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000.

<sup>5</sup> Старообрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удурды: Материалы и исследования / Отв. ред. и сост. А.Н. Власов. Сыктывкар, 2002.

<sup>6</sup> До 2000 г. «Исследование истории книжной и традиционной народной культуры Европейского Северо-Востока» (§ 53), руководитель – канд. филол. наук, доцент Т.Ф. Волкова.

<sup>7</sup> «Старообрядческий книжный центр в контексте севернорусской духовной культуры XVIII-XX вв.: на материале письменной и устной традиции Удорского района Республики Коми» (грант РФФИ № 97-06-80423. 1997-1999 гг., руководитель – д-р филол. наук, профессор А.Н. Власов).

<sup>8</sup> 2000-2002 гг.: «Песенная традиция Усть-Цильмы» (грант РФФИ № 00-04-00242а), руководитель – д-р филол. наук, профессор А.Н. Власов; 2001-2003 гг.: «Региональный аспект изучения севернорусской литературной традиции Средневековья и Нового времени (до XX века)» (грант РФФИ № 01-04-50003 а/С), руководитель: канд. филол. наук, доцент Е.А. Рыжова; 2001-2003 гг.: «Опыт комплексного исследования локальных фольклорных традиций Республики Коми» (грант РФФИ № 01-04-50001 а/С), руководитель: канд. филол. наук, доцент В.В. Филиппова; 2002-2004 гг.: «История культуры Сольвычегодского края XVI-XX вв. (опыт комплексного исследования)» (грант РФФИ № 02-04-00049а), совместно с Сольвычегодским историко-художественным музеем; 2002-2004 гг.: «Исследование памятников письменности книжных центров Республики Коми» (грант РФФИ № 02-04-00337 а/С), совместно с кафедрой русской и зарубежной литературой; 2005-2006 гг.: «Коми-русские этнические взаимосвязи в традиционной фольклорной и книжной культуре Европейского Северо-Востока России» (РФФИ № 05-04-41402 а/С), руководитель – канд. филол. наук, доцент Е.А. Шевченко.

<sup>9</sup> 2003-2004 гг.: «Художественное своеобразие средневековой литературы Русского Севера» (грант Минобразования № Г02-1.5-7), руководитель – канд. филол. наук, доцент Е.А. Рыжова.

<sup>10</sup> 2002 г.: «Традиция свадебных причитаний Лузского района Кировской области (своеобразие словесной формы и функционирование в обряде)» (краткосрочный грант в области гуманитарных наук. ACLS (Американский совет научных сообщений), руководитель – канд. филол. наук, доцент Е.А. Шевченко; 2003 г. «Функциональная характеристика свадебных песен Северо-Востока России» (персональный грант для студентов, аспирантов, молодых специалистов по исследованиям в области гуманитарных, естественных, технических и медицинских наук). Л.Л. Ершова.

<sup>11</sup> Мифология: Программа лекций и методические указания для самостоятельной работы студентов / Сост. А.Н. Власов, Т.С. Канева. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1994; Русский фольклор: Методические указания / Сост. Е.А. Шевченко. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1995; Риторика: Методические указания, планы

практических занятий и темы контрольных работ для студентов 3 курса филологического и финно-угорского факультетов / Сост. Е.А. Рыжова. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1996; Финно-угор йбз фольклор (Фольклор финно-угорских народов): Методические рекомендации. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1997; История литературы Севера: Методические указания для студентов филологического и финно-угорского факультетов. Вып. 1. Сост. А.Н. Власов, Е.А. Рыжова. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1998; Русский фольклор: Методические указания для студентов заочного отделения филологического факультета / Сост. Е.А. Шевченко. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1999; Коми фольклор финн-йбгра факультета дневной да заочной отделениеса студентъяслы методической индбдъяс, практической занятие темаяс, аннотируйтм лекцияяс (Коми фольклор: Методические указания, темы практических занятий и аннотированные лекции для студентов финно-угорского факультета) / Сост. В.В. Филиппова. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2000 (Изд. 2-е. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2003); Мифопоэтика: Методические указания для студентов филологического факультета / Сост. Т.С. Канева. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2001; Палеография: Учебное пособие-практикум / Сост. Е.А. Рыжова, И.В. Минин. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2001; Русский фольклор: Методические указания для студентов филологического и финно-угорского факультетов / Сост. Е. А. Шевченко. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2002; Рыжова Е.А. Риторика: Учебное пособие. Сыктывкар: Изд-во КРАГСиУ, 2002; Коми фольклор: Финн-йбгра факультета дневной да заочной отделениеса студентъяслы методической индбдъяс, практической занятие темаяс (Коми фольклор: Методические указания, темы практических занятий для студентов финно-угорского факультета) / Сост. В.В. Филиппова. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2003; Мифопоэтика: Программа лекций и метод. указания для студентов филологического факультета / Сост. Канева Т.С. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2003; Русское устное народное творчество: обрядовый фольклор. Учебное пособие для студентов филологических специальностей / Сост. Е.А. Шевченко. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2003; Прокуратова Е.В. Методика и научные основы преподавания русской литературы: Программы курса и планы семинарских занятий для студентов филологического факультета. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2004.

<sup>12</sup> Основы научных исследований: Методические указания к просеминарию кафедры фольклора и истории книги / Сост. Е. А. Рыжова, В. В. Филиппова. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1997; Основы научных исследований: Методические указания к просеминарию / Сост. В.В. Филиппова. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2003.

<sup>13</sup> Календарная обрядность. Музыкально-поэтический фольклор (Усть-Вымский и Княжпогостский районы Республики Коми): Методические указания по сбору фольклорно-этнографического материала. / Сост. А.В. Панюков, Г.С. Савельева. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2000; Фольклорная практика: Методические указания для студентов заочного отделения филологического и финно-угорского факультетов / Сост. Т.С. Канева, Е.А. Шевченко. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2001. (Изд-е 2-е, доп. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2003); Музыкальные инструменты в народной культуре коми: Методические указания по сбору фольклорно-этнографического материала / Сост. Т.С. Канева, Н.А. Чашникова. Сыктывкар, 2004.

<sup>14</sup> Филиппова В.В. Коми фольклор сылан жанръяс поэтика (Поэтика песенных жанров коми фольклора): Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1996; Власов А.Н. История русской фольклористики XIX в.: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1998; Панюков А.В. Актуальные

проблемы изучения устной несказочной прозы: проблема мифологического нарратива: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2000; Канева Т.С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2002; Филиппова В.В. Традиционная культура народа коми. Сыктывкар: Изд-во КРАГСиУ, 2003; Прокуратова Е.В. Традиционная культура старообрядчества (на материале письменной традиции старообрядческого населения Удорского района Республики Коми): Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2004.

<sup>15</sup> Коми фольклор: Хрестоматия Коми Республикаса школа велбдчысыслы: Учебное пособие / Сост. В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2001; Коми фольклор: Хрестоматия. Ч. 1. Календарные обряды и поэзия / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2000. Коми фольклор: Хрестоматия / Сост. В.В. Филиппова, Н.С. Коровина. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2002.

*А.Н. Власов, В.В. Филиппова, Т.С. Канева*

### **Основные итоги фольклористической деятельности Сыктывкарского университета**

Фольклористическая деятельность Сыктывкарского государственно-го университета имеет свою историю, традиции и перспективы: в СыктГУ уже свыше тридцати лет ведется деятельность, направленная на фиксацию, изучение, поддержание и популяризацию традиционной народной культуры населения Республики Коми и пограничных с ней районов Архангельской и Кировской областей.

С основания филологического факультета СыктГУ особый статус фольклора и фольклорной практики как учебных дисциплин был определен тем, что из Коми филиала АН СССР на преподавательскую работу в только что открывшийся вуз был приглашен известный коми фольклорист, ученик А.М. Астаховой, А.К. Микушев. Под его руководством студенты записывали комиязычные фольклорные тексты, выполняли курсовые и дипломные работы по коми фольклору.

По-настоящему широкомасштабные фольклористические разыскания стали предприниматься в СыктГУ со второй половины 1980-х гг., когда при кафедре русской литературы (в то время зав. – доцент Т.Я. Гринфельд) стала складываться система полевых и камеральных фольклористических исследований вуза, начал формироваться коллектив специалистов. В 1988 г. в университете была открыта Проблемная научно-исследовательская лаборатория фольклорно-археографических исследований (ПНИЛ ФАИ), работу которой возглавили доценты Т.Ф. Волкова и А.Н. Власов. За 13 лет своего существования (1988-2000 гг.) лаборатория внесла огромный вклад в развитие фольклорно-археографических исследований в регионе, в изучение северно-русских памятников фольклора и книжности, в подготовку специалистов<sup>1</sup>.

Богатый опыт фольклористов СыктГУ в области собирания, хранения, изучения памятников устно-поэтической традиции, а также использования их в преподавательской и просветительской деятельности способствовал тому, что в 1990-х гг. в вузе появляются новые фольклористические подразделения и направления деятельности. Так, в 1992 г. появилась кафедра коми фольклора и литературы (зав. – профессор А.К. Микушев), в 1993 г. на филологическом факультете была открыта дополнительная специализация «Фольклористика», в 1994 г. – кафедра фольклора и истории книги (организатор и первый заведующий – А.Н. Власов), в 1996 г. на кафедре появилась аспирантура по специальности «Фольклористика». В СыктГУ, таким образом, в 1990-е гг. была начата разноуровневая подготовка филологов-фольклористов.

В 1995 г. в СыктГУ был создан кабинет по традиционной народной культуре, который стал учебно-методической базой фольклорных практик, спецсеминаров и спецкурсов по фольклористике, научно-исследовательской работы студентов. В 1999 г. он был преобразован в Центр фольклорных исследований (ЦФИ)<sup>2</sup>, в состав которого вошел также Фольклорный архив (ФА), созданный в конце 1980-х гг. в рамках деятельности ПНИЛ ФАИ.

Итак, в СыктГУ фольклористами созданы источниковая база (ФА) и специальные подразделения научно-образовательного, научно-исследовательского и учебно-методического характера. Благодаря такой структуре удается осуществлять практически все виды фольклористической деятельности: собирательскую, архивную, исследовательскую, образовательную и популяризаторскую.

Собирательская работа является важнейшим направлением деятельности фольклористов СыктГУ. В 1970-е гг. под руководством А.К. Микушева студенты коми отделения филологического факультета вели сбор материала в Корткеросском (1973, 1975 гг.), Усть-Куломском (1975, 1977 гг.), Сысольском (1974 г.), Прилузском (1978 г.) районах; летом 1976 г. состоялась совместная фольклорная экспедиция СыктГУ и МГУ в Удорский р-н, в которой приняли участие ведущие российские фольклористы Н.И. Савушкина, А.В. Кулагина, В.И. Харитонова, Т.А. Агапкина и др. Во второй половине 1980-х и в 1990-х гг. собирательскую работу продолжили ученики профессора А.К. Микушева: В.М. Кудряшова, В.В. Филиппова, Н.С. Коровина; группы студентов под их руководством побывали в Ижемском (1985, 1987 гг.), Удорском (1988 г.), Сосногорском (1989 г.), Корткеросском (1992, 1995 гг.) районах.

Стратегия полевых исследований, которые начали проводиться с середины 1980-х гг. кафедрой русской литературы, а затем ПНИЛ ФАИ, была задана необходимостью решения нескольких задач, вытекающих из проблематики научной деятельности формирующегося коллектива: во-первых, многоаспектное описание современного состояния локальных традиций (таких, как усть-цилемская, вашкинская, вилегодская, лузская и др.); во-вторых, исследование контактных зон коми и русской традиций и изучение характерного для межэтнической среды феномена

«культурного двуязычия», определяющего специфику фольклорного сознания коми; в-третьих, изучение устной и книжно-рукописной традиций старообрядческого населения региона. Эти установки определили и географию экспедиционной работы Сыктывкарского университета, руководством которой было поручено А.Н. Власову.

В 1986 г. в рамках учебных практик было совершено две поездки, которые положили начало многолетнему экспедиционному обследованию двух традиций – Усть-Цилемского района, расположенного на севере республики, и Вилегодского района Архангельской обл., граничащего с Республикой Коми на юге. Таким образом, на этом этапе были обозначены два географических направления полевой деятельности СыктГУ – условно их можно обозначить как «северное» и «южное»; одно из них связано с исследованием печорских традиций, особое место среди которых занимают старообрядческие культурные центры, а другое – с изучением духовной культуры русского населения Вилегодского края. С 1987 г. начинается постепенное расширение географии полевых исследований по Печоре и Вычегде (Троицко-Печорский район РК, 1987-1988 гг.; Нарьян-Марский район Архангельской обл., 1988-1989 гг.; Вуктыльский, Печорский, Усинский районы РК, 1990-1991 гг.; Ленский, Котласский, Красноборский районы Архангельской обл., 1988-1991 гг.). Результаты этих поездок позволили не только выявить современное состояние фольклорных традиций в бассейнах крупнейших водоразделов на территории Европейского Северо-Востока России – Вычегды и Печоры – и собрать методом сплошного обследования разнообразный материал по фольклорной культуре и книжности, но и составить целостное представление о фольклорном репертуаре, обрядовых комплексах, взаимодействии отдельных локальных традиций, их границах, а также наметить новые перспективы и проблемы изучения севернорусской региональной традиции.

Интерес к старообрядческой культуре, с одной стороны, и к бытованию русского фольклора на территории расселения коми, с другой, вызвал дальнейшее расширение зоны собирательской работы: предпринимаются поездки на восток и на запад республики, где сложились старообрядческие поселения (в верховьях р. Вычегды – Усть-Куломский район, 1989 г.; на р. Вашку – Удорский район, 1988-1989 гг.), а также в районы, расположенные по течению р. Вымь, притока Вычегды (Усть-Вымский и Княжпогостский районы, 1989-1990 гг.).

В 1990 г. были организованы экспедиционные выезды на юг республики – в Койгородский и Прилузский районы, тем самым сыктывкарские фольклористы вышли на обследование зоны коми-вятского пограничья, и с 1991 по 1997 гг. полевые работы были сосредоточены главным образом в северных районах Кировской обл., граничащих с Республикой Коми (Лузский – 1990-1995 гг., Мурашинский – 1991 г., Опаринский – 1992 г., Подосиновский – 1993-1994 гг., Юрьянский – 1995-1996 гг., Нагорский – 1997 г.). В эти же годы результатом сотрудничества с центрами народного творчества Архангельской обл. и фольклористами



музыковедами ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН стали экспедиции в Шенкурский (1993 г.) и Вельский (1994-1995 гг.) районы.

Работа в южных районах республики и на севере Кировской области стала отдельным важным направлением полевых исследований. Интерес к этому региону был вызван прежде всего тем, что он стал пограничьем не столько даже коми и северно-русской традиций, сколько севернорусской и волго-вятской культурных зон, поэтому исследование его открывало новые возможности для решения проблем функционирования локальных и региональных традиций и их границ.

Во второй половине 1990-х гг. в связи с резким изменением финансирования научных исследований, в том числе и полевых, экспедиционная деятельность осуществлялась с большими трудностями. В 1999 г. при поддержке РФФИ удалось организовать фольклорно-археологическую экспедицию на Вашку (Удорский район РК). В 2000 г. фольклористы СыктГУ в составе экспедиционных групп других учреждений вели записи в Княжпогостском районе РК (с. Серегово) и в Мурманской обл. (последняя организована финляндским фондом А. Хямялайнена); при поддержке Общества М. А. Кастрена (Финляндия) состоялась также экспедиция в Интинский район РК, где проживают переселенцы из Ижемского района республики.

С 2001 г. свою экспедиционную деятельность фольклористы СыктГУ организуют преимущественно в рамках выездных фольклорных, фольклорно-диалектологических и фольклорно-археологических практик. В эти годы осуществлялся сбор материала по коми традициям – в Усть-Куломском (2002 г.), Сыктывдинском (2003 г.), Ижемском (2003-2005 гг.) районах РК, по традициям контактных (коми-русских) поселений – в Прилузском районе РК (2001-2002 гг., 2004 г.), по русским традициям – в Котласском, Красноборском (2001 г.), Виноградском (2003 г.), Каргопольском (2004 г.), Вилегодском (2005 г.) районах Архангельской обл., Усть-Цилемском районе РК (2005 г.). В рамках проекта «История культуры Сольвычегодского края XVI-XX вв.», осуществляемого совместно с Сольвычегодским историко-художественным музеем, в 2003 г. собиратели СыктГУ побывали в Верхнетоемском районе Архангельской обл. (Горковская сельская администрация).

Фольклорные экспедиции СыктГУ изначально носили междисциплинарный характер: наряду с фольклористами-филологами в них участвовали этномузыковеды, диалектологи, этнологи, специалисты по старообрядческой книжности из разных учреждений и научных центров Республики Коми, Архангельской обл., Санкт-Петербурга, Москвы. Полевое исследование фольклорных традиций коми-ижемцев проводится при участии Канадской этнографической школы.

Интенсивный сбор полевого материала связан с другим важным направлением деятельности фольклористов СыктГУ – с архивной работой. Фольклорный архив, который начал формироваться во второй половине 1980-х гг., с первых лет своего существования является объектом специальной заботы и пристального внимания. В ФА СыктГУ раз-

работана своя система фондирования записей, их систематизации и камеральной обработки. Материал, собранный в ФА СыктГУ усилиями нескольких поколений преподавателей и студентов, представляет собой богатейшую источниковую базу по разным жанрам фольклора и явлениям народной культуры, традиционным верованиям и истории края; он широко востребован в разнообразных исследованиях, специальных программах, диссертационных проектах, студенческих работах. В настоящее время ФА включает 32 территориальные коллекции аудио-, видео- и рукописных записей, зафиксированных в ходе научных экспедиций и учебных практик<sup>3</sup>. С 2002 г. в СыктГУ осуществляется аналогово-цифровая обработка звукозаписей ФА, призванная решить проблему долговременного хранения аудиоматериалов. Кроме того, в Центре фольклорных исследований СыктГУ ведется работа по созданию электронной версии ФА. Этот проект связан с решением проблемы научного описания архивных записей и представления их в виде электронного каталога<sup>4</sup>. Результаты научной систематизации материалов ФА представлены различного рода указателями и репертуарными списками, которые выполняются в рамках специальных исследований, курсовых и дипломных работ<sup>5</sup>.

Оценивая наиболее значительные результаты собственно научных разысканий, можно отметить, что на основе зафиксированного фольклористами СыктГУ материала удалось выделить на обширной территории северо-востока европейской части России ряд локальных фольклорных традиций, оценить современное состояние некоторых из них, дать специальные характеристики отдельных жанров и явлений<sup>6</sup>; часть такого рода исследований выполнена в рамках диссертационных проектов<sup>7</sup>.

Важным аспектом деятельности фольклористов СыктГУ является не просто изучение фольклорной культуры севера, проводимое в СыктГУ, но и тесно связанные с ним введение в научный оборот полевых и архивных материалов, издание текстов. В результате многолетней работы по исследованию материалов Усть-Цилемского собрания ФА были подготовлены к публикации тексты печорского эпоса<sup>8</sup>, игровых и хоропроводных песен<sup>9</sup>, детского фольклора<sup>10</sup>, традиционной лирики<sup>11</sup>; работа с Вилегодским собранием позволила издать сборник текстов и исследований, посвященных разным жанрам фольклорной традиции Виледи<sup>12</sup>, часть фольклорно-этнографических материалов из Удорского собрания нашла отражение в коллективной монографии, посвященной старообрядческому центру на Вашке<sup>13</sup> и др. В последние годы опубликовано два тематических сборника по коми фольклору – материалы по народному календарю<sup>14</sup> и историческим преданиям<sup>15</sup>; выпущено две хрестоматии по коми фольклору<sup>16</sup>. Работа по подготовке изданий ведется в рамках сотрудничества фольклористов сыктывкарского вуза со специалистами из других учреждений (с этномузыковедами ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, фольклористами и этнографами ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН и др.). В плане координации деятельности, направленной на планомер-

ное издание текстов, фольклористы СыктГУ неоднократно выступали с инициативой обсуждения крупномасштабной издательской программы «Региональный свод памятников фольклора Республики Коми». Ее осуществление позволило бы представить целый комплекс словесных, музыкальных, хореографических и этнографических материалов по всем коми и русским традициям, сложившимся на территории республики, в серии текстовых сборников с аудио- и видеоприложениями<sup>17</sup>.

Фольклористы СыктГУ являются организаторами и участниками различных научных, научно-методических и культурно-просветительских мероприятий, осуществляют контакты с образовательными учреждениями и СМИ. Следует добавить, что в 1980-90-е гг. на филологическом факультете заметную роль в пропаганде народных традиций играл фольклорный ансамбль, выступавший с концертами лекциями в разных аудиториях. Немаловажное значение имеет также и то, что свою работу фольклористы СыктГУ ведут в сотрудничестве с академическими, вузовскими и другими учреждениями российского и регионального уровней.

Большую помощь в выявлении и первичной камеральной обработке и систематизации фольклорных записей, в перспективе предназначенных для публикации, оказывают студенты и аспиранты филологического и финно-угорского факультетов, специализирующиеся по фольклористике. Хрестоматии по коми фольклору, сборник материалов по народному календарю вышли в свет благодаря активной помощи студентов и аспирантов финно-угорского факультета.

Современная деятельность кафедры фольклора и истории книги и Центра фольклорных исследований продолжает традиции одного из главных гуманитарных направлений исследований университета, которое разрабатывала ПНИЛ ФАИ. Благодаря интенсивности фольклористических разысканий, прочности творческих контактов СыктГУ закрепил за собой статус регионального научного центра, в нем ведутся разноплановые полевые и камеральные исследования духовной культуры Севера и подготовка специалистов по фольклору, которые оказались востребованными в образовательной, научно-исследовательской, культурно-просветительской сферах, СМИ.

Перспективные планы фольклористов СыктГУ связаны как с дальнейшим изучением фольклорных традиций региона и качественным сохранением архивных записей, так и с решением проблемы современного представления аутентичных фольклорно-этнографических текстов в виде баз данных, каталогов, мультимедийных изданий, которые позволяют отразить духовное наследие российского Севера и широко вовлекать его в научную, образовательную, педагогическую, культурно-просветительскую деятельность.

\*\*\*

<sup>1</sup> О деятельности ПНИЛ ФАИ см.: Волкова Т.Ф., Власов А.Н. Исследования Проблемной лаборатории фольклорно-археологических исследований СГУ по духовной культуре Севера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1997. С. 3-19; Мелихов М.В. Проблемной лаборатории СГУ по изучению фольклора и археологии – 10 лет // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. История. Филология. Философия. Сыктывкар, 1999. Вып. 3. С. 205-209; Власов А.Н. Фольклорные исследования на северо-востоке европейской части России (1990-е гг.) // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000. № 2. С. 81-84. Библиографию исследований сотрудников ПНИЛ ФАИ СыктГУ см.: Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Материалы конференции к 10-летию ПНИЛ ФАИ СыктГУ. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2002. С. 261-284.

<sup>2</sup> Канева Т.С. Центр фольклорных исследований Сыктывкарского государственного университета // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000. № 2. С. 85-86.

<sup>3</sup> См.: Канева Т.С. Современное состояние Фольклорного архива СыктГУ: актуальные проблемы и перспективы // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: Материалы 3-й Всероссийской научной конференции финно-угроведов (1-4 июля 2004 г.). Сыктывкар, 2005. С. 255-257; <http://syktsu.ru/folk/>

<sup>4</sup> Канева Т.С., Чарков И.Д. О создании электронной версии Фольклорного архива СыктГУ // Современные информационные технологии и филология: Тезисы конференции / Отв. ред. В. Л. Кляус. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 26-28.

<sup>5</sup> Из опубликованных указателей см.: 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: Изд-во СыктГУ, 2000; Перечень сюжетов усть-цилемских сказок // Канева Т.С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2002. С. 103-107; Указатель основных тем и мотивов устных преданий Усть-Цильмы, относящихся к одной местности // Там же. С. 108-120; Михейченко Н.А. Опыт систематизации материалов по великочетверговой обрядности (вятские собрания ФА СыктГУ) // Комплексное собиране, систематика, экспериментальная текстология: Материалы VI Международной школы молодого фольклориста. Архангельск: ПомГУ, 2004. Вып. 2. С. 133-141; Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой. Сыктывкар, 2005. С. 142-152.

<sup>6</sup> См. статью А.Н. Власова, Т.С. Каневой в настоящем сборнике.

<sup>7</sup> Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цильмского района Республики Коми: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1998; Панюков А.В. Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1999; Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2001; Вотинцева О. Н. Свадебный фольклор Средней и Нижней Вычегды (функциональное определение музыкально-поэтических жанров). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2002; Бунчук Т.Н. Концептуальный анализ текстов традиционной культуры (тексты Vita herbae / геи и кумулятивные сказки; актуальные слова-концепты): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2003.

<sup>8</sup> Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве СыктГУ // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. XXVIII. С. 258-289.

<sup>9</sup> А в Усть-Цильме поют. Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сборник к 450-летию села) / Подг. текстов и комментарии А.Н. Власова, З.Н. Бильчук, Т.С. Каневой; Музыкальные расшифровки А.Н. Захарова; Вступит. статья А.Н. Власова, Т.С. Каневой. СПб.: Инка, 1992.

<sup>10</sup> Жили мы у бабушки, кушали оладышки: Детский фольклор Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева. В печати.

<sup>11</sup> Лирические песни Усть-Цильмы / Подгот. текстов Т.С. Каневой, З.Н. Мехреньгиной, Е.А. Шевченко. Вступ. ст., комментарии А.Н. Власова, Т.С. Каневой; Нотные расшифровки А.Н. Захарова; Под ред. А.Ю. Кастрова, Ю.И. Марченко. В печати.

<sup>12</sup> Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.): Исследования и материалы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1995.

<sup>13</sup> Старообрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удоры: Материалы и исследования / Отв. ред. и сост. А.Н. Власов. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2002.

<sup>14</sup> Традиционный народный календарь коми: Материалы / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева; Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2002.

<sup>15</sup> Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; Под ред. Т.С. Каневой. Сыктывкар, 2005.

<sup>16</sup> Коми фольклор: Хрестоматия. Часть 1. Календарные обряды и поэзия / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2000; Коми фольклор: Хрестоматия / Сост. В.В. Филиппова, Н.С. Коровина. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2002.

<sup>17</sup> Концепция «Регионального свода памятников...» представлялась А.Н. Власовым на научно-практической конференции «Традиционная музыкальная культура народа коми» (г. Сыктывкар, 1996 г.), российской научной конференции «Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования» (г. Сыктывкар, 1998 г.), обсуждалась на научно-практическом семинаре «Фольклористика в Республике Коми: итоги и перспективы», посвященном 75-летию со дня рождения А.К. Микушева (г. Сыктывкар, 1-2 ноября 2001 г.).

*А.Н. Власов, Т.С. Канева*

#### **К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России)**

Проблема регионального/локального в фольклоре обсуждается в отечественном народоведении достаточно длительное время и не одним поколением ученых. Прежде всего она возникала в связи с полевыми исследованиями, практическим архивоведением и публикацией фольклорных сборников.

Не пренебрегая некоторыми замечаниями обобщающего характера, встречающимися в ряде трудов (Ф.И. Буслаева, В.Ф. Миллера, А.Ф. Гильфердинга, П.В. Шейна, А.М. Астаховой, В.И. Чичерова, А.И.

Лазарева, Т.М. Акимовой, Н.В. Соболевой и др.<sup>1</sup>), можно сказать, что специальные работы, посвященные теоретическому осмыслению этой проблемы, появились лишь в последние десятилетия. Среди них следует отметить статью В.П. Аникина «Общерусское и локальное творчество в фольклоре», в которой предпринята попытка обобщить известные точки зрения на проблему соотношения понятий общерусской и локальной фольклорных традиций<sup>2</sup>. Фольклорные факты понимаются исследователем как сумма словесных произведений, принадлежащих тому или иному жанру фольклора и в совокупности представляющих хрестоматию из образцовых («классических») текстов. Условно этот хрестоматийный набор текстов и понимается как общерусская традиция, а появление некоторых произведений в той или иной местности – это и есть проявление локальной специфики общерусской традиции. Таким образом, соотношение «общерусского» и «локального» выступает как соотношение «общего» и «частного»<sup>3</sup>.

Действительно, в отечественной фольклористике существует традиция описания местных черт фольклорных манифестаций относительно общепринятых, «канонических» представлений о фольклорном жанре, сюжете, мотиве, образной системе. Эта традиция была заложена в трудах Ю. и Б. Соколовых, М.К. Азадовского, А.М. Астаховой и продолжает разрабатываться в современных исследованиях, в частности сибирской научной школой<sup>4</sup>. В этих исследованиях и публикациях, как правило, отмечаются местные черты фольклорных текстов в сравнении с «общерусским» (общенародным) фондом фольклорных единиц, известным по крупнейшим изданиям фольклорных текстов.

Необходимо подчеркнуть важность исследований и публикаций в плане научной систематизации полевого материала и в постановке на их основе более широкой проблемы функционирования фольклорного текста во времени. Отметим, что в изучении отдельных локальных традиций сравнительно-типологические исследования необходимо признать ведущими, поскольку именно они ведут к возможному ответу на вопрос о «похожести» или «специфичности» местных фольклорных образований, о чем еще пойдет речь в данной публикации.

Наиболее авторитетным мнением относительно проблемы регионального/локального является мнение Б.Н. Путилова, изложенное в его монографии «Фольклор и народная культура». «Региональность»/«локальность» ученый считает одним из важнейших свойств фольклорной культуры, которая, по его мнению, «в своем конкретном наполнении всегда региональна и локальна»<sup>5</sup>. Соотношение регионального и локального с общенародным, общезначимым Б.Н. Путилов относит к коренным вопросам, поскольку «фольклорную культуру региона, зоны, очага можно понять лишь на фоне культуры других регионов, зон, очагов»<sup>6</sup>.

Исследователь замечает, что региональный подход ведет «в богатую область вариативности элементов фольклорной культуры, разветвленности традиций, множественности исторических типов выраже-

ния, а вместе с этим – сферы этнической истории в ее конкретике, сложности и загадочности<sup>7</sup>. Важным аспектом, который обозначился в последнее время в таком подходе, Б.Н. Путилов называет «ареальные исследования, направленные на установление границ распространения фактов»<sup>8</sup>. Здесь ученый обращает внимание на важность связи собственно вербальных фольклорных данных с фактами этнографии и лингвистики, т.е. косвенно указывает на междисциплинарность изучения локальных проявлений фольклорной культуры.

Показательны и продуктивны в этом направлении исследования этномузкологов. В качестве примера может быть названо двухтомное издание «Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из научных фондов Фольклорно-этнографического центра» (СПб.: Псков, 2002). Фактический материал представлен здесь «важными и типологически значимыми образцами, характеризующими местные культурные традиции с тех сторон и в тех проявлениях, которые отмечены как нормативно обязательные и непосредственно фиксируемые фольклорным сознанием в художественных формах. Иначе говоря, каждый приведенный в «Обзоре...» факт является, с одной стороны, структурной единицей содержания традиции, с другой – свидетельством определенных свойств (...) на уровне жанровой системы, ключевых напевов, сюжетов, обрядовых ситуаций, жизненных положений и т.д.»<sup>9</sup>.

Подобный подход позволяет на региональном уровне представить территориальные границы локальных традиций и их сосуществование как единого целого. Как считает руководитель проекта А.М. Мехнецов, «наиболее продуктивной формой такого исследования является разработка системы фольклорно-этнографического атласа, суть и достоинства которого дают возможность многомерного, комплексного изучения отдельных фактов фольклора в контексте культурной традиции. «Обзор...» решает задачи по определению: 1) опознавательных признаков фольклорной традиции (устойчиво воспроизводимых в своеобразной, характерной для каждой данной традиции форме содержательных элементов системы фольклора, в том числе – структуры и функций ведущих жанров и жанровых групп, сюжетов, особенностей стиля и т.д.; 2) видов и форм связи, взаимодействия фольклорных явлений с контекстом местной культурной традиции; 3) территории распространения всего фольклорно-этнографического комплекса местной традиции и отдельных его образующих»<sup>10</sup>.

Действительно, наиболее выверенным в проведении ареальных исследований, в изучении локальных традиций, на наш взгляд, является подход, при котором исследователи стремятся к многоаспектному, комплексному сбору фольклорно-этнографических фактов с учетом фактов местной традиционной материальной культуры<sup>11</sup>. При характеристике локального центра необходима масштабность полевых записей, обеспечивающая репрезентативность материала на синхронном уровне. Кроме того, чтобы обеспечить ретроспективный взгляд на традицию,

необходимы серьезные архивные изыскания. При этом важно учитывать так называемые внефольклорные факторы – данные исторического, психологического, социального, конфессионального характера. Одним словом, исследователи должны восстановить историко-этнографический контекст традиции.

При определении пространственных границ традиции в большинстве случаев мы вынуждены двигаться от современных записей и принимать их за некую точку отсчета. Они могут не совпадать с настоящим административным делением территории (район, сельский совет, село, хутор, деревень и др.)<sup>12</sup>. Историческую глубину или устойчивость традиции мы можем измерять сохранившимися фактами и записями, которые в той или иной степени отражают культурные факты прошлого. Следует признать, что в большинстве случаев четкие границы локальных традиций не всегда можно установить<sup>13</sup>, и с этим объективным обстоятельством приходится считаться. Остается надеяться, что имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют более или менее определенно установить границы локальных центров за последние 100 лет их существования. Кроме того, при определении границ традиции исследователям важно иметь четкое представление о самосознании носителей в разные исторические фазы существования местной культуры. В самоопределении информанта и самоидентификации (к какой традиции он принадлежит) заложен важнейший механизм памяти традиции и сохранения/изменяемости форм народной культуры.

В изучении местных фольклорно-этнографических образований вопросы методологии описания, определения уровней характеристики, форм и способов представления результатов занимают важнейшее место. Существенной проблемой для исследователей 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 (гипертекстовая) система, в которую могут вписаться как традиционные сборники текстов разных жанров, так и словари, карты, сюжетно-тематические указатели 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.<sup>14</sup>, в XX столетии он пережил не только мощное развитие, но и серьезные качественные изменения<sup>15</sup>. Многолетний опыт работы коллектива ученых под руководством Н.И.Толстого над проектом Полесского этнолингвистического атласа показывает, что искомым знанием о традиционной культуре этого заповедного региона как бы

«намаивается слоями», концентрируется в разнообразных циклах, отражающих многослойность, полиэлементность как самого фольклорного текста «с его ядерными и контекстуальными слоями»<sup>16</sup>, так и исследуемой культуры в целом. Очевидно, что в постижении феноменологии локальной традиции чрезвычайно важным является учет не только самих составляющих фольклорного текста традиции, но и характера их соположения, связей, сочетаемости в пределах конкретного местного образования.

Таким образом, многокомпонентная, сложноорганизованная материя фольклорной культуры требует многоаспектного подхода к описанию ее локальных вариантов<sup>17</sup>.

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 продвинутой в развитии»)». Кроме вопросов истории заселения края, историко-культурных событий, связанных с процессом формирования местной фольклорной системы, особого внимания заслуживают проблемы межэтнических контактов. Наряду с этим нельзя не учитывать также и того, что формирование традиции происходило 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 ландшафта<sup>19</sup>. Жизнь традиции, как указал Б.Н. Путилов, «повязана с жизнью определенного, ограниченного теми или иными рамками коллектива, включена в его деятельность, необходима ему и регулируется характерными для него социально-бытовыми нормами. Поскольку этнический коллектив занимает определенное исторически сложившееся пространство, обладающее своими географическими, природными и иными характеристиками, то его традиционная культура региональна как в историко-социальном, так и в пространственном отношении. Одно с другим, как правило, жестко связано»<sup>20</sup>.

Таким образом, в исследовательском поиске локальных черт традиции своего рода отправной точкой можно считать ее пространственно-временные координаты. Они не только задают границы, общие «параметры» и позволяют более рельефно определить особенности местного культурного сознания, самоидентификацию информантов как представителей данной местности и носителей определенной культуры, но и получают непосредственное выражение в ряде фольклорно-этнографических явлений – в жанровых предпочтениях, календаре, обрядовой поэзии, топонимической системе, народной прозе и т.д.

Характеристика собственно фольклорных текстов традиции может строиться как многоступенчатый процесс последовательного анализа текстов разного «объема» – от более крупных единиц к более мелким: область – жанр – сюжетно-тематические циклы (или иные группы) – произведение – поэтические константы (поэтический словарь тради-

ции). В этой связи следует указать на статью Ю.И. Смирнова «Местные традиции: уровни опознания местного», в которой справедливо отмечается, что в попытках охарактеризовать какую-либо традицию описания чаще «оказывались чересчур неопределенными, расплывчатыми и зыбкими, т.к. у описателей отсутствовали четкие методологические послылки»<sup>21</sup>. Выявление общего и особенного в «местной традиции» исследователь предлагает проводить на нескольких логических уровнях: 1) уровне набора жанров, их разновидностей или тематических групп; 2) уровне репертуара по жанрам или по группам текстов; 3) уровне параллельных форм (сюжетов-дублей); 4) уровне произведений; 5) уровне версий произведений.

Итак, ряд специфических черт традиции может быть обнаружен на уровне системы жанров: репертуар, соположение и оценка места каждого из них в местной фольклорной культуре, определение жанровых доминант традиции. Добавим, что для регионально-локальных исследований большое значение имеет анализ жанровой терминологии, «толкование» которой как раз и может вывести на путь выявления специфических черт<sup>22</sup>.

Следующий уровень характеристики локальной традиции, точнее, отдельных ее жанров, связан с оценкой сюжетно-тематического состава. Как и на жанровом уровне, спецификопределяющим здесь является так называемый (условно) «общерусский» контекст, т.е. корпус сюжетов, известных по другим традициям. Для определения местной специфики фольклорного репертуара традиции необходимо сопоставление с близкими текстами, зафиксированными в других местностях. 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; 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 локальной песенной традиции. При ее характеристике важным является не просто сопоставление с компилятивной «общерусской» схемой по жанровым номинациям, но и учет особенностей функционирования текстов в культурном укладе местности: имеются в виду такие особенности, как календарная регламентация, приуроченность к определенной сфере бытования, формы исполнения<sup>23</sup>, половозрастной состав исполнителей и некоторые другие. Особое значение при такой характеристике опять-таки приобретает народная жанровая терминология, нередко отражающая наиболее существенные для данной традиции черты той или иной песенной группы<sup>24</sup>. Кроме того, определенные результаты достигаются при сравнении жанрового состава и репертуара локальной песенной традиции с сюжетно-тематическим составом территориально или генетически (исторически) близких традиций.

Еще одним уровнем описания местной фольклорной культуры может стать характеристика ее «поэтического инвентаря» – набора художественных слагаемых, зафиксированных в традиции вербальных текстов (словосочетаний, формульных выражений, поэтических констант, из которых складываются мотивы, сюжетные ситуации и тексты в целом). Эта работа рассчитана на тщательный анализ различных художественных единиц фольклорного текста, в том числе и уже отраженных в словниках, частотных словарях, различного рода систематических указателях, трудах по исследованию языка фольклора, регулярное появление которых стало характерной чертой современного народоведения. Данный уровень исследований позволяет накапливать обширный материал для выявления и системного описания художественных констант, характерных как для отдельных сюжетов, так и для зон, регионов, точечных традиций, определенная часть которых может оказаться показательной именно для местной стилистики<sup>25</sup>.

Немаловажным показателем специфики фольклорной традиции (в особенности старообрядческой) является характер взаимосвязи 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.

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»<sup>26</sup>. Специальное изучение репертуара и стиля отдельных народных исполнителей-мастеров, в чьем творчестве воплощаются отличительные черты местной фольклорной стилистики, «взаимоотношения певца с традицией»<sup>27</sup> также может служить решению задачи выявления наиболее ярких черт устной народной культуры в ее региональном проявлении.

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 репрезентативными материалами по другим регионам, зонам и очагам»<sup>28</sup>. 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 вычлениваются из этих традиций в виде различных обобщений, универсалий, интегрирующих качеств (...) 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 обоб-

щение вариаций, следовательно – как некая абстракция; в реальности же региональные традиции варьируют по отношению друг к другу»<sup>29</sup>.

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 в первую очередь в сопоставлении с рядом генетически, территориально и типологически близких традиций.

Перейдем к конкретному материалу и попытаемся выделить наиболее значимые черты некоторых локальных фольклорных традиций Европейского Северо-Востока России. Полевые исследования, проведенные в бассейне основных водных артерий Двины, Вычегды, Печоры, Вятки (на территории Республики Коми, Архангельской, Вологодской, Кировской областей), позволили собрать достаточно объемный материал, на базе которого возможны некоторые конкретные наблюдения в решении проблемы региональных и локальных фольклорных традиций.

Прежде всего следует пояснить, что речь идет о территории, которую в фольклорно-этнографическом и лингвистическом планах следует относить к севернорусской традиции. Особенность ее заключается в том, что восточные и юго-восточные ее пределы представляют собой пограничную зону с уральскими и волго-вятскими традициями, которые отличаются друг от друга собственно фольклорным и экстрафольклорными (внефольклорными) признаками. Другая важнейшая особенность связана с вопросами историко-этнического характера. Дело в том, что эта территория является контактной территорией проживания финно-угорского и славянского населения. Наличие иноэтнического и иноязычного компонентов вносит свои коррективы в описание региональных традиций, составляющих своеобразную пограничную зону, т.е. характеризующихся взаимопроникновением элементов фольклорной культуры разных традиций.

Определить точно время начала формирования этих фольклорных традиций достаточно сложно. Мы можем использовать археологические данные, факты этнографии, наконец, наиболее достоверные письменные источники, указывающие на период заселения и освоения местности, но и они весьма относительны в плане ментальной истории региона. На основании исторических данных начало процесса освоения русскими северо-восточных окраин относят к XII в. Определенные «импульсы» этого процесса создавались миграционными потоками XIV в., связанными с гибелью киевской государственности и началом самостоятельности северо-восточных княжеств после Куликовского сражения, в XVI в. – в связи с возникновением Московского царства; в XVII в. – с периодом формирования великорусского государства. Очевидно, что нами выделены только наиболее значимые исторические этапы в освоении Европейского Севера славяно-русским населением, чтобы показать продолжительность процесса формирования севернорусской

традиции<sup>30</sup>. В своем становлении она испытала сильное влияние сначала Новгородской, затем Ростово-Суздальской и Московской, «Понизовской» (Нижегородской) колонизаций, кроме того, этот процесс сопровождался внутренними миграциями населения с запада на восток, завершившийся примерно к XVIII в. К этому же времени сложился основной (или базовый) фольклорный фонд севернорусской региональной традиции, которая обладает относительной целостностью и автономностью. Севернорусский тип культуры узнаваем как на уровне обобщения известных фактов фольклорной традиции, так и в особенностях хозяйственно-бытовой жизни севернорусских насельников и в особом складе их характера.

Несомненно, на формирование фольклорной традиции Русского Севера большое влияние оказали ассимиляционные процессы, следы которых до сих пор можно наблюдать в традициях Республики Коми. Прежде всего, имеется в виду двуязычный характер культуры народа коми. Бытование памятников вербального фольклора на русском и коми языках является сущностным признаком коми фольклорной традиции и одновременно системной доминантой жанрового состава фольклорных текстов<sup>31</sup>. Исследования показывают, что в фольклорной культуре коми едва ли не центральное место занимают те факты, которые составляют основной фонд севернорусской традиции. При этом следует отметить, что в иноязычной среде архаические элементы традиционной культуры сохраняются иногда гораздо дольше, чем в той, откуда они перешли<sup>32</sup>. Однако заметное влияние на фольклорную культуру русских со стороны коми обнаружить весьма сложно. До сих пор дискуссионным в этномузыкологии является вопрос о финском влиянии на севернорусский эпический напев<sup>33</sup>. Надо признать, что большую часть коллективных музыкально-песенных форм в коми фольклоре составляют русские песни или песенные формы на двух языках. На этом основании еще в начале XX в. Н.Е. Ончуков высказал мнение об отсутствии у коми собственного песенного репертуара<sup>34</sup>.

Иноэтнические и иноязыковые элементы, которые присутствуют в культуре Северо-Востока европейской части России (Республика Коми), позволяют более точно определять границы локальных традиций и их характер. Так, в районах с преобладающим (сплошным) коми населением существуют компактные локальные поселения, жителей которых (и они сами) считают русскими. Состав этих населенных пунктов сформировался за счет достаточно поздних миграционных потоков русских в эти края в XVIII-XIX вв. в результате различных социальных, экономических и религиозных изменений в жизни региона и страны.

Подобные локальные образования являются своеобразными контактными зонами, в которых жива еще память о времени заселения территории и, возможно, об исторической родине первых засельщиков. Осознание своего «переселенческого статуса», по сути своей, – отчужденности от окружающего местного (даже иноэтнического) населения, способствовало закреплению в исторической памяти переселенцев

традиционных форм фольклорной культуры как способа укрепления своей «инакости» среди аборигенов, а вместе с тем рождению «своего» мира, т.е. родины для последующих поколений. При исследовании таких локальных традиций важно различать «наследственный» и «вновь приобретенный» фольклорный фонд. Как правило, «наследственный» фонд составляют элементы мифологической картины мира (мифологические персонажи, элементы космогонических и космологических мифов), традиционные песенно-музыкальные формы, обрядовый фольклор, сказочная проза и др. Это – вариант региональной традиции. Что касается «вновь приобретенных» (или местных) фольклорных фактов, то они проявляются на уровне исторической, легендарной прозы, в деталях обрядовых комплексов, в топонимике и др. Некоторые фольклорные «заимствования» могут быть более или менее четко узнаваемыми, если они являются типичными для многих других традиций (например, различные формы рефлексии на социально-исторические события конкретного промежутка времени). В результате переосмысления, «вхождения» в традицию «заимствования» становятся частью местного фольклорного фонда.

Примером такого рода традиций на территории Республики Коми могут служить сереговская (с. Серегово с окружающим кустом деревень, образованных в результате открытия здесь солеваренного промысла в XVII в.; Княжпогостский район, река Вымь – приток р. Вычегды); кажимская (с. Кажим; Койгородский район) и нювчимская (п. Нювчим; Сысольский район), возникшие на месте горно-заводских разработок в XVIII в.; русские традиции Прилузья – лоемская (с. Лойма с прилегающими деревнями), спаспурубская (с. Спаспуруб), появившиеся на известном торговом тракте на Вятку и Сибирь в XVIII-XIX вв. Жанровый состав и функциональные особенности этих поздних традиций генетически привязаны к тем районам Русского Севера, из которых пришли предки современного населения, и представляют «среднестатистический вариант» известных фольклорных текстов, встречающихся в Архангельской, Вологодской, Кировской областях.

Фольклорную традицию Лоймы следует рассматривать в контексте севернорусского фольклора Лузы (Вятский край), формировавшегося под определенным влиянием Устюжской земли. Сохраняя традиционную структуру севернорусского календаря, фольклор Лоймы не сохранил песенных жанров календарной поэзии; местный календарный фольклор характеризует так называемая «календарная словесность»: приметы, пословицы, поговорки, а также приговоры. Среди последних можно особенно выделить приговоры, сопровождавшие магические действия Великого четверга (например, при умывании «с серебра»), которые в большей степени характерны для вятских традиций, нежели для русских традиций в Коми. Вообще в местном устно-поэтическом творчестве заговорно-заклинательные тексты представлены разнообразными жанрами: лечебными, любовными и окказиональными (бытовыми) заговорами, приговорами домовому, обережного характера (типа

пастушеских заклинаний) и др. Достаточно ярко лоемский фольклор характеризует свадебная поэзия, представленная причитаниями, песнями и приговором дружки; обнаруживает близкое сходство с лузской (вятской) традицией<sup>35</sup>. Устная народная проза Лоймы, кроме достаточно традиционных сюжетов демонологических (суеверных) рассказов, представлена сказками, песенный фольклор – традиционными жанрами: – необрядовой лирикой, игровыми и плясовыми песнями<sup>36</sup>.

Формирование фольклорной традиции с. Серегово связано с процессом ассимиляции разнородных культурных элементов в плотном окружении коми, поскольку население Серегово сложилось в результате появления на реке Вымь соляного промысла (в конце XVI в.) и переселения сюда выходцев из разных местностей (преимущественно русских).

Следует отметить, что в устной народной прозе сереговцев сохранились представления о происхождении местных фамилий, причем в устных рассказах передаются толкования по большей части иноэтничных фамилий (Поляковы – «от поляков», Немчиновы – «от немцев», Швецовы – «от шведов» и т.д.). Кроме того, в устных рассказах передается память о строительстве и разрушении церкви в с. Серегово, о некоторых событиях местной истории (о пожаре в селе и воздвижении крестов, о появлении четырех лиственниц у церкви); зафиксированы также сюжеты преданий о появлении Серегово: о том, как проезжий купец обнаружил соль в данной местности, о купцах Сереговых (или Сергее) – основателях села, и некоторые др. Предания о Стефане Пермском, столь популярны у коми населения р. Вымь, известны в Серегово в незначительном количестве, вероятно, в результате культурных контактов населения. К популярным сюжетам местной суеверной прозы можно отнести рассказы о колдуньях – «вещицах», видениях в «страшных» местах, о проклятых и уведенных лешим и др.

Из жанров заговорно-заклинательной поэзии лучше всего сохранились приговоры-обереги детей, приговоры при лечении детей в бане; незначительно представлены суеверные тексты – обращения к домовому; зафиксирован традиционный «вербный» приговор, приговоры при гаданиях. Сереговский свадебный фольклор представлен песенными жанрами, среди которых лучше всего сохранились песни величальные, одиночные и парные<sup>37</sup>. Бытование песенно-игрового фольклора с. Серегово было связано с сезонными видами гуляний – летними (уличными хороводами) и зимними (посиделки). Игровые и хороводные песни весенне-летних гуляний в Серегово носили название «луговых». В с. Серегово было принято открывать и закрывать сезон луговых гуляний (соответственно в Николин день и в Петровское заговенье) одной и той же песней – «Выходили красны девицы что весною да на улицу гулять». Этот местный обычай получил название «выносить» и «заносить соловья». Разные поколения хороводниц придерживались своего порядка исполнения «луговых» песен<sup>38</sup>. Песни зимних вечеров современными исполнителями не выделяются четко, однако есть основания по-

лагать, что некоторая часть песен на сереговской посиделке сопровождалась хождением пары по избе<sup>39</sup>. Достаточно многочисленной является группа плясовых песен.

Календарная поэзия с. Серегово в развитом виде не зафиксирована; наиболее ярким периодом народного календаря являются святки, что в целом характерно для севернорусского календаря.

Стоит отметить, что на примере вымско-сереговских традиций очевидно является уже высказанное положение о том, что русские традиции практически не взаимодействовали с традициями соседних коми сел. Коми-вымская традиция соседних с Серегово сел (деревни Половники, Ляли), репертуарную основу которой составляют заимствованные традиционные русские песни, фактически не пересекается с фольклорной культурой с. Серегово (ни на уровне песенного репертуара, ни на уровне обрядовой жизни).

В качестве поздних локальных образований на территории Русского Севера наиболее показательны фольклорные традиции старообрядческих поселений. К ним в первую очередь относится традиция Усть-Цильмы (бассейн реки Печоры). Несмотря на то, что уже в XI-XIII вв. печорская дань поступала в Киев, затем в Новгород, Ростов и Москву, в XII-XIV вв. пинежане, административно подчиняясь Новгороду, вели промысловое освоение Печоры<sup>40</sup>, а основание самой Усть-Цилемской слободки относится к 1540-м гг.<sup>41</sup>, массовое заселение средней Печоры приходится на XVIII в. Переселенцы этого времени, состоящие в основном из старообрядческого населения западных и южных областей Русского Севера, явились основными носителями и трансляторами эпической традиции. Именно эта поздняя миграционная волна и породила самобытный феномен усть-цилемской культурной традиции.

Глубину исторической памяти устьцилемов можно установить на основании местных исторических преданий. Если образ новгородской прародины определенным образом повлиял на самоидентификацию устьцилемов и их осознание себя потомками новгородских переселенцев, то «первособытием» местной истории стали история раскола церкви и гонения на последователей староверия. Ранняя устьцилемская история обозначена в преданиях именами Ивана Грозного – правителя, санкционировавшего появление слободки, и Ивашки Ластки – основателя поселения, деяния которых связываются в народной истории, главным образом, также с появлением старообрядчества. Само появление поселенцев на печорской земле видится устьцилемам исключительно как следствие раскола церкви, реальные факты возникновения и дореформенной жизни селения остались заслоненными более значимыми явлениями – изгнанием, поиском прибежища и обоснованием в чужих краях отлученных от церкви предков. Это событие – как некогда пережитая трагедия – оставило глубокий след в памяти потомков, став точкой отсчета местной истории. Возможно, поэтому в группе преданий о возникновении и заселении Усть-Цильмы отправным (инициальным) является мотив «гонения», а наиболее популярными среди



других повествований исторической направленности – рассказы о ски-тах (Великопоженском и Тобышском)<sup>42</sup>. Эти исторические мемораты прямо или косвенно легко привязываются к периоду основной волны миграции старообрядческого населения на Печору в XVIII в. – времени становления усть-цилемской фольклорной традиции.

Относительная «молодость» традиции и ее автохтонность в силу различных факторов обусловила сохранность фольклорного фонда на длительный период, вплоть до последних десятилетий XX в. Ярким примером тому могут служить хороводно-игровой комплекс «горки» и «горочный» фольклор, традиционная лирика и другие жанры крестьянского фольклора, записи которых до последнего времени поражают собирателей. Вместе с тем, говоря об особенностях усть-цилемского фольклора, необходимо иметь в виду, что исторически устная культура устьцилемов основывалась уже на иных (с точки зрения «наследственного» фонда фольклорной памяти) мировоззренческих устоях: традиционные сюжеты, темы, мотивы, образная система во многом были деформированы в условиях идеологии и эстетики Нового времени. Архаические модели традиционной культуры, составляющие основу усть-цилемской культуры, оказались под глубоким воздействием старообрядчества с его идеологической установкой на «память традиции». Этим, в частности, объясняется их относительная стабильность во времени. Достаточно, например, привести факт устойчивости и полноты текстов песенного фольклора в записях 1929 и 1980-90-х гг.

Влияние старообрядческих установок можно усматривать и в некоторой специфичности структуры и содержания усть-цилемской свадьбы. Имеется в виду, во-первых, место и роль такого важного брачного обрядового акта, как венчание, которое занимало, можно сказать, формальное положение в среде староверов-бесполовцев; во-вторых, отсутствие в местной фольклорной системе жанра свадебных песен, сюжеты которых тем не менее известны традиции и занимают особое место в сфере игровой молодежной культуры в качестве посидочных припевок<sup>43</sup>.

В отношении системы жанров усть-цилемская фольклорная традиция представлена разнообразными формами: эпическими, лирическими, зрелищно-игровыми, обрядовыми, прозаическими, паремическими и другими. По своему жанровому составу Усть-Цильма отличается от других севернорусских традиций прежде всего отсутствием свадебных песен, а также развитой заклинательной поэзии, представленной в записях преимущественно малыми формами – приговорами. Яркую местную специфику обнаруживает песенно-игровой фольклор и устная историческая проза. В числе других наиболее характерных для устной традиции Усть-Цильмы явлений можно считать песенные жанры. Именно песенные формы народной культуры остаются на Печоре наиболее устойчивыми, 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<sup>44</sup>. Наряду с песенными формами жанровой доминантой местной культуры можно с полным правом считать былины<sup>45</sup>, стилистика и особенности бытования которых (в том числе и существование института сказительства<sup>46</sup>) оказали влияние на фольклорный облик местности в целом.

В праздничном календаре Усть-Цильмы наиболее ярко выделяется два цикла – зимний (святочный) и весенне-летний («горочный»). Святки на Средней Печоре были представлены традиционными явлениями (поздравительный обход дворов со звездой; ряженье; молодежные вечерки; гадания). К рождественскому христославлению было приурочено исполнение коляды («Коляда-моляда, отворей ворота...»), а также виноградаря («женатого» – сюжет «поиски терема и благопожелания всему семейству»; «холостого» – сюжет «девушка в тереме, вышивающая ковер»); виноградаря были включены также и в круг молодежных вечерних собраний, где с Рождества до Крещения они исполнялись в качестве припевок. «Горочный» цикл местного календаря выделяется по одному из самых заметных явлений усть-цилемской народной культуры – хороводному гулянию, получившему здесь название «горка», устраивавшемуся в период весенних праздников (от Николая до Петрова дня). «Горка», по своей сути являясь церемониальным смотром женихов и невест, представляла собой сложное хороводно-игровое действие, в котором объединялись хороводы-шествия, круговые, линейные и орнаментальные хороводы. Для «горочного» фольклора характерна четкая прикрепленность отдельных песен или их групп к определенному хороводу; каждая «горочная» песня разыгрывалась по строго закреплённому сценарию, который, как правило, задавался самим песенным текстом<sup>47</sup>.

Еще одним интереснейшим явлением усть-цилемской фольклорной культуры, связывающим свадебную (предсвадебный период молодежной игры) и календарную обрядность, можно также считать хоровод «игрище»; так называют на Средней Печоре парные хороводы-кружения, которые были приурочены к молодежным сезонным собраниям (в святки, на Масленицу) и выступали обязательным элементом свадебных «мероприятий» (девичник, гостьбище у жениха, пир)<sup>48</sup>. В связи с «игрищем» как особой формой танцевально-хороводной культуры Усть-Цильмы отметим также, что пляски не получили у местного старообрядческого населения широкого распространения, и собственно группа плясовых песен не сформировалась в данной традиции, хотя многие сюжеты «игрищечных» песен, исполнявшихся в хороводах-«кружаниях», в других традициях известны именно как плясовые.

Сказочная и суеверная народная проза Усть-Цильмы не обнаруживают заметной местной специфики. Сказки, бытовавшие в Усть-Цильме, насчитывают более 80 сюжетов; практически все они входят в общерусский фонд сказочных сюжетов<sup>49</sup>. Суеверные рассказы представлены достаточно традиционными сюжетами о домашнем и природ-

ных духах, нечистой силе в разнообразных обликах (черная птица, собака, огненный столб), святочных шиликунах, колдунах.

Таким образом, характеризуя в целом фольклорную традицию Усть-Цильмы, мы можем отнести ее к позднему варианту севернорусской культуры, длительное время сохранявшей в своем фольклорном фонде значительное количество архаических элементов, в том числе и эпических.

На территории расселения коми также существуют подобные локальные центры. В первую очередь здесь следует назвать традицию реки Вашки (Удорский район) – поселений коми старообрядцев в нижнем течении реки: Пучкома, Важгорт, Муфтыога, Чупрово. Проведенные в 1990-х гг. Сыктывкарским университетом фольклорно-археографические исследования позволяют составить общее представление о местной традиции<sup>50</sup>. Началом ее формирования является интенсивное освоение этой территории старообрядческими переселенцами с Северной Двины и Каргополя в течение XVIII-XIX вв. В результате их смешения с местным коми населением примерно за 2-3 поколения здесь сложился особый культурно-этнографический центр с явно выраженным «двуязычным» характером. «Двуязычность» пронизывает все уровни местной культурной традиции. Достаточно отметить самые очевидные признаки: местные жители в быту говорят на коми языке, языком же книжным для них являлся церковно-славянский. Более того, русский язык служит в качестве «ритуального» языка, на котором воспроизводятся практически все песенные формы фольклора, часть заговорно-заклинательных текстов.

Следует подчеркнуть, что многие старообрядческие семьи на Вашке ведут свою родословную от русских предков-переселенцев. В этом отношении замечательна история старообрядческого рода Рахмановых-Матевых-Палевых, подтверждаемая как письменными документами из семейного архива, так и устными родовыми преданиями. По сути, эта родословная является «живой» нитью исторической памяти местных жителей Удорского края. Она дает возможность реально представить начало и причины переселения в глухие зырянские места старообрядцев с Северной Двины, их постоянные контакты с единоверцами на Пинеге. Так, первопредок удорского рода Феодосий Рахманов со своей семьей переселился с Верхней Тоймы Архангельской губернии в начале XVIII в. и основал на р. Вашке д. Тойма. Примерно в то же время Рахмановы поменяли свою фамилию на местную фамилию Матевых, носители которой жили в соседней д. Тоин. Перемена фамилии крестьянским родом – явление на Севере не исключительное: покидая родные места из-за всевозможных притеснений со стороны официальных властей и церкви, старообрядцы всячески пытались скрыть свои имена из опасений вновь подвергнуться гонениям.

Историческое правдоподобие родословной подтверждается еще и тем, что Рахмановы следовали на новое место жительства известным путем, которым пользовались северные крестьяне вплоть до XIX в.: со

стороны Северной Двины по ее притоку Верхней Тойме на Пинегу, а с нее – вверх по Нюхче до волока, затем волоком в притоку Вашки – Гучкому и Цебьюгу, вблизи которых и возникла д. Тойма<sup>51</sup>. Что касается названия Тойма, то оно являет собой пример своеобразной миграции топонима: переселяясь на новые места, насельники давали освоенным локусам названия своих старых урочищ<sup>52</sup>. Таким образом, истории местных родов, топонимические предания дают возможность очертить нижнюю границу локальной традиции, осознать направленность культурно-исторических процессов, происходивших в конкретной местности, понять истоки тех или иных явлений, фактов фольклорной культуры локального центра.

Фольклорная культура Вашки представляет собой яркий пример соединения разнотнических (разноязыковых) элементов. Так, из текстов календарно-обрядового характера можно отметить рождественский поздравительный приговор, который представляет собой типичный образец адаптированных в комиязыковых традициях севернорусских обрядовых форм («Шанежки, пирожки // Не щипай, не ломай, // Челём подавай. // Масло цецилёк, // Говядина задок, // Деньга копейк»<sup>53</sup>). Еще более интересные примеры подобного рода творческого усвоения иноязыковых текстов культуры дают зафиксированные на Вашке тексты заговорно-заклинательного характера и причитания. Двуязычие местной культуры проявляется и на уровне жанровой системы: по замечанию музыковеда Е.В. Васильевой, преимущественно на коми языке в вашкинской традиции бытуют тексты, связанные с «крайними» (пограничными) позициями жизненного цикла (материнский фольклор, свадебные и похоронные причитания), на русском языке – тексты, включенные в ситуации праздничной жизни (календарный, песенно-игровой фольклор), и лирические песни<sup>54</sup>.

В корпусе фольклорных записей сведения об обрядах жизненного цикла занимают небольшое место. Скудость материала не дает возможности представить полную картину свадебного обряда. Однако последовательность и набор обрядовых ситуаций, зафиксированных во время полевых экспедиций, совпадает с общесеверным вариантом свадьбы (сватовство, сговор, девичник, пир у невесты, венчание, пир у жениха, укладывание спать молодых, послесвадебные испытания, посещение родных невесты, закрепление статуса «женатых» людей в деревенском обществе). Песенный репертуар удорской свадьбы также весьма скромна, что может объясняться недостаточностью полевых записей либо влиянием старообрядчества, как и в усть-цилемской свадьбе. Вероятно, местной чертой является обычай «азы/азыла мынтон», который завершает свадебный ритуальный комплекс. Он приурочен к первому дню сенокоса, когда женщины, вышедшие в этом году замуж, готовили угощение в виде сушек, калачей; на лугу или на берегу реки им предстояло на бегу преодолеть определенное расстояние. Это действие, очевидно, символизировало завершение процесса перехода женщины в новую семью.

Наиболее значимыми и, несомненно, актуализированными в старообрядческой среде являлись поминальные обряды («каризна»). На эту особенность местной культурной традиции обращали внимание миссионеры еще в начале XX в. Поминование было связано с обязательной отправляемой богомольцами по этому случаю панихиды; кроме того, в «каризне» сохранилось множество чисто народных (церковно не принятых) элементов, связанных с культом предков.

Следует отметить, что наиболее существенными и архаическими элементами в старообрядческой фольклорной культуре, в отличие от нормативных, предусмотренных книжной традицией культовых отправлений, являлись представления о предках. Они лежат в основе мировоззрения старообрядцев и поддерживаются в их идеологической системе постулатом сохранения веры своих отцов. Подобная парадигма составляет основное содержание культуры старообрядцев и выступает в качестве формирующей память традиции идеи. Этим в значительной степени объясняется сохранение в старообрядческой среде, казалось бы, всецело ориентированной на книжную культуру, элементов и форм архаической устной культурной традиции, выходящей за рамки старообрядческих книжных догматов.

Наличие развитой заговорной традиции, сохранение эпических форм фольклора (на Вашке бытуют героические сюжеты сказочной прозы, например, «Илья Муромец»<sup>55</sup>), песенный репертуар свидетельствуют о сложной структуре фольклорного фонда таких исторически поздних культурных традиций<sup>56</sup>.

Еще один яркий пример существования на территории коми локальных традиций, связанных с распространением старообрядчества, относится к населенным пунктам в бассейне Верхней Вычегды (с. Керчомья Усть-Куломского района). Эта территория входит в пограничную зону севернорусской и приуральской культурных традиций. Здесь наблюдается явление, которое можно определить как микролокальное<sup>57</sup>. В.В. Филиппова полагает: «В данном конкретном случае, когда старообрядческую культуру верхней Вычегды квалифицируем как локальную, то традиция конкретного села – Керчомья – традиция микролокальная»<sup>58</sup>.

Начало формирования керчомской традиции следует связывать с появлением в этих краях в конце XVIII – начале XIX вв. представителей беспоповского согласия спасского толка («глухой нетовщины»), следовавших из Пермских земель, т.е. с востока. Однако как идеологическое учение «нетовщина» в Керчомье привилось ненадолго, ввиду постоянной и усердной деятельности православных миссионеров со второй половины XIX в. до начала XX в., а в течение последующих 70 лет – антирелигиозной пропаганды советских властей. Так что в настоящее время вопрос о характере религиозности и конкретной принадлежности местного населения к той или иной конфессии остается неясным. Собранные в Керчомье полевые материалы дают редкую возможность наблюдать механизм функционирования и формирования системных доминант местной традиции. Первые записи были сделаны здесь в нача-

ле XX в. венгерским лингвистом Д.-Р. Фокошем-Фуксом, т.е. тогда, когда произошло уничтожение старообрядчества как господствующего религиозного течения среди местного населения. Затем записи делались в 1950-70-е гг., в период, когда любое проявление религиозности находилось под запретом; наконец, 1990-е гг. – в период, в который записи позволяют характеризовать традицию как память или воспоминание о ней.

Собранный материал дает возможность более или менее полно представить похоронно-поминальную, родильную, свадебную обрядность и поэзию, календарно-обрядовые комплексы, жанры несказочной прозы, детский фольклор, лирические песни, малые жанры. Наиболее интересным представляется материал по несказочной прозе (предания, легенды, суеверные рассказы, рассказы религиозного содержания). Записи Фокоша-Фука, сделанные от одного информанта (Тимона Арсеньевича Кочанова, 1889 г.р., уроженца д. Фроловская в 40 км от Керчомьи), являясь одними из немногих аутентичных материалов, представляют особую ценность. Значительную часть материала, опубликованную в финно-угорской транскрипции с переводом на немецкий язык<sup>59</sup>, составляют предания и легенды космогонического и эсхатологического характера, а также нарративы на библейские сюжеты. Особый интерес в этих записях представляет блок топонимических преданий, объединенных сквозным мотивом странничества, повествующих о заселении сел Керчомья, Прупт, Дон, Куж, Вишер, Номыд Пивью. Достаточно показательным является предание о заселении Керчомьи («Древние люди пришли из Москвы. Сбежали люди. Патриарх Никон стал веру менять»)<sup>60</sup>. Тема церковного раскола непосредственно связана с темой заселения края, как и в усть-цилемской традиции. В сознании информанта раскол в церкви стал причиной заселения края<sup>61</sup>.

Значительное место в корпусе текстов занимают нарративы о борьбе колдуна с дьяволом, известные в севернорусской традиции, а также сюжеты о лешем, соблазнившем собаку; о наказании людей за осквернение хлеба; о гармошке, сделанной Богом; о зайце, щуке, налиме, окуне, комарах, мышах и крысах, сотворенных лешим и Богом; о меде, сотворенном Богом; о сотворении земли и мироустройстве; о творении огня, ветра, радуги; о творении лешим и Богом глухаря, куропатки, рябчика и вороны; о творении лешим месяца, о творении Богом солнца, грешнике и праведнике, об Илье Великом, о сотворении волка; о горе; о мамонтах; о Ное и его жене; о происхождении табака; о причине боязни медведя; о праздновании Семенова дня; о запрете на использование в пищу лебедей; об Илье Муромце, который ездит по небу; о запрете прятаться во время грома под лиственницей<sup>62</sup>. По сути, в репертуаре одного информанта отражено традиционное миропонимание представителя старообрядческой конфессии, т.к. большая часть легенд тесно связана с темой старообрядчества и бытовыми запретами, которые были распространены в старообрядческой среде благодаря книжным источникам. К сожалению, некоторые исследователи использовали этот

материал при характеристике типа архаического мировоззрения народа коми, оставив без должного внимания появление поздних текстов, связанных с иными идеологическими установками<sup>63</sup>.

Представленный обзор отдельных локальных традиций можно рассматривать как попытку обозначить наиболее рельефные черты к тем характеристикам этих культурных образований, которые еще предстоит выполнить, подвергнув имеющийся материал тщательному сравнительно-типологическому изучению, охватывающему разные уровни бытования традиций.

\*\*\*

<sup>1</sup> Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т.1. С.1, 53, 155, 157, 158; Т. 2. С. 245; Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. М., 1897-1924. Т. 1-3; Гильфердинг А.Ф. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Онежские быliny. СПб., 1873. С. 22-32; Велюкорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. СПб., 1898-1900; Астахова А.М. Былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948; Чичеров В.И. Школы сказителей Заонежья. М., 1982; Лазарев А.И. Образования областных центров русского народно-поэтического творчества в процессе формирования русской нации // Ученые записки Бийского гос. пед. института. 1958. Вып. 2. С. 101-144; Акимова Т.М. 1. О поэтической природе народной лирической песни. Саратов, 1977; 2. Русская народная песня: Очерки жанров. Саратов, 1987. С. 21, 25 и др.; Соболева Н. В. Типология и локальная специфика русских сатирических сказок Сибири. Новосибирск, 1984; Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск. 1985. С. 5.

<sup>2</sup> Аникин В. П. Общерусское и локальное творчество в фольклоре (К общей постановке проблемы) // Фольклор народов Поволжья: Проблемы регионального изучения: Межвузовский сборник. Йошкар-Ола, 1989. С. 3-24.

<sup>3</sup> Некоторые другие точки зрения см., например: Лапин В. А. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995; Канева Т. С., Шевченко Е. А. IV Рябининские чтения // Живая старина. 2004. № 1. С. 61-62.

<sup>4</sup> Достаточно указать на серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» / СО РАН.

<sup>5</sup> Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С.144.

<sup>6</sup> Там же. С. 150.

<sup>7</sup> Там же. С. 153.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Мехнецов А. М. Введение // Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов. СПб., Псков, 2002. Т. 1. С. 12.

<sup>10</sup> Там же. С. 10-11.

<sup>11</sup> В числе примеров такого рода междисциплинарного описания локальных вариантов традиционной культуры могут быть названы следующие издания: Деревня Ююкгоуба и ее округа / Отв. ред. В. П. Орфинский. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 2001; Традиционная культура Гороховецкого края: В 2 т. М.: Гос. респуб. центр русского фольклора, 2004.

<sup>12</sup> Распространенной методикой (по крайней мере, в последние 50 лет) является сбор фольклорно-этнографического материала в рамках современного административного деления, что не вполне согласуется с прежними административно-территориальными границами исторически сложившихся фольклорно-этнографических комплексов.

<sup>13</sup> При исследовании современного состояния локальных традиций приходится сталкиваться с тем, что материалы, относящиеся к разным жанрам, дают разную картину их «районирования». Так, при изучении русских традиций Ненецкого автономного округа на материале свадебной обрядности было выделено две традиции (печорская и северо-западная), а на материале песенно-игрового фольклора – три (печорская, пешская и северо-западная).

<sup>14</sup> Подвысоцкий А.О. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885; Куликовский Г.И. Словарь областного олонечского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898; Добровольский В.Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.

<sup>15</sup> См., например: Толстой Н.И. Этнокультурное и лингвистическое изучение Полесья (1984-1994) // Славянский и балканский фольклор. М., 1995. С. 5-18; статья С.М. Толстой о полесском народном календаре; кроме того: Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б. и др. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997; Традиционная культура Урала: Этнографический словарь. Екатеринбург, 2000. Вып. 1-4.; Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н. Рязанская традиционная культура первой половины XX в.: Шацкий этнодиалектический словарь. Рязань, 2001.

<sup>16</sup> Гацак В. М. Некоторые новые опыты текстологии фольклора // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М.Селиванова: Междунар. науч. конференция. М., 1998. С. 25.

<sup>17</sup> Здесь мы не останавливаемся на вопросе необходимости комплексного подхода к исследованию фольклорной традиции на этапе полевого сбора материала.

<sup>18</sup> Корелова К. Е. Картографирование фольклора и методика собирания // Методические указания по собиранию русского фольклора. М., 1994. С. 69.

<sup>19</sup> См.: Культурный ландшафт Русского Севера. Архангельск, 1996; Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье: Первый тематический выпуск докладов / В.Н. Калущков, А.А. Иванова, Ю.А. Давыдова и др. М., 1998; Туровский Р. Ф. Культурные ландшафты России. М., 1998; Иванова А. А. Комплексные методы описания фольклорной традиции // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия. К 70-летию юбилею Ф.М. Селиванова: Междунар. науч. конференция. М., 1998. С. 76-80.

<sup>20</sup> Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. С. 144.

<sup>21</sup> Смирнов Ю.И. Местные традиции: уровни опознания местного // Локальные традиции и жанровые формы фольклора. Кемерово, 1992. С. 3.

<sup>22</sup> Кроме того, при определении особенностей бытования жанров в системе конкретной локальной традиции целесообразно учитывать их календарную регламентацию. Имеется в виду не просто выделение в местном материале жанров календарно-обрядовой поэзии по их приуроченности к тому или иному сезону (празднику), но и соотнесение с годовым временем отдельных жанров или группы фольклорных произведений по «необрядовой», установившейся в традиции приуроченности к определенной праздничной дате, календарному имени или обычаю. Более того, с календарем более или менее условно можно соотнести также и произведения, в живой традиции отстоящие от календарных дат, но опосредованно связанные с ними идейно-тематическим и/или – шире – общекультурным контекстом (предания о местном герое и дни его почитания; легенды о церквях, часовнях, иконах и престольные праздники; рассказы об объектах сакрального ландшафта и даты, связанные с ними; нарративы о нарушении праздничных запретов и т.п.).

<sup>23</sup> Известные по многим районам песенные сюжеты могут обнаруживать местную специфику исключительно на невербальном уровне: так, например, известная хороводная игровая песня с зачином «Вы, бояра, вы зачем пришли» («смотрины

жениха») на усть-цилемской «горке» разыгрывалась не двумя партиями («бояра» и «княгини»), как это зафиксировано в других местностях, а как наборный хоровод, который к тому же имел достаточно четкое место в игровом сценарии гуляния: он, как правило, открывал дневную (вторую) часть «горочного» гуляния.

<sup>24</sup> Так, например, в местной («народной») жанровой терминологии Усть-Цильмы используются такие наименования для отдельных групп песен, как «горочные», «посидочные» и «игрищечные». Специальное изучение их репертуара, особенностей хореографии, сферы бытования позволило дать своего рода «перевод» на общепонятный язык жанровых номинаций: «горочные» – игровые хороводные песни весенних хороводов («горок»), «посидочные» – песни-припевки вечерочных собраний (посидок), «игрищечные» – песни особых (парных) хороводов-«игрищ». См.: Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1998.

<sup>25</sup> Некоторые наблюдения в этом направлении см.: Канева Т.С. Поэтический «инвентарь» песенного сюжета в контексте местной традиции // Славянская традиционная культура и современный мир. М., 2002. Вып. 4. С. 25-32.

<sup>26</sup> Иванова А.А. Репертуар М.Д. Криволеновой в фольклорной традиции Пинежья // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Международной научной конференции «Рябининские чтения-99»). Петрозаводск, 2000. С. 75.

<sup>27</sup> Путилов Б. Н. Эпическое сказительство. М., 1997. С. 231.

<sup>28</sup> Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. С. 160.

<sup>29</sup> Там же. С. 147.

<sup>30</sup> Литература об этнической истории Русского Севера обширна; см. например: Витов М.В. Этнические компоненты русского населения Севера (в связи с историей колонизации XII-XVII вв.). М., 1964; Власова И.В. Сельское население Устюжского края XVIII – первой половины XX вв. М., 1976; Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982; Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988 и др.

<sup>31</sup> См.: Власов А.Н., Филиппова В.В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура: Научный альманах. 2000. № 2. С. 87-89.

<sup>32</sup> Ярким примером может служить зафиксированный коми песенной традицией ранний слой русской балладной традиции о полонянках («Мича Роман»), см.: Власов А.Н. Мича Роман // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар. 1999. Т. 1. С. 239-240.

<sup>33</sup> См., например: Кастров А.Ю. Вопросы структурной типологии олонечких нарративных напевов («вепская мелострофа» и «рунический ритм») // Русский фольклор. СПб., 1997. Т. 27. С. 113-135.

<sup>34</sup> См.: Ончуков Н. Е. Былинная поэзия на Печоре // Живая старина. СПб., 1902. Вып. 3-4. С. 363.

<sup>35</sup> Причитания, сохранившиеся здесь в виде объемных текстов с богатой фольклорной образностью, сопровождали основные обрядовые действия довенечной части свадьбы: «запоручивание», заваривание пива, «плаканье» (девичник), «винопитие» (небольшое предсвадебное застолье у невесты), невестину баню, «проводы красоты», благословение перед венцом и др. Для них характерны мотивы обращения невесты к родителям с просьбой «не просятывать за чуженина», обращения к брату посмотреть дом, в котором предстоит ей жить, закрыть дорогу женихову поезду («засечь засеку») и т.д. В текстах лоемских причитаний достаточно подробно представлены обрядовые ситуации богомолья и запоручивания, приготовления пива, возвращения невесты из бани (сопровождалось обращением к родителям с просьбой вынести ей вина/пива; невеста-сирота «клала поклоны»

после бани), прощания с красотой (просьба к сестре «засечь засеку»), чтобы «не улетела» «красота»), расплетения косы, одаривания невестой родственников и др. Среди сюжетов лоемских свадебных песен можно выделить клевильную песню с зачином «Отдают да младу-младу на чужую дальню сторону...» (неудачный поход молодой жены за водой), песню «Много-много у сыра дуба...», которой опева-лись невеста-сирота или жених-сирота. Хорошо представлен в лоемской свадебной поэзии жанр величальных песен, особенно сюжетные величания паре («С-по болоту, с-по-за кустичку...»), «У N голова учесанная...», «Все хороши князя да бояра сидят...» и т.д.). Свадебный приговор – «молитва» (по местному выражению) тысяцкого, зафиксированный в Лойме, исполнялся у закрытых дверей невестинго дома. Текст приговора включает такие мотивы, как нахваливание князя-жениха и даров невесты жениху, мотив дороги и погони по следу куницы, просьбы «поднести стаканчик», вступления тысяцкого в дом невесты.

<sup>36</sup> Среди необрядовых песен можно выделить группу сюжетов балладного типа: «три пташцы оплакивают убитого воина» («Ты куда, орел, летал»), «муж губит жену» («Не за речушкой за Тарасовкой, не огонь горит да не смола кипит...»), «муж губит жену по наговору матери» («Летела пава да через три поля...»), «жена губит мужа» («Из-за ельничка было березничка...»), «замужняя дочь в гостях у родных» («Стояла калинушка под куярым бережком...»). С масленичными гуляниями связывается исполнение протяжной песни «Полно-ко, милая, крушиться...». К песенно-игровому фольклору относятся «поцелуйные» круговые песни («Мы сажали капустку, приговаривали...»), «Я с-по блюдечку качу дак и качу...», «Я хожу-хожу кругом города...»), сопровождавшие игру в хороводе («Заплетайся, плетень...»), «Хожу я гуляю вдоль по хороводу...», «Под кустом олень...», «А мы просо сеяли, сеяли...»). Большую группу составляют песни плясовые («Во дулях...»), «Полно, солнышко, из-за лесу красить...», «Я стояла на мопильничке...», «Я за люлечку копеечку плачу...» и др.).

<sup>37</sup> «За тыном ли я...», «В огороде града, да эхе...» – невесте; «Полоса ты моя, полосынька...» – вдове; «Кто у нас хороший...», «Благодарствуй, князь молодой...» – жениху; «Как у чарочки да у серебряной...» – мужчинам; «Жених молодой, свет Иван да Васильевич...», «Я качу, качу по блюдечку...» – паре; «Девичи пиво наварили...» – девушкам; «Все хороши за столом гости сидят...», «Попейте, поешьте, бояра...» – гостям.

<sup>38</sup> Например, после «Соловья» могли петь «Под лесом, лесом тут трава шелковая», затем «Вдоль из улицы в конец шел удалый молодец», «По-за городу гуляет», «Зайныка по сеничкам гуляй так и гуляй» и др. Исполнение сереговских «луговых» песен связано с разнообразными игровыми и хореографическими формами: хоровод-круг с разыгрыванием выбора невесты («По-за городу гуляет да ехе, да царевну ходит смотрит...»), хоровод-круг с разыгрыванием выбора родни («Хожу я гуляю вдоль по хороводу»), хоровод «хмель вить» - змеевидное движение в быстром темпе («Как на нашей на стороне удача большая...»), игра «мак ципать» («На горе мак, на прекрутой мак...»), линейный хоровод «просо сеяли» («А мы просо сеяли...»).

<sup>39</sup> Так, например, песня «Разудалый добрый молодец, да ты оставь за мной ухаживать...» названа исполнительницей «походной», т.е. связанной с ходьбой, содержание ее также отвечает идее выбора пары.

<sup>40</sup> Бернштам Т.А. К проблеме формирования русского населения нижней Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1985. С. 135; 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. 70.

<sup>41</sup> См.: Дневник В.Н. Латкина во время путешествия на Печору в 1840, 1843 гг. // Записки ИРГО. 1853. Кн. 7. Ч. 1. С. 1-154; Ч. 2. С. 1-143.

<sup>42</sup> См.: Власов А.Н. Исторические концепции прошлого Севера: опыт деконструкции // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сборник статей. Сыктывкар, 2000. С. 81; Канева Т.С.: 1. Церковный летописец и устная историческая проза Усть-Цильмы // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры: Сб. статей. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 102-108; 2. К вопросу о специфике усть-цилемской фольклорной традиции // Рябининские чтения-95: Сб. докл. международной научной конференции. Петрозаводск, 1997. С. 157-162; Канева Т.С., Матвеева Л.Е. Устные рассказы о Великопоженском ските в усть-цилемской фольклорной традиции // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII междунауч. конф. / Музей истории и культуры старообрядчества. Боровский историко-краеведческий музей. М., 2005. Т. 2. С. 234-240.

<sup>43</sup> Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 90; Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1998. С. 8-11.

<sup>44</sup> См.: Колпакова Н.П. Песни Печоры // Песни Печоры / Изд. подгот. Н.П. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1963. С. 9-19; Розов А.Н. Традиционные лирические песни на Печоре // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Ч. 1. С. 69; Бильчук З. Н.: 1. 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: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Ч. 1. С. 16; 2. 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.: ВНИИЦ, 1992.)

<sup>45</sup> См.: Былины Печоры. СПб.; М., 2001. Т. 1-2. (Свод русского фольклора. Серия «Былины»)

<sup>46</sup> Власов А. Н. Сказители печорских старин // Вестник Сыктывкарского университета: Научный журнал. Сыктывкар, 1995. Сер. 8. История. Филология. Философия. Вып. 1. С. 89-95; Ангеловская Л.В.: 1. К проблеме «учитель» - «ученик» на материале пижемской былины о Бутмане (Е.П. и И.Е. Чупровы) // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: Материалы 3-й Всероссийской научной конференции финно-угроведов (1-4 июля 2004 г.). Сыктывкар, 2005. С. 237-240; 2. К проблеме сказительства в пижемской эпической традиции // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VII Междунауч. науч. конф. М., 2005. Т. 2. С. 249-260.

<sup>47</sup> А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подгот. текстов и коммент. З.Н. Бильчук, А.Н. Власова, А.Н. Захарова, Т.С. Каневой. СПб., 1992; Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1998.

<sup>48</sup> Канева Т.С. Хоровод «игрище» в усть-цилемской фольклорной традиции // Традиционная культура: Научный альманах. 2001. № 1 (3). С. 47-55.

<sup>49</sup> Ончуков Н.Е. Северные сказки. СПб., 1909. (СПб., 1998.); Сказки и предания Северного края / Зап., вступ. ст. и коммент. И.В. Карнауховой. Л., 1934.

<sup>50</sup> Старообрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удоры: Материалы и исследования / Отв. ред. и сост. А.Н. Власов. Сыктывкар, 2002. С. 107-146.

<sup>51</sup> Жеребцов Л. Н. К вопросу о заселении бассейна реки Вашки // Известия Коми филиала Всесоюзного географического общества. Сыктывкар, 1959. Вып. 5. С. 71.

<sup>52</sup> Старообрядческий центр на Вашке. С. 21-22.

<sup>53</sup> Там же. С. 107.

<sup>54</sup> Там же. С. 115.

<sup>55</sup> Коровина Н. С. Сказочная проза // Старообрядческий центр на Вашке. С. 134-135.

<sup>56</sup> Обзор фольклорных записей, сделанных на Вашке в 1988-89 и в 1999 гг., см.: Старообрядческий центр на Вашке. С. 107-121.

<sup>57</sup> Микролокальная традиция – преимущественно традиция родовых коллективов, семей, организующая соответственно локальные традиции села/деревни. См.: Филиппова В.В. Фольклорные традиции с. Керчомья Усть-Куломского района (к изучению микролокальной фольклорной традиции) // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Материалы конференции (К 10-летию научной деятельности Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета). Сыктывкар, 2002. С. 22-27.

<sup>58</sup> Филиппова В.В. Указ. работа. С. 23.

<sup>59</sup> Fokos-Fuchs D. Volksdichtung der komi (syrjanen). Budapest, 1951.

<sup>60</sup> Филиппова В.В. Указ. работа. С. 25.

<sup>61</sup> Там же. В современных записях этот мотив не зафиксирован.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Рочев Ю.Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984. С. 109, 115, 121-123, 128-129; Лимеров П.Ф. Коми несказочная проза. Сыктывкар, 1998. С. 6-8.

Л.В. Ангеловская

### Новотворчество в печорской былинной традиции

К концу своего продуктивного развития (кон. XVI в.) эпос перестает черпать сюжеты из жизни, уступая в этом отношении свою роль исторической песне и балладе, но некоторое время еще заимствует сюжеты из смежных жанров – из сказки, предания, и книг. Ю.А. Новиков считает, что не следует замыкаться на так называемом эпическом веке, когда формировался основной круг эпических сюжетов и образов. И в метрополии, и в новых местах обитания русских переселенцев, прежде всего на европейском Севере, столетиями продолжались активные творческие процессы, приводившие к созданию оригинальных поэтических формул, новых редакций, версий, а порой и новых былинных сюжетов («Лука, змея и Настасья», «Непра и Дон», «Калика-богатырь», «Рахта Рагнозерский» и др.)<sup>1</sup>. Прозаические рассказы перекладываются на былинные стихи, и так создаются новые былины. Все эти старины скорее всего довольно поздние; во всяком случае вряд ли они сложились ранее XVIII в. Позднейшие эпические новообразования чаще всего не

получали сколько-нибудь широкого распространения, оставаясь достоянием сказителей, создавших эти былины<sup>2</sup>.

В разных культурных традициях мы встречаемся с фактами (либо более или менее эпизодическими, либо складывающимися в некую систему) создания народными певцами новых произведений. При этом нередко современный опыт переносится на прошлое, и допускается мысль, что классические эпосы складывались таким же путем – путем чьего-то «личного» сочинения. С трудом прокладывает себе дорогу другая мысль – эпическое наследие есть результат бессознательного творчества поколений, и в нем невозможно выделить личность творца, а мы имеем дело с естественным закономерным процессом с предугазанными результатами. Вопрос о творческой продуктивности сказительской традиции – это прежде всего вопрос о возможности участия сказителей в развитии эпоса на базе сложившегося наследия. ... Создание эпических импровизаций под силу лишь тем, для кого владение сказительским искусством оказывается столь же естественным, как владение обычным языком. Б.Н. Путилов предполагал, что подобный механизм действовал и во времена формирования и расцвета эпической поэзии: талантливые певцы-экспериментаторы создавали новые произведения, а дальше начинался процесс естественного отбора – под жестким контролем эпической среды одни сюжеты утверждались в местном репертуаре, другие быстро отмирали<sup>3</sup>.

Ю.А. Новиков отмечает, что судьба поздних былинных новообразований в общерусской эпической традиции складывалась по-разному: одни из них потеряли былую популярность, сохранившись в стяженном или дефектном виде («Лука, змея и Настасья» на Печоре), другие вообще оказались забытыми («Калика-богатырь» в Кижях и на Пудогге, «Данило Борисович» на Печоре), третьи, напротив, получили еще большее распространение («Бутман» на Печоре, «Непра и Дон», «Рахта Рагнозерский» на Пудогге)<sup>4</sup>.

Уже П.Н. Рыбниковым и А.Ф. Гильфердингом<sup>5</sup> были записаны на Русском Севере не только былины классического цикла, но и старины более позднего происхождения, наличие которых в репертуаре былинщиков отмечалось собирателями как одна из особенностей данного региона.

Известным очагом былинной традиции на Русском Севере является р. Печора. В богатом эпическом репертуаре Печоры есть былина, не встречающаяся в других традициях. Ее герой – Бутман – не совершает подвигов, а воспевается как пьяница. Содержание былины исчерпывается одним сюжетом. Бутман ходит в кабак, где пьет вино «не стаканами, откатывает бочки-сороковочки». Царю доносят, что «во хмелю» Бутман хвастает, будто он сильнее и сметливее его. Царь требует «сковать-связать горьку пьяницу», но слуги, испугавшись силы Бутмана, приглашают его на пир. Бутман, выпив чару в полтора ведра, напоминает государю, как выручил его в чужой земле. За это царь хочет богато наградить Бутмана, но тот отказывается, прося разрешение пить вина

«безденежно-бескопеечно», после чего возвращается в кабак и продолжает пить.

А.М. Астахова, В.Я. Пропп, Б.Н. Путилов относят эту старину к позднейшим былинным новообразованиям (не ранее XVIII в.). В основе этой былины, по их мнению, лежит местное предание. Она не похожа на другие печорские старины не только напевом («Бутман» пелся на особый напев, близкий к песенному), но и сюжетом. Также, по мнению исследователей, старина о Бутмане уступает классическим былинам и по степени художественности. Принцип изображения действительности здесь уже иной – воспевается отдельное событие, имеющее частное значение и местный интерес и не поддающееся монументальному художественному обобщению<sup>6</sup>. Ю. Е. Красовская в связи с данной былиной отмечает снижение образа героя по сравнению с центральными персонажами русского эпоса – от героических подвигов во имя Родины до мелких интересов пропойцы Бутмана<sup>7</sup>.

А.М. Астахова в примечаниях к старине пишет, что «Бутман» по своей основной идее примыкает к былинам, в которых в образе центральной фигуры воплощены народные представления о силе и значении богатырей, связанных с народными массами.

Ясна основная идейная направленность этой старины. Бутман близок к «голям». Похвальба его тем, что он сильнее и сметливее царя, оправдана конкретным фактом важной услуги царю – освобождением его из плена. По явному сочувствию к герою, по снижению образа царя и резко отрицательному отношению к придворным былина, по мнению А.М. Астаховой, может быть поставлена в один ряд с былинами о Василии Игнатьеве и об Илье Муромце и голях<sup>8</sup>.

А.Н. Власов, предпринявший попытку исследовать феномен образа пьяницы в культуре Русского Севера, отметил, что «голь кабацкая» – нарицательный тип пьяниц, потерявших имя собственное, но занявших совершенно определенное место в культуре среди героев и трикстеров. В этом образе «высокое» и «низкое», «сакральное» и «профанное», едва ли не отождествляясь, сосуществуют как единое целое, представляют собой определенный стиль поведения, в котором контрастируют, вызывая сильную реакцию, то униженная жалость и презрение, то восхищение. Главный персонаж – пьяница, не обнаруживающий героической сущности (она остается за рамками эпического текста), оказался популярным героем в местной эпической традиции. Его фигура отвечает, по словам А.Н. Власова, «поздней (...) романсовой стихии и соответствует поэтическому мышлению нового времени»<sup>9</sup>.

Исследуемая старина прежде всего выделяется необычным именем главного героя, ранее (до открытия эпического очага на Печоре) не встречавшимся в былинной традиции. Происхождение имени Бутман трудно объяснить. Некоторые ученые, вслед за Вс. Ф. Миллером, считают, что под именем былинного Бутмана следует понимать Бутенанта фон Розенбуша, датского комиссара и крупного владельца металлургических и металлообрабатывающих заводов в Кижском погосте на

Онежском озере в начале XVIII в. Известно, что у царя Петра I были с Бутенантом весьма дружеские отношения; Петр допускал фон Розенбуша в свою компанию потому, что ценил его услуги: Бутенант доставлял из Дании оружие и разных мастеров для пушечного и корабельного дела, а также сообщал политические известия из Европы. Вс. Миллер отмечает, что в былине от исторических событий сохранились лишь имена и отголоски воспоминаний о сильной личности Бутмана, кроме того, смутные реминисценции легенды о каком-то покушении на жизнь Петра I в Шведской земле<sup>10</sup>. В былине Бутман также выручает царя Петра из беды, которая случилась с ним «во чужой земли».

Еще одну версию происхождения имени Бутман можно выдвинуть, опираясь на главную характеристику героя – «горька пьяница». «Бутман» созвучно с «buttel-man» (нем.) и «bottle-man» (англ.). Интересно, что среди преданий беломорско-онежского региона мы обнаружили рассказы, в которых главным героем является Бутман, владеющий чугунолитейным заводом, и от которого, по словам рассказчика, пошло пьянство<sup>11</sup>. А.М. Астахова же считает, что связь Бутмана былинного с Бутманом олонечских преданий чисто внешняя<sup>12</sup>.

А.Н. Власов рассматривает этимологию имени «Бутман» по принципу аналогии его с именем героя жестокого романа Жульмана, распространенного в северном фольклоре, в частности, в соседнем Ижемском районе. Финальная часть слова «ман», не характерная для русского словообразования, с корневой основой от слова «жулить», по мнению ученого, позволила из имени нарицательного, обозначающего человека с преступным прошлым, «жулика», создать имя собственное Жульман. «В создании имени эпического героя Бутмана, очевидно, действовал тот же словообразовательный механизм. Гипотетически в основе имени лежит корень «бут», значение которого можно связать со значением слов: 1) Бут – 'основание русской печи'; 2) бутить – а) 'взбалтывать, мешая, приводить в движение'; б) 'копать'; 3) бутка – 'о том, кто много пьет' (ср. буткать); 4) буткнуть – 'произвести громкий звук'; 5) бутеть – 'жиреть', укр. бутіти, слов. buta – 'большоголовый человек'; butast – 'тупой, глупый'; польск. buta – 'гордыня'; 6) буткать – 'супать, толкать', родств. блг. бутам – 'толкаю, бью', словен. butati – 'толкать'. Из всего ряда приведенных примеров важно указать на общий синтаксический элемент – экспрессивность действия. Отчество Бутмана Колыбанович дополнительно усиливает предполагаемую семантику имени собственного: колыбать – 'копать; колыхать'; колыбала – 'о человеке: шаткий, слабый, нерешительный'; колыбашить – волог. 'молоть вздор, говорить пустяки, пустословить'. Из приведенных возможных этимологических значений имени героя былины можно сделать вывод, что эти черты характера героя показаны и на сюжетном уровне, т.к. герой пропойца создает себе сложности в результате пьяной болтовни»<sup>13</sup>.

Интересно, как именовали главного героя сами старинщики. Бутман в текстах может называться Бутманом Колыбановичем, Бутманом Ивановичем, Батманом, Белым, Васей, Василием Буслаевичем, Добрыней,

Старым (так на Печоре именовали Илью Муромца). Последние имена вызваны, вероятно, соединением былинных сюжетов в сознании певцов. Отчество Бутмана «Колыбанович», возможно, появилось под влиянием «Самсона Колыбановича», персонажа печорской былины «Застава богатырская»<sup>14</sup>.

Царь в былинах носит имена Петр Алексеевич, Олексевиць, царь Петр, Иван Васильевич, Владимир Красно Солнышко. Царские слуги могут называться люди царские, слуги придворные; придворные люди-губернаторы; бояра толстобрюхие. Беда, из которой «повыручил» царя Бутман, в разных вариантах может носить названия ёрды (орды), турок, татар.

Как мы видим, с течением времени предполагаемая некоторыми исследователями историческая основа старины (предания о покушении на жизнь царя Петра I в Стокгольме) трансформировалась в сознании певцов и выразилась в более привычных для былинной традиции образах: так, Петр Великий становится знакомым по другим старинам князем Владимиром, и Бутман выручает его уже не из плена, а идет воевать за государя, как это делали другие былинные богатыри.

Нами был проведен сопоставительный анализ старины о Бутмане с классическими сюжетами печорской былинной традиции, что позволило обратить внимание на просматривающийся механизм создания былины как местного новообразования при помощи мотивов, характерных для традиционных былин и объединенных идеей о новом народном герое в новый сюжет. Были выявлены следующие предположительно заимствованные мотивы:

- *краткий зачин* соотносим с балладой о молодце и горелосчастии;
- *питие героя в кабаке* находим в «Илье Муромце и голях», «Князе Долгоруком и ключнике»;
- *похвальба* – в «Ваське Захарове», «Дунае Ивановиче – свате», «Добрыне и Настасье»;
- *мотив выпивания чары* прослеживается в «Илье Муромце и голях», «Илье Муромце и Идолице», «Илье Муромце и Соловье-разбойнике», «Исцелении Ильи Муромца», «Василии Игнатьевиче», «Ваське Захарове», «Дунае Ивановиче – свате», «Добрыне Никитиче и Василии Казимировиче», «Добрыне и Алеше», «Алеше Поповиче и сестре Петровицей-Збродовичей», в «Идолице сватает племянницу князя Владимира», в «Даниле Ловчанине»;
- *гнев царя* – в былинах «Илья Муромец и Сокольник», «Добрыня Никитич и Василий Казимирович»;
- *приглашение к царю* – в «Илье Муромце и голях», «Князе Долгоруком и ключнике»;
- *напоминание царю о помощи* – в «Илье Муромце и голях»;
- *одаривание царем и отказ* – в сюжетах «Исцеление Ильи Муромца», «Василий Игнатьевич», «Васька Захаров», «Добрыня Никитич и



Василий Казимирович», «Добрыня Никитич и змей», «Потоп Артамонович»;

- перечисление заложенного в кабаке – в «Василии Игнатьевиче», «Ваське Захарове»;

- приглашение гостей на пир – этот мотив присутствует в «Илье Муромце и голях», «Илье Муромце и Сокольника», «Исцелении Ильи Муромца», «Хотене Блудовиче»;

- поездка в чисто поле соотносится с былинами «Илья Муромец и Сокольник», «Василий Игнатьевич».

Таким образом, мотивы, имеющие место в «Бутмане», по нашим разысканиям, чаще всего встречаются в печорских старинах о Ваське Игнатьеве, об Илье Муромце и голях кабацких, о Ваське Захарове, а также в балладе о князе Долгоруком и ключнике, которую Н.Е. Ончуков отнес также к былинам. Так, в старине о Бутмане и в балладе о князе Долгоруком и ключнике прослеживается сходство в мотиве питья героя в кабаке (вариант: носит много золота, на которое поит гостей кабацких) и похвальбы:

Он и ходит-де удалой доброй молодец,  
На цареве-то ходит большом кабаки,  
На кружале он ходит восударевом.  
Он и пьёт вногу детина зелена вина,  
Он не царюю пьёт, сам не стоканами,  
Он откатыват боцки сороковочки,  
Во хмелю-ту сам детина выпиваетца,  
Из речей-то Бутман сын вышибаетсе.  
(«Бутман», Онч. № 14)

Он по часту-ле ходил да во царев кабак,  
Он по вногу-ле пьёт да зелена вина,  
Он не чашками пьёт, да не братьями,  
Он-де ведрами пьёт, дак полуведрами,  
Он откатыват боцки да сороковочки !...!  
Он поил-ле дружней-товарищев,  
Он поил-ле гостей да всё кабацких,  
Из ума-то-ле детина да выпиваетсе,  
Из речей сам детина да вышибаетсе.  
(«Князь Долгорукий и ключник», Онч., № 12).

В более позднюю по времени возникновения старину о Бутмане певец привносит характерные для традиционного эпоса формулы: питье в царевом кабаке, много зелена вина, пьёт-откатыват бочки-сороковочки, из ума выпивается – из речей вышибается.

Мотив выпивания чары героем, являющийся одним из ключевых для характеристики главного героя в «Бутмане», можно считать общим местом для многих былин, что мы и видели выше. Данный мотив может делиться на несколько элементов:

а) Подавание царем/князем чары «обеими руками» и принятие героем «одной рукой».

б) Выпивание чары «на одном духу».

в) Отрицание героем воздействия вина.

г) Готовность героя к дальнейшим действиям.

Мотив выпивания чары Бутманом почти дословно передается в старинах о Ваське Игнатьеве, об Илье Муромце и голях и о Ваське Захарове:

Подаёт ему Владимир-красно солнышко,  
Подаёт ему обеими руками, -  
Он берёт его одной рукой,  
Выпиват его на одном духу,  
«Не обмыло у меня да ретиво сердце,  
Не развеселило мою да буйну голову!»  
Наливат он втору царю зелена вина,

Наливает князь царю зелена вина,  
Не большую не малу в полтора ведра,  
Кабы турей-де рог да меду сладкова,  
На закуску калац да бел-крупицатой,  
Подават-то Солнышко обема руками,  
А берёт-то Василей единой рукой,  
Кабы пьёт-то Василей к едину духу,

Не велику, не малу – полтора ведра,

И даёт ему обеими руками.

И берёт он единой рукой,

И выпиват он её на одном духу.

«Теперь могу с вами говорити, слово молвити».  
(«Бутман», СРФ, № 229)

Они взяли кабы тут ночь зелено вино,

И не много не мало – полтора ведра,

Подают тут удалец-добру-молодцу,

Он берёт ету царю единой рукой,

Он де пьёт нынче царю к единому духу.

Он за царю сам речь выговариват:

«Окатило у молодца ночь ретиво сердце,

Не звеселило у молодца буйну голову».

(«Илья Муромец и голи кабацкие», Онч., № 20).

А за царю-то Васька приговариват:

«Не оммылось у Васи ретиво сердце,

Не звеселилась у Васи буйна головушка».

Наливат Солнышко во третьей након,

Подават-то Солнышко обема руками,

А берёт-то Василей единой рукой,

Кабы пьёт-то Василей к едину духу,

А за царю-то Васька приговариват:

«Как оммылось у Васьки да ретиво сердце,

Звеселилась моя да буйна головушка,

Бы могу нынче служить да верой правдою».

(«Васька Игнатьев», Онч. № 11).

Наливали братишко зелена вина,

Не великую, не малую – в полтора ведра,

Уж тут берет Василий единой рукой,

Выпивает братишко с едину духу:

«Звеселило у меня буйну голову,

Не окатило у меня ретиво сердце!» -

«Уж налейте, слуги, втору чару зелена

вина,

Вы подайте Васеньке, Василию Захаро-

ву!»

Уж берет Василий единой рукой,

Уж выпил с едину духу:

«Теперь звеселило у меня буйну голову,

Окатило мое ретиво сердце!»

(«Васька Захаров», СРФ, № 267).

Обращает внимание близкая передача этих элементов во всех четырех былинах, т.е. можно говорить, что мотив выпивания чары героем является общим для этих сюжетов.

В варианте былин о Ваське Игнатьеве, записанном Н.Е. Ончуковым от Василия Аврамовича Чупрова (Васи Малого), концовка сходна с финальным фрагментом «Бутмана»: князь Владимир за свою жизнь предлагает Василию Игнатьевичу города с пригородками и села с деревнями, но герой отказывается от предложенного и просит пить вино безденежно и бескопеечно. Сравним:

«Ах ты ой еси, удалой доброй молодец!

Уж я дам тебе все города да с пригород-

ками.

Уж я дам тебе корабли да все со шлюпка-

ми,

Ах, ты будешь царём, а я слугой твой!» -

«Мне не надо города с пригородками,

Мне не надо корабли твои со шлюпками.

Разрешите мне вина да пить безденежно,

Пить безденежно вина да бескопеечно!»

(«Бутман», СРФ, № 227)

«Ох ты ой еси Васинька Игнатьевич!

Бери ты города с пригородками,

Бери ты села со деревнями,

Оставь только меня нынче живого».

Говорит-то-ле Васинька Игнатьевич:

Мне не надо города с пригородками,

Мне не надо села со деревнями,

Только дай мне-ко, Васиньке, такой доз-

вол:

Штобы пить мне вино нынч безденежно,

Штобы пить мне вино нынч бескопеечно,

(«Васька Игнатьев», Онч., № 17).

Данный фрагмент состоит из двух мотивов: 1) одаривание царем/князем героя богатыми подарками (как варианты могут быть: золотая казна; города с пригородками, села с деревнями; корабли со шлюпками; сбруя богатырская; конь добрый); 2) отказ от подарков и просьба разрешить пить бескопеечно. Как стилистически, так и сюжетно фраг-

мент «Бутмана» практически повторяет отрывок старины «Василий Игнатьев».

Можно предположить, что былина о Бутмане является плодом импровизации некоего певца или певцов, созданном на Пижме и прижившемся в местной эпической традиции. Возможно, с течением времени текст старины несколько менялся, пополнялся новыми подробностями, претворимыми новыми исполнителями. По наблюдениям Н.Г. Черняевой, тип былинного сказителя-импровизатора, не столь уж частый в русской эпической традиции, характеризуется в первую очередь способностью певца «самостоятельно» реализовывать содержание в эпическую форму. Это возможно лишь при свободном владении набором моделей наряду со знанием былинной стилистики<sup>15</sup>.

Одним из таких импровизаторов можно назвать Тараса (фамилия его не известна), которого Н.Е. Ончуков записывал в 1904 г. в с. Замезное. Вариант этого исполнителя отличается наличием краткого зачина, не имеющего прямого отношения к содержанию былины, в котором просматривается сходство с балладой о молодце и горелосчастии<sup>16</sup>. Также в варианте Тараса наблюдается развитие сюжетной линии, отсутствующее во всех остальных записях: Бутман идет в кабак, где видит на печи Ваську, который все свое добро пропил, и не на что ему теперь опохмелиться. Бутман просит бесплатной выпивки, но ему отказывают; тогда он топает ногой, и печь рушится. Бутман берет бочку и приглашает всех на улицу пить. Пропивав девять суток, возвращается в кабак, забирает все вещи, что пропил Васька, и уезжает с ним.

Видимо, на создание такого варианта старины оказала влияние былина о Василии Игнатьеве, что заметно и по введению в сюжет героя-пьяницы с именем Васька, и по сопоставлению текстов этих двух былин, в каждой из которых имеется перечисление заложенных в кабаке вещей:

Без креста лежит Васинька без пояса,  
Он пропил-де всю сбруно лошадиную.  
Он-де пропил-де Васинька лошадь добрую.  
Он-де пропил-де палицу буёвую.  
Он-де пропил-де копейцо бурзомецкое.  
Он-де пропил-де Васинька свой тугой лук,  
Он-де пропил колчан капелных стрелочек.  
Опохмелиться у Васьки видно не на што.  
(«Бутман и царь Пётр», Онч., № 16)

Не креста-то у меня нет, не пояса.  
Не рубашечки нет у меня полотненной,  
Кабы нету-то у мян да коня доброго.  
Кабы нету у меня сбруни лошадиной.  
Кабы нету у мян приправы молодецкой,  
Кабы нет у меня стрелоцки капелной.  
Уж и нет у меня палицы буёвой.  
Кабы нет у меня копейчо бурзомецкое.  
Кабы всё на вини да у меня пропито,  
Во царёвом кабаки да всё заложено.  
(«Васька Игнатьев», Онч., № 11).

Как мы видим, развернутый эпизод перечисления заложенных вещей в былине о Бутмане построен посредством реализации певцом стилистических формул, присущих классической старине о Василии Игнатьеве.

Свою былинку исполнитель оканчивает поездкой Бутмана и Васьки «в чисто поле». Этот формульный мотив встречается в былинах об

Илье Муромце и Сокольнике и о Василии Игнатьевиче, откуда, вероятно, исполнитель и позаимствовал его.

Былины об Илье Муромце и голях, о Василии Игнатьеве, баллада о Долгоруком и ключнике были широко распространены на Пижме, и, вероятно, оказали влияние на формирование более поздней былины о Бутмане. Это новообразование характеризуется нечеткостью жанровой принадлежности, отмеченной еще первыми собирателями. Закономерность появления песенной (лирической) стихии в эпическом тексте связана с близостью к балладе о князе Долгоруком и ключнике<sup>17</sup>.

Можно предположить, как создавалась былина «Бутман» в сознании сказителя. Так как главный герой характеризуется прежде всего как пьяница, то из всего корпуса текстов печорских старин выявляются мотивы, связанные с темой пьянства. Они представляют собой как бы каркас будущего текста, на который нанизываются новые подробности.

Таким образом, сопоставительный анализ пижемской старины о Бутмане с классическими сюжетами печорской былинной традиции позволяет нам обратить внимание на просматривающийся механизм создания былины: как местного новообразования при помощи мотивов, характерных для традиционных былин и объединенных в новый сюжет идеей о новом народном герое.

Исследование вербального, поэтического состава былины выводит на необходимость более глубокого рассмотрения проблемы идеостилиа, индивидуального сказительского поэтического «багажа». Эти вопросы тесно взаимосвязаны, поэтому должны решаться комплексно, что поможет прояснить феномен эпических новообразований.

#### Условные сокращения:

1. Онч. – Ончуков Н.Е. Печорские былины. СПб., 1904.
2. СРФ – Свод русского фольклора. Былины: В 25 т. СПб.; М., 2001. Т. 1-2. Былины Печоры.

\*\*\*

- <sup>1</sup> Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 40.
- <sup>2</sup> Пропп В. Я., Путилов Б. Н. Позднейшие былинные новообразования // Былины: В 2 т. М., 1958. Т. 2. С. 339-341.
- <sup>3</sup> Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997. С. 171-172.
- <sup>4</sup> Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000.
- <sup>5</sup> Рыбников П.Н. Заметки собирателя // Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Петрозаводск, 1989. Т. 1; Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1949-1951. Т. 1-3.
- <sup>6</sup> Пропп В.Я., Путилов Б.Н. Былины. М., 1958. Т. 2. С. 339.
- <sup>7</sup> Красовская Ю.Е. Сказители Печоры. М., 1969. С. 5.
- <sup>8</sup> Астахова А.М. Былины Севера. Л., 1938. Т. 1. С. 556.
- <sup>9</sup> Власов А.Н. Образ пьяницы в народной литературе Севера // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 161.
- <sup>10</sup> Миллер В.Ф. Очерки русской народной словесности. Былины. Т. 2. М., 1910. С. 385-405.
- <sup>11</sup> Северные предания (беломорско-онежский регион). Л., 1978. С. 130-131.

<sup>12</sup> Астахова А. М. Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печора. Л., 1938. С. 556.

<sup>13</sup> Власов А. Н. Образ пьяницы в народной литературе Севера // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 161.

<sup>14</sup> Свод русского фольклора. Былины: В 25 т. Т. 1. Былины Печоры. СПб.; М., 2001. № 67.

<sup>15</sup> Черняева Н.Г. К исследованию типологии искусства былинного сказителя // Вопросы поэтики литературы и фольклора. Воронеж, 1976. С. 32-34.

<sup>16</sup> СРФ. Т. 2. С. 481.

<sup>17</sup> Власов А.Н. Образ «пьяницы» в народной литературе // Мужской сборник. М., 2001. Вып. 1. С. 161.

М.А. Анкудинова

### Тип мотива «Проявление необычайной физической силы» и его реализации в коми исторических преданиях

Интерес к коми историческим преданиям возник уже в конце XIX – начале XX вв., о чем свидетельствуют многочисленные публикации в местной периодике: журнале «Коми му», газете «Вологодские губернские ведомости». Это упоминания и интерпретации рассказов о Перебогатыре, Корт-Айке, Йиркапе, Шыпиче и других героях коми преданий. С середины XX в. коми предания стали предметом исследования ряда ученых: Ю.Г. Рочева, А.Н. Власова, П.Ф. Лимерова, О.И. Уляшева и др.<sup>1</sup>

Объектом нашего исследования стали предания о местных героях, бытующие на территории Коми края. Использование нами термина «местные» объясняется тем, что многие информанты указывают на принадлежность героев к своей локальной местной истории. Местными героями мы называем основателей населенных пунктов, тунов-противников Стефана, разбойников, силачей, колдунов и предсказателей будущего, повествования о которых имеют локальную приуроченность. О Юрке рассказывают в селе Маджа Корткеросского района, о Корт Айке – в селе Корткерос, о Тювэ – в селе Богородск Корткеросского района, о Сырчике и Ярук Иване – в селе Куратово Сысольского района, о Строк Самее – в Удорском районе, о Гин и Марии – в Юаныбе Удорского района, о Патраке и Сёле – в селе Патраково Удорского района и т.д. Но наряду с преданиями об известных героях активно функционируют тексты о героях «нового времени», зачастую родственниках: Тандзе Марье из Ижемского района, купце Козлове из Княжпогостского района, Коль Ване из Сосногорского района. Всех этих героев отличают их выдающиеся магические или физические способности.

Тип мотива «проявление необычайной физической силы» играет ведущую роль в создании образа героя преданий. В анализируемых текстах зафиксировано несколько сюжетообразующих мотивов данного типа, в их выделении мы следуем за Н.А. Криничной: поднятие огромных тяжестей (Н 7), переноска огромных тяжестей (Н 9), перебрасывание (подбрасывание) предметов различной тяжести на огромное рас-

стояние, на большую высоту (Н 4), установка огромных тяжестей (Н 8), превосходство героя в силе по сравнению с другим силачем, с животным, механическим двигателем (Н 12), необычайно быстрое передвижение на лодке, на лыжах (Н 17), необычайная сила голоса (Н 18), необычайный аппетит (Н 19), основание строительных объектов (сухопутных коммуникаций) (Ж 3 в)<sup>2</sup>.

Обратимся к подробному рассмотрению типа мотива «проявление необыкновенной физической силы» в коми преданиях.

Мотивы поднятия, переноса на расстояние, подбрасывания и перебрасывания, установка огромных тяжестей являются наиболее регулярными: нами выявлено значительное количество текстов, где присутствуют данные мотивы. Зачастую их трудно разграничить, поскольку тип мотива реализуется в сочетании различных мотивов. Мотив переноса тяжестей присутствует в преданиях о герое села Озел Пока Иване, сила которого демонстрировалась в спускании к воде камней, их отбрасывании, Лымва Иван переносил 30-пудовый камень на плече на длительное расстояние и сбрасывал его на землю. Богатыри из села Пармыльк Пар Иван и Пар Елесь состязались в поднятии тяжелых камней; Джыдж Ивэ поднимал и подбрасывал камень для устрашения соперников, герой из села Ыджыд Ягвыв Степан Пахомович перебрасывал двухпудовую гиру через дом. Всех этих героев объединяет то, что их сила не имеет практической цели, а направлена на демонстрацию физической силы. В этой связи она может быть сравнима с мотивом «Богатырские забавы», выделяемым в коми-вымском эпосе А.К. Микущевым как наиболее частую структурную единицу сюжета: «мальчики швыряют в малыша твердый/каменный мяч; в ответ малыш побивает соперников, следуют жалобы-попреки родителей побежденных. Те же мотивы зафиксированы в коми-пермяцких преданиях о чуди, в удмуртских сказаниях о батырах<sup>3</sup>. В хантыйском эпосе богатыри, испытывая силу друг друга, перекидываются мячами (или зазубренными камнями) с одного конца городища на другой; богатыри кидают шар-камень на три версты в длину; юноша швыряет шар-камень в людей городища и побивает их; богатырь наблюдает, как в яранском городище дети играют клубком-мячом<sup>4</sup>. В мансийском сказании «Юноша, совершающий кровную месть» ситуация аналогична коми-вымской: прибывшие с реки Сосьвы богатыри бросают в хозяина стойбища камень-мяч<sup>5</sup>. Таким образом, данный мотив традиционен для фольклорных традиций финно-угорских народов, широкое распространение получил и в севернорусской традиции, например, в Вологодской области известен старик Наум, перегородивший дорогу большим камнем<sup>6</sup>.

Мотив «установка огромных тяжестей» присутствует в сюжете о Ваньке Южаке: герой переворачивает срубленное дерево комлем (основанием бревна) вверх, чтобы лесники не могли увидеть, поставлена ли на бревне печать: «А лесник пришел протоколить, раньше ведь протоколить лес надо было. А они – брат с сестрой – бревна в землю воткнул, и на, мол, протоколь»<sup>7</sup>. Данный мотив широко распро-

странен на Русском Севере и связывается, как правило, с именем Ивана Лобанова, например, в Каргопольском районе Архангельской области рассказывают: «А он весь лес поставил шатром. Разгорячился, что хотели у него весь лес отобрать, да и поставил шатром все бревна. Их не возьмешь»<sup>9</sup>, «бревна торчмя в снег ставит»<sup>9</sup>.

Особое внимание следует обратить на традиционные атрибуты персонажа и объекты переноса, подбрасывания и других действий, связанных с тяжестью: камень, дерево, топор, туши животных, зверей, птиц. Образ камня присутствует в сюжетах о Поке Иване, Ымва Иване, Джидж Иве, Степане Пахомовиче. В народной космологии камень трактуется как «опора, основание, стержень, ось мира и уподобляется дереву мировому и горе»<sup>10</sup>. Поднимая, перенося, перебрасывая камень, герой приобретает функции демиурга, творящего или изменяющего мироздание. Классическим примером реализации мотива «поднятие тяжести (камня)» в русском эпосе является былинный герой Святогор – обитатель и хозяин Святых гор, погибший при безуспешной попытке вытянуть из земли «суму переметную».

В качестве атрибута героя и объекта переноса также фигурирует дерево, образ которого встречается в повествованиях об Юрке из Маджи, Яруке и Мироне из села Куратово. Физическая сила героев в данном случае связана с бытовыми ситуациями: Юрка «дерево целиком притаскивал. Сухие деревья целиком под окна. «Мне, – говорит, – никакая лошадь, никто не нужен. Я сам пойду и принесу». Выдернет и принесет» (ИП, № 161). Мирон «приносил срубленные сырые березовые полозья, за 20 километров он тащил в Куратово, чтобы изготовить сани, (...) играючи поднимал очень тяжелые чурбаны, (...) и вертел их как маленькие щепки» (ИП, № 188). О потомке силачей Лебедевых рассказывают: «Мы это бревно рычагом артелью поднимаем, а он сырой конец один поднимает» (ИП, № 152).

Очевидно, что поднятие деревьев связано с сюжетом строительства дома, в котором проявляются необычайные способности героев. Н.А. Криничная объясняет популярность данного сюжета «условиями продолжительного сохранения на Севере большой патриархальной семьи и соответствующих ей размеров крестьянских построек»<sup>11</sup>. Реализацией данного мотива является сюжет, в котором герой или герои справляются в одиночку со строительством дома: «Вот, говорят, был Лебедев силач. Они, брат с сестрой, дом строили. Бревно, говорят, сестра подает, а брат наверх поднимает, подтягивает и венец кладет» (ИП, № 151).

В предании о монахе из д. Быков Ыб физическая сила героя демонстрируется через неоправданный разбор и перенос дома на значительное расстояние: «Один монах, мол, жил, и ему по воду далеко надо было ходить. И потом он, говорят, баньку – келья была – туда спустил к воде» (ИП, № 154).

Одним из атрибутов героя является также топор, использование которого подчеркивает необыкновенную физическую силу героя при вал-

ке леса: «А у него (Лебедева Степана. – М.А.) топор был весом в семь фунтов. Десятиаршинное дерево с одной стороны подрубит, с другой стороны подрубит, и дерево валится. За день он срубал двенадцатисаженную поленницу дров» (ИП, № 149).

По мнению Н. А. Криничной, «И в преданиях, и в поверьях топор, молот, ... равно как и камень, осмысляются в качестве сакральных атрибутов, ... имеющих связь с атрибутами бога грозы Перуна, Перкунаса, Укко»<sup>12</sup>. Подобными атрибутами наделяется былинный богатырь Илья Муромец, на основании чего В.В. Иванов и В.Н. Топоров утверждают, что образ Ильи Муромца – эпическая трансформация Перуна<sup>13</sup>.

Проявление физической силы героя, связанное с атрибутами (каменем, топором, деревом), является архаичным представлением о герое – демиурге, создающем или изменяющем мироздание.

В качестве объекта переноса силача могут выступать также туши животных/птиц. Этот элемент мотива присутствует в преданиях о маджинском Юрке, перетаскивающим за спиной большое количество мяса, туши коров, телят. Юрка «на спине унес телянка» (ИП, № 158), «каждый день по тонне стал таскать» (ИП, № 159). Мотив переноса тяжести является сюжетообразующим в предании о герое из деревни Винла Сосногорского района Коль Ване, который неся за спиной 12 глухарей никогда не садился отдыхать. Данную характеристику силы героя дополняет особая выносливость, заключающаяся в способности собирать бруснику, имея груз за спиной<sup>14</sup>.

Мотив переноса тяжести характерен и для ижмо-колвинского эпоса: герой эпической песни «Куим еджыд син» (Три белоглазых хозяина) несет за спиной 15 оленьих туш, нанизанных на рогатину:

«Отик да дас вит дикей вайис да,  
Дас вит дикей хора пельлом вылас вайис да»<sup>15</sup>.

Перевод:

Один он принес пятнадцать диких оленей,  
Пятнадцать диких хора-оленей на плечах принес<sup>16</sup>.

В раскрытии мотива «поднятие тяжести» важным может оказаться не только объект поднимания, но и способ поднимания, например, не руками, а зубами. Физическая сила Малого Миша заключается в крепости его зубов: «Она такая тяжелая, может, пудовая ступа, он ее зубами поднимал, такой был сильный» (ИП, № 170). По народным представлениям, зубы «связаны с понятием жизненной силы, возраста, со сверхъестественными способностями»<sup>17</sup>. Аномальность зубов в данном случае выражается в их крепости и силе, что объединяет Малого Миша с мифологическими персонажами.

Таким образом, рассмотренные атрибуты героя предания (камень, топор, дерево, туши животных) нередко обнаруживают мифологическую сущность и указывают на связь героя-силача с его архаическим предшественником – великаном.

Проявление необычайной физической силы присутствует в мотиве «превосходство героя в силе по сравнению с тягловым животным»: силач сам впрягается в тяжело груженный воз, если лошадь оказывается

не в состоянии его вывезти. К таким героям относятся Коноз Миша и Коноз Иван, Сёле и др. *«Однажды Селё вез сено на телеге. Лошадь дошла до основания горы Патраково и остановилась, не может поднять в гору телегу. Богатырь лошадь выпряг, привязал к телеге сзади. А сам взял телегу за оглобли и до дому довез»* (ИП, № 198). Записи последних лет (ИП, № 204) подтверждают активное функционирование этого мотива в живой традиции. Данный мотив является общим для всей северно-русской традиции и известен в Архангельской и Вологодской областях, зафиксирован в преданиях Русского Севера Н. А. Криничной. По мнению исследователя, «в художественной системе предания такая деталь играет функциональную роль: она служит для определения физических возможностей силы путем сравнения»<sup>18</sup>.

Во многих преданиях о местных героях мотив «проявление необыкновенной физической силы» сочетается с мотивом «Превосходство героя в силе по сравнению с другим героем, группой людей или зверем» – в зафиксированных нами источниках – медведем. В качестве соперников выступают первожителю села Лымва Турз Дмитрий и Лымва Иван, которые на спор поднимают и переносят большой камень: *«Лымва Иван и Турз Дмитрий отправились к мельнице. И Турз Дмитрий начал поднимать камень, но не мог поднять его выше своего колена, и Турз Дмитрий перестал пытаться. А Лымва Иван рассердился, поднял камень на плечо и без отдыха донес его до своих окон и сбросил камень на землю. Камень утонул в земле до половины. Камень был примерно тридцатипудовый»* (ИП, № 176).

Соперничество может проявляться в форме единоборства с медведем, например, физическая сила Лымва Ивана подчеркивается его частыми схватками с медведем: *«И Лымва Иван утопил медведя в реке и сплавил подкой домой. Так Лымва Иван на своем веку убил сто пятьдесят пять медведей, поймал много дичи и кормил свою семью рыбой и мясом»* (ИП, № 176). Герой ижемских преданий Фрол был известен как силач, заваливавший медведя ударом одной руки (ИП, № 199), Коль Вань боролся с медведем в воде: *«Потом у медведя ноги короткие, не достают (до дна), схватил за уши, утопил и вытащил на берег»* (ИП, № 200). Данные сюжеты можно рассматривать также как реализацию мотива превосходства героя в силе по сравнению с тягловым/хищным животным. По представлениям коми зырян и пермяков, медведь – это сакральное животное. Особенно ярко это проявилось в коми-пермяцкой устной традиции, где с медведем Кудым-Ош связывают появление человеческого рода. Топонимы Кудымкар, Кудым-ю также свидетельствуют о том, что с образом медведя связаны представления о нем как об основателе, первопоселенце. У коми-зырян показателен в этом отношении образ колдуна Ошлапея и других коми колдунов, способных к оборотничеству – превращению в медведя. Коми охотничья обрядность свидетельствует о почтительном, уважительном отношении к медведю, использование коми охотниками медвежьих когтей в качестве апотропея также указывает на мифологическую природу данного образа.

Тексты коми преданий, в которых герой борется с медведем в воде, следует рассматривать в контексте реалистической линии развития мотивов преданий, где медведь выступает в качестве предмета охоты.

Записи преданий последних лет свидетельствуют о том, что в текстах зачастую происходит замена традиционного объекта на современные реалии – механизмы, в частности – пароход: герой коми преданий Ванька Южак останавливал плывущий пароход: *«стоит, удерживает пароход, по колени утопает, а плыть не пускает»* (ИП, № 148). Такого рода демонстрация силы встречается в преданиях об Иване Лобанове, известном как у русских, так и коми<sup>19</sup>.

Более поздней трансформацией мотива противоборства героя является распространенный мотив участия героя в спортивных соревнованиях, в том числе международных: *«Туда из-за границы приезжали даже силой меряться, и Ваньку Южака тоже пригласили. Никто его не может одолеть. Схватит (противника) и прижимает»* (ИП, № 148). *«Известно также, что Селё много раз ездил в Мезенский уезд на состязания богатырей и часто возвращался домой победителем»* (ИП, № 198). Данный мотив присутствует также и в севернорусских преданиях об Иване Лобанове/Ване Южском: *«Иван Лобанов борцом стал, по циркам боролся»*<sup>20</sup>, что указывает на общность данного персонажа для коми и русской традиции.

Необыкновенная физическая сила маджинского Юрки, реализовавшаяся в мотивах «перенос на значительное расстояние огромных тяжестей (мяса)», «непомерный аппетит героя», стала причиной его конфликта с жителями села и закончилась трагической гибелью героя: *«На собрании сказали, что Юрку надо убить как-то. И все люди боялись Юрки, по одному боялись приближаться. У него было очень много силы, если он за раз съедает целую сырую тушу теленка»* (ИП, № 158). *«Он (Юрка) тогда у жителей очень много скота стал есть. Каждый день ему надо по туше съедать... Люди даже отчаялись»* (ИП, № 159). Непомерным аппетитом обладали также Туннырьяк, съедавший за раз тушу коровы, Ульянов Александр – кадушку с творогом, Пахом Степан – буханку хлеба в день. Данный мотив встречается также в карельских преданиях о Рах Рагнозерском: *«Пока Рах пил три стакана чаю, и три буханки хлеба съел»*<sup>21</sup>, удмуртских преданиях, записанных в Увинском районе Удмуртии: Смуглый Кирилл «хвтал целый каравай и съedal»<sup>22</sup>. Отличие героев в том, что непомерный аппетит Рахты Рагнозерского и Смуглого Кирилла не становятся причиной конфликта его с жителями, что наблюдается в текстах о герое коми преданий – маджинском Юрке. В народных представлениях обжорство – признак участия в трапезе нечистой силы. «Русские и украинцы приписывали обжорство различным представителям нечистой силы»<sup>23</sup>. Таким образом, мотив «Непомерный аппетит героя» объединяет персонаж предания с мифологическим героем – представителем потустороннего мира.

Устойчивым в преданиях является сюжет, в котором на физическую силу героя указывает архаичный мотив прокладывания новой дороги<sup>24</sup>.

Это предания о Ярух Иване, каждую ночь проторявшем новую дорогу к своей подруге (ИП, № 187), о сестре юанбыского героя (в одном из вариантов – Мария), которая, убегая от преследователей, делала затесы на деревьях, по ним через несколько лет была проложена дорога на Яренск (ИП, № 193, 195). По мнению исследователей, дорога в архаической мифологической картине мира – «это показатель связности, освоенности, упорядоченности Космоса. Одно из главных отличий Хаоса от Космоса заключается в том, что в последнем проложены дороги»<sup>25</sup>. Герой, прокладывающий дорогу, – это не только обладатель физической силы, но и участник упорядоченности мира, осваиватель новых территорий и проводник, объединяющий населенные пункты новой прямой дорогой.

Еще одной разновидностью мотива проявления необыкновенной физической силы является передвижение с большой скоростью, который реализуется в текстах о передвижении героев преданий на лыжах и лодке. Передвижение на лыжах является типическим для персонажа коми преданий – Йиркапа. Согласно коми преданиям, Йиркап «одной лыжей земли касался, а вторая лыжа от земли на двадцать метров отрывалась, над верхушками деревьев летел» (ИП, № 147). Способность летать по воздуху свойственна богатырям ижмо-копвинского эпоса: в эпической песне «Куим Тынгос» (Три Тынгоса) герой так описывает свое передвижение:

«Кучи тай воли да лэбны  
Кудзи да ме вед самолёт»...<sup>26</sup>

«В небо взлетел я  
Совсем как самолет»...<sup>27</sup>

Мотив передвижения с большой скоростью присутствует также и в эпосе удмуртов: подобно Йиркапу, чепецкий князь Селта обладал чудесными лыжами:

«Становился он тотчас же  
На серебряные лыжи.  
На волшебные полозья.  
И серебряные лыжи  
Тотчас в воздух поднимались  
И несли с собой селтинца  
Над полями, над лугами...»<sup>28</sup>

Можно предположить, что данный мотив имеет общие пермские корни. Следует заметить, что мотив «обладание чудесным предметом» является регулярным в сказочной традиции, герои которой владеют ковром-самолетом, сапогами-скороходами и другими предметами, увеличивающими скорость передвижения.

Передвижение героя на лыжах имеет практическое значение, как правило, в предании присутствует сюжет охоты персонажа. В преданиях о Йиркапе устойчивым является мотив погони героя за лосем / синим / голубым оленем (ИП, № 147)<sup>29</sup>. Образ лося в данном сюжете не случаен, истоки его восходят к популярному у финно-угров мифу об охотнике, преследующем небесного лося на чудесных лыжах. Оригинальность коми предания о Йиркапе заключается в том, что сюжет охоты объединен с сюжетом неудавшегося сватовства. Олень достигает гор и превращается в девушку. Девушка просит Йиркапа не убивать ее, но

Йиркап не соглашается: «Раз, мол, ты увела меня в такую даль, живой я тебя не оставлю» (КЛП, № 26). Подтверждение тому, что невеста может представлять в образе лося, мы видим в коми-пермяцком предании о Кудым-Оше, сватающемся к красавице княжне Косто/Хэстэ, которую носила на лице маску из лосиной или коровьей шкуры, чтобы отвести корыстных женихов. По мнению В.Я. Петрухина, мотив лосиной маски «скрывает древний тотемический миф о невесте-лосихе»<sup>30</sup>. Исследователи считают, что «отождествление охоты и рыбной ловли со сватовством к девушке широко распространено в русской народно-поэтической традиции»<sup>31</sup>. Мотив охоты/сватовства – неотъемлемая часть русских свадебных причитаний, обрядовых, эпических песен, былин, где невеста предстает в образе белой лебеди, уточки. Изображение невесты в образе синего/голубого оленя свойственно лишь коми традиции. Мотив сватовства является сюжетообразующим в эпической песне «Керча ю бокын олам», герой которой, подобно Йиркапу, отправляется на охоту/поиски невесты на самодельных лыжах<sup>32</sup>.

Мотив быстрого передвижения на лодке присутствует в преданиях о брате из Юаныба, скорость передвижения которого была так велика, что нос лодки задирался вверх: «Когда брат спускался в Важгорта, он так взмахивал веслом, что под носом лодки солнце отражалось. Из Важгорта поднимался, и никто к нему не смел приблизиться, когда он плыл в город, волну такую большую делал» (ИП, № 194). Данное предание было записано в трех вариантах в первой половине XX в., в двух вариантах встречается формула «*лыж юр уетйис шондй тыдалб*» (ИП, № 193, 194), в третьем варианте, записанном на русском языке – дословный перевод того же оборота: «Через лодку в солнечное время можно увидеть лучи солнца» (ИП, № 195). Обращает на себя внимание устойчивая формульность в описании скорости передвижения героя на лодке. Рассматриваемая формула соответствует всем основным признакам формульных стереотипов: она имеет стабильный состав и языковое оформление; передается одним и тем же оборотом; устойчива в процессе передачи, что подтверждают три одновременные записи, сделанные разными собирателями, и имеет одно значение: характеристика скорости передвижения героя в контексте проявления его физической силы.

К проявлению физической силы может быть отнесена также необычайная сила голоса: этот архаичный мотив присутствует в единственном известном нам предании, повествующем о первопоселенцах, переговаривающихся друг с другом, находясь в разных деревнях: «Еще был там очень громкоголосый старик Аминько. За рекой Расью сено косили, и крикнул, чтобы жена поставила ему самовар. Тогда ведь чайников не было, и крикнул из-за реки Расью. И жена Аминько услышала, что пора ей готовить ужин» (ИП, № 207), в севернорусских традициях этот мотив встречается в преданиях о чудинах-первооснователях<sup>33</sup>. Громкому маркированному голосу приписываются магические функ-

ции<sup>34</sup>, а обладатель такого голоса переходит в разряд людей, обладающих особыми свойствами.

Многочисленные реализации сюжетобразующего мотива «Проявление физической силы» в коми преданиях свидетельствуют о широкой распространенности и популярности подобных повествований, что с одной стороны, вызвано стремлением рассказчиков подчеркнуть мощь и силу героев – своих односельчан, родственников или просто известных людей, а с другой – является подтверждением существования в коми исторической прозе повествований с богатыми архаическими традициями и эпическим колоритом. Можно считать, что физическая сила героя, которая служит одним из его отличительных признаков, так же как и магическая, имеет мифологическое происхождение. Ряд характеристик героя (атрибуты, соперничество, скорость передвижения, сила голоса) позволяет отнести его к мифологическим персонажам с демоническими свойствами, полученными от потусторонней силы.

\*\*\*

<sup>1</sup> Микушев А.К. Эпические формы коми фольклора. Л.: Наука, 1973; Плесовский Ф.В. Сказки. Предания // История коми литературы: В 3 т. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1979. Т. 1. С. 84-120; Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. Далее: КЛП; Рочев Ю.Г. Национальная специфика коми преданий о чуди. Сыктывкар, 1985; История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы / Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 1996; Уляшев О.И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. Сыктывкар, 1997; Коми несказочная проза / Сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 1998; Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1. Мифология коми. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999; Му пуксьбм. (Сотворение мира: Мифология народа коми). Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2005. Далее: МП.

<sup>2</sup> Криничная Н.А. Указатель типов, мотивов и основных элементов // Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991. С. 278-298.

<sup>3</sup> Микушев А.К. Коми народный эпос. М.: Главная редакция восточной литературы, 1987. С. 59. Далее: КНЭ. В народном эпосе удмуртов так характеризуется сила героев:

«То кидали братья бревна  
С городища в городище  
За семь, за десять, за двадцать  
Верст легко одной рукою...»

Худяков М.Г. Песнь об удмуртских батырах // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы: Сборник статей. Устинов, 1986. С. 113.

<sup>4</sup> КНЭ. С. 59.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991. № 211. Далее: ПРС.

<sup>7</sup> Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. М.А. Аникудинова, В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2005. № 148. Далее: ИП.

<sup>8</sup> ПРС. № 187.

<sup>9</sup> ПРС. № 188, 189.

<sup>10</sup> Левкиевская Е.Е., Толстая С.М. Камень // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 448.

<sup>11</sup> Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. С. 141.

<sup>12</sup> Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л.: Наука, 1988. С. 136-137.

<sup>13</sup> Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 166-168.

<sup>14</sup> ИП. № 200.

<sup>15</sup> КНЭ. С. 199.

<sup>16</sup> Там же. С. 492. Вариант данного мотива встречается в эпической песне «Куим Тынгос» (Три Тынгоса): КНЭ. С. 212.

<sup>17</sup> Усачева В.В. Зубы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 359.

<sup>18</sup> Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. С. 144.

<sup>19</sup> ПРС. № 215, 216.

<sup>20</sup> ПРС. № 215.

<sup>21</sup> ПРС. № 177.

<sup>22</sup> Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи: Северное наречие и срединные говоры. Ижевск: Удмуртия, 1981. С. 44.

<sup>23</sup> Топорков А.Л. Еда // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 2. С. 178.

<sup>24</sup> В указателе Н.А. Криничной этот мотив называется «Основание строительного объекта (коммуникаций) местными жителями, духовными лицами» (ЖЗ в).

<sup>25</sup> Николаев О.Р. Фольклорная символика дороги и поэзия А.С. Пушкина // Традиционные модели в фольклоре, литературе и искусстве. СПб.: Европейский дом, 2002. С. 62. О культуре дороги см. также: Щепанская Т.Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: ареалы и культурные традиции. СПб.: Наука, 1992. С. 102-126.

<sup>26</sup> КНЭ. С. 228.

<sup>27</sup> КНЭ. С. 521. Мотив быстрого передвижения героя является общим и для немецкого эпоса. См. об этом: КНЭ. С. 659.

<sup>28</sup> Худяков М.Г. Песнь об удмуртских батырах // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы: Сборник статей. Устинов, 1986. С. 113.

<sup>29</sup> Варианты этого предания опубликованы в изданиях: КЛП. № 26; МП. № 117.

<sup>30</sup> Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель; АСТ, 2003. С. 216. Распространенным образом пермского звериного стиля является человек с головным убором в виде головы лося или просто с головой лося, стоящий на ящере. (Там же. С. 244).

<sup>31</sup> Киуру Э. Тема добывания жены в эпических рунах: К семантике поэтических образов. Петрозаводск, 1993. С. 30. В коми фольклорной традиции орнитоморфная символика также присутствует в свадебных причитаниях, в которых жених предстает в образах гоголя, кряквы.

<sup>32</sup> КНЭ. С. 69.

<sup>33</sup> ПРС. № 17, 98.

<sup>34</sup> Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е. Голос // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 1999. Т. 1. С. 510.

### Корильные песни Лузского района Кировской области

Своеобразие любого фольклорного текста определяется в том числе и его функцией. Функциональными элементами свадебного обряда являются опевание, величание, комментирование и т.д., и в ряде случаев эти же термины используются и для обозначения жанров. Если под величанием в научной литературе понимается и жанр и функция, то в отношении корения (по крайней мере для лузской традиции) утверждение его в качестве жанра (корильные песни) оказывается несостоятельным, сужающим общий объем этого понятия. Корильные песни как поэтическая разновидность свадебной лирики получили различную степень освещенности в работах исследователей обрядового фольклора: «Т.Ф. Пирожкова не анализирует корильные песни как особый жанр; Н.П. Колпакова видит в них «величания шуточные, пародийные»; В.И. Жекулина рассматривает их как жанр, хотя подробно и не исследует; И.В. Зырянов обособляет «величальные и корильные песни»<sup>1</sup>. Специальным исследованием корильных песен как жанра стал раздел книги Ю.Г. Круглова «Русские обрядовые песни». Особый статус этого издания – учебное пособие для вузов – и отсутствие других работ обобщающего характера не позволяют не учитывать выводы исследователя при характеристике лузской традиции корений.

Следует особо обратить внимание на сам термин «корение». «Корение», а также «корильная песня» не принадлежат метаязыку фольклора; они стали научными терминами как производные от «корить» в значении «браниться», «ругать», «уничтожать». В качестве равноправных синонимов глагола «корить» в народном языке употребляются «хаять», «хулить». Отсутствие в народном языке отглагольных существительных (терминов) «корение» или «хаяние» или «хуление» является косвенным доказательством того, что в народном сознании они не получили статуса жанрового определения, а обозначают функцию текста. Корения выделяются из общего фонда музыкально-поэтических текстов (песен и «плаканий» – причитаний) благодаря наличию указаний на их целевое назначение. Ср.: «этим плаканьем хаяют жениха» (СыктГУ. 2023-14), «всякими песнями хулят невесту» (СыктГУ. 2013-57) и т.п. Таким образом, под термином «корение» следует понимать не родовое и жанровое определение музыкально-поэтического текста, а его функциональную разновидность, конкретный, более узкий смысл и назначение песни/«плаканья».

Адресатами корений в Лузском районе оказываются жених, невеста, сват, тысяцкий, сватья, а также весь поезд жениха – бояра-свадебжана, т.е. практически все главные участники обряда. На Лузе (как и в других близких Лальску традициях) в доме невесты и величали, и корили «чужих», то же соответственно происходило в доме жениха. Видимо, это

объяснялось идеей необходимости «опевания» «чужих» – их уничтожения и «похвальбы».

Действующим лицом свадебного обряда, аккумулирующим архетипические характеристики «чужого» является поезд жениха. Негативное отношение к боярам-свадебжанам – лейтмотив всей довенечной части свадьбы. Обобщенно-нарицательный образ поезжан связан с представлениями о «чужой стороне», отрицательное отношение к которой объясняется семантикой самого обряда.

Образ «чужой стороны» получает широкое развитие в причетных текстах. Кроме того, на Лузе бытовала и собственно корильная песня, обращенная к свадебному поезду жениха. Эта песня представлена в поздних<sup>2</sup> записях СыктГУ и МГУ в виде фрагментов. Имеющиеся материалы не позволяют говорить о распространенности текста «опевания» женихова поезда по всему району, т.к. записи были сделаны лишь в двух соседних сельских советах – Папуловском и Аникинском.

Композиционно текст корения свадебжан состоит из двух частей – «повествовательная часть плюс монолог». Первая часть представляет собой обращение к боярам-свадебжанам и их прямое описание – коллективный портрет:

Ой, грибошински щеголи,  
Ваши немые головы.  
Кулаки вздреватыё<sup>3</sup>,  
Ваши бороды соплеватые.

вар.: Да у вас волосы хоховлатые,  
Да у вас бороды сосковатые.

Во второй части осмеиваемым задается вопрос («Вы куды торопились?/Поехали, не умылился») и приказывается:

Истопитё-ко банюшу,  
Наваритё-ко шшолоку  
Из осинова пелелу,  
Уж вы вымойтё головы,  
Соплеватыё бороды,  
Кулаки вздреватыё.

Одним из центральных мотивов корильных песен, адресованных мужским персонажам свадьбы (как свадебному поезду в целом, так и отдельным его представителям), является изображение растрепанных, грязных волос и бороды. Появление этого мотива в данном тексте не случайно, т.к. в нем отражаются традиционные представления, связанные с такими признаками рассматриваемых образов, как мужественность, средоточие жизненных сил, множественность, обилие<sup>4</sup>, характерные и для семантики свадьбы в целом. Появление образов волос и бороды способствует формированию магической, продуцирующей, функции текста. В образе бородатых и косматых бояр-свадебжан аккумулируется семантика «творящего, производящего, рождающего начала»<sup>5</sup>. Традиционный волосы устойчиво соотносятся с понятием «шерсть», которая в свою очередь тесным образом связана с представлением о богатстве и плодородии. Кроме того, для рассматриваемого корильного текста актуальным является противопоставление «волосы»/«шерсть» как противопоставление своего и чужого, «человеческого» и «звериного»<sup>6</sup>.



Волосы и борода также связываются с эротическим началом. Этот смысл заложен, например, в эпитете «хохловатые» (ср. обозначение *vađin'ы* как эвфемистическое хохол/хохолот<sup>7</sup>). Эротическая окрашенность образов еще более усиливается в связи с обращением к боярам-свадебжанам расчесать волосы, т.к. «чесать означает «*futuere*», а в «русских эротических новеллах слово *чесалка* может выступать как метафорическое обозначение фаллоса»<sup>8</sup>. Тем самым можно предположить, что мотив бороды/волос оказывается изофункциональным мотиву невестинной косы<sup>9</sup>.

Амбивалентная природа фольклорных образов бороды и волос проявляется в своеобразной симметричности изображения в корильной и величальной песнях (ср.: величание – «У Ивана Ивановича голова-то учесана да кудерышки завиты», корение – «немьгые головы», «соплеватые бороды», «сосковатые бороды», «хохловатые волосы»). Отрицательное значение волос и бороды задается эпитетами-определениями «немьтые», «соплеватые», «сосковатые», «хохловатые». Более того, в данном тексте отрицательность образа поезжан дополняется семантическим элементом, формируемым травестийным моментом: неубраные волосы являются характерным признаком женских персонажей нечистой силы<sup>10</sup>, в данном тексте – характеристикой мужчин.

Близкие варианты корильной песни, адресованной боярам-свадебжанам, имеются в традициях Мурманской области<sup>11</sup> и Архангельской губернии<sup>12</sup>. Отличительной особенностью лужского корения в сравнении с близкими текстами из других традиций оказывается наличие в нем «обобщенно-нарицательного» имени адресата корения. Этим обобщенно-нарицательным именем является производное от географического названия центра – прихода, позднее – сельсовета. Так, варианты записей «хуления» жениховых бояр-свадебжан дают следующие, образованные от топонима, обращения: «грибошински щеголи», «кулежана-шшоголи», «алешевцы» и т.п., т.е. происходит своего рода осмеяние не конкретного адресата (в данном случае поезжан жениха), а всех жителей «чужой» местности, всей «чужой стороны». Отношение к такому осмеянию «женихов» у самих исполнителей было несерьезным<sup>13</sup> («Там это вот свадебжана-ти придут, ну это для смеху конечно /корили/» – СыктГУ. 2054-13; «/Когда свадебжан корили/ со смеху умирали» – СыктГУ. 2040-1; «Ругают просто так, вроде для шутки» – СыктГУ. 2045-25).

Совсем «нешуточными» в сознании исполнителей оказываются «хуления» сватье и невесте. Так, имеется множество свидетельств тому, что на Лузе участники свадьбы (в частности, жених) не разрешали исполнять «похабные» песни («Сухонцы те /.../ невесту нахаяли /.../ вот начнут невесту хаять: «Така-сяка», или сватьюха. Говорили всякую-всячину и матюки валили. Жених запретит и не будет хаять. Вот у моего брата начали хаять невесту /.../. Он /жених/ поднялся, говорит: «Всё! Таки песни не нужны!» - и запретил всё» – СыктГУ. 2038-11; «/Жених: «Выброшу! - говорит, - Только попробуйте! - запрещал ха-

ять, - Мне хороша» – СыктГУ. 2038-21). Более того, исполнение корений вызывало обиду и слезы («Сватья-чупаха, немьтая рубаха! /.../ А она опять выпяливает: «Нет, у меня мытая, нет, у меня мытая, не пойте это, не надо пить про меня» – СыктГУ. 20104-77; «Вишь, старухи раньше пели эти /корения/, потом не стали уж, сердились» – СыктГУ. 2045-26; «Сватью везде хаяли. Иная дак расплачется» – СыктГУ. 2031-5; «Как-то на одной свадьбе /.../ до того нахаяли сватью-ту, дак заревела: «Я, – говорит, – по это что ли ехала?» Заревела, правда. Ну дак она же /песня/ с матюками, с матерками» – СыктГУ. 2013-57; «/Хаяли/, всяко было, Сватью хаяли /.../ всяко ей навешаем. Другой заревет» – СыктГУ. 2023-14). «Несерьезное» отношение к «хаянию» поезжан может быть объяснено еще и тем, что опевали не отдельного человека, а целый коллектив, т.е. никого конкретно. Соответственно «персональные» корения вызывали прямо противоположную реакцию – обиду и слезы.

Корильная песня, возникающая, по выражению В.П. Аникина, на одном обрядовом древе с величанием<sup>14</sup>, очень часто исполняется «в паре» с величальной. На Лузе существует большое количество примеров тому, что корение какого-либо персонажа на свадьбе предполагает также и его величание: «Жениха хвалили, сватью – всех свадебжан раньше и хвалили и всяко ругали» (СыктГУ. 2028-72). Величальной песни боярам-свадебжанам на Лузе нет. Подобная «недостача» компенсируется традицией поименно величать каждого участника свадебного поезда жениха («Гостей мужиков только хвалят, мужиков каждого. Женщин /не хвалят/, они деньгами не руководят» – СыктГУ. 2013-57; «Песни поют /.../ про всякого, про каждого мужика. Надо давать деньги» – СыктГУ. 2001-1; «Хвалили тоже тут, на свадьбе. Тут всех пойдут хвалить, кто подряд сидят, всех свадебжан. Кто сидит подряд, как имена зовут-величают, про того и запоют» – СыктГУ. 2023-14).

Таким образом, в доме невесты корят жениха, свата, тысяцкого, поезжан, и функцию корения выполняет не только собственно корильная песня, но и причитание<sup>15</sup>.

Сами носители традиции не выделяют корильные песни из общего фонда текстов довенечной части обряда. Так, например, на просьбу собирателя показать, как «хулят» жениха, следует причитание с мотивом корения «чужой стороны» и «чужа-чуженина»:

*/.../ Да чужой-от чуженин  
Шибко пьёт да зелено вино  
(Да проклятый ...)  
Да у их дров-то не водится,  
Да чурка-палка катаётся,  
Да по подлавам зайцы бегают.  
У их оконницы пучинные  
Да у их люди кручинные, /.../*

(СыктГУ. 2045-20)

Подобная характеристика жениха тяготеет к корению в позднем значении термина (высмеивание, ироническое изображение) и несколько отстоит от традиционного для причитания угрожающего образа жениха.

Для того чтобы высмеять жениха, широко используются не только собственно обрядовые песни и причитания, а также и «необрядовые» частушки типа «Мой миленок, как телёнок».

Традиция корней на Лузе имеет более широкое распространение, чем собственно свадебные корильные песни и "формулы-вставки", которые можно рассматривать как переходные от текстов серьёзно-магических (причетных) к насмешливо-сатирическим. Так, на Лузе имеются "фрагменты"-кореня (обязательный сюжетно-композиционный элемент) в игровой припевке:

.../свинья и спасибо не дала,  
Оськина кобыла по рукам пошла,  
К нам пришла, по рукам прошла,  
Таню посадила, повезла  
Полны амбары сухих тараканов.  
Ешь-поедай, никому не давай.

(СыктГУ. 2024-63)

Даже немногочисленные приведенные примеры из текстов "плаканий" с темой кореня жениха свидетельствуют о значимости этой темы в обряде; однако собственно корильная песня жениху на Лузе одна – "Молодой князь – недорода" (СыктГУ. 2035-53). Эта же песня известна по единственной записи из д. Климовка Усть-Цилемского района Республики Коми<sup>16</sup>, но адресована она не жениху (как на Лузе), а тысяцкому. Подобная "замена" персонажей лишь подтверждает наблюдение Ю.Г. Круглова о том, что "можно говорить о едином образе мужчины в корильных песнях, лишь формально в разных песнях изменявшемся то в образ дружки, то в образ тысяцкого, то в образ свата и т.д."<sup>17</sup>

Сюжетно близкие корильные песни из разных районов Русского Севера пародируют тему "жених-всадник", берущую свое начало в эпической традиции и широко представленную в свадебной лирике. Обращает на себя внимание то, что «поездка жениха» в свадебных величальных песнях соотносима с «богатырской поездкой» в былинах.

Конь-от под ним – вот как лютой змей,  
Сам он на коне-то – как лютой зверь<sup>18</sup>.

Конь-от под ним  
Как лютой зверь,  
А сам на коне,  
Как сокол на руке,  
Он сам на коне потешается,  
Молодой своей женой  
Да похваляется<sup>20</sup>.

Конь под ним будто лютой зверь;  
Сам на коне, как сокол на руке;  
Грива у коня златом перевита,  
Хвост у коня, как лютой змея.  
Перескочил через тын в огород,  
Перелетал в саду вишенью<sup>19</sup>.

Таким образом, тема «жених-всадник» оказывается общей и для корильных, и для величальных песен, однако в величаниях образ жениха-всадника предстает как высокий, близкий эпическому, а в коренях – пародийный.

Величальная тема поездки жениха входит в состав различных песенных сюжетов. Так, например, величанию жениха в тексте из Олонецкой губернии предшествует картина появления жениха-сокола:

Долго, не долго сокол не летал,  
Скоро, не скоро скорый гонец идет.

Вот ворота открываются,  
Вот широки отпираются,  
Вот едет господин Иван ли Меркульевич<sup>21</sup>.

Эта картина в нейтральных тонах изображает появление молодца в доме невесты и не случайно оказывается рядом с формулой поездки. Другие варианты песни "расширяют" картину приезда молодца: появление жениха знаменуется изменениями в природе – все вокруг расцветает ("К лугам подъезжает – луга зеленеют, / К садам подъезжает – цветы расцветают, / Цветы расцветают, птицы распевают. / По улице едет вся улица светит"<sup>22</sup>; "К речке-подъезжает, / Речушка играет"<sup>23</sup> и т.п.). На Лузе эта же тема, но с другим знаком, представлена в "плакании" "Как не во поле, во поле", исполняемом при встрече жениха в доме невесты. Приход жениха сопровождается разрушительными действиями:

.../Да как идёт да чужой чуженин!.../  
Да на крылечико вздымается  
И всё крылечико зыблётся,  
Да все мостиночки шатаются,  
И все мостиночки шатаются,  
Да перекладыны ломаются!.../

(МГУ. Т.2. № 16)

Таким образом, песня, сопровождающая приезд жениха в дом невесты, не является собственно корильной, но оказывается "втянутой" в круг корений.

Кроме того, корение жениха как вообще тема свадебной поэзии лальской традиции встречается достаточно часто в жанре причитания и связана с мотивом чужа-чуженина, коррелирующего с мотивом чужой стороны – стороны жениха.

Говоря о том, что "исполнение величальных песен на свадьбе в позднейшее время требовало /.../ вознаграждения", Ю.Г.Круглов отмечает, что корильные песни после величания как наказание за скупость<sup>24</sup>. Лузский же материал в большинстве записей дает обратный порядок "опевания" участников свадьбы: сначала пели корение, а потом величали ("Сухонцы /.../ невесту нахаяли!.../ вот и начнут невесту хаять /.../ И хвалили. А если хвалят, то деньги дают, а если хают, то как деньги" (СыктГУ. 2038-11); "У нас одна женщина была, так она всё пела. Дак она тысяцкому накладёт и матюков, и всего напоёт /.../ А потом хорошо похвалят" (СыктГУ. 2013-556); "Невесту похулят и похвалят. Так же и жениха – сначала похулят и похвалят" (СыктГУ. 2009-31); "Жениха и невесту прихватывали /корили/, а тут опять и выхваливали тожо" (СыктГУ. 2037-56); "Они начинают ее /сватью/ хулить, /.../ потом начинают хвалить" (СыктГУ. 2099-10) и т.п.), однако имеются немногочисленные свидетельства, соответствующие выводам Ю.Г. Круглова ("Сперва по сто грамм наливают. /У невесты/. А потом песнима займутся. Сперва жениха похвалят и свекровок всех. Потом до того разопьются и хают всех" – СыктГУ. 2014-15), которые не только не противоречат нашим выводам о "порядке" опевания, а, наоборот, подкрепляют их: магическое обрядовое значение (точнее,

назначение) песен сменяется игровым "шуточным". Кроме того, изменение порядка является следствием "необязательности" исполнения корильных песен в поздней традиции (*"На смотрах у невесты/ песни там поют, всё невесту хвалят, а иногда надумают и похулят невесту и жениха такжо"* – СыктГУ. 2002-15; *"Сухонцы /.../ невесту нахаяли. При моей бытности не хаяли. Еще я маленька была, вот и начнут невесту хаять /.../ При мне уже хвалили только"* – СыктГУ. 2038-11).

Самым популярным адресатом корней на Лузе является сватья/сваха. Термины «сватья» и «сваха» в лузских говорах оказываются синонимами и имеют равноправное употребление<sup>25</sup>. Этими терминами могут обозначаться как крестная невесты – «невестина сваха/сватья», так и свекровь или женщина, сватавшая невесту – «князева сваха/сватья». Поэтические тексты в равной степени могут адресоваться обеим участницам обряда с той лишь разницей, что женихову сватью корят в доме невесты, а невестину – в доме жениха.

Установить количество песенных текстов-опеваний сватьи вряд ли возможно, можно лишь выделить варианты записей песен (79 зап). Говорить о сюжетном составе корильных песен сватье не приходится потому, что композиционное строение многих песен-корений, находящееся в прямой зависимости от способов описания персонажей, характеризуется незаконченностью, открытостью их структуры, что позволяет исполнителям "импровизировать, нанизывая, как бы свободно сочетая, две, три, четыре песни в одну"<sup>26</sup>.

Полевые записи позволяют выделить несколько групп текстов, исполняемых сватье, представляющих собой мельчайшие, но сюжетно обусловленные единицы текста, которые в традиции могли функционировать как законченный самостоятельный сюжет, так и в качестве структурного элемента другого (большого) текста. К ним относятся следующие: группа текстов с зачином "Сватья (сваха)-чупаха"; группа текстов с зачином «Сватья (сваха)-обжора»; "Сватья-непрядеюшка", песня в форме условного диалога хора с самим собой "Где, сватья, была?", а также песни с зачином "Сватья, ночуй, дорогая, логости" и "По реке борона плывет". Кроме того, к любой из перечисленных групп могли присоединяться малые формулы-тексты, количество записей которых невелико в силу их "скабрезного" характера. Малая форма этих корней сближает их с "похабными" частушками, широко распространенными не только в Лузском районе. Излюбленный прием частушки "с картинками" и коротеньких песен-"хулений" – метонимия, позволяющая разнообразить в текстовом отношении и без того пестрый поэтический аппарат корильных песен сватье.

Зротическая направленность корильных песен сватье переводит их семантику в плоскость ритуальной смеховой культуры, а ритуальный смех призван, как известно, провоцировать и вызывать действия, способствующие плодородию<sup>27</sup>.

Лузская свадьба не сохранила величальных песен сватье. О том, что не только корение, но и восхваление одного из центральных чинов обряда бытовали на этой территории, говорят фрагментарные записи песни о сборах сватьи на свадьбу ("...она три года по насту ходила, белую рубашку белила..."), а также "извинительная" песня "Сватьяюшка, не осердись". Исполнители, определяя "промежуточное" положение этой песни в "тексте" сватьи, отмечали и ее примирительную (психотерапевтическую) роль в обряде: «Сватья заревёт, будут ее хаять. Матюков-то наговорят, сватью обидят, а потом утешать будут» (СыктГУ. 2035-65); «...не стали уж дальше хаять, сердились /сватья/. Поют: «Не осердись, не прогневайся» (СыктГУ. 2045-26); «...До чего дохают эту сватью, дак она вся уревётся, с этими матюками, насмешками называют дак, и будут извиняться: «Сватьяюшка, не осердись» (СыктГУ. 20102-43); «Утешали сватью» (МГУ. Т. 2. № 19), «Покают, а потом пожалеют. Она и успокоится» (МГУ. Т.40. № 12). Оскорбленная корением сватья по сценарию песни должна была заглушить обиду, поблагодарить поклоном "опевальщиц", и только после этого сватью принято было утешить, извиниться перед ней:

Сватьяюшка, не осердись,  
Молодая не прогневайся!  
Мы не песню поем,  
Тебе! Честь воздаем!  
Велим на ноги встать  
Да поклон воздать.

(МГУ. Т.12 № 163)

Уж ты сватьяюшка не сердися, не сердися  
В большое-то место не садися, не садися  
Большое-то место у сватьи, да у сватьи.

(РАМ. Т. 314 (2) № 3 (VI,2)

Близкий по функции к величанию этот текст в действительности таковым не является. Он представляет собой своего рода "исход", который, завершая корение, смягчал оскорбительные "высказывания" в адрес сватьи. Родство данного текста с величальной песней обнаруживается и в так называемом принципе *парности*, который оказывается универсальным для свадьбы: во-первых, исполнение корения обязательно предполагает величание или "извинительную формулу"; во-вторых, корение "чужих" влечет за собой величание "своих", причем один и тот же текст корильной песни используют в разных обрядовых ситуациях применительно к разным участникам обряда (в доме невесты на смотрах корят женихову сваху, этой же песней в доме жениха на свадьбе корят невестину крестную – сватью).

Кроме того, выделенные тексты-формулы могут существовать как самостоятельные песни или сочетаться по принципу простого сцепления с другими текстами. Причем в этом сочетании наблюдается определенная закономерность. Так, формула-текст "Сваха-чупаха" соединяется с формулой-текстом "Сватья-обжора" или "Где, сватья, была" со "Сватья, ночуй" и т.д.

Несмотря на строгую дифференциацию песен-корений по персонажам, наблюдается неразличение адресатов осмеяния (одними словами корят и невесту, и сватью). Подобная "нечувствительность" корильных песен вызвана как разрушением традиции, так и типологическим сходством женских образов.

«Князева сватья» – свекровь – является объектом корения и в жанре частушки<sup>28</sup>. В частушках, как и в собственно корильных песнях, устойчиво проявляется отрицательное отношение к старшей женщине в роде жениха. Такое отношение выражается портретными характеристиками, вызывающими прямые аналогии с демонологическими мифологическими персонажами:

В перепече за заборкой лютая свекровушка:  
Зубы долги, нос дугой, да ходит - топает ногой.

(МГУ. Т.1. № 257)

Несмотря на сюжетную пестроту корильных песен, адресованных сватье, все они разрабатывают определенные архетипические характеристики антигероя, воплощающиеся в резко отрицательных коннотациях, свойственных миру "нечистых", а также в ярко выраженной эротической природе образа, отображающей общую для свадьбы идею плодородия<sup>29</sup>.

Объектом "осмеяния" в лузской свадьбе оказывается и сват ("сватовщик"): *"Сватовщица хаяли, /.../ Сватовщик находит невесту, его ругают всяко. Чего попало бабы тут наскажут"* (СыктГУ. 20121-18). Несмотря на неопределенные двусмысленные указания исполнителей (например: *"Это пустяки! Тут и матюки летели у баб-то. Всяко тут /.../ Да пустяки. Ой, насобирают дак не дай Бог"* – СыктГУ. 2062-25; *"Это нельзя, нельзя. Ругательная песня. На свадьбе пьяные – какой спрос с них. А так нельзя"* – МГУ. Т.30. № 61), корение свату, записанное в сравнительно небольшом количестве вариантов (5 ед. зап.), представляет собой устойчивый (традиционный для этого чина) текст песни "Уж ты, сват, ли ты, сватовщик". Сюжетное построение корильной песни свату во многих традициях имеет следующую схему: 1) свата упрекают за то, что он, сватаясь, "стариков обманывал, старух подговаривал, хвалил-нахваливал чужу-дальню сторону", а она (сторона) "горем насеяна да слезами наполивана"; 2) на свата насылаются всякие несчастья<sup>30</sup>. Лузский текст корения свата имеет иную, двучастную, композиционную структуру, основанную на причинно-следственной связи – "если/то". Первая часть сюжета задается формулой "Если правдою сватался", и далее следует благопожелание: хор просит для свата у Господа "три села", "три вотчинки", "три постройочки новые", "три деревенки широкие", "три скота табунного"; желает ему "три сына – три сокола", "три дочери – голубушки" (вар.: "три дочери – белые лебеди"), "Дочерей взамуж повыдати, / Да сыновей тебе поженити", т.е. счастье свата в «богатстве-имении», в хороших детях и их семейном счастье. Вторая, собственно корильная, часть песни представлена двумя версиями мотива-заклятья. Первая напрямую соотносится с "благопожелательной" ча-

стью песни – "снимает" "желаемое" сватовщицу, сватовшемуся «правдою»:

А коли неправдою сватался  
Да, что подай же тебе, Господи,  
Ни села тебе, ни вотчинки,  
Ни постройочки новые,  
Ни деревенки широкие,  
Ни скота тебе табунного.  
Три сына – поткремшика,  
Три дочери - сволочи.  
Сыновей тебе не жениги,  
Да дочерей взамуж не выдати.

(МГУ. Т.26 №301)

Формула "три села, три вотчинки, три деревенки широкие, три скота табунного" встречается в тексте, исполняемом в обряде благословления невесты ("Не прошу я у тя, батюшко"<sup>31</sup>). Одна и та же формула, таким образом, обнаруживается в разных жанрах: в «плаканье» невеста отказывается ("не прошу") от батюшкинова "имения", в корильной песне – хор для свата «просит» (в первой части песни), "не просит" (во второй части) "доли" у Господа. Наличие этой формулы в тексте корения и в причитании объясняется общей для обоих текстов идеей "испрошения"/отказа.

Вторая "версия" мотива-заклятья направлена на "чакликание" несчастья на самого свата: хор желает свату "три чирья, три вырья", "три коростки зелёные". Можно предположить, что эта формула-заклинание была частью другой, несохранившейся песни свату. Близкий лузскому мотив накликания несчастья на голову сватовщика встречается в записях Летнего берега Белого моря ("Да как свату-то большому / Да от нас из-за занавесы"<sup>32</sup>). Ср.:

Луза:  
То подай же тебе, Господи,  
Три чирья, три вырья,  
Да три коростки зелёные.  
Да первой-от чирий под пята,  
Да другой-от чирий на пята,  
Да третий в бороду.  
Вам домой бы не уехати.  
Да на пече бы заблудитесь  
И в квашне дак уходитесь.  
(МГУ. Т.26 №301)

Летний берег Белого моря:  
/.../ Тако мало тебе, сватушко,  
Тебе три чирья в голову,  
Тебе три чирья в голову,  
А четвёртой-от в бороду,  
А четвёртой-от в бороду,  
Уж как пятой-от под пята.  
Да как пятой-от под пята.  
От двора не отъехати.  
От двора не отъехати.  
Да к другому не приехати /.../

В целом, данное корение заключает в себе разную функциональную направленность. На первый взгляд может показаться, что текст с зачином "Уж ты, сват, ли ты, сватовщик" представляет собой соединение двух песен разных жанров – величания и корения (свата сначала величают, а затем корят). Однако свадебная традиция на Лузе не допускает такого ("обратного") порядка опевания участников обряда (обычно сначала корят, а потом величают). Тем не менее данный текст восполняет отсутствие в традиции «специализированного» величания свату.

Таким образом, несмотря на то, что по своей жанровой природе песня "Уж ты, сват, ли ты, сватовщик" является корильной, она выполняет в обряде две функции - и «хвалила», и «хулила» свата.

Сват является объектом насмешек и в частушках. Несмотря на то, что на Лузе была сделана единственная запись частушки, адресованной свату<sup>33</sup>, даже по ней можно судить об устойчивости (традиционности) семантики образа этого свадебного чина: сват, подобно сватье, изображен как всеядное, пожирающее маркированные в традиции предметы. Ср.:

Сват плясал - целый день икал.  
Кум ссал, сват выпил.  
Сват сел да лягушку съел.

(МГУ. Т. 4. № 222)

«Сватовщиком» на Лузе мог быть как сват-«профессионал» – специально приглашенный «знающий» человек («*Специальный сват был. Берется такой знающий мужик, вроде, сватом его звали*» – СыктГУ. 2092-12) или отец жениха (характерно для общерусской традиции), так и (чаще всего) крестный жениха, т.е. тысяцкий. Такое отождествление свата и тысяцкого – двух, казалось бы, разных чинов на свадьбе – находит подтверждение и в песенных текстах. Например, песня «Уж ты, сват, ли ты, сватовщик» могла исполняться с обращением к тысяцкому (СыктГУ. 2062-25).

Собственно корильных песен тысяцкому на Лузе две – «Как у тысяцкого господина» и «Тысяцкой, тысяцкой, что ты криво сидишь». Развитость лальской традиции корения объясняет наличие разных способов описания персонажа. Так, в песне «Как у тысяцкого господина» используется два способа описания (по Круглову): 1) «изображение персонажа через описание тех событий, в которых он участвует /.../; события эти случаются /.../ обязательно не по его вине», 2) «изображение участника свадьбы при помощи описания его поступков»<sup>34</sup>.

1. Как у тысяцкого господина      вар.: У тысяцкого господина  
По коленям шарша походила      По пуговкам шарша походила,  
Она в рот-от ему заскочила  
По петелькам поскакала.  
И язык у ёво откусила  
2. Тогда тысяцкой догадался  
Да за ёй с помелишшом погнался.  
А она на полицу,  
На полицу-ту в коробцу.

Второй текст «хаяния» тысяцкого – «Тысяцкой, тысяцкой, что ты криво сидишь?» – сочетает описание тысяцкого через вопросы и прямое описание («портрет»).

Тысяцкой, тысяцкой,  
Что ты криво сидишь?  
Что ты косо глядишь?  
Видно у тя, видно у тя  
Видно не просто, у тя не просто  
У тя кила висит.  
Кила не кила, кила не кила -  
Муде(й) с горшок, муде(й) с горшок  
Да с пивоваренной котёл.

(ИРЛИ. 22-52 [12])

Этот текст содержательно сближается с корением сватьи: сватья характеризуется как ненасытная, похотливая баба, а тысяцкий оказывается обладателем гиперболизированных «мужских достоинств». Родство этих персонажей особенно наглядно раскрывается во второй части песни, где тысяцкий прямо говорит о своей «связи» со сватьей:

Тысяцкой, тысяцкой  
Оттираётся, оттираётся  
На сватьюшку, на сватьюшку  
Усыпается, усыпается (осыпается):  
Это не моё, это не моё,  
Это сватьюшкино, это сватьюшкино.

(ИРЛИ 23-57 [1])

Здесь вполне логичным оказывается прием «сцепления» двух текстов – «хаяния» тысяцкого и сватьи. Так, в одном из вариантов записи песни (ИРЛИ. 23-57 [1]) после последней строки корения тысяцкому («это не моё, это сватьюшкино») следует текст, осмеивающий сватью – «Сватья-чулаха. На сватье чужая рубаха».

Кроме двух корильных песен, адресованных тысяцкому, на Лузе записан фрагмент опевания этого свадебного чина, аналогичный вилегодскому величанию. На Виледи, как и на Лузе, императивный мотив просьбы о вознаграждении является сюжетообразующим. Ср.:

Луза	Виледь
Тысяцкой, догадайся,	Тысяцкой, да ты послушай, ой, да послушай.
Да за кашёлочку похватайся.	Да уж ты, тысяцкой, да догадайся, ой, догадайся.
Да нет ли в кашёлке деньжонок?	Да ты за лямочку да похватайся, ой, похватайся. Да ише есть ли у лямочки мешочик, ой, да мешочик?
Да нет ли чем певич подарити?	Да ише есть ли в том мешочке деньжонка, ой, да деньжонка?
Да нас все 40 певич со певичой	Да ише есть ли чем певич да подарити, ой, подарити?
Да нас 40 молодци с молодичой. (СыктГУ. 2058-12)	Да ише сорок певич да со певичой, ой, со певичой. Да ише сорок молодич да с молодичой, ой, с молодичой.
	Да ише нам бы певичам понемножку, ой, понемножку.
	Да ише нам бы певичам по рублишку, ой, по рублишку.
	Да ише сорок рублей да со рублишком, ой, со рублишком <sup>35</sup> .

Близость текстов двух районов объясняется тем, что лузский текст записан в Верхнелальском сельсовете, граничащем с Вилегодским районом Архангельской области. Данный текст демонстрирует такую особенность лузской традиции (в поздних записях), как «нечувствительность» к жанрово-функциональной специфике текста: величальная песня для лалетян является корением тысяцкому не потому, что она выполняет функцию корения, а потому, что она вообще адресована

тысячкому. Вероятно, данная песня исполнялась у невесты, где корили «чужих», и этим обусловлено включение данного песенного текста в сферу корней. Подобная «нечувствительность» была отмечена и в случае с опеальной песней сватье, описывающей сборы сватьи на свадьбу («... три года по насту ходила / Белую рубашку белила...»).

Полевые материалы дают достаточно большое количество указаний на широкое бытование на Лузе корильных песен невесте: *"Невесту хулили: вот така та, сяка она, да не домная. Всяко!.. / с жениховой стороны, опеть попоют"* (СыктГУ. 20113-1), *"Хаяли невесту. Я забыла. Ой, как она хаяла невесту!"* (СыктГУ. 20125-6), *"За стол посадят, невесту хают. Чё попало"* (СыктГУ. 20126-4), *"...То ведь невесту так хулили, невесту"* (СыктГУ. 20102-43), *"Невесту хулят. Всех могут хаять, кого надумают того и хулят"* (СыктГУ. 2070-61). Однако большинство имеющихся записей текстов-корней представляют собой фрагментарные записи без напева. Низкая степень сохранности материала может быть объяснена не только объективными причинами затухания традиции – сознательным вытеснением «насмешек» над невестой из репертуара обряда, как на это указывают сами исполнители (*"Запрещали хаять. Это запомнила, а дальше он запретил петь, я и не знаю ничего"* – СыктГУ. 2038-21; *"У нас Лидию привезли в Аникино-то, да начали хулить всяко, выговаривать: там по болотам возить, да везде носить да. А брат-от за столом сидел, он взял блюдо с супом да всадил в их, дак перестали. А на голос я не знаю. Это хулень у нас не хулили"* – СыктГУ. 20105-16; *"Хают не всегда, какой жених попадетя. Однажды хотели невесту похаять, так жених не разрешил"* – СыктГУ. 2031-5). Несмотря на то, что такие обстоятельства не способствовали сохранению корильных песен, адресованных невесте, было зафиксировано несколько сюжетов, относящихся к жанру корильных песен и песням других жанровых разновидностей, содержащим мотивы корения. Это реверсированное корение с зачином *"Кунья шуба, не попыкавай"*, а также песня, четко прикрепленная к моменту встречи молодых от венца в доме жениха и выполняющая функцию комментирования – *"Ты куда, дитя, ездило? Ты кого, дитя, привезло?"* и песня *"Среди двора широкого стоит яблонька кудрявая"*, воспринимаемая носителями традиции как ответ на песню *"Ты куда, дитя, ездило?"*<sup>36</sup>.

Таким образом, мы можем говорить об общей функции текстов разных жанров, включающих мотив корения невесты: причитания или клеветливой песни, исполняемых на «смотрах», песни, сопровождающей встречу молодых от венца, и собственно корильной песни невесте. Наблюдения над лузским материалом подтверждает выводы В.П. Кузнецовой о том, что «одинаковая функция ведет к появлению одних и тех же мотивов в словесных текстах»<sup>37</sup>.

Наблюдения над лузскими текстами с функцией корения позволяют сделать некоторые выводы об их бытовании в традиции. Количество таких текстов, исключая причитания, значительно превосходит количе-

ство величальных песен: зафиксировано более 10 корильных сюжетов в 150 записях.

Вопреки имеющемуся мнению, основывающемуся на выводах Ю.Г. Круглова, о том, что в свадебном обряде реализуется схема «корить чужих, величать своих», лузский материал показывает, что в доме невесты и корят и величают сторону жениха, а в доме жениха – сторону невесты. Своеобразие лузских корней еще и в том, что корение, как правило, предшествует величанию, а не следует за ним как наказание за скупость.

Адресатами корней на лузской свадьбе оказываются практически все участники обрядового действия: *свадебный поезд жениха* («Вы № – щеголи...»), *тысяцкий* («Как у тысяцкого господина...»), «Тысяцкий, тысяцкий, что ты криво сидишь...»), *сват* («Уж ты сват, ли ты, сватовщик...»), *сватья/свах* («Сватья/свах-чупаха...//обжора...// непрядеюшка...»), «Где сватья была?», «Сватья, ночуй...», «По реке борона плывёт...»), *жених* («Молодой князь – недорода...»), *невеста* («Кунья шуба...»), «Ты куда, дитя, ездило...», «Среди двора широкого...»). Однако семантический объем термина «корение» не ограничивается непосредственно осмеиванием участников свадьбы (корильная песня); термин «корение» оказывается шире жанрового определения и, кроме собственно корильных песен, функцией корения обладают причитания, так называемые церемониальные или комментирующие песни и особорода частушки.

Очевидно, что корения исполняются на протяжении всего свадебного обряда, однако можно отметить некоторую динамику развития эмоционально-экспрессивной мотивации корней. Тексты корней по-разному развивают одну из центральных идей свадебного обряда – борьбу двух враждующих сторон – рода жениха и рода невесты.

Именно в жанре причитания задается общий настрой этих отношений: все, что связано с родом жениха, приобретает значение чужого, враждебного, опасного. В причитании предстает общая характеристика «чужого», детально разрабатывается образ «чужой стороны». В свою очередь, образ «чужой стороны», один из центральных для свадебных текстов довенечной части обряда, является объектом корней в песенных текстах, адресованных отдельным участникам обряда. Так, обобщенно-нарицательный образ «чужих» представлен в корении поезда жениха. Бояра-свадебжана называются по имени конкретной местности («грибошински щеголи», «аникинцы-щеголи»), т.е. «чужая сторона» перестает быть абстракцией, она конкретизируется и локализуется в определенном месте. Точные географические координаты «чужой стороны» приводятся и в корильной песне, адресованной сватье.

Кроме того, по мере приближения к дому невесты «чужая сторона» постепенно «конкретизируется» в образах ее представителей – жениха и его окружения. Одним из кульминационных моментов в обряде оказывается приезд поезда к невесте – вторжение жениха (чужого) в пространство невесты (свое). Здесь жених изображается угрожающе: его

приход сопровождается разрушительными действиями («крылечко вздымается, зыблётся», «мостиночки шатаются», «перекладыны ломаются» и т.п.); заходя в дом он не молится Богу, ни с кем не здоровается и «во руках несёт плеточку шелковую», «во устах несёт огрозушку великую». Чувство страха перед женихом постепенно преодолевается посредством смеха. Смех оказывается своего рода защитной реакцией, ритуальный смех выполняет в обряде психотерапевтическую, защищающую и очистительную функции и тем самым помогает преодолеть ситуацию «чужое в своем». Так постепенно образ грозного жениха-погубителя сменяется на уничижительное его изображение: в «плаканьях», исполняемых при женихе, высмеивается его бедность («дров не водится, чурка-палка катается», «под окошком зайцы бегают», и т.п.), вскрывается обман (обещанное богатство обернулось нищетой); в песнях пародируется высокий образ «жениха-всадника», а в частушках отражается отрицательно-ироническое отношение к нему.

В корени свата, представленном песней и частушкой, обнаруживается тождественная динамика образа: в песенном тексте сват характеризуется как обманщик («стариков обманывал, старух подговаривал»), и за то на него насылаются всякие несчастья, в частушке выражается насмешливо-ироническое отношение к нему.

В образах участников свадьбы – свата, «князевой сватьи», тысяцкого, бояр-свадебжан, несмотря на сюжетную пестроту корильных песен, разрабатываются определенные архетипические характеристики антигероя. Например, иномирность сватьи проявляется в наличии эпитетов и сравнений с резко отрицательной коннотацией («чупаха», «обжора», «непрядошка»), а также в действиях, связанных с колдовством: поедает семиотически маркированные предметы (собаку, обмет соломы, сорочку).

Как одну из характеристик иномирности сватьи и тысяцкого можно назвать их гиперэротизм. Подчеркнутый эротизм образов сватьи (крестной невесты) и тысяцкого (крестного жениха) объясняется особым статусом этих действующих лиц: сватья – женский аналог невесты, соответственно тысяцкий – мужской аналог жениха. Подчеркивание эротических свойств сватьи и свата переводит молодых в статус рождающих. Такая семантика образов участников свадебного ритуала соответствует самой идее брака, имеет в обряде продуцирующее значение. На этом основании можно предположить, что исполнение скабрёзных текстов, имеющих магический характер, приурочено к обряду первой брачной ночи.

Особо обращают на себя внимание корения, адресованные невесте. Специальных корильных песен невесте на Лузе не зафиксировано: невеста укоряется опосредованно, через величание жениха («Кунья шуба, не попыхивай...»), или корильные формулы включаются в песни, сопровождающие встречу молодых от венца («Ты куда, дитя ездило?...», «Среди двора широкого...» и др.). В том случае, когда корильные формулы включаются в текст песни, комментирующий принятие невесты

ты в семью, сама идея «хаяния» невесты оказывается тождественной испытаниям жениха (точнее дружки как его заместителя). Подобно тому, как в причетных текстах невеста в самоуничижительных характеристиках рисует свою неготовность к браку и неспособность выполнять работы по хозяйству, в песнях с корильными «вставками» высмеиваются ее неумения.

Несмотря на то, что корения пронизывают весь обряд, большая часть текстов приходится на довенечный период – смотри. Неравномерность распределения корильных текстов в сценарии свадьбы, а именно превалирование корений жениховой стороны (жениху, свату, боярам-свадебжанам, «князевой свахе») над невестинной (невесте, «невестинной свахе») связана с тем, что в семантике свадьбы линия невесты является более развернутой.

\*\*\*

<sup>1</sup> Круглов Ю.Г. Вопросы классификации и публикации русского свадебного фольклора // Русский фольклор: Проблемы "Свода русского фольклора". Л., 1977. Т.17. С.85.

<sup>2</sup> Определение записей как поздних условно. Поздними они являются относительно записей С.Л. Браз, сделанных в 1968-1969 гг. (Браз С.Л. Песни реки Лузы. М., 1977).

<sup>3</sup> "Воздреватьё - это сопля на кулаки намазали, стали чёрные" (СыктГУ. 20125-15).

<sup>4</sup> Терновская О.А. Борода // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т.1. А.-Г. С.229-230; Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы // Там же. С.420-423.

<sup>5</sup> Терновская О.А. Борода. С.230.

<sup>6</sup> Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993. С. 219.

<sup>7</sup> «За парневы деньги / Куплю я ей серги / Куплю сококольчик / На самый хохольчик» (Миненок Е. Народные песни эротического содержания // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост., науч. редакция А.Л.Толпоркова. М., 1995. С.25); «Невесту надо на подклет вести, / За хохол трести» (Гуржий Т.Г. Эротический фольклор вятской свадьбы // Русский эротический фольклор. С. 159) и т.п.

<sup>8</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 171. Эротическим символом, соотносимым с расчесыванием/чесанием, является и гребень (Толстая С.М. Гребень // Славянские древности... С. 171-172).

<sup>9</sup> Терновская О.А. Борода. С.229-230; Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы. С.420-423.

<sup>10</sup> Толстой Н.И., Усачева В.В. Волосы. С.423.

<sup>11</sup> Балашов Д.М., Красовская Ю.Е. Русские свадебные песни Терского берега Белого моря. Л., 1969. № 25.

<sup>12</sup> Жаравов А. Сельские свадьбы Архангельской губернии // Москвитянин. 1853. № 14. С.88.

<sup>13</sup> Именно шуточной величальной песней названо корение свадебному поезду жениха в сб. Д.М. Балашова, Красовской и сопровождено следующим комментарием: "Улыбающиеся гости делают вид, что восприняли укоры всерьез: "Все и

затягают расчески да зарасчесываються, нарочно будто" (Балашов, Красовская. № 25 (коммент.).

<sup>14</sup> Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С.118.

<sup>15</sup> О лузских причитаниях см.: Шевченко Е.А. 1. Свадебные причитания Лузы (логика исполнения в обряде) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 4. М., 2002. С. 40-47; 2. Причитания в обряде "белой бани" (на материале лузской свадебной традиции) // Этнопоэтика и традиция. М., 2002. С. 416-424; 3. Причитания «шитника» в фольклорной традиции Лузского района Кировской области // Вятский родник: Сборник материалов шестой научно-практической конференции. Киров, 2003. С. 47-52.

<sup>16</sup> Колпакова Н.П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973. № 418. С.203.

<sup>17</sup> Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни: Учеб. пособие для пед. ин-тов. М., 1978. С.60.

<sup>18</sup> Леонтьев Н.П. Печорские былины и песни. Архангельск, 1979. № 6. (Илья Муромец и Сокольник) С. 31.

<sup>19</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. 1; М., 1918. Вып. 2. Ч. 1.; М., 1929. Вып. 2. Ч. 2. № 111. С.43 (Олонецкая губ.). (Далее: Киреевский).

<sup>20</sup> Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п.: Материалы, собранные и приведенные в порядок В.П. Шейном. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. № 2500. С.776 (Иркутская губ.). (Далее: Шейн).

<sup>21</sup> Киреевский. С.43. № 111.

<sup>22</sup> Киреевский. С.93. № 282.

<sup>23</sup> Народные песни Пермского края: Сб. текстов / Сост. М.А. Галинина, Р.В. Комина, Т.Ф. Пирожкова, Р.С. Спивак. Пермь, 1966. Т.1. № 68. С.55-56.

<sup>24</sup> Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни. С.55.

<sup>25</sup> Ср.: У Даля сват и сватья – родители молодых, родственники или крестные родители жениха, сватья – то же и еще те, кто «ладит свадьбу» (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1991. Т. 4. С. 145) Подобное «сближение» дает и Фасмер: сватья – «гостья», собственно «чужак», «не исконное родство»; сваха – «посаженная мать, старшая родственница жениха и невесты» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. СПб., 1987. Т.3. С.570).

<sup>26</sup> Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни. С. 66.

<sup>27</sup> О значении и восприятии смеха подробнее см.: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрыко Н.В. Смех в древней Руси. Л., 1984.

<sup>28</sup> О частушках на свадьбе подробнее см.: Шевченко Е.А. Свадебные частушки Лузы // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. 30. С. 198-214.

<sup>29</sup> О корнях, адресованных сватье, подробнее см.: Шевченко Е.А. Корильные песни сватье в Лузском районе Кировской области // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000. № 2. С. 90-97.

<sup>30</sup> Например: Русские народные песни Карельского Поморья / Сост. А.П. Разумова, Т.А. Коскина, А.А. Митрофанова. Л., 1971. № 160. С.118; Шейн. № 1315, 1404, 1428, 1628; Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году / Записали слова Ф.М. Истомина, напевы Г.О. Дютш. СПб., 1894. С.116; Шмаков И.Н. Свадебные обычаи и причитания населения Терского берега Белого моря // Этнографическое обозрение. 1903. Кн. 59. № 4. С. 55-68; Русская свадьба Карельского Поморья (в селах Колежме и Нюхче). Петрозаводск, 1980. № 5 и др.

<sup>31</sup> Не прошу я у тя, батюшко,  
Да не прошу я у тя, родимой мой.

Да не села я у тя, не вотчинки,

Да не постройчки новые,

Да не коня да сторублевого.

Да не деревенки широкие,

Да не скота у тя табунного,

Только прошу я у тя, батюшко.

Благословенница великого... (ФА СыктГУ. 2073-3,4)

<sup>32</sup> Грампластинка "Свадебные песни Летнего берега Белого моря" из собрания фонограммархива Пушкинского Дома. № 15.

<sup>33</sup> Следует отметить, что записи частушек в большинстве своем носят случайный характер.

<sup>34</sup> Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни. С.65

<sup>35</sup> Шевченко Е.А. Песенные жанры свадьбы // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1989-1991 гг.): Исследования и материалы. Сыктывкар, 1995. С.20.

<sup>36</sup> Подробнее см.: Шевченко Е.А. Невеста как объект корения в свадебном обряде Лузского района Кировской области // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Материалы конференции. Сыктывкар, 2002. С. 27-40.

<sup>37</sup> Кузнецова В.П. Соотношение причитаний с другими текстами северо-русского свадебного ритуала (в плане семантики) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1987. С. 116.

*Л.Л. Ершова*

### **Проблема дифференциации свадебной поэзии: тематический состав свадебных песен северных районов Кировской области**

Песенный состав свадьбы неоднократно являлся предметом исследования отечественных фольклористов. Свадебная поэзия рассматривалась в связи с ее жанровым составом, функциональными характеристиками и обрядовой приуроченностью. Однако проблема классификации свадебных текстов не решена однозначно.

Предметом нашего исследования явился не отдельный жанр свадебных песен, а область свадебной поэзии, которую составляют элегические предвенечные, величальные, комментирующие и ритуальные песни. Такой подход позволил рассматривать не «чистые» жанровые образования, а реально бытовавшие варианты свадебных текстов. Наиболее продуктивным способом их изучения, на наш взгляд, является принцип, основанный на выделении значимых компонентов песен: тем и мотивов.

Исследование свадебных песен северных районов Кировской области<sup>1</sup> показало, что в величальных песнях, основным назначением которых является «опевание» участников свадьбы, можно выделить и другие сюжетные линии (темы), которые выполняют комментирующую (т.е. комментируют происходящие события или действия персонажей) или иллюстративную (иллюстрируют ключевые обрядовые моменты) функции.



Тема «приезд жениха» со свадебным поездом актуальна для величальных песен. В круг сюжетов, реализующих тему «приезда жениха», в первую очередь входят тексты с зачином «Не было ветру, / Да навеело. / Не было гостей, / Да наехали»<sup>2</sup>. Инципит построен на синтаксическом параллелизме и представляет собой описание приезда жениха со свадебным поездом за невестой. Вторая часть песни содержит или **величание жениху**, или **сюжетное величание паре** (жениху и невесте), а в Афанасьевском районе текст с зачином «Не было ветру...»<sup>3</sup> соединен с еще одной распространенной темой «**жених у ворот просится**» (в данном случае выступающей в качестве мотива).

Величальная песня жениху состоит из 6 частей: зачина, описания «поезда» жениха, величания жениха, риторических вопросов-насмешек, просьбы подать «опевальщикам» и угрозы.

В зачине реализуется сравнение приезда жениха с внезапно навевшим ветром, в нем заключено основное содержание сюжета – приезд свадебного поезда. Остальные части песни подчинены главной теме. Так, в описании «поезда» жениха присутствует мотив «полноты»: полна ограда «всё карет золотых»<sup>4</sup> или «раскрашенных саней»<sup>5</sup> («писанных саней»<sup>6</sup>, полна конюшня «вороних коней»<sup>7</sup>, полные сени «всё бояр да князей»<sup>8</sup>, полная избушка «всё названных гостей»<sup>9</sup>, полное застолье «званных»<sup>10</sup> гостей. Величание жениха происходит за счет выделения его из круга гостей: он «не зван, не чёстован», «сидит повыше»<sup>11</sup>, «поснаряднее»<sup>12</sup> и «ничего не говорит»<sup>13</sup>. Обозначение жениха как «незваного» характерно для элегических предвечных песен, благодаря этому реализуется основное противопоставление «свое/чужое». Жених и его гости мыслятся как «чужие», их инородность подчеркивается и обозначением пространства: дом/вне дома – жених с «поездками» приходят извне. Оппозиция «свой» – «чужой» формально объединяется через дом: то, что внутри дома, – свое, что снаружи – чужое<sup>14</sup>. Риторические вопросы-насмешки, обращенные к величаемому: может быть, он глухой и не слышит «опевальщиков», или слепой и не видит их, или хромой и не может дойти до них – служат «вводной» формулой к просьбе подать «опевальщикам». Заключительной частью песни является угроза, которую исполняют в случае невыполнения просьбы: «тебе Бог подаст / Да всё жену - кикимору, / ... / Да сыновей - разбойничков, / ... / Да дочерей – непрядей»<sup>15</sup>. Чаще всего величальные песни с просьбой о плате в случае отказа платить превращались в коренные «опеваемого». Мотив **угрозы** был характерен для одного из жанров календарной поэзии – для колядок, в которых также сначала величали хозяев дома, а затем требовали плату, и, если «хозяева ничего не вынесут, поющие обрушатся на них с угрозами»<sup>16</sup>.

Сюжетное величание паре с зачином «Не было ветру...» также часто встречается в традициях Кировской области и представляет собой описание приезда жениха с «поездками» за невестой. Текст состоит из 4 частей: зачина (приезд гостей); описание «поезда» жениха (с мотивом «полноты»: «полна вограда вороних коней», «полные сини немец-

ких седёл», «полна избушка дорогих гостей»<sup>17</sup>; разрушительных действий «поездан» («подломились сини», «стоптали сукна», «Дусенька плачет»); диалога невесты и жениха, в котором жених выступает в роли утешителя.

Разрушительные действия «поездан» можно рассматривать как символическое преодоление женихом недоступности невесты. Сени, которые ломают «поездане», метонимически связаны с дверьми. Эта связь позволяет «сеням» приобрести то же значение, что и «двери»<sup>18</sup>. При приближении свадебного «поезда» к деревне люди загораживали дорогу, требуя выкуп. Преодоление женихом запертых дверей дома невесты описывается как нападение, взлом: жениха не пускали, запирались, он должен был «добиваться любым путем»<sup>19</sup>.

Диалог невесты и жениха является реализацией темы «взаимоотношения молодых» (жених-утешитель) и в конечном счете идеи соединения молодых.

Тема «**жених у ворот просится**» реализуется в зачине, который в разных традициях варьируется<sup>20</sup>, и представляет собой иллюстрацию приезда жениха и выдачи ему невесты. Зять просит тещу «встать», «отпереть ворота», «выдать» его «суженое», его «ряженое»; в ответ ему предлагают «коробья», «ворона коня», «сиза голубя» и т.п., он отказывается, утверждая: «Это не моё, / Это не суженое, / Это не ряженое». И только когда выводят девушку, признает, что это его «суженое, ряженое».

Таким образом, помимо мотива «**просьба жениха дать суженую**» присутствует мотив «**передачи невесты жениху**».

Тот же мотив («передача невесты жениху») реализуется в зачинах сюжетов «Золотце к золотцу катится, / Иванушка к Настасьюшке близится, / Иванушка Настасьюшку за ручку берет, / За правую берет»<sup>21</sup>, «С дубу на дуб / Да роса падёт, / С терема на терем / Красны девицы идут, / Между собой да Татьяну ведут»<sup>22</sup>; «Как / (То) не зелено вино разливаётся, / Не сахар-жемчуг (Не скатен жемчуг) рассыпается, / У нас Нинушка с терема пошла, / Всё Васильевна с крутой лисёнки»<sup>23</sup>; «Со берегу самокаты катят, / Сами катятся. / Со терему / Красну девицу ведут»<sup>24</sup>.

Тема «**соединения молодых**» реализуется в текстах, в которых называются имена жениха и невесты. И.М. Колесницкая называет такие песни «песнями о взаимоотношениях молодых» и указывает, что они были «обращены к двум лицам: жениху и невесте», «имеют сюжет и четкую композицию», обычно «начинаются с бытовой картины, иногда ей предшествуют один-два стиха, определяющие место или время действия. Завершается песня монологом или диалогом. В заключительной части выражена главная мысль»<sup>25</sup>.

Тема «**соединения молодых**» может выражаться в тексте поэтическом.

Например, **жених «выспрашивает» невесту**. Так в песне «Золотце к золотцу» жених выспрашивает, кто у девушки «в роду мил», невеста поочередно перечисляет всех близких до тех пор, пока не называет

жениха, тогда он отвечает: «Это же и правда твоя, / Это же истинная, / Ты своё сердце тешишь, / Моё взвеселишь»<sup>26</sup>.

В песнях «Славной звон»<sup>27</sup>, «Не было ветру»<sup>28</sup> мы находим еще одну форму выражения темы «соединения молодых»: **«невеста плачет – жених утешает»**. Приехавшие «свадебжане» развалили горницу, погубили соловья – невеста плачет, жених ее «угуваривает»: «Ты ле, Дуся, не плачь, / Выстроим сини новья того, / Выстелём сукна зеленая того»<sup>29</sup>. В роли утешителя жених выступает и в текстах «Неплакучая речушка»<sup>30</sup>, «Синё море не топучее»<sup>31</sup>, «Из улицы две пасточки летят»<sup>32</sup>, «По мосту было, мосточку, рай, мой рай»<sup>33</sup>. Невеста плачет, жених отвечает: «Я тебя, Сорофима, / Я не силой звал. / Свата посылал, / Да сват отсватался, / Шапоньку снимал, / Да низко кланялся»<sup>34</sup>.

В роли «утешительницы» может выступать и **сватья**. Например, в тексте «Каретушка золотая. / Пара коней вороная» (1812-21) сватья обещает невесте: «дадим волю всё родную» «лучше мамоньки, тятеньки». В данном случае объектом величания является род жениха.

Еще одним мотивом, реализующим главную тему, становится **«не- послушание/послушание невесты»**. В сюжете «Под песком да под орешничком»<sup>35</sup> представлен диалог невесты с родителями жениха: «кличёт её свекровь», девушка отвечает: «Нет, я не иду, / Да и не думаю идти», соглашается идти домой только тогда, когда ее зовет парень; или в сюжете «На горе-горе да петухи поют»<sup>36</sup> девушку батюшка «домой гаркает» – «не йду, не слушаю», зовет жених – идет.

Тема «соединение молодых» присутствует в текстах с мотивом **«ко- ни не везут / везут»**: например, «С дубу на дуб / Да роса падёт», «То не зелено вино разливается», «Со берегу самокаты катят, / Сами катятся...». Вторая часть песен содержит отношение предметного («своего») мира невесты к «чужому» – миру жениха: «новые сини подломиться хотят», «новые башмаки подкатиться хотят», «белы чулки загрязниться хотят». Третья часть – просьба дать коня, которая заканчивается нежеланием коня везти молодых к венцу, пока «не назовут жениха», тогда – «конь голову понёс, молодых повёз».

Содержат основную тему и сюжеты, приуроченные к ритуальному моменту свадьбы – одариванию. **«Невеста одаривает жениха»** в песне «Бердничек частовой, частовой!»<sup>37</sup>: «Иван-сударь мал женился, / Иванович невеличек», «его Аннушка возлюбила», «на высок терем возводила», «за раскладной стол посадила», «шириночку подарила». Просьба приступить к трапезе и мотив «одаривания» присутствует и в тексте «Попейте, поешьте, бояре, ой, бояре»<sup>38</sup>: «Да на наши припасы не надейтесь, не надейтесь, / Да у нас земля не родила, ой, не родила, / Да Людмилушку спородила», «Русланушка наградила»; девушка раздает подарки родне жениха: «свекру – рубашка», «свекровушке – другое», «Русланушке – сама собою, русую косою, дивною красою».

**Сравнение жениха и невесты** встречается в реверсированных величаниях типа «Кунья шуба не попыхивай, / Ты, Николай, не повздыхивай, / Наша Тамара получше тебя...» (Лузский район)<sup>39</sup> и «Тын тына

повыше, / Тын тына подороже, / Николай всё повыше, / Татьяна всё пониже. / Николаюшко всё дуружней, / Татьяна всё подешевлей...»<sup>40</sup>.

Интерес представляет сюжет из нагорской традиции. К величальной песне присоединяется корение сваты и тысяцкого:

От свахи дару не видали,  
От тысяцкого не дувульны.  
Свахоньку снаряжали  
Пять вёдер воды издержали.  
Свахонька ссит на берёсту,  
Брызги летят за три вёрсты.

Свадебной традиции свойственно соседство величальных и корильных песен, оно обусловлено близостью их строения и общей функцией – «опеть» участников обряда. Корильные песни были призваны выражать противопоставление «чужого» рода-племени «своему». С течением времени такое противопоставление разрушилось и на смену ему пришло новое – корильные песни стали исполняться в наказание за отказ платить «опевальщикам»<sup>41</sup>.

Основной в текстах величаний жениху и в целом паре является тема **«свадебного пира»**. Например, зачины песен «Круг было стола, / Круг дубовенькова / Хороши гости сидят»<sup>42</sup>, «У Ивана во дому / Хороши гости сидят»<sup>43</sup> и «Из кути по лавке / Да все гости сидят»<sup>44</sup> указывают на место бытования текстов, а вторая часть выделяет объект величания из круга гостей: «Один гостенёк / Он получше всех, / Он повыше сидит. / Светят у него / Русы кудри на голове, / Отсвечивают / Златы перстни на руке»; 2. содержит непосредственно величание «одному гостеньку» – жениху, тысяцкому.

Тема «свадебного пира» находит реализацию и в песне «Во поле травушка шелковая, / В этой травоньке – белый олень, / Белый олень – золотые рога»<sup>45</sup>. Особенности поэтики текста (начинается с бытовой картины, завершается диалогом, в заключительной части выражена главная мысль<sup>46</sup>), наличие имен жениха и невесты, позволяют атрибутировать его как парное величание. Жених для оленя представляет угрозу – машет плеткой. Н.Ф. Сумцов указывает, что плеть выражает «господствующее положение жениха и его родственников перед невестой и ее родными; право собственности жениха на невесту»<sup>47</sup>. Олень предлагает за свою жизнь выкуп – обещает прийти на свадьбу и «взвеселить» всех гостей, а «пуще всех» невесту, «чтобы она не плакала, не ронила бы горячие слёзы, не марала бы своё бело лицо». Образ оленя связан с идеей плотородия: он «является символом цикла возрождения и развития»<sup>48</sup>.

Тема **«выполнение женихом задачи»** присутствует в тексте «У Виталия под окошечком / Вырастал конь да дерево, / Вырастало тонко высокоё. / Подъезжали к этому дереву / Хитрые, мудрые плотнички, / Хитры, мудры, догадливые / Со топоричками вострёными. / Не могли дерево подвалить. / Один молодец...» «дерево подвалил» «без топорика вострого, без ножа без булатного»<sup>49</sup>. Образ дерева для свадебной

позии весьма значим: дерево воплощает собой образ невесты<sup>50</sup>, а попытка «подвалить» его означает любить кого-либо<sup>51</sup>.

Тема «**одаривание жениха**» присутствует в песнях «В тереме свеченьки ясно горят»<sup>52</sup>, «Лучина, лучинушка берёзовая»<sup>53</sup>. Девушка дожидается жениха и спрашивает, где он «был-спобывал». Жених перечисляет: «Был я у тестя богатого, / Был я у тёщи у ласковой, / Был я у шурья, у ясных соколят, / Был я у свистюх, у белых лебедюх», а также подробно описывает, чем его одаривали: «конём вороным», «немецким седлом», «плёткой шёлковой», «ширинкой шитой».

В нагорском тексте ярко выражено эгегическое начало: девушка жалуется, что у нее есть «лютая свекровушка», ей «всю ночь не спать», «кровать собирать», ждать мужа. Изображение жениха не характерно для величальной песни: жених «по полю идет – насвистывает», «по улице идёт – нагаркивает», «за кольцо берёт – набрякивает». Такая характеристика жениха актуальна для свадебных эгегических песен, в которых подчеркивается его «инородность» – он принадлежит пока «чужому роду-племени» и является «угрозой» для прежней жизни невесты.

Таким образом, вышеозначенные темы придают текстам величальных песен полифункциональность, привнося в песни элементы «клевления», комментирования или иллюстрирования.

В эгегических предвечных песнях тематика зачина также играет немаловажную роль при определении их обрядовой приуроченности и функциональной заданности. Например, в сюжете «При последнем было вечере, / Да все при Сашинем девичнике»<sup>54</sup> инципит указывает на приуроченность песни к девичнику. Вторая часть нагорских текстов содержит описание *прилета сокола (гусей или «сизого голубя»)*, мать будит невесту и просит приглубить «гостя», на что девушка отвечает, что «рада бы приглубить», «да моё сердце не воротится, сердце кровью обливаётся». В лузских текстах реализуется другая тема – «**жалоба невесты на родителей**»: «една красна девица» «сидит призадумалася», «говорит призаплакалася»: «отдаёте молодёшеньку на чужую сторонку». Продолжаются песни картиной «**девушку посылают «на Дунай-реку по воду**»: прилетели гуси, «взмutilи» воду, она без воды пришла домой, где **родные жениха ее ругают**, а «свекровушка спобить велит». Таким образом, тематика песни позволяла исполнителям «клевить» невесту (т.е. заставлять ее плакать).

Примечательно, что в Нагорском и Афанасьевском районах тема «**девушку посылают к реке**» могла бытовать в тексте с зачином «У ключа было, у ключика, / Да у колодчика глубоководного, (Да у жаравчика скрипученького) / Всё Иванушко коня поил (Всё жених-от ворона коня поил) / Да всё же Оля за водой пришла»<sup>55</sup>. В песне представлен мотив закрепления двух имен – жениха невесты, что позволяет говорить об идее соединения молодых и о появлении величальной функции. Последняя часть песни, как и в лузских текстах, выражает отношение родни жениха к девушке. Таким образом, можно говорить о том, что рас-

смотренный сюжет бытовал на девичнике и выполнял «клеவில்ную» и величальную (сюжетное величание паре, по И.М. Колесницкой) функции.

Исследование эгегических предвечных песен показывает, что они имеют форму монолога или диалога.

Монолог может быть в чистом виде, когда он не соединяется с другими формами изложения: песня представляет собой речь от первого лица. Песни в форме монолога условно можно разделить на две группы: песни-«причитания» (или «жалобы») и песни-«наказы».

Песням-«причитаниям» и песням-«наказам» свойственна тематика «пропивания», «отдавания», «просьбы невесты (о благословении, о провожатом)», «жизни на чужой стороне», «расплетения косы», «укора родителям», «бужения матери в день свадьбы», «бужения матерью дочери», «причитания к приданому», «одаривания».

Тема «**пропивания**» характерна для песен с зачином «Не начал же меня тятенька, / Да не начал же меня век избыть. / Да избыл меня тятенька / Да всё одним-то часом-вечером»<sup>56</sup> и песням, известным под названием «Каменка»: «Разгоралася каменка, / Разгорелся горюч камешок. / Прирасплакалась Настенька, / Приразвылась Егоровна / Перед тятенькой стоичи, Перед маменькой воичи: / Вы на что пиво варите?...»<sup>57</sup>. Описание процесса «пропивания» невесты указывает на место песни в обряде – «пропивки» или «рукобитье». Иллюстрацией к этим обрядовым актам мог выступать текст «Гости-те пьют, / Подруженьки пьют» (3170-30, 30а). Центральным мотивом песни является «**выделение невесты из круга подруг**», который подчеркивается невозможностью ее участия в свадебном пире: ее «молодёшеньку во пир не зовут».

Тема «**отдавания**» также находит реализацию уже в зачине: «Отдаёт меня батюшка, / Отдаёт родна матушка / Да меня вот на чужу-ту сторонку, / Да во чужую семеюшку»<sup>58</sup>, «Отдаёшь ты меня, батенька, / отдаёшь в крапиву-то жгучую, / В крапиву-то колючую»<sup>59</sup> и «Отдавала меня матушка, / Отдавала родимая / За семьсот семь городов, / За двенадцать монастырей»<sup>60</sup>.

Помимо «жалобы», для песен тематики «отдавания» характерна форма наказа: когда девушка просит родных не пить вино, не отдавать ее замуж. Например, форму наказа имеет сюжет «Тятенька, пей, / Да меня не пропей»<sup>61</sup>. Песня построена в форме монолога и содержит обращение невесты к родным (отцу, матери, брату, сестре) с просьбой не пропивать ее. Форму наказа имеет и текст «Родимый мой батюшка»<sup>62</sup>: девушка просит отца: «не подходи-ка ты к дубовому столу», «не примай-ка ты чару золотую», «не пей-ка ты зелено вино», «не пропивай-ка меня, горькую». С просьбой «не молись, Богу не кланяйся», «не бей по рукам сватовым», «не отдавай молодёшеньку» связан и сюжет «Не вставай-ка, родимой батенька»<sup>63</sup>.

Тема «**просьба невесты**» реализуется в двух сюжетных направлениях: «**просьба невесты о благословении**» и «**просьба невесты о**

**провожатом**. Например, невеста просит родных благословить ее в песнях «Не шелков клуб катается, / Мария убивается, / Круг родимой матушки увивается, / Вкруг родимого тятеньки увивается, / Просит благословения»<sup>64</sup> и «Благослови, родной тятенька, / Ко злату венцу ехати, / Злат венец перенять»<sup>65</sup>.

В Опаринском, Лузском и Подосиновском районах тексты с просьбой невесты о благословении очень близки жанру причитания. По утверждению Ю.Г. Круглова, «основополагающим принципом создания поэтического мира причитаний является принцип противопоставления»<sup>66</sup>. Зачин рассматриваемых текстов строится на антитезе «не прошу/прошу»: «И не прошу я у тя, батюшка, / Да ни скота да я ни вотчинки / Да ни коня я сторублевого. / Прошу благословенья великое / На чужую сторонушку» (Лузский район); «Не прошу я у тя, тятенька, / Ни села у тя, ни вотчины, / Попорошу я у тя, тятенька, / Благословенья великого» (Опаринский район).

В записях из Лузского района дана развернутая характеристика «обережному» значению родительского благословения: «ваше благословеньице из синя моря вынесёт, из тёмна леса выведёт», «от лихих людей заслоничё»<sup>67</sup>. Подосиновские записи рисуют картину того, как девушке «счуется, слышится, под окошком-то стучается, во дверях-то колотится», здесь содержится предположение невесты: «это ли не родная маменька несёт мне благословеньице ко злату венцу»<sup>68</sup>.

В записях из Опаринского района девушка кроме благословения просит у отца «провожатого» – брата (2215-68, 76, 85, 86).

Тема «жизни на чужой стороне» реализуется в текстах за счет **противопоставления** жизни до замужества жизни в замужестве, **отрицания** привычного образа жизни и «думы» невесты о том, как же ей жить в чужом доме.

Например, в песне «Не павин сизой ходит, / Не павин сизой перьяца ронит»<sup>69</sup> «чужая» сторона является центральным образом, ее описание составляет большую часть текста. Путь в «чужую» сторону проходит через «три поля чистых», «три реки быстрых», «три крапиви жалючи», «три шипицы колючих». Жизнь в чужом доме описывается посредством **отрицания** привычного образа жизни, что отражает момент перехода девушки из одного статуса в другой: невесте «больше хлебушка не видати», «с девушками не видаться», «в чистом поле не съезжаться», «о Маслянице не кататься», «о Христове дне не качаться». Кульминацией этого перехода является появление в песне темы «**расплетения косы**»: «Да расплетут русу косу, / Заплетут на две косы. / Да напоят на бабу-то старость, / Ну а бабья-то старость – не радость».

В тексте «Не стой груша над водой»<sup>70</sup> «чужая» сторона **противопоставляется** миру девушки при помощи формулы сравнения «свое/чужое»: «родная мамонька укладёт ранёшенько», «поднимается позднёшенько», а «неродная мамонька укладёт позднёшенько, разбудит ранёшенько».

С темой «жизни на чужой стороне» связаны тексты, содержащие «думу» невесты: «Услана дороженька ковричком»<sup>71</sup> и «У ворот-ворот рябинуша стоит»<sup>72</sup>. Девушка размышляет, «как мне будет на чужой стороне», «как мне будет свёкра называть» (затем свекровушку, деверя, золовку, ладушку). Песня «Услана дороженька ковричком» – результат контаминации двух сюжетов, одним из которых является величание жениху («его тестюшка сплюбил, своей милой дочерью подарил»), а вторым – «дума» невесты. Песня «У ворот-ворот рябинуша стоит» помимо «думы» невесты содержит комментирование ритуального момента обряда – «на подклет молодушку ведут».

Тема «**расплетение косы**» является центральной в песне-«**плаче**» «Что не трубонька трубила за рекою на горе, / А свет Марьюшка плакала по русой косе, / Да свет Ивановна плакала да по девичьей красе»<sup>73</sup>. **Просьбу невесты, обращенную к косе**, «пойти вдоль по лавице, ко любимой ко подруженьке» содержит текст «Уж ты, солнышко, / Ты, коса руса»<sup>74</sup>. **Участие подруг** в действиях, связанных с волосами невесты, описано в песнях «Собиралися подруженьки, / Заплетали косу русую»<sup>75</sup> и «Вечор мою косу подружки плели»<sup>76</sup>. **Просьба к дружкам** «не затепливайте свечи», «не подпаливай косу русу» присутствует в тексте «Ох, вы дружки хорошие»<sup>77</sup>. **Наказ** привезти невесту, расплестать «ей косу русу» содержит песня из мурашинского собрания: «Привези, привези к нам невесту, / Расплетай ты ей косу русу...»<sup>78</sup>.

Тема «**укора родителям за то, что отдали замуж**» тесно связана с темой «пропивания». Основным содержанием таких песен является обращение девушки к родным с вопросами: чему они рады, зачем пиво варят, кого ждут и т.п., а также упреки в том, что ее «молодешеньку» отдают. Например, «Ты, родимая матушка, / Ты чему рада, весела? / Али сына женила, / Иль замену себе берёшь? / Свою замену чужим людям отдаёшь»<sup>79</sup> и «Солнышко, солнышко / Да по-за лесу»<sup>80</sup> (невеста упрекает мать – «к чему молоду даёшь, не отказываешь»). Укор матери явно прослеживается и в песне «Недозрелая смородинка»<sup>81</sup>: «по избы пойдёшь, хватишься», «на реке намоешься».

В песнях «Кругом-кругом солнышко обошло»<sup>82</sup> и «Валентинушка со двора съехала»<sup>83</sup> девушка сравнивает мать с березой, а себя с верхом дерева, отъезд невесты воспринимается как нанесение увечья дереву: «у берёзоньки верх сломило», «ты стой, берёзонька, без верху» – «живи, маменька, без меня». Н.Ф. Сумцов указывал, что «предметы царства растительного были рассматриваемы как живые, способные к самостоятельной деятельности личности»<sup>84</sup>.

Тема «**бужение матери в день свадьбы**» характерна для песен с зачином-обращением невесты к петухам. Например: девушка просит петухов разбудить мать: «Петухи вы мои, петушечики, / Петушечики вы голландские, / Встань-ки-те вы ранёшенько, / Вспойте широкошенько, / Разбудите мамоньку»<sup>85</sup>, чтобы она ставила «пивушко», пекла пироги, потому что «едут разлучники». Или «Петухи-те поют, / Петухи-те ранние...»<sup>86</sup>. Петух непосредственно связан с солнцем; как и солнце, он

«отсчитывает» время, возвещает начало дня<sup>87</sup>. Вторая часть песни отражает момент приезда женихов, на который указывает «звон колоколов»: «чуют-то чуют звон колоколышков». Третья часть – бужение невестой матери: «Ой, ты встань-ко, проснись, / Родная мамонька».

Помимо бужения невестой матери элегические предвенечные песни могут содержать тему «бужение матерью дочери». Например, мать будит дочь и сообщает ей о предстоящем замужестве в песне «Уж ты, яблонь моя»<sup>88</sup>.

Тема «**причитание к приданому**» реализуется в текстах с зачином-ритуальным диалогом с «гусьями»: «Ох, вы гуси, вы, гуси серы, / Где гуси, были?»<sup>89</sup>.

Образу гуся «присуща свадебная /.../ сиволика. Гусь (гусак) нередко выступает в качестве символа жениха. /.../ В русских свадебных песнях жених с поезжанами часто противопоставляются невесте с подругами как серые гуси белым лебедям»<sup>90</sup>. В некоторых свадебных песнях вместо «гусей» выступают «соколы». Песня состоит из трех частей: зачин – обращение с вопросами к гусям, где они были, куда ездили; ответ «гусей»/поезжан, и далее следует «причитание» невесты, которая «к коробеечкам припадает, ко белу полотну причитает»: «Вы, полотна, полотно, / Зачем вы тонко напрялись, / Да бело пробелились? / Я не год пряла, ткала, / Не неделюшку я белила, / А одним-то часом раздарила». Н.П. Колпакова к публикации данного сюжета приводит комментарий о том, что песня исполнялась в предсвадебную неделю<sup>91</sup>.

Тема «**одаривания**» характерна для свадебного пира, когда невеста «дарила» родственников жениха. В текстах элегических предвенечных песен эта тема выражается в *просьбе невесты к матери* «одарить» родню жениха: «Не скрипи-ко, покрывашка, / Не вздыхай, родна мамушка, / Ты дари дары долги, / Чтoб укора-то не было»<sup>92</sup>.

В Нагорском, Оларинском и Подосиновском районах имеются тексты, которые представляют собой *благодарность за дары*: «Спасибо тебе, Антонидушка» (3128-49, 50), «Спасибо тебе, чуженинная матушка» (2211-36), «Спасибо тебе, сватьяшка» (2305-12). Они имеют краткую форму, содержат непосредственно благодарность и перечисление того, за что благодарят. Интерес вызывает указание исполнителей на то, что такого рода песни были «длинными», и пели их до тех пор, пока не «одарят» «опевальщиков»<sup>93</sup>. Есть свидетельства того, что «не одаривших» гостей потом корили<sup>94</sup>.

Для элегических предвенечных песен характерна тема «**приезда девушки к своим родным после замужества**», например: «Да ударю я в колокол» (*девушка сообщает* родителям о своем приезде)<sup>95</sup> и «Две-то рюмочки по столику похаживают» (невеста «белится, румянится, у свекра в гости *просится*»).

В свадебной поэзии значительное место занимает диалог как форма выражения мыслей и переживаний героев и прежде всего их отношений. В величальных песнях это «песни о взаимоотношениях молодых», а в элегических предвенечных песнях – сюжеты с темой «не сама я

замуж пошла», представляющие собой или *диалог невесты с подругами*, или *диалог «лебедя/невесты с гусьями*. Зачинная формула в таких песнях построена на синтаксическом параллелизме: параллель проводится между невестой и кукушкой, или рябинкой, или яблочком<sup>97</sup>: «Не кукуй, кукушица, / Почему рано вылетывала / Из тёпла, тёпла гнёздышка / На луга на широкие, / На травы на зелёные? / Ты, Настасья Ивановна, / Почему рано замуж пошла, / Почему поохотилась?»<sup>98</sup>, или «Ой, рябина, рябинушка, / Ты, рябина кудрява, / Ты когда выросла-выросла?»<sup>99</sup>, или «Ты наливной да сладкий яблочок, / Да ты к чему да рано наливался?»<sup>100</sup>. Появление образа кукушки не характерно для свадебной поэзии, т.к., несмотря на то, что кукушка – «одна из самых мифологизированных птиц с ярко выраженной женской символикой», /.../ согласно народным поверьям, у кукушки нет пары»<sup>101</sup>. Параллель между невестой и кукушкой можно объяснить сочетанием образов «кукушка» и «рано», где «существенна связь «рано» и «зари» с идеей судьбы, доли-недоли»<sup>102</sup>. В таком случае видится важным сопоставление «рано» – «недоля» – «горе» – «кукушка» – «невеста». Наиболее полную картину «отдавания» девушки дает нагорский сюжет, в котором помимо традиционных формул: «Не сама я замуж пошла, / Не сама поохотилась. / Отдавал меня тятенька / Со родимую мамонькой», присутствуют и другие: а) перечисление всех родных, которые «подмогали» («подмогал родной брателко со родимую сестричѣй»<sup>103</sup> или «подмогала невесонька»<sup>104</sup>); б) иллюстрация вывода невесты крестной: «Выводила меня крестнушка / Среди горницы новые...»<sup>105</sup>; в) выделение из «всех гостей» жениха, что позволяет говорить о появлении в тексте величальной функции: «Заставляла Богу молотися, / Всем гостям поклонитися, / Одному добру молодцу, / Да Ивану Васильевичу, / Да ему наособицу, / Пониже всех»<sup>106</sup>.

Диалог лебедя/невесты с гусьями представлен в тексте с зачином «Из-за лесу, лесу тёмного, / Из-за тёмного, дремучего / Вылетало тут стадо гусей, / А друго стадо – лебедино»<sup>107</sup>. Песня, записанная в Лузском районе (Вятка, № 38, с. 66-67), иллюстрирует приезд невесты в дом жениха к его родным, а также показывает отношение родни жениха к девушке: «Отставала лебедь белая / От стаду лебедино, / Приставала лебедь белая / Ко старым седым гусям», «гуси ненавидели», «белу лебедь обидели».

Для песен, построенных в форме диалога дочери невесты и матери/отца, также характерна тема «пропивания». Диалог придает текстам повествовательность, например в песне «Ох, ты, мама, ты мамонька, / Ты зачем пиво варишь?»<sup>108</sup>. Девушка, обращаясь к матери, своими вопросами комментирует происходящее. Сюжет может развиваться в двух направлениях: 1) мать отвечает дочери на вопрос: «Дорога дочь Настасьяшка, / Я хочу тебя замуж отдать...»<sup>109</sup>, 2) невеста просит: «Не вари-ка ты пиво хмельное», «не кури-ка ты зелено вино», «не отдавай-ко ты меня, горькую, ко чужому отцу, к матери». Расширение текста происходит за счет «думы» невесты о жизни в «чужой стороне»: «Ой да

как же стану жить / На чужой стороне? / Как я стану отвыкать от родимого батюшки (матушки, братьев, сестёр)? / От полюбованных подружек? / Как я стану привыкать / Ко чужому роду-племени»<sup>110</sup>.

Такое же построение имеет песня с тематикой «отдавания». Девушка восклицает: «Мамушка, мамушка, / Да колокольчики бренчат», затем «да сваты в избу идут», «сваты в избе», «накрывают столы», «садутся за столы», «выпивают вино», «пропили» уже, а мать все время отвечает: «Доченька, милая, да не плачь, не тужи, не отдам никому», так и отдала дочь<sup>111</sup>. Диалог носит иллюстративный характер – описывает «пропивание» и «отдавание» девушки.

Темы «пропивания» и «отдавания» реализуются в тексте, записанном А. Васнецовым, «Шелкова трава к лугу припадала» (Васнецов, № 177, с. 170-171). Собираатель отмечает, что «песня исполнялась наговоре, когда по окончании всех переговоров между родителями жениха с невестой посадят за стол»<sup>112</sup>. Мотив «пропивания» реализуется в том, что отца девушки называют «пропойцей», который «пропил свою дочку за винную чару, за золотой ковшик». В тексте явно прослеживается связь с таким обрядовым актом, как «передача» невесты жениху: гости «пили-ели», «Евгеньюшку с собой взяли», «Тимофею в руки вручили» и дали наказ: не давать ее в обиду «ни свекру, ни свекровке, ни деверю, ни золовке». В этом же тексте можно отметить мотив соединения молодых (названия имен жениха и невесты), без которого не может быть реализована тема «отдавания».

Тексты с зачинами «Соколы ли вы, соколы»<sup>113</sup>, «Ах вы, дружки, вы, друженьки, / Дружки ясные соколы»<sup>114</sup> и «У нас соколы на полете»<sup>115</sup> приурочены к **отъезду молодых**: «Хотят соколы улетити, / Да у нас Анну-душу прихватити». Помимо **констатации** скорого отъезда песни содержат **просьбу**, обращенную к невесте, «приостаться», в сани не садиться, вожжи не брать, «за тятеньку» ухватиться, «с маменькой» проститься.

Тема **отъезда молодых** присутствует и в текстах «Погости-ко ты, наша гостыюшка»<sup>116</sup> и «По мосту, мосточку, да раю-рай»<sup>117</sup>. Все сюжеты построены в форме диалога между невестой и ее родными: родные просят девушку «побаять»<sup>118</sup>, «погостить», на что невеста отвечает, что «рада бы гостить», но «я боюсь да родны мамоньки (тятеньки, брателка, сестрицы)»<sup>119</sup> или «конюшки молоденькия» «не стоят», «ямщички-те не держат», «Федосьюшку везём»<sup>120</sup>.

Запись, сделанная в Афанасьевском районе, содержит «причитание» матери: «на что на горе родила, к чужим людям жить пустила», и иллюстрацию жизни на «чужой стороне»: «утром рано пробудят, на работу не нарядят».

В записях из Нагорского района присутствует тот же мотив – **«мать об дочери плачет»**, однако в сюжете появляются три брата невесты, которые выступают против ее отъезда: «большой брат ружьё выносит», «второй брат застрелить сестру хочет», и только третий брат просит старших «не губить» сестру (Вятка, № 49, с. 152).

Отъезд невесты иллюстрируется и в песне «Разливалась мати вешняя вода, / Узвезли дитя»<sup>121</sup> мать выходит «на крылечико», просит: «Воротись, дитя», но – «рада бы да не воротишься».

Непосредственно отъезд молодых иллюстрируется в песне «Разгоралась каменка»<sup>122</sup>. Текст «Разгоралась каменка» имеет традиционный зачин, в котором «Оленька расплакалась», т.к. ее «проводить некому» (мотив, характерный для «сиротских» песен). Однако далее вместо «клевления» невесты-сироты следует иллюстрация **«провождения»** невесты братом и ее отъезд: «проводил родной брат», «увезли за ворота широки».

В Малмыжском районе Кировской области записан текст «Я не знала, не ведала, / Да ко мне **сватья приехала**», в котором помимо **коренных сватки** («молодая, спесивая», «да что гордая, ломливая») присутствует указание на тему «отъезда молодых» – сватья «слово молвила»: «Собирайся во сватю церкву»<sup>123</sup>.

Песня с подобным зачином известна нагорской традиции: осмеивается хвастовство сватки, которое заключается в том, что она, сватая девушку, нахваливает «чужую» сторону (У Иванушка дом-от стоит / На семи верстах он стоит /... / Изба-то у него каменной / Крыша-то чугуна), однако при близком знакомстве невесты с домом жениха выявляется **лживость** слов сватки: «Пожила, дак увидела», и невеста **«благодарит»** ее: «Ох, нащиплю хмелю дикого, / Наварю пива пьяного, / Зазову сватю в гости к себе, / Заведу на верхню лестницу, / Напою ее дольяна, / И столкну с верхней лестницы. / Вот тебе, сватюшка, / Жениху за хвастанье»<sup>124</sup>.

В форме диалога находит реализацию и тема **«чужой стороны»** в песне «Родила меня мамонька, / Долго носила, / Малу родила. / Отдала меня мамонька в чужи люди, незнакомые»<sup>125</sup>. Девушка не видится с матерью три года, а когда они встречаются, мать не узнаёт свою дочь и спрашивает: «Дочерь, ты дочерь, / Где твои очи?», «руса косонька», «красны румяна», на что дочь отвечает, что «очи» ее в «слезах утонули», «руса коса у молодца под пятой» («у мужа в ладонях»), «красны румяна ветром сносило».

Большую роль в свадебном обряде играют и ритуальные песни, предметом изображения которых стал сам обряд. Они комментировали такие ритуальные акты, как **приезд молодых от венца** («Ворота растворилися, / Веря пошатилася»<sup>126</sup>), **начало пира** («Поейте, поешьте, бояра»<sup>127</sup>), **одаривание невестой родни жениха** («В тереме свечи, в высоком дары»<sup>128</sup>), **угощение вином гостей** («А чарочка моя серебряная»<sup>129</sup>) и т.д.

Попытка систематизации функциональных характеристик одного и того же текста показывает, что текст, состоящий из двух и более сюжетных тем, в разные моменты обряда выполняет различные функции. Например, в Лузском районе распространенным является сюжет «Колокольчики сбрыкали, / Да воронье кони стопали...». В лузской традиции этот текст выступает в качестве причитания, однако бытовали и

песни с подобным содержанием: «клевиальные», величальные и корилные.

Например, в причитании явно прослеживается оппозиция «свое/чужое». Для «чужой» стороны характеризующим признаком является «неосвоенность», нарушение бытовых норм, отсюда: «под окошком дров не водится», «да одна палка катается». Жених выступает в качестве нарушителя социальных норм – «он и Богу не молится», «ни с кем не здоровацца». Но уже при исполнении корильной песни акценты смещаются, и характеристика «чужого» не несет прежней смысловой нагрузки, а приобретает новое значение – осмеивается лень жениха и его невоспитанность.

Такое же изменение смысловой нагрузки можно наблюдать и в величальных песнях. Вместо реализации оппозиции «свое/чужое» «певают» поезжан: «в избу-то ступают – молитвы творят», «да Богу кланяются». В свадебных причитаниях строго соблюдалась табу на имена жениха и невесты<sup>130</sup>, но мы можем наблюдать трансформацию причети в сюжетное величание паре. Такая трансформация происходит за счет появления имен жениха и невесты и описания их действий по отношению друг к другу: «Да вышла наша Аннушка / Среди избы, / Да среди новы, / Александрюшка встретить, / Ивановича величить»<sup>131</sup>.

В записях элегических предвечных песен реализуются темы приезда жениха с гостями и скорого пира, например: «Да дорогие гости наехали... / Мне на пир да на свадебку, / Да на веселую кумпанейку», «Да наехали гости да пировать».

Множественность тем определяет и полифункциональность текстов с зачином «Разгоралася каменка...». Например, в Юрьянском районе бытуют «сиротские» песни: «Разгоралася каменка, / Разгорелся горячи камешок, / Разгорелся, рассыпался, / Манюшка расплакалась»: «нет мамушки», «благословить некому».

По указанию В.П. Кузнецовой, «важное место в севернорусской свадебной причети занимали причитания, обращенные к предкам», а «если это были родители, то у них просили благословения»<sup>132</sup>. Обращение к умершим родителям присутствует в песне «Разгоралася каменка»: девушка просит их «поглядеть на свадебку»: «свадьба хорошая», «поезжана богатые, у них кони нарядные»<sup>133</sup>. Можно отметить, что в песне кроме сюжетных линий «сиротства», «просьбы к матери встать из могилы» присутствует еще одна тема, не характерная для элегических предвечных песен, – величание «поезжан» и «свадебного поезда».

Во второй части песни находит отражение тема «отъезда»: «провожал родной брат», «увезли за ворота за широки»<sup>134</sup>. Темы «пропивания» и «укора родителей за то, что отдают» также встречаются в песнях с зачином «Разгоралася каменка...». Тема «пропивания» реализуется в вопросах девушки («вы на что пиво варите?», «ты на что, папа, вино куришь?»), после которых невеста «укоряет» родных: «Что я вам надоела»<sup>135</sup>, и просит их об отсрочке: «Хоть бы у вас год пожила, косу привырастила, жениха привысмотрела, дары спривыбелила»<sup>136</sup>.

привырастила, жениха привысмотрела, дары спривыбелила»<sup>136</sup>. Еще одна тема, характерная для песен с зачином «Разгоралася каменка...», – «жених у ворот просится»<sup>137</sup>.

Сюжетообразующим мотивом «сиротской» песни «Что у сосенки, у ёлочки / Да все прутки и все веточки, / Да все гости и гостейки»<sup>138</sup> также является императивная формула, соединяющая в себе обращение невесты к природным стихиям (к «погодушке» с просьбой «размочи-ко мать сыру землю», «расколи-ко гробову доску») и к умершим родителям (просьба к отцу посмотреть «на своё дите»: «в чём она снаряжена, под венец налажена»).

Можно отметить, что для всей свадебной поэзии характерен единый набор тем и специфический эмоциональный тон, благодаря этому становилось возможным смешение в одном тексте форм разных жанров, появление «вставных формул» из других текстов, разного рода контакминации. В современной ситуации «угасания» – не «живого» существования традиции, а «воспоминания» о ней – исполнителями используется определенный набор обрядовых формул, которые они и соединяют в рамках заданной темы в логичный сюжет. Из тем, которые составляют сюжет, значимой становится одна, необходимая для реализации текста в конкретной обрядовой ситуации. Такая тема и будет определять функциональное назначение песни в свадебном ритуале.

\*\*\*

<sup>1</sup> Материалом послужили записи из Фольклорного архива СыктГУ (Нагорский, Подосиновский, Мурашинский, Опаринский, Юрьянский, Лузский районы), а также тексты из опубликованных источников: 1) Семейные обряды Вятского края / Под ред. А.А. Ивановой. М.; Котельнич, 2003 (далее: Вятка); 2) Браз С.Л. Песни реки Лузы. М., 1977 (далее: Браз); 3) Браз С.Л. Вятские народные песни // Энциклопедия Земли Вятской. Т. 8. Этнография, фольклор. Киров, 1998. С. 500-518; 4) Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Труды этнографического отделения. И.М. Общества любителей естествознания. 1890 (далее: Иваницкий); 5) Поздеев В.А. Свадебный обряд и его поэзия // Энциклопедия Земли Вятской. Т. 8. Этнография, фольклор. Киров, 1998. С. 313-328; 6) Васнецов А. Песни Северо-Восточной России, записанные в Вятской губернии в 1868-1894 гг. 2-е изд. Киров, 1949 (далее: Васнецов); 7) Русские народные песни и свадебный обряд в д. Жуково Никольского уезда Вологодской губернии / Зап. А. Попов // Труды музыкально-этнографической комиссии. 1906. Т. 1. С. 475-491 (далее: Попов).

<sup>2</sup> ФА СыктГУ: 3104-31; 3109-10; 3112-37; 3116-13, 13а; 3117-31; 3118-13; 3121-42; 3122-8; 3126-15; 3128-33; 3132-5, 6, 7, 47, 48; 3143-12, 12а; 3146-23; 3147-39; 3152-49; 3154-58; 3158-5, 6; 3162-32, 33; 3163-8; 3165-13; 3168-14, 15; 3171-64, 65; 3174-26, 36; 3175-78; 3177-1; 3178-32; 1811-41; 1817-5, 23, 25; 1822-70.

<sup>3</sup> Вятка. № 38. С. 143-144.

<sup>4</sup> ФА СыктГУ: 3109-10; 3122-8; 3143-12, 12а.

<sup>5</sup> ФА СыктГУ: 3117-31; 3118-13; 3121-42; 3158-5; 3162-32; 3163-8.

<sup>6</sup> ФА СыктГУ: 3128-33.

<sup>7</sup> ФА СыктГУ: 3112-37; 3117-31; 3121-42; 3158-5; 3162-32; 3163-8; см. также варианты: «воронных лошадей» (3118-13; 3158-5; 3162-32; 3163-8), «все коней воронных» (3109-10; 3122-8; 3143-12, 12а).

- <sup>8</sup> ФА СыктГУ: 3117-31; 3118-13; 3158-5; 3162-32; 3163-8; см. также «всё глядельщиков» (3122-8; 3143-12, 12а); «дорогих гостей» (3154-58).
- <sup>9</sup> ФА СыктГУ: 3122-8; 3143-12, 12а; 3147-39; см. также «заванных» (3109-10; 3162-32); «дорогих» (3112-37; 3157-33).
- <sup>10</sup> ФА СыктГУ: 3171-64, 65; см. также «дорогих» (3121-42).
- <sup>11</sup> ФА СыктГУ: 3117-31; см. также «повыше всех» (3109-10; 3118-13; 3125-54, 6, 7; 3158-5; 3162-32; 3163-8; «лучше всех» (3112-37); «впереди» (3109-10)..
- <sup>12</sup> ФА СыктГУ: 3117-31; 3118-13; 3158-5; 3162-32; 3163-8.
- <sup>13</sup> ФА СыктГУ: 3109-10; 3147-39.
- <sup>14</sup> Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 163.
- <sup>15</sup> ФА СыктГУ: 3118-13; 3158-6; 3163-8; 3168-15.
- <sup>16</sup> Розов А.Н. Древнегреческая коронисма и русские колядки // Русский фольклор (Проблемы художественной формы). Л., 1974. С. 101-108.
- <sup>17</sup> ФА СыктГУ: 3157-33.
- <sup>18</sup> Байбурин А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточно-славянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 94-95.
- <sup>19</sup> ФА СыктГУ: 3159-10.
- <sup>20</sup> «Каменка разгорается. / По лугам трава расстилается, / Вьюн на реке извивается. / Воподя у ворот убивается»; «Не зелено вино разливается, / Не скат жемчуг рассыпается. / Жених у ворот набивается» (Лузская традиция); «Женихи у ворот похаживают, поговаривают» (Мурашинское собрание); «Вьюн на реке извивается, / Иван-от жених убивается» (Подосиновское собрание, Афанасьевский район); «В лужах вода разливается, / В поле трава расстилается, / Иван у ворот похаживает» (Юрьянское собрание); «Бочка с пивом/вином да катается, / Зять у ворот убивается» (Нагорское собрание, Лузский и Белохолоничский районы).
- <sup>21</sup> ФА СыктГУ: 3109-12; 3116-40; 3118-10; 3121-43; 3123-17; 3132-27, 29, 33; 3143-50, 50а, 51; 3147-38; 3158-2; 3162-21; 3163-13, 26; 3164-9; 3165-3, 10; 3174-29, 37, 49; 3176-58; 3182-14.
- <sup>22</sup> ФА СыктГУ: 3117-30; 3118-16; 3158-9; 3163-5; 3165-16; Вятка, Нагорский район. № 53. С. 154.
- <sup>23</sup> Вятка, Лузский район. № 28. С. 59-60; с. 272; Браз. № 8. С. 17-18.
- <sup>24</sup> Иваницкий. С. 104.
- <sup>25</sup> Колесницкая И.М. Русские свадебные песни северных областей по записям последних десятилетий // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. С. 66.
- <sup>26</sup> ФА СыктГУ: 3163-13.
- <sup>27</sup> Вятка, Лузский район, № 23. с. 53-54; Браз. № 1. с. 6-7.
- <sup>28</sup> ФА СыктГУ: 3157-33; 2805-34; 2806-28; 2876-65, 68. 3157-33.
- <sup>29</sup> ФА СыктГУ: 3149-25, 25а; 2224-50.
- <sup>30</sup> ФА СыктГУ: 3109-15; 3116-48; 3118-15; 3122-9; 3123-16; 3143-20; 3145-64; 3158-1; 3162-22; 3163-3, 10; 3164-10; 3165-15; 3174-32, 47; 3176-55, 56; 3182-13; Вятка, Нагорский район № 15, с. 128-129.
- <sup>31</sup> Вятка, Подосиновский район. № 52. С. 153-154.
- <sup>32</sup> Вятка, Афанасьевский район. № 56. С. 157.
- <sup>33</sup> ФА СыктГУ: 3158-8.
- <sup>34</sup> ФА СыктГУ: 3117-33; 3118-17; 3123-9, 14; 3158-10; 3162-34, 35; 3163-4; 3165-1, 17; 3174-46; 3176-62.
- <sup>35</sup> Вятка, Афанасьевский район. № 18. С. 130-131.
- <sup>36</sup> Васнецов. № 207. С. 189.
- <sup>37</sup> Вятка, Лузский район. № 28. С. 60; Браз. № 6. С. 15-16.
- <sup>38</sup> Вятка, Лузский район. № 57. С. 72.
- <sup>40</sup> ФА СыктГУ: 3117-26; 3163-9.
- <sup>41</sup> Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни. М., 1978. С. 55.
- <sup>42</sup> ФА СыктГУ: 3112-38.
- <sup>43</sup> ФА СыктГУ: 2326-26; 2345-38, 52; 2346-11; 2359-68; 2315-13, 19; 2320-67; 2331-30, 30а, 32; 2335-39; 2340-4; 2349-68, 71; 2350-70, 100; 2351-32; 2353-28, 31, 34, 36, 37; 2354-12; 2355-56, 57; 2360-61; 2365-20; 2368-13; 2374-33, 34, 62, 63; 2380-28; 2382-2, 4; 2215-51, 77, 88; 2217-11; 2218-2, 16; 2224-10, 12; 2226-13; 2230-5; 2233-9, 36; 2234-23; 2237-10.
- <sup>44</sup> ФА СыктГУ: 3104-12; 3132-32; 3134-24; 3145-11; 3147-9а, 96; 3157-32; 3162-10; 3174-1; 3175-60, 66, 67; 3181-5, 6.
- <sup>45</sup> ФА СыктГУ: 3171-67; Вятка, Афанасьевский район. № 59. С. 158-159.
- <sup>46</sup> Колесницкая И.М. Русские свадебные песни северных областей по записям последних десятилетий // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. С. 66.
- <sup>47</sup> Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских // Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 79.
- <sup>48</sup> Словарь символов. М., 1994. С. 360.
- <sup>49</sup> ФА СыктГУ: 3118-11; 3158-3; 3163-11; 3165-2, 11; Вятка, Нагорский район. № 3. С. 119-120.
- <sup>50</sup> Еремина В.И. Поэтический строй русской народной лирики. Л., 1978. С. 115.
- <sup>51</sup> Там же. С. 117.
- <sup>52</sup> Вятка, Лузский район. № 26. С. 56.
- <sup>53</sup> ФА СыктГУ: 3117-73; 3171-34; 2845-?; 2073-6, 7, 8.
- <sup>54</sup> Варианты: «Со вечер было, при вечере, / Да при вечерноку при зорюшке, / Да при Наташином девичничке» (Нагорский район: 3132-30; 3133-17, 17а; 3143-44; 3149-26, 28, 28а, 31, 35; 3157-26; 3178-23; Вятка. № 4. С. 120-121), «Как вечер было по вечеру, / Разыгрались девушки, / Распотешились голубушки» (Лузский район: Вятка. № 15. С. 45-46; Браз. № 2. С. 8-9); Васнецов. № 196. С. 183-184.
- <sup>55</sup> ФА СыктГУ: 3109-16, 16а; 3132-30; 3133-17, 17а; 3149-28, 28а, 31; 3157-26; Вятка, Афанасьевский район. № 60. С. 159-160.
- <sup>56</sup> Вариант: «Пропила меня мамушка / На пиве, на вине» (Опаринское собрание: 2218-11, 13). См. также: ФА 3104-28а, 28б; 3162-41; 3163-6, 12; Вятка, Нагорский район. № 2. С. 119.
- <sup>57</sup> ФА СыктГУ: 1822-66, 67, 68; 3150-13; 2806-24, 26а; 2877-13; 2845-?; 2868-30; 2874-4; 2874-39; Вятка, Белохолоничский район. № 22. С. 134.
- <sup>58</sup> ФА СыктГУ: 2049-6, 7; 2014-11, 12.
- <sup>59</sup> ФА СыктГУ: 2092-33.
- <sup>60</sup> Вятка, Афанасьевский район. №21. С. 132-133.
- <sup>61</sup> Вариант: «Город-городом, / Город каменной. / В том городе / Сиволоцкой дом. / В том дому / Стоит горенка нова». См. ФА 3102-25; 3104-30, 30а; 3109-11; 3118-12; 3123-15; 3128-22; 3132-4, 28; 3145-59, 59а; 3146-22; 3147-40; 3158-4; 3162-18; 3164-8; 3165-12; 3173-41; 3174-39; 3175-76; 3176-61; 3182-10; Вятка, Белохолоничский район. № 1. С. 118-119.
- <sup>62</sup> Васнецов. № 208. С. 190.
- <sup>63</sup> ФА СыктГУ: 2062-26, 27, 28; см. также: 2030-12; Вятка, Лузский район. № 2. С. 33-34; ФА 2215-49, 92; 18-10-43.
- <sup>64</sup> ФА СыктГУ: 2222-27; 2224-17; 2237-6.
- <sup>65</sup> ФА СыктГУ: 2330-46; 2332-36; 2343-2; 2207-12; 1803-45; 2206-46; 2226-17.
- <sup>66</sup> Круглов Ю.Г. Русские свадебные причитания. М., 1972. С. 11.
- <sup>67</sup> Вятка, Лузский район. № 24. С. 54-55.
- <sup>68</sup> См. песню «Призатихните, подруженьки» – ФА СыктГУ: 2340-11.
- <sup>69</sup> ФА СыктГУ: 3117-23, 23а; 3163-27; 3174-28, 48.
- <sup>70</sup> Вятка, Подосиновский район. № 32. С. 139-140.



- <sup>71</sup> Вятка, Афанасьевский район. № 55. С. 155-157.
- <sup>72</sup> Вятка, Афанасьевский район. № 68. С. 165.
- <sup>73</sup> Вятка, Котельничский район. № 23. С. 134.
- <sup>74</sup> ФА СыктГУ: 3149-34.
- <sup>75</sup> ФА СыктГУ: 1812-19.
- <sup>76</sup> ФА СыктГУ: 2226-15.
- <sup>77</sup> Вятка, Нагорский район.
- <sup>78</sup> ФА СыктГУ: 1812-7.
- <sup>79</sup> ФА СыктГУ: 2336-48; 2211-34, 37; 1820-55.
- <sup>80</sup> Вятка, Лузский район. № 27. С. 57-58.
- <sup>81</sup> Вятка, Подосиновский район, № 31, с. 139.
- <sup>82</sup> Вятка, Афанасьевский район, № 44, с. 148-149.
- <sup>83</sup> Вятка, Лузский район, № 34, с. 64.
- <sup>84</sup> Сумцов Н.Ф. О свадебных обрядах, преимущественно русских // Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов. М., 1996. С. 139.
- <sup>85</sup> ФА СыктГУ: 2226-1, 2.
- <sup>86</sup> ФА СыктГУ: 3149-29, 32.
- <sup>87</sup> Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 309.
- <sup>88</sup> Вятка, Малмыжский район. № 40. С. 145-146.
- <sup>89</sup> ФА СыктГУ: 3116-45; 2391-3, 33; 2394-3; Вятка, Нагорский район. № 66. С. 163-164; Вятка, Подосиновский район. № 46. С. 149-150.
- <sup>90</sup> Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 674.
- <sup>91</sup> Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973. № 171. С. 91. (Сурский район Архангельской области).
- <sup>92</sup> ФА СыктГУ: 1805-85.
- <sup>93</sup> ФА СыктГУ: «*Она длинная, да токо не скончая, перед последом говорила. /.../ Подарил уже да. А пока он не дарит, да, уй, поёшь, поёшь, поёшь всяко. Деньги тягали. Они нарочно пнянут*» – 3128-49.
- <sup>94</sup> ФА СыктГУ: 3128-50.
- <sup>95</sup> Вятка, Нагорский район. № 57. С. 157-158.
- <sup>96</sup> Вятка, Нагорский район. № 67. С. 165.
- <sup>97</sup> «Обобщение одной и той же растительной реалии двумя существительными, предназначенными для номинации различных реалий одного и того же лексико-семантического поля, чаще всего встречается в песенных запевах» (например, ёлущка=сосёнушка), «отождествляются реалии животного мира» (например, утка=перепелка, лебедь=утка) (Хроленко А.Т. Семантика фольклорного слова. Воронеж. 1992. С. 27-28).
- <sup>98</sup> ФА СыктГУ: 3116-44; 3118-9, 14; 3158-1, 7; 3162-24; 3163-7, 16; 3165-4, 9, 14; Вятка, Нагорский район № 12, с. 126-127; № 42, с. 147.
- <sup>99</sup> ФА СыктГУ: 2214-28; 2333-8, 10; 2340-15; Вятка, Афанасьевский район. № 11. С. 125-126; Попов. № 2. С. 484.
- <sup>100</sup> См.: Вятка, Лузский район. № 20. С. 50.
- <sup>101</sup> Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 682-683.
- <sup>102</sup> Мальцев Г.И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1989. С. 73-83.
- <sup>103</sup> ФА СыктГУ: 3118-14; 3158-7; 3162-24; 3163-7.
- <sup>104</sup> ФА СыктГУ: 3116-44.
- <sup>105</sup> ФА СыктГУ: 3165-4, 9, 14.
- <sup>106</sup> ФА СыктГУ: 3116-44; 3118-9; 3158-1; 3163-16; 3164-4.
- <sup>107</sup> Вятка, Подосиновский район. № 54. С. 155; Попов. № 1. С. 483.
- <sup>108</sup> ФА СыктГУ: 3143-40, 41; 3174-31, 54; Васнецов. № 209. С. 190-191.
- <sup>109</sup> ФА СыктГУ: 3143-40, 41.
- <sup>110</sup> Поздеев В.А. Свадебный обряд и его поэзия // Энциклопедия Земли Вятской. Т. 8. Этнография, фольклор. Киров, 1998. С. 317.
- <sup>111</sup> ФА СыктГУ: 3123-13; 1806-86; 1820-56; 2845-7; 2824-5; 2872-26а; 2874-23.
- <sup>112</sup> Васнецов А. Песни Северо-Восточной России, записанные в Вятской губернии в 1868-1894 гг. 2-е изд. Киров, 1949. С. 170.
- <sup>113</sup> Вятка, Лузский район. № 37. С. 65-66.
- <sup>114</sup> Вятка, Афанасьевский район. № 36. С. 142.
- <sup>115</sup> ФА СыктГУ: 2340-14.
- <sup>116</sup> ФА СыктГУ: 3149-30, 33; Вятка, Афанасьевский район. № 26. С. 135-136.
- <sup>117</sup> Вятка, Белохолоничский район. № 51. С. 153.
- <sup>118</sup> Вятка, Белохолоничский район. № 51. С. 153.
- <sup>119</sup> ФА СыктГУ: 3149-30, 33.
- <sup>120</sup> Вятка, Афанасьевский район. № 26. С. 135-136.
- <sup>121</sup> ФА СыктГУ: 3141-59; 3143-49.
- <sup>122</sup> ФА СыктГУ: РФ 28 I – 4/5.
- <sup>123</sup> Вятка, Малмыжский район. № 28. С. 137-138.
- <sup>124</sup> ФА СыктГУ: 3174-34.
- <sup>125</sup> ФА СыктГУ: 3141-59; 3143-49.
- <sup>126</sup> ФА СыктГУ: 2215-69, 70; 2217-8, 10; 2224-3; 2233-33, 3а; Вятка, Опаринский район. № 58. С. 158.
- <sup>127</sup> См. Вятка, Лузский район. № 28. С. 60; Браз. № 6. С. 15-16.
- <sup>128</sup> ФА СыктГУ: 3116-46; 3168-17а; 3174-35; Вятка, Нагорский район № 65, с. 163; Вятка, Белохолоничский район № 64, с. 161-163.
- <sup>129</sup> ФА СыктГУ: 2326-5, 20, 37; 2309-10; 2316-50; 2320-7, 15; 2322-43; 2321-5; 2324-14, 35, 67; 2328-12; 2330-54; 2331-4, 16; Вятка, Малмыжский район. № 1. С. 169-170.
- <sup>130</sup> Кузнецова В.П. Причитания в северно-русском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993. С. 142.
- <sup>131</sup> ФА СыктГУ: 2073-6, 7, 8. См. также песни «В тереме свеченьки ясно горят», «Лучина, лучинушка берёзовая», в которых присутствует тема «одаривания» жениха.
- <sup>132</sup> Кузнецова В.П. Причитание в севернорусском... С. 110.
- <sup>133</sup> ФА СыктГУ: 2803-2; 2806-25, 25а; 2809-8, 8а; 2876-66.
- <sup>134</sup> ФА СыктГУ: РФ 28 I – 4/5.
- <sup>135</sup> ФА СыктГУ: 1822-66, 67, 68; 3150-13; Вятка, Белохолоничский район. № 22. С. 134.
- <sup>136</sup> ФА СыктГУ: 2806-24, 26а; 2877-13.
- <sup>137</sup> Вятка, Лузский район. № 7. С. 38-39.
- <sup>138</sup> Вятка, Подосиновский район. № 30. С. 138-139; 287-288; ФА СыктГУ: 2301-45; 2305-1; 2310-3, 15; 2391-18; 2308-2; 2309-9, 31; 2338-39.

**Песенно-игровая традиция Выми:  
рождественские игрища Княжпогостского района\***

Рождественские игрища в коми традициях занимали одно из центральных мест в системе праздничных молодежных собраний (исключением является Ижемский район). Будучи в своей основе заимствованными и сохранив определенные элементы северно-русских традиций, молодежные собрания стали органичной частью коми традиционной культуры. Об этом свидетельствуют наличие устойчивых сценариев, разнообразный и достаточно объемный песенно-игровой репертуар и четкая соотносительность с календарно-обрядовой жизнью общины. Процессы переосмысления и трансформации заимствованного фольклора нашли свое выражение прежде всего на уровне песенных текстов и терминологии. Помимо того, что каждая традиция является самостоятельным вариантом проведения игрищ, их отличает и разная степень освоения заимствованного фольклора – от глубокой консервации севернорусской традиции в зонах коми-русского пограничья до песенных трансформаций и появления оригинальных текстов на коми языке.

Данная работа посвящена анализу песенного комплекса рождественских игрищ одного из районов Республики Коми. Княжпогостский район расположен на реке Вымь, притоке реки Вычегды. Описание вымской традиции составлено на основе материалов фольклорных и диалектологических экспедиций ИЯЛИ Коми НЦ в Княжпогостский район в 1964 г. (А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, Г.А. Муравьева), 1974 г. (В.А. Ляшев), 1981 г. (Е.В. Ветошкина), 2000 г. (А.В. Панюков, Г.С. Савельева), экспедиции СыктГУ в 1990 г. В качестве источника также привлекаются материалы Н.И. Дукарт, опубликованные в статье «Святочная обрядность коми конца XIX – начала XX вв.»<sup>1</sup>.

Основной объем песенного материала, задействованного при описании данной традиции, собран в ходе Вычегодско-Вымской фольклорной экспедиции 1964 г., за время которой были обследованы все населенные пункты Княжпогостского района<sup>2</sup>. Участниками экспедиции зафиксировано более ста единиц песенно-игровых образцов. И хотя сбору сведений по молодежным собраниям исследователи не уделяли особого внимания, в материалах имеются комментарии об особенностях бытования некоторых песен, несколько описаний отдельных элементов рождественских игрищ. Кроме того, опираясь на полевые данные, А.К. Микушев выделяет следующие типы хороводов: *чобтасьны* – участники игрища выстраивались друг против друга в два ряда попарно, пели, слегка покачиваясь, что называлось *едласьны*, *едйооны* (колыхаться); *крестон бергалом* – четверо брались за руки и, соединив

руки крестом, кружились посолонь; *рада* или *радэыы* сыланкывъяс (песни ряда) – два ряда под песни «Селезень мой» и «Пила девица» двигались навстречу друг другу; *пельпома сыланкыв* (плечевые песни) – участники игрища выстраивались «гуськом», положив руки на плечо впереди стоящему соседу; *скоря сыланкывьяс* (скоря – столб) – в центре круга становились трое, а остальные участники кружились вокруг них цепочкой под песню «Вьется, вьется извивается»<sup>3</sup>.

Материалы других перечисленных источников использовались нами прежде всего для реконструкции общей схемы сценария и обрядового контекста рождественских игрищ.

На игрища собирались в течение недели с Рождества до Васильева дня или с третьего дня после Рождества до Крещения. Особо выделялись игрища, проводимые на Васильев день. По описаниям Н.И. Дукарт, в канун Васильева дня на игрища собиралась не только молодежь, но и другие группы населения. За наем избу отвечали парни: «Наймут избу, потом ко всем девкам зайдут, скажут: «Вот там наняли, играть будем». Затем и мы туда потихоньку пойдём»<sup>4</sup>. Расплачивались за избу выпечкой – пирогами и шаньгами. Из девушек выбирали ведущую игрища и ее помощницу, их называли «поп» и «дыак»: ««Поп» – это запелава, заводила... «Поп» все песни и начинает, другие подхватывают»<sup>5</sup>.

В с. Ляли рождественские молодежные собрания обозначались как «гуляйтём» (гуляния), а в с. Кони зафиксировано своеобразное определение игрового комплекса – «чиркочдчомон ворсём»<sup>6</sup>.

Имеющиеся материалы по Княжпогостскому району свидетельствуют о том, что единого, устойчивого сценария рождественских игрищ не было. Каждая микролокальная традиция представляет собой один из возможных вариантов, причем зачастую вариативность выявляется и внутри каждой отдельной традиции. Все имеющиеся разночтения связаны главным образом с функциональной закрепленностью песен, их игровым сопровождением. Что касается порядка исполнения песенно-хореографических элементов, то обычно выделяются зачин, включающий в себя одну-две песни, и окончание игрищ, состоящее из припевания пар, с обязательным названием в песенных текстах имен парня и девушки.

«...Одним из вариантов начала игрища являются хождения девушек (Ляли, Княжпогост, Кони). В д. Удор и д. Йорос девушки парами образовывали ряды примерно по четыре человека и прохаживались по избе под лирические песни «Гой-гой соловейка...», «Перепёлка, перепелушка вылетала...», «Пила девица долю». Здесь хождения назывались «покодьян» (походные), а песни обозначались как «гвездлан сыланкыв» (гвбзьодлыны – разговаривать протяжным голосом, нараспев). В с. Кони девушки становились двумя рядами друг напротив друга и поочередно с каждой строкой песни подходили ряд к ряду. Как и в предыдущем описании, при этом исполнялись лирические песни, первой пели «Пила девица долю»: «Споём сперва «Пила девица долю». Одну стро-

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 06-04-41404/а/с «Каталогизация фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ: Вымская традиция».

ку поет, одна сторона подходит, другую строку – другая сторона подходит»<sup>7</sup>. Песни, исполняемые таким образом, могли обозначаться и как «рада съланкывъяс» (песня с рядами).

По описаниям Н.И. Дукарт, на материалах с. Ляли и д. Кошки, девушки не ходили, а «становились в два ряда друг напротив друга и исполняли песню «Во лязях»<sup>8</sup>. При этом исследователь отмечает, что песни, с которых начинались игрища, назывались «ныв съланкывъяс» (девичьи песни). Этот термин не только выделяет главных участниц и исполнительниц, но и отвечает основному содержанию песен, которое концентрируется вокруг формульной темы «девичья воля/девичья доля». Эта тема является ключевой для всего игрищечного сценария, построенного на противопоставлении девичьей и замужней жизни. Вполне логично, что в качестве зачина игрищ использовались лирические песни, определяемые исследователями как «девя лирика»<sup>9</sup>.

В качестве русского аналога песни «Гой-гой-гой соловейко» можно привести песню Пудожского р-на Карелии «Соловейко, соловейко-птичка»:

Соловейко, соловейко-птичка, да,  
Ай же ты, наш соловейко, да,  
Из саду в сад вылетает, да,  
Ко девице во высок терем, да,  
Во тереме девица плачет,  
Во высоком красная тужит, да,  
Где были девочки ты годы, да,  
Где было девочье-то время?  
Сповыдали за старого замуж, да,  
Старой муж на ручку ложится, да,  
Будто колодина гнилая, да,  
Старой муж к устам припадает, да,  
Будто смолой поливае, да.

Далее текст повторяется, только замуж выдали за «малого»: «Малый муж на ручку ложится, / Будто робя годовое, / Малой муж к устам припадает, / Будто водой поливае». В последней части выдали замуж за «ровнюшу»: «Ровня муж на ручку ложится, / Легче пера лебедина, / Ровня муж к устам припадае, / Будто медом поливае». Как видно, этот вариант построен по модели сюжетов старый муж – молодой муж – ровня<sup>10</sup>. В коми версии эта тема отсутствует, и содержание песни концентрируется на передаче эмоционального состояния девушки – тоски по уходящей молодости:

Гой-гой-гой соловейко,  
Да из саду гуль вылета...ыала,  
Ой из саду гуль выпетала,  
Да и видно в сад(ы) залета...ыала...  
Да и видно пекрасной девица...  
Да и девица с тереме пла...ыачешь...  
Да и ой моя молодость девала...  
Да и куда красота минова...ыала...

В сравнении с трехчастным русским вариантом коми тексты ограничиваются переисложением сравнений, причем односложных:

Да и куда красота минова...ыала...  
Да и будь-то гнилая колода,  
Ой будь-то милая колода,  
Да и будь-то ёршова щетила...  
Да сталь лучиком припадала!<sup>11</sup>

Как видно, эта часть не является сюжетным продолжением, а выступает в роли дополнительного средства для передачи эмоционального настроения песни.

В песне «Перепелка» помимо темы девичьей тоски, печали реализуется и тема разлуки с любимым:

Перепёлка, перепёлушка прилетала,  
Как садилася нам красной крыльце во перила,  
Ко мне завтра, ко мне ладушка гости прибудёт,  
Куша будёт (й)у меня тоска не убудёт,  
Лише да больше, лише больше печались прибудёт,  
Лише больше, лише больше печались прибудёт!<sup>12</sup>

По всей вероятности эта формула является переименованным, переосмысленным вариантом песенного мотива:

Ко мне батюшка приедет,  
Недолго пробудет,  
Одну ноченьку ночует,  
Всю он протоскует...

Далее по тексту: батюшка «бела света дожидает, домой уезжает»<sup>13</sup>.

В коми варианте тема разлуки не разворачивается сюжетно, но определяется традиционной для жанра лирической песни композиционной взаимосвязанностью формульных тем – печаль девушки и разлука с любимым. Поэтому замена «батюшки» на «ладушку» выглядит вполне закономерной.

Также опосредованно тема разлуки присутствует и в одном из вариантов песни «Во лязях», которая по своим жанровым характеристикам относится к группе хороводных песен. Содержание песни связано с просьбой девушки к отцу – не отдать ее замуж за старого и за малого мужа, а отдать за ровню. Этот текст достаточно устойчив в русских традициях, и коми вариант в основной своей части сохраняется без каких-либо изменений. Но в варианте, зафиксированном в д. Ляли, появляется оригинальная концовка, которая меняет смысловые акценты песни – будущее замужество/гулянье сменяется мотивом солдатства:

Ты отдай меня за ровнюшку...  
Я за ровнюшкой гулять пойду...  
Не отдай меня за старого замуж,  
Не отдай меня за малого замуж...  
Я за старого насмерть не люблю,  
Я за малого гулять не пойду...  
Вот пойду таки сподумаю идти...  
Конопле цветы есробушки клкуют...  
Все солдатские головушкой ревет!<sup>14</sup>

В песне «Пила девица долю» (вариант: «Пила девица волю») представлен еще один устойчивый поэтический определитель девичьей судьбы, доли – нежеланное замужество: «Спокотела меня мати, / А и спозволила дати»<sup>15</sup>.

Анализируя этот заимствованный текст, отдельно следует отметить появление особой функции частицы *не*. Одной из устойчивых составных композиции различных вариантов этой песни является формула, состоящая из нанизывания однотипных синтаксических конструкций:

Пила девица долю,  
Ой дай свою черу над водою...  
Над быстрою рекою,  
Ох наюд быстрою рекою,  
Ты вед речка быстрая...  
Я девица красыная...  
Я молода не кодила...  
Сердце моя не бажила...  
Душа моя не радила...  
Пила девица долю<sup>16</sup>.

В некоторых случаях употребление частицы *не* вызывает смысловое искажение текста, например, использование определения *не молода* вместо *молода*, *сердце не разбило* вместо *разбило*:

А я девица крас(ы)ная...  
Спокотели меня мати...  
Спозволила дати...  
Ой *не* молода не котела,  
Я *не* молода да не котела,  
Ай душа моя не радило...  
Ой сердце моя *не* разбило...<sup>17</sup>

Я девица да крас(ы)ная ой я молода не котело,  
Я молода да не котело ой душа моя не радело,  
Душа моя да не заныло ой сердце моя не радилось,  
Сер(и)дце да моя да не радилось стану крестьянин орати<sup>18</sup>.

Можно предположить, что частица *не* в данном тексте воспринимается как самостоятельная лексема, а конструкция *не + существительное/глагол* выступает в роли специфической формулы со значением отрицания, отсутствия, нежелания. В вариантах, где мотив замужества отсутствует, именно эта формула становится ключевой<sup>19</sup>.

Несмотря на языковую искаженность текстов, традиционные темы «девией лирики» отражены в них достаточно четко. В каждом из текстов выделяются ключевые слова или строки, которые несут основную семантическую нагрузку.

Приуроченность «горестных», «долгих», лирических песен к молодежным гуляньям характерна для многих северных традиций<sup>20</sup>. Как правило, с них начинались игрища, или они были основным репертуаром гулянья, как, например, во время Пасхи у качелей. Часто исполнителями этих песен и сопровождающих их хороводов были девушки, иногда и молодежи<sup>21</sup>. В некоторых традициях на территории Республики

Коми лирические песни и «жесткие романы» обозначаются самими исполнителями как «девичьи песни», и приурочены они к будничным посиделкам или хождениям девушек по селу летом<sup>22</sup>. Если не касаться вопроса о глубинной символике основных лирических мотивов и их связи с календарно-обрядовым и шире космо-биологическим циклами<sup>23</sup>, то в качестве основной функционально-бытовой доминанты можно выделить мотивы общности девичьей/женской судьбы. Фольклорную «схему» этой судьбы можно выразить в виде трехчастной структуры: любимый парень, воля – разлука, замужество – нежеланный муж, неволя. При этом первая часть триады – до замужества – и является смысловым ядром игрищ. Кроме того, мотивы разлуки с любимым, нежеланное замужество маркируют неопределенность, пограничность статуса девушки. С одной стороны, они выступают в роли «невест», биологически и символически готовы к замужеству, с другой – замужество всегда несет негативный оттенок, муж наделяется отрицательными чертами (старик, пьяница, гуляка и т.д.). И не случайно наравне с традиционной лирикой, а иногда и заменяя ее, во время молодежных собраний исполняются так называемые жесткие романы, в которых трагичность женской судьбы приобретает особый накал.

В качестве еще одного песенного жанра, вошедшего в репертуар молодежных собраний (посиделок, гуляний), можно выделить «песни-воспоминания» на частушечный распев с зачином: «Шондїбаной олбмой, / Том олбмой, том гажой, / Том пбра кольялбмой» (Солнцеликая жизнь моя, / Молодая жизнь, молодая радость, / Провождение молодой поры...). А.К. Микушев выделяет две группы песен «Шондїбаной». Первую группу составляют песни с устойчивым текстом. В них «в обобщенно-художественной форме представлена вся человеческая жизнь», если точнее, основные возрастные периоды человеческой жизни:

... Дас вит ар вичысьбмой	... Ожидание своей пятнадцатилетней поры,
Кызь ар пбра тыртбмой,	Встреча своей двадцатилетней поры,
Комын арбс – шбр нэмбй.	Тридцать лет – половина века.
Квайтымн арбс – нэм помбй.	Шестьдесят лет – конец века.

Ко второй группе относятся тексты импровизационного характера, «содержанием которых служили конкретные картины из жизни и быта коми крестьян», часто автобиографические события конкретных людей<sup>24</sup>. Сюжеты этих песен связаны с темой «воли/неволи», что также сближает их с рассмотренными выше лирическими песнями.

Следующим элементом игрищ, связанным со структурированием девичьей группы, является припевание девушек друг к другу. По игрищечной терминологии (только в Княжпогостском районе) пара девушек назывались «чот» (от русск. *чета* «ровня», *четный*), а припевание как действие обозначалось как «чоталбны» (букв. спарить, сделать чет). Этот термин зафиксирован и при описании зачинных девичьих хороводов: «...Покодьдн. Вот вэтлэдлэны дждож кузя, рьдён, строен сувталан, нель кымынён да сія на чотён, ме вот такод чотон, тай сікбд...» (Вот ходят вдоль пола, рядом, строим встанем, четверо или сколько, и

все «чет'ами», я с ней «чет», а другая – с другой)<sup>25</sup>. Вероятно, с этими хороводами и с этим значением связан термин, приведенный А.К. Микушевым в описании вымских игриц: «Участники игрища выстраивались друг против друга в два ряда попарно, что называли *чотасьны*, и пели, слегка покачиваясь из стороны в сторону, что называлось *едласьны*, *едьшооны* (колыхаться)»<sup>26</sup>. Также отметим, что в игровых ситуациях с участием девушки и парня использовалось слово «пара».

В д. Синдор зафиксирован комментарий к песне «Дай на кодишь», в котором исполнитель выделяет в качестве обязательного условия распределение по парам всех участниц игриц, таким образом актуализируя значение четности: «Мод чотыслысь чотан жё, сие босьталан. Нимсё отислысь, модыслысь овнасё, мыйовна сја. Сідзи. /.../ Сіес же бара, сьыланкывсё, сійё бара чотан, сьылан бара, вьесё босьталасны. Сідзи, кытчедз оз кончитчи, кымынён сэн, котъ дасён. Но вьесы чотён сэн ворсёны. Оти ко чот пёв, сійё выльысь ковмас аслыд ворсёдны» (У другой «чет'ы» припоешь тоже. Имя – у одной, у другой – отчество споешь... Эту же песню снова споешь, всех припевают. И так, пока не закончат, сколько их там есть, хоть десять девушек. Все там в «чет'ы» играют. Если одна без пары, нечет, ее придется по новой сыграть, к себе припеть)<sup>27</sup>.

Дай на кодишь то за горами ой за горами,  
Свет Марьюшка толыпами и толыпами,  
Свет Васильевна дол(ы)гоньки и дол(ы)гоньки.  
Дай на кодишь то за горами и за горами,  
Свет Аннушка толыпами толыпами,  
Свет Александровна долгоньки и долгоньки,  
Еще и столенек я югоньки ок я югоньки,  
Еще и столенек я югоньки ок я югоньки,  
Еще и столенек широконьки ой широконьки,  
Дай на кодишь то за горами<sup>28</sup>.

Более детальный вариант создания «четов» описан на примере с. Шошка в научном отчете экспедиции 1964 г.<sup>29</sup> Сначала припевали главных персонажей рождественских игриц – «попа» и «дьяка». При этом называлось имя «попа» и сразу же вслед за ним отчество «дьяка». Так что в песне «Я не во поле» если в песне обращались к Лидиюшке Ивановне, то подразумевалось две девушки – Лидия Петровна и Анна Ивановна:

Я не во поле стружес на реки,  
Ок и ле-лю, ок и ле-лю,  
Свет Лидиюшка,  
Свет Ивановна,  
Ок и ле-лю, ок и ле-лю,  
Шты моя,  
Да шты пою, мею,  
Заю ме (й)ок и  
Ле-лю, ок и ле-лю,  
Без миленчик бела,  
Без румьян красная,  
Ок и ле-лю, ок и ле-лю,

Без шубки да без шапки  
Да эта короша,  
Ок и ле-лю, ок и ле-лю<sup>30</sup>.

Воспевание следующих «четов» (пар) происходило также. Насколько можно понять из последующего описания, имена и отчества пар менялись местами на следующем круге припевания – пели уже не «Лидиюшка Ивановна», а «Анна Петровна». Причем такое воспевание не ограничивалось двумя разами, а продолжалось в том же порядке дальше, вероятно, уже под другие песни.

Ритуальное значение подобного обмена отчествами во многом может быть прояснено при сопоставлении с русской традицией весенне-летнего кумления, основной смысл которого породнить девушек брачного возраста<sup>31</sup>. Этот обряд является фольклорно-этнографическим комплексом, составляющими которого являются обмен кумящими вещами (кресты, одежда, венки и т.д.), совместная трапеза, приготовленная в складчину, преодоление некой границы (ворота из сплетенных веток соседних деревьев, венков и т.д.), произнесение клятвы<sup>32</sup>. В этом контексте создание «чет'ов» посредством обмена отчествами можно прокомментировать как один из оптимальных вариантов закрепления родственных отношений (девушки символически становились сестрами) для объединения и выделения девичьего коллектива.

К группе «девичьих» песен можно отнести песню «Пава павушка ли моя»: становились в два ряда («радён») по четыре человека и ходили навстречу друг другу. В песне представлен процесс наряжения девушки как сюжетно-поступательное действие: встала «раненико»; умывалась «чистенько»; вытиралась «сухенько»; румянилась; одевалась: «сарапан гарусной», «партуки калинкоровой»; обувалась: «гарусные чулочки», в башмачки; расчесывалась: «гребнесь пава гребненькой»; заплеталась: «плетьнесь пава плетьненькой», «пенточки голубые»<sup>33</sup>.

Таким образом, фольклорный код играет ключевую роль в социокультурном контексте. По сути, каждая исполняемая песня закрепляет основные параметры коллективного статуса «девушек на выданье»<sup>34</sup>.

Следующая группа текстов относится к наборным хороводам («октысян сьыланкыв»). В д. Половники набор участников хороводов (октысян) осуществлялся традиционно: парень выбирал девушку, девушка парня и т.д., пока не набирался большой круг: «А нывьясё, зоньясё пара октоны. Зон босьтан нылёс, ныв босьтан зонмёс. Сэсся выждьд круг лод. Сэсся гез керасны, дай разясны...» (А девушки, парни пары набирают. Парень – берешь девушку, девушка – берешь парня. Потом большой круг станет. Потом «веревку» сделают, да и расплетут...)<sup>35</sup>. При этом наборный хоровод могли сопровождать две песни. По одной из версий к «октысян» относится песня «Сад йёрын ко ныв гуляйтё» («Во саду ли в огороде»), по другой – и «Сад йёрын пё ныв гуляйтё» и «Ельёва у ворот, у ворот»<sup>36</sup>. Первая песня состоит из двух частей: на коми языке и соответствующей по содержанию части на русском языке, разночтения имеются в концовках. Часть на коми языке заканчивается следующим образом:

... Да подарок ме босьта,  
Зарни чунькытш, кык чунькытш,  
Да круг гòгòр гòгòртам,  
Круг гòгòрыс гòгòртигòн,  
Куимьсь окасьям...

... Да подарок я возьму,  
Золотое кольцо, два кольца,  
Да вокруг круга обойдем,  
Когда будем круг обходить,  
Три раза поцелуемся...

Концовка части на русском языке:

Куплю две подарки,  
Дорогие две подарки, ситец-каленкор,  
Каленкору очень мало, ситец полиняет.  
На две юбки да на две шубки, на две коротеньки.  
Благодарствуй, друг любезный, ты меня украсишь.

Песня «Егорёва у ворот» в описаниях информатора из д. Половники лишь упоминается как название «òктысьòны». Вариант этой песни записан в д. Удор (Княжпогост):

Егориёва, Егориёва,  
Егорьёва у ворот и у ворот,  
Егорьёва у ворот и у ворот,  
Стоял и девки, стоял и девки,  
Стоял девки карово, карово...  
Йодными девки, йодными девки,  
Йодной девки посмелая мила...  
Парня брала, парня брала,  
Парня брала за русы за косы...  
Русы косы, русы косы,  
Русы косы за подарутесю...<sup>37</sup>

В с. Ляли в хоровод набирались под песню «Бежит побежит удалой молодец»:

Бежит побежит удалой молодец,  
Удалой доброй молодец,  
Удалой доброй молодец,  
Ок ля-ли, ля-ли,  
Да Иван да и Петрович,  
Ок ля-ли, ля-ли,  
Да Иван да и Петрович,  
За собою ведёт суженную,  
За собою ведёт ряженную...  
Душу красную девицу...  
Да и Сопью Васильёвну...  
Вытрепал, вытрепал бы её...  
Мои рученьки болят таки болят...  
Со сторон люди глядят таки глядят...  
Целовать и миловать не велят...<sup>38</sup>

В имеющихся описаниях этого хоровода не хватает отдельных элементов или конкретики, тем не менее общий рисунок набора представить можно. Так, в одном из вариантов, помимо традиционного посереднего набора пар, как начальный элемент выделяется припевание пары. Припевание осуществляется как на уровне текста, так и на уровне сопровождающего действия: после называния в песне имени, отче-

ства парня он вставал, протягивал носовой платок девушке, которая ему нравится («кодòс радейтò»), и соответственно пелось ее имя. Эта девушка бралась за противоположный угол платка, а две соседние с ней девушки брались за другие два угла. Затем уже руками эти две девушки набирали парней. Далее информатор указывает: «... потом всех набирают. Так двумя рядами и ходят»<sup>39</sup>.

В варианте, представленном Н.И. Дукарт, имеется следующее описание. Хор девушек обращался к одному из парней, который выбирал среди сидящих двух девушек и выводил их на середину избы. Взявшись за концы платка, они ходили по избе под песню «Сад йòрын лò ныв гуляйтò» («Во саду ли в огороде»). По окончании песни девушки выбирали двух парней. Так продолжалось до тех пор, пока все не оказывались в хороводе<sup>40</sup>. Момент припевания здесь отсутствует. Вариант песни «Бежит побежит» в данном случае не приводится, но, вероятно, называлось только имя парня. Такой текст зафиксирован в материалах 1981 г. Исполнитель комментирует, что величание пелось только парню, а после того, как он выводил девушку, пелась другая песня:

Бежит-побежит удалой молодец,  
Удалой доброй молодец,  
Удалой доброй молодец,  
Да Степан да Иванованович,  
Да Степан да Иванованович,  
Ок ля-ли, ля-ли, ля-ли, ля-ли,  
Дай Степан да Иванович!<sup>41</sup>

Подобный вариант набора участников хоровода бытовал и в русских традициях, например в Заонежье: «Встает один холостой, приглашает двух девушек и берет одну в ту руку, а другую в другую, те в свою очередь приглашают себе холостых, а эти опять девушек, каждый себе по «разуму», поют песню «Полно зимушка»; или парни и девушки стоят отдельными группами, парень выходит на середину, подзывает к себе девушку, взяв ее за руку, «взятая девушка подзывает к себе молодца, а с другого конца опять приглашается девушка; цель движется и растет с обоих концов»<sup>42</sup>. Такое двустороннее выстраивание хоровода можно прокомментировать как дополнительный способ реализации одного из ритуальных признаков молодежного коллектива – парность, четность.

В д. Удор набор участников хоровода (парень выбирал девушку, девушка парня и т.д.) назывался «кругòн ворòбòм» (игра кругом) и исполнялся под песню «Чивиль-чивиль, воробей». Если в предыдущих наборных песнях связь с действием осуществляется на уровне отдельных формул (За собою ведёт суженную, / За собою ведёт ряженную...; Парня брала, парня брала, / Парня брала за русы за косы...; Детинушка бел кудрявой за девушкой ходит), то песня «Чивиль-чивиль, воробей» является примером иной словесно-акциональной соотношенности. Этот текст можно отнести к группе песенных заимствований с очень большой степенью искаженности. Видимо подобные песни имел в виду А.К. Микушев, когда отмечал, что на Выми полукоми-полурусские песни, рус-

ско-коми контаминации имеют свое обозначение – «туті-паті сьыланкыы» или «тотлы-вотлы сьылыны»<sup>43</sup>. Тем не менее формальные особенности текста «Чивыль» отражают хореографическое назначение этой песни. Достигается это за счет лексических и морфемных повторов, которые создают эффект ритмического нанизывания:

Чивыль-чивыль воробей,  
Кудыю рученьки,  
Кудый угащила,  
Розрошила,  
При молоде шила,  
Ко с тобой зверня,  
Дай зверня пирог,  
По десять четверик,  
Дона четверик ю!<sup>44</sup>

Дорогую четверть пей!

Есть варианты, в которых текст сочетается с действием и на уровне содержания, и на формальном уровне: Чивыль-чивыль, воробейка, / Свет и Дариюш(ы)ка / Свет Поломовна, / За правую рученьки. / Кудый откасила, / Куды я молода, / Ино разрушила, / При молоде жила, / Ок да стол стоял да, / Зерня, зерня пирог, / Петьдесят четверик, / Дона четверику<sup>45</sup>.

Круговые хороводы в княжпогостской традиции представлены песнями «Как у наших у ворот» (вариант: «В караводе были мы»), «Чуде город» и вариантами сюжета «Царев сын» («Ште не тот ли тот дай царев сын», «Уж я да кругом города хожу», «По за городу гуляет царевна коропевна», «Кожу я да кожу дай кругом караводы»).

Под песню «Ште не тот ли тот дай царев сын» два парня заходили в круг и шли в противоположном кругу направлении:

Ште не тот ли тот дай царев сын, да эке,  
Да вот царев сын кодит смотрит, да эке,  
Да коня шуменька да шумела, да эке,  
Да шелковым платиком дай макала, да эке,  
Да золотым перстень да светила, да эке,  
Да отворайтесь дай ворота, да эке,  
Да розыграйтесь да широка, да эке,  
Да подходи, сударь, дай поближе, да эке,  
Да ште ешше того дай поближе, да эке,  
Да поклонись, сударь, дай пониже, да эке,  
Да ште ешше того дай пониже, да эке,  
Да ты возьми за правую ручку, да эке,  
/Поцелуй да по дай миляе!,  
Да ты поставь на старое место, да эке,  
Дай отведи кругом городочик, да эке!<sup>46</sup>

В соответствии со словами песни «растворяйтесь, ворота» круг отрывался, «подходи, сударь, дай поближе» – парни выводили на середину хоровода двух девушек и ходили с ними под руку, «почелуйся да помиляйся» – парень с девушкой целовались, затем со словами «Ты поставь на старое место» ставили девушек на место. Хоровод исполнялся до тех пор, пока все девушки не перебували в круге<sup>47</sup>.

С данным хороводом перекликается хореография песни «Круг стол(ы)бами я хожу»: «Мы кругом идем, а два парня на встречу. А в песне говорится – надо девушку взять, кого им нужно. Потом парень толкнет и девушка повернется, и парень войдет в круг. Потом по песне всё и делают: «поклонись сударь да пониже»...»<sup>48</sup>. Текст песни не зафиксирован.

Под песню «Как у наших у ворот» (вариант: «В караводе») ходили двумя кругами, один большой и внутри него маленький, шли в противоположном друг другу направлении<sup>49</sup>:

Как у наш,  
Как у наш,  
Как у наших у ворот,  
Ай ля-ли у ворот,  
Ай ля-ли у ворот,  
...Стоял девок каравод...  
...В караводе были мы...  
...Видали парочку...  
...Да встань парочка, парочка,  
Парочка прибодрись...  
...Немножко повертись...  
...Кого любишь – поклонись...<sup>50</sup>

Песня «Чуде город» также исполнялась кругом, но по своим структурно-стилистическим особенностям относится к группе плясовых песен. Как и представленный выше текст «Чивыль воробей», эта песня является сильно искаженным русским заимствованием:

Чуде город, чуди город,  
Правой ли кликали,  
Правой ли кликали,  
Все возьми, все возьми,  
Воскресенской люди,  
Воскресенской люди,  
Не глежилась, не глежись,  
Вино скачи нельзя,  
Вино скачи нельзя,  
Пиво пить,  
Пиво пьяные, пиво пьяные,  
С медою, с медою,  
С медо сладкие, с медо сладкие,  
Сколько пила, сколько пила,  
Двояд выпила, двояд выпила,  
Най убойной глаза, най убойной глаза,  
Поставленному, поставленному<sup>51</sup>.

Содержательное наполнение песни концентрируется в формуле «Пиво пить, пиво пьяные, / С медою сладкие». Исполнители, комментируя этот текст, отмечают, что слова «Пиво пить» громко выкрикивали и немного приседали. Кроме того, выделение именно этих строк может быть мотивировано особым обрядовым назначением пива именно в княжпогостской традиции молодежных собраний, в частности традиции молодежных осенне-зимних братчин, где угощение пивом было одним

из центральных моментов действия и сопровождалось соответствующим текстом<sup>52</sup>. Во всяком случае, распространенный в песенно-игровом фольклоре мотив пива/вина в княжпогостском репертуаре выделяется наиболее рельефно. Так, еще раз обратившись к песне «Чивыль воробей», отметим, что и этот размытый в содержательном плане текст имеет неожиданно четкую императивную концовку на коми языке: «До-на четверик ю!» (Дорогой четверик пей!). Кроме того, в с. Турья зафиксирован фрагмент текста, в котором представлен процесс приготовления пива для братчины:

Собирались девицы набирати ми(у)жу,  
Йа-а-а вы калиная вы малина,  
На братын(ы)жу на девичей пир,  
Йа-а-а вы калиная вы малина,  
Оне воды носили по лошички,  
Йа-а-а вы калиная вы малина,  
Оне кмелю купили по шишички,  
Йа-а-а вы калиная вы малина,  
Оне солоду хладили по горсточку,  
Йа-а-а вы калина...<sup>53</sup>

Подобный сюжет не встречается в других коми традициях и не имеет широкого распространения у русских.

Следующий тип хоровода «воча-воча» (ряд на ряд, букв.: навстречу-навстречу) представлен в княжпогостской традиции песнями «Княгини, да мы до вас пришли» и «А мы просо сеяли». В д. Половники хоровод «Княгини» разыгрывался следующим образом: один ряд состоял из девушек («невесты»), другой ряд из парней («женихи», «зон полк»). Поочередно, в соответствии с песенным диалогом один ряд подходил к другому ряду и отходил на место.

Княгини, да мы до вас пришли,  
Молодые, мы до вас пришли,  
Бояре да вы зачем пришли...  
Княгини, да мы невест выбирать...  
Бояре, да покажите женика...  
Княгини, да это то ль не жених...  
Бояре, да покажите сюртучка...  
Княгини, да это то ли не сюртук...  
А бояре, да покажите сапоги...  
Княгини, да это то ли не сапог...  
Бояре, да без подошвы сапоги...  
Княгини, да мы вот царские слуги...  
Бояре, да вам которая мила...  
Княгини, да нам и Аннушка любя,  
Молодые, да нам Андреевна любя,  
Бояре, да мы её не отдадим...

С этими словами девушки прятали названную Анну Андреевну, а парни вырывали ее и вводили:

Княгини, да мы и силоу возьмём...<sup>54</sup>

Данный вариант песни сохраняет все основные мотивы сюжета «Бояр»: сватовство, хуление и похвалы жениха, демонстрация одежды жениха<sup>55</sup>. В других вариантах мотив показа одежды выносится на первый план, подчиняя себе все назначение хоровода. Так, в д. Синдор игра заключалась в следующем: парни и девушки становились в два ряда и ходили навстречу друг другу: девушки показывали по тексту: «да вот у нас платъте», «партук», а парни: штаны, рубашки, пальто, валенки. Заканчивалась игра словами «Вот у нас и кончилось», при этом хлопывали руками<sup>56</sup>. Такое же разыгрывание записано Ю.Г. Рочевым в д. Княжпогост: «... Затем начинается песня «Бояра», она очень длинная. Парни и девушки расходятся в шеренги, в противоположные стороны. Поется и прославляется одежда участниц»<sup>57</sup>.

В хороводе «А мы просо сеяли», так же как и в «Боярах», девушки и парни становились в два ряда и ходили навстречу друг другу. Описывая распределение ролей, исполнители отмечают, что девушки «сеют», а парни «топчут» («нывьясюд кӧдзены, а зоньясыс таллялӧны»).

- А мы по просо сеяли, сеяли,  
Ой диг-падо сеяли, сеяли,  
- А мы по просо вытолчем, вытолчем...  
- А чем же вам вытоптать, вытоптать?...  
- А мы по коней выпустим, выпустим...  
- А мы по коней переймём, переймём...  
- Чем же вам перенять, перенять?...  
- А шёлковым поводом, а шёлковым поводом,  
- Она по шёлка спутает, спутает,  
- А мы по дадим плёточку, плёточку...  
- А по дадим сто рублей, сто рублей,  
- А нам не надо тысячи,  
- А что же вам надобно, надобно,  
- Нам надобно по девицу, девицу,  
- Мы по дадим дурочку, дурочку,  
- А мы по дуру выучим, выучим...<sup>58</sup>

Завершая описание хороводной части, отметим еще два типа хоровода, входившие в состав княжпогостских игрищ. Один из них по типу «плетня» – обозначался как *пельлома сьыланкыв* (плечевые песни): участники игрища выстраивались «гуськом» – затылком друг к другу, положив руки на плечо впереди стоящему соседу. Второй – *сюръя сьыланкыяс* (сюръя – столб): в центре круга становились трое, а остальные участники кружились вокруг них цепочкой под песню «Вьется, вьется, извивается»<sup>59</sup>. Сопровождающие их песни не зафиксированы.

Значительная группа рождественских песен в княжпогостской традиции обозначалась исполнителями как «чӧвтасян» (от чӧвтавны, чӧвтооны – бросать, кидать, закидывать). Участники становились в два ряда, пара напротив пары, приплясывая, шли навстречу друг другу и делали выпад вперед с притопыванием. Именно этот выпад определен термином «чӧвтасян». «Сійӧ йӧктыгыр вӧлы воча-воча ветлӧдӧны, чӧвтасены» (Приплясывая, идут навстречу друг другу, делают выпад вперед)<sup>60</sup>; «Тая чӧвтасян сьыланкыв. Кругнас вӧлы ӧктыясны, ся тайӧн вӧлы чӧвтасены: татче пара да татче пара, да сэсыя сідзи, воча-воча



ветлѡдлѡны, чѡѡтасены (Кругом набирались, потом под эту «чѡѡтасены»: здесь пара и здесь пара, потом так навстречу друг другу ходят, «чѡѡтасены») <sup>61</sup>. При этом исполнялись плясовые песни с традиционным набором жанровых признаков <sup>62</sup> (отсутствие сюжета, быстрая смена образов, плясовой ритм, рифма, использование плясовых звуковых конструкций типа «йоктырми-йоктырми-йоктырми» и т.д.). Собственно пляске соответствует содержание песен, в которых отражены статусно-ролевые признаки молодежи, главным образом девушек, и через определение разгульности, отрицание замужества утверждается вольная жизнь <sup>63</sup>. Я повыскачу, я сповыпляшу... («Толочу я волочу»); Да споиграйте голубушки, / Да споиграйте девушки, / Не ровѡн от замуж выйдется, / Либо старо, ли быть мало попадѡт, / Либы пьяница матюка попадѡт... («За рекой было за реченькой»); Ай калачика не хочется, а не знама любить хочется («Светная панеч я панеч»); Тончевала – приустала – задремала – спать лѡжила ко милому на колени – поцелуемся со мной, прогулять милой пойдем («Этой тончи тончевала»); Пойду выйду я на улицы гулять, / Станѡм спрашивать одна найти робят... («Как на юлочке, на колечке трава»). Необходимые ритуальные признаки статуса девушек, такие, как активность и подвижность, во многом объясняют, казалось бы, бессмысленное содержание песен. Именно с этими качествами можно связать хаотичную смену образов и действий. В этом смысле плясовые песни выступают как антитеза изобразительности и сюжетной последовательности хороводов. Эти же признаки могут реализовываться и в акциональных дополнениях. Так, с последними строками песни «Дай мне тысяча» - Уж я выскочу высок, спочелуй да столба, парни приподнимали, взяв за талию, и подбрасывали девушек, в воздухе целовали их <sup>64</sup>. Кроме того, имеется описание, по которому в «чѡѡтасем» участвовали девушки с соответствующими чертами характера: в с. Ляли одну за другой исполняли песни «Цветная панеч» и «Толочу я волочу», первую исполняли две девушки, вторую – четыре, «наиболее бойкие и имеющие хороший голос и умеющие хорошо плясать» <sup>65</sup>.

В комплексе «чѡѡтасян» реализуется еще один ритуально значимый момент игрищ – парность, четность. Эти песни исполняли двумя рядами («воча-воча»), по две пары (парни напротив девушек, или две, четыре девушки). В научном отчете вымской фольклорной экспедиции 1964 г. в качестве примера «чѡѡтасян сьыланкыв» приведены песни «Добеги, беги до поженки» и «Как на юлотке», записанные в д. Удор. Говоря о развитой песенной терминологии в вымской традиции, исследователи отмечают, что эти песни определены певцами как два брата («кык вок»), «видимо, из-за того, что они всегда связаны друг с другом, лютуют одна вслед за другой». Далее следует немаловажное обобщение, что таких рождественских «братьев»-песен было большое количество <sup>66</sup>.

Конкретизация, индивидуализация пар приходилась на заключительную часть рождественских игрищ, когда поименно припевали пар-

ней и девушек. Исполнялись песни «Кань вѡр вылѡ пуксисны», «Яг шѡрын дуб сулалѡ», «Сокопечки молодой», варианты песни «Царевна, ты пусти в город» и т.д. Тексты небольшие по объему, лаконичные, без элементов величания.

Парней и девушек припевали все присутствующие. Как только песня заканчивалась, «поп» и «дяк» вели воспетую девушку к парню. Впереди шла девушка, а за ней шел «поп». Девушка должна была быстро сесть парню на колени и поцеловать его. Припевки пели и на обычных вечеринках, присутствие воспеваемых парня и девушки было желательным, но достаточно было присутствия и одного из них <sup>67</sup>. В д. Кони разделение на пары происходило следующим образом. Парни сидели рядом. Исполнялась припевка, в которой называлось сначала имя-отчество парня, потом имя девушки. Также «поп» подводил девушку к парню. Если парню нравилась девушка, то он ее обнимал, если не нравилась, то просто держал на коленях. При этом в функции «попа» входило правильное распределение пар, он должен был предварительно узнать пожелания парней. Если одну девушку припевали несколько раз, то парни обижались: «Вдову, – говорят, дали. Одному уже давали, а затем и мне». Если в молодежной компании была пара, которую уже считали женихом и невестой, то они противопоставлялись всем остальным: «Вечером-то пойдем, когда по домам расходимся. Кто жених с невестой, они парой идут, а кто нет – те вместе. Вот их вяляли в снегу» <sup>68</sup>.

В некоторых описаниях с рождественскими игрищами связывается выбор пары на год («во гѡгѡрся бѡрийѡм»). Пелась специальная годовая песня («во гѡгѡрѡя сьылѡдасны»), исполняемая не только девушками, но и женщинами-зрительницами. Парень подходил к девушке, с поклоном выводил ее на середину избы и, поцеловав, усаживал себе на колени. Если девушка не хотела быть парой этого парня, то она пряталась. За своей избранницей парень должен был ухаживать в течение года: «С кем припоют, он за той ухаживает: с вечеринки приводит и уводит, и на лошади катает, и на качелях. С кем припоют, год ухаживает. Если ты уважаешь, любишь его, целый год ходит с тобой, «укажор». Так было на Васильев день» <sup>69</sup>. В описаниях игрищ с. Ляли Н.И. Дукарт приводит название годовой песни «Ты вступи в город». Текст с таким зачином зафиксирован в с. Ляли экспедицией 1981 г.:

- Царева, ты пусти город, ты пусти красот.
- Нам на что город, нам на что красот.
- Нам девица нужна, нам красавица нужна.
- Кого вам нужна?
- Ниночка нужна, Ивановна нужна <sup>70</sup>.

Варианты этой песни зафиксированы по всему Княжпогостскому району. Но сведений о приуроченности к выбору на год в этих вариантах нет, имеются лишь указания на то, что эта песня «сьылѡдчан» (величание, припевка), «рѡштво ворѡм» (рождественская игра) и что после нее целовались. Все имеющиеся варианты также лаконичны и не-

велики по объему. Тексты включают в себя имя-отчество парня и девушки (с достаточно устойчивым обозначением «царевна», «царевич»), к этому, по сути, и сводится все содержание песни, и к ним присоединяются одна-две варьирующие строки: Ой саревна, / Дай пусти и в город, / Да и спусти да и красный, / Дай Егорей да Савватьевич, / Дай Марья дай Оликсиёвна (Весляна)<sup>71</sup>; Саревич и свет и Юриюшко / Да свет Ярасимович, / Царевина да свет ий Александрюшка да/Свет и Семеновна-й (Турья)<sup>72</sup>; Ай да по сарева, / Ай да по царевича, / За мила же суседа, / За мила же братала, / Света Иванушко да / Света Коньстантинович, / За мила же суседа, / За мила же братала да/Света Аннушка/Света Васильевна (Синдор)<sup>73</sup>; За мила да суседа, / Дай света Ивануш(ы)ко / Да света Васильевич, / Дай коя тебя любя, / Да коя бедна дай од(ы)на, / Да света Людмилушка/Дай света Степановна (Йёрс)<sup>74</sup>.

Необходимо отметить, что в Княжпогостском районе выбор пары на год был приурочен к братчине, которая собиралась специально по этому поводу и имела свой песенно-игровой сценарий. Приуроченность выбора пары на год к рождественским праздникам, скорее можно отнести к более позднему явлению.

В целом, сценарий княжпогостских рождественских игрищ включал в себя следующие песенно-игровые элементы: а) в зачине лирические песни, под которые ходили девушки – *гòвзедлан, покодьдян, ныв сыланкывьяс*; б) создание «чет'ов» – пар, состоящих из девушек; в) наборные хороводы – *òктысян*; г) хороводы ряд на ряд – *воча-воча*; д) круговые хороводы; е) по типу «плетня» – *пельпома сыланкыв* (плечевые песни); ж) хождения цепочкой вокруг трех стоящих человек – *сюрья сыланкывьяс* (сюрья – столб); з) пляски – «чòбтасян»; и) припевки – окончание игрищ.

Таким образом, здесь сохраняются основные элементы севернорусских традиций, на фоне которых наблюдается вторичное осмысление сценария и появление собственной игровой терминологии («кык вок сыланкывьяс», «чиркòдчòмòн ворсòм» и др.). Кроме того, особо можно отметить песни, направленные на структурирование девичьей группы. Сюда относятся лирические, протяжные песни, с которых начинаются игрища, и припевочные песни, направленные на создание девичьих пар (чет'ов).

\*\*\*

<sup>1</sup> Дукарт Н.И. Святочная обрядность коми конца XIX – начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми. Сыктывкар, 1978. С. 91-103. (Тр. ИЯЛИ КФАН СССР. Вып. 20).

<sup>2</sup> Научный архив Коми НЦ УрО РАН (далее: НА Коми НЦ). Ф. 1. Оп. 11. Д. 233а. Материалы Вычегодско-Вымской фольклорной экспедиции 1964; (А.К. Микушев, Ю.Г.Рочев, Г.А. Муравьева).

<sup>3</sup> Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1995. Т. 3. С. 14.

<sup>4</sup> Фольклорный архив СыктГУ (далее: ФА СыктГУ). 1414, Кони, 1990.

<sup>5</sup> ФА СыктГУ. 1414-6, 15.

<sup>6</sup> Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ (далее: ФФ ИЯЛИ). К414-8, Ляли, 1981; ФА СыктГУ. 1414, Кони, 1990. Слово «чиркадчòм» не имеет однозначной этимологии. Можно связать данное слова с рядом глаголов, близких по звучанию и соотносимых с семантикой молодежных игрищ, например чирсьисны 'толкаться, толтаться', чирь-виньясны 'кривляться', чиркны 'недодавать' и т.д.

<sup>7</sup> ФА СыктГУ. 1414, Кони, 1990.

<sup>8</sup> Дукарт Н.И. Святочная обрядность коми конца XIX – начала XX вв. С. 93.

<sup>9</sup> Устьянские песни / Сост. А. Мехнецов, Е. Мельник, Ю. Марченко. Л., 1984. Вып. 2. С. 3.

<sup>10</sup> Песни Карельского края / Сост. Т.В.Краснопольская. Петрозаводск, 1977. № 156. Прокомментирована составителями как игровая и исполняемая на свадебных вечерах.

<sup>11</sup> ФФ ИЯЛИ. А0660-3.

<sup>12</sup> ФФ ИЯЛИ. А0661-1.

<sup>13</sup> Песня «Как за речкой хмель родился» - Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.). Сыктывкар, 1995. С. 93.

<sup>14</sup> ФФ ИЯЛИ. К415-19, Ляли, 1981.

<sup>15</sup> ФА СыктГУ. 1414, Кони, 1990.

<sup>16</sup> ФФ ИЯЛИ. А0661-2.

<sup>17</sup> ФФ ИЯЛИ. А0628-2.

<sup>18</sup> ФФ ИЯЛИ. А0620-22.

<sup>19</sup> В коми мифологической лексике частица *не* также может выступать в роли обозначения мифологических персонажей: «неяс» - обобщенное название нечисти. См.: Коми традиционная культура: Этнография детства / Сост. А.В. Панюков, Г.С. Савельева. Сыктывкар, 1999. С. 81.

<sup>20</sup> Климов А.А. Основы русского народного танца. М., 1994. С. 60; Нуриева И. М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск, 1999. С. 92; А в Усть-Цильме поют... (Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы) / Сост. А.Н. Власов, З.Н. Бильчук, Т.С. Канева; Муз. расшифровки А.Н. Захарова. СПб., 1992. С. 17; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX вв.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 178; Качели и скакухи // Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997 и т.д.

<sup>21</sup> Кнатц Е.Э. «Метище» – праздничное гулянье в Пинежском районе // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Т. 2. С. 190-191; Шилин А.И. Традиция мужского исполнительства в русской народной хореографии // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор / сост. И.А. Морозов; Отв. ред. С.П. Бушкевич. М., 2001. С. 179, 181; Нуриева И. М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 101.

<sup>22</sup> С. Серегово, с. Кочпон. ФФ ИЯЛИ. А0604-4; А0605-1; № 35 р.1-1.

<sup>23</sup> Здесь мы имеем в виду анализ песенных лирических мотивов в контексте весенне-летних обрядов, представленный в исследовании Т.А.Бернштам: «В песенном фольклоре этого /весеннее-летнего – Г.С./ цикла варьировались упомянутые выше мотивы девичьей вольной судьбы, несчастной любви, измены, тоски, отъезда, смерти и т.д. /.../ Но очевидно, что обострение оппозиции мужской – женский являлось выражением биологического кризиса, свойственного как природному (растительному и животному), так и человеческому миру на рубежах солнцеворотов. Половозрастные ритуалы были призваны регулировать ситуацию в целом, а предотвращение аграрного кризиса было актуально для земледельца в первую очередь. Деформация ритуалов и эволюция их в игры приво-

дила к утрате «враждебных» мотивов или к преобразованию их в противоположные: не любовь – любовь, не брак – брак, убить – не убить...» (Т.А. Бернштам. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX-начала XX вв. С. 178.)

<sup>24</sup> Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Сыктывкар, 1993. Т.1. С. 9-11.

<sup>25</sup> ФФ ИЯЛИ. А0620-22, 1964.

<sup>26</sup> Коми народные песни. Т. 3. С. 14.

<sup>27</sup> ФФ ИЯЛИ. А0661-4. Синдор, 1964.

<sup>28</sup> ФФ ИЯЛИ. А0661-4. 1964.

<sup>29</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 233а. Л. 66.

<sup>30</sup> ФФ ИЯЛИ. АФ 0652-9.

<sup>31</sup> Агапкина Т.А. Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 481-492.

<sup>32</sup> Там же. С. 484.

<sup>33</sup> ФФ ИЯЛИ. А0661-5 Синдор, 1964; А0628-7. Кони, 1964.

<sup>34</sup> Объединение и структурирование девичьей группы в сценарии рождественских игрищ по своей символической функции перекликаются с некоторыми формами свадебной обрядности. Во всяком случае нам очень близки высказывания В.А. Лапина о ритуально-символической функции групповой причеты, которую исследователь связывает с переходным состоянием невесты и ее подруг и общностью девичьей судьбы: «девушки еще не вступили на путь невесты, но их ждет та же судьба; невеста пока еще принадлежит их кругу, но уже отмечена особой печатью. В обрядовом пространстве свадьбы их языки переплетаются и в прямом, и переносном смысле, создавая новый ритуально-символический объем». (Лапин В.А. Северно-русская групповая причета: феномен и загадки // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера (Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003»). Петрозаводск, 2003. С. 73).

<sup>35</sup> ФФ ИЯЛИ. А0689, 1964.

<sup>36</sup> ФФ ИЯЛИ. А0689, 1964; А0679-7. 1964.

<sup>37</sup> ФФ ИЯЛИ. А0622-10, 1964.

<sup>38</sup> ФФ ИЯЛИ. А0674-2 Ляли. 1964. Вариант: ФФ ИЯЛИ. К415, Ляли, 1981 (текст заканчивается названием имени девушки). Широко распространенный сюжет в русских традициях, например: ФА СыктГУ. Рф 14 I – 6, Серегово.

<sup>39</sup> НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. № 324, Ляли, 1981.

<sup>40</sup> Дукарт Н.И. Святочная обрядность коми конца XIX-начала XX вв. С. 94.

<sup>41</sup> ФФ ИЯЛИ. К415-20, Ляли, 1981. Вариант: АФ 0656-8 Синдор, 1964.

<sup>42</sup> Калашникова Р.Б. Беседы и беседные песни Заонежья второй половины XIX века. Петрозаводск, 1999. С. 58-59.

<sup>43</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 233а. Л.66.

<sup>44</sup> ФФ ИЯЛИ. А0661-3, Синдор, 1964.

<sup>45</sup> ФФ ИЯЛИ. А0621-6, Удор, 1964.

<sup>46</sup> ФФ ИЯЛИ. А0672-6, Ляли, 1964.

<sup>47</sup> Дукарт Н.И. Святочная обрядность коми конца XIX-начала XX вв. С. 94; НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. № 215, Ляли, 1981.

<sup>48</sup> НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. № 324.

<sup>49</sup> ФФ ИЯЛИ. А0622-5. Удор, 1964. В описании Н.И. Дукарт отмечено, что под эту песню участники рассаживались по своим местам. Вероятно, имеется в виду, что рассаживались в соответствии с определившимися в ходе этого хоровода парами.

<sup>50</sup> ФФ ИЯЛИ. А0672-5. Ляли, 1964. Вариант: А0653-10, Шошка, 1964.

<sup>51</sup> ФА СыктГУ. 1414-11. Кони, 1990. Варианты: ФФ ИЯЛИ. А0628-5, Кони, 1964; А0666-4. Синдор, 1964

<sup>52</sup> В полевых материалах одной из Удорских экспедиций (с. Готово) имеется упоминание, что песня «Чуди город» исполнялась здесь как раз на молодежных братчинах: под эту песню парни и девушки становились в круг, у одного из них на голове чаша с пивом, все кружатся вокруг него, и он тоже кружит (Полевой дневник П.Ф. Лимерова).

<sup>53</sup> ФФ ИЯЛИ. А0623-16. Единичная запись, комментарии не зафиксированы.

<sup>54</sup> ФФ ИЯЛИ. А0689-14, 1964.

<sup>55</sup> Мотивы и подборка русских вариантов текста в кн.: Морозов И.А. Женитьба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» // «женитьбы». М., 1998. С.177-182.

<sup>56</sup> ФФ ИЯЛИ. А0661-6, 1964.

<sup>57</sup> Полевой дневник Ю.Г. Рочева. Вымская фольклорная экспедиция, 1964. С. 16-17.

<sup>58</sup> ФФ ИЯЛИ. А0689-15, 1964.

<sup>59</sup> Коми народные песни. Т. 3. С. 14.

<sup>60</sup> ФФ ИЯЛИ. А0679-7, 1964.

<sup>61</sup> ФФ ИЯЛИ. А0689, Половники, 1974.

<sup>62</sup> Подробный анализ плясовых («лирических частых») дан, например, в кн.: Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 121-133.

<sup>63</sup> Т.А. Бернштам, анализируя символику растительных образов в игровой песне, указывает на соотношение образов, символизирующих «естественное для данного возраста, но не безопасное для девушки состояние любовной страсти (возбуждение), склоняющее к своеволию, свободному поведению», и брачной символики пляски – скакания. (Бернштам Т.А. Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 238.

<sup>64</sup> ФА СыктГУ. 1414-12. Кони, 1990.

<sup>65</sup> Дукарт Н.И. Святочная обрядность коми конца XIX-начала XX вв. С. 94.

<sup>66</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 233а. Л. 70-71.

<sup>67</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 233а. Л. 66.

<sup>68</sup> ФА СыктГУ. 1414. Кони, 1990.

<sup>69</sup> ФФ ИЯЛИ. К414-8, Ляли, 1981.

<sup>70</sup> ФФ ИЯЛИ. А0668-2, 1964.

<sup>71</sup> ФФ ИЯЛИ. А0633-8, 1964.

<sup>72</sup> ФФ ИЯЛИ. А0624-16, 1964.

<sup>73</sup> ФФ ИЯЛИ. А0666-3; А0656-7, 1964.

<sup>74</sup> ФФ ИЯЛИ. А0619-18, 1964.

Т.Н. Бунчук

### Коми трудовые песни и причитания как разновидность Текстов *Vita herbae et rei*\*

Обрядовый фольклорный текст представляет собой сложный, «ускользающий» от прямолинейных выводов объект научного наблюдения. Вербальные тексты, которые фиксировались в относительно недавнем

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 05-04-41402 а/С «Коми-русские этнические взаимосвязи в традиционной фольклорной и книжной культуре Европейского Северо-Востока России».

прошлом, а тем более в нынешнее время, зачастую представляют собой повествование со слабо выраженными, с точки зрения современного человека, причинно-следственными связями, логикой и прагматикой. В свое время это привело к тому, что фольклористы ограничились лишь описанием сюжетного построения текстов, анализом их эстетической составляющей, определением их жанровой принадлежности, выявлением специфики *отражения* исторической действительности или мифопоэтического осмысления мира. Однако и эти исследовательские попытки сталкивались с определенными сложностями: например, вопрос жанровой квалификации конкретных фольклорных текстов практически всегда оставался открытым или решение его было противоречивым.

Во второй половине XX в. наметился и оформился серьезный поворот в изучении фольклорного текста; изменился и ракурс наблюдения: эти тексты рассматриваются с точки зрения их обрядовой природы. Такому взгляду на фольклорный текст способствует сложившееся в науке семиотическое понимание обряда (ритуала) как способа диалога человека (человеческого мира) и природы (потустороннего мира). Ритуал определяется как единственно возможное средство сохранения жизни, космического порядка. Обряд есть условие и форма человеческой жизни, именно в таком порядке *ритуал* – явление (*событие*). Как отмечает А.К. Байбурин, «на деле ритуал и есть событие. Другими словами, без ритуала (или вне ритуала) нет и события. И наоборот: событие существует лишь постольку, поскольку оно воплощено в ритуале /.../ будучи насквозь условным (символичным), ритуал в то же время безусловен в прагматическом отношении. Более того: одна из основных функций ритуала состоит в том, что с его помощью абсолютные, безусловные биологические процессы /.../ преобразуются в условные категории /.../. Перевод биологических процессов в сферу условного позволяет «управлять» ими с помощью ритуала»<sup>1</sup>.

Кроме того, ракурс анализа задает и специфическое понимание обряда как «текста» культуры, где «под текстом понимается не последовательность написанных и произнесенных слов, а некая последовательность действий, и обращения к предметам, имеющим символический смысл, и связанная с ними речевая последовательность»<sup>2</sup>.

В таком случае фольклорный текст предстает как вербальная (наряду с акциональной, предметной и др.) экспликация обряда. Вследствие этого есть все основания рассматривать обрядовый фольклорный текст в качестве элемента многоканальной (многокодовой) знаковой системы ритуала, необходимого для выполнения специфических функций – создания/воссоздания космического равновесия между человеком и миром, воздействия на мир природы (хаоса) с целью сохранения человеческой жизни. Такая прагматико-семиотическая трактовка позволяет выявить и обозначить релевантные признаки фольклорного текста. Обрядовый фольклорный текст характеризуется *прагматической заданностью* (текст есть выражение внеязыковой потребности челове-

ка; реакция на ситуацию); *перформативностью* (текст есть поступок); *специфической адресацией* (текст ориентирован на восприятие не человеком, а миром, высшими потусторонними силами); *сакральностью* (текст есть «предмет» ритуального магического воздействия); *цельно-оформленностью* (все уровни текста едины в выражении коммуникативного задания); *вариативностью* (текст есть прежде всего воплощение семантико-семиотического концепта, а не буквальной формы); *косвенностью выражения смысла* (тексту характерно не прямое кодирование пространства и времени, отсутствие буквализма в соотношении между формой и содержанием); *«синонимичностью»* (фольклорный текст есть вербальный «синоним» других «текстов» традиционной культуры)<sup>3</sup>.

В таком случае теряет смысл необходимость жанровой (в стилистическом понимании термина) квалификации текстов народной культуры, по крайней мере текстов обрядового фольклора. Нужны другие критерии систематизации обрядового фольклора, например прагматический, структурный, концептуальный и др. Традиционная культура принципиально многоканальна: задействуются средства разных знаковых систем для достижения прагматических целей, а значит, вариативность в экспликации концепта обряда (выражение в разных, однако структурно сходных формах) есть отражение сути традиционной культуры. Тогда в одну квалификационную «ячейку» попадут «тексты» разной кодовой природы. Важнее в таком случае выявление прагматико-смыслового ядра (концепта), определяющего содержательную и формальную стороны конкретного текста. Концептуальный анализ нацелен на выявление и описание способов воплощения в культуре и в том числе в языке определенных концептуальных областей ментального пространства человека, что с необходимостью влечет за собой анализ дискурсивных условий порождения и функционирования текстов. Такой анализ текстов традиционной культуры позволит, во-первых, адекватно их интерпретировать, определяя роль и место в фольклорном (мифологическом) мировидении; во-вторых, представить некий прототекст (пра-текст), точнее некий протосмысл (прасмысл) и некую протоформу (праформу), эксплицировавшийся средствами различных кодов культуры – акционального, реального (предметного), вербального и др.

Данный подход к исследованию обрядового текста заставляет отстраниться хотя бы на время от понимания фольклора как «народного искусства слова» или как «хранилища народных знаний» и пересмотреть уже существующие научные интерпретации некоторых фольклорных текстов, в частности коми «трудовых песен и причитаний» («трудовых импровизаций», «земледельческих песен-импровизаций»). Не задаваясь вопросами генезиса этих текстов в финно-угорской, точнее коми традиции<sup>4</sup>, сделаем попытку их прагматико-семиотической интерпретации (концептуального анализа), вписав их в контекст архаической народной культуры.

В первую очередь вызывает возражение само терминологическое обозначение этих текстов – *трудовые/земледельческие*. Ситуативно возникшее и введенное в научный оборот ученым-краеведом А. Сидоровым, оно было подхвачено коми фольклористами и даже закреплено за «оригинальным» жанром коми традиционной культуры<sup>5</sup>. Такое терминологическое определение неправомерно сужает круг знаковых образований со сходной прагматико-смысловой организацией: *трудовыми* называются только тексты, в которых отражен крестьянский труд (смотри – труд земледельца<sup>6</sup>), а не любая трудовая деятельность, например по выделке кожи или изготовлению посуды, что выглядит по меньшей мере нелогичным. Кроме того, определение *трудовые*, или *земледельческие*, в качестве жанрового терминологического обозначения должно отражать релевантные признаки жанра, сформулированные в дефиниции: специфику сюжета, прагматики, семантики и проч. Действительно, тексты трудовых песен и причитаний интерпретировались как тексты, *сопровождающие* трудовую деятельность, или же как тексты-воспоминания о древнем земледелии коми. А.К. Микушев видел в «трудовых песнях» отражение исторической памяти народа, сохранявшей особенности материальной культуры этноса, и делал выводы об особенностях этногенеза коми: «в содержании трудовых песен подчеркивается воспоминание о некогда существовавших больших огневых подсеках общины, о вольной заимке, возделанной руками дедов и бабушек, отцов и матерей, нескольких поколений землепашцев, т.е. об общинном земледелии и землепользовании; /.../ прапермские племена были знакомы с плужным земледелием»<sup>7</sup>. В таком ракурсе прагматика данных фольклорных текстов может быть определена как сохранение исторической памяти этноса. Близкой точки зрения придерживается В.В. Филиппова, рассматривая прагматику этих текстов в кульминации и трансляции знаний народа, «без которых невозможна его дальнейшая жизнедеятельность»<sup>8</sup>. С этой точки зрения трудовые песни и причитания есть не что иное, как «операционные тексты в чистом виде»<sup>9</sup>. В таком случае может быть определена еще одна функция таких текстов – *дидактическая, обучающая*.

А.К. Микушев тем не менее не ограничивает эти тексты только мнемонической функцией. Исходя из условий их исполнения – во время трудового процесса, он видит трудовые песни и причитания как «непосредственный эмоциональный отклик на событие»<sup>10</sup>, важной составляющей которого является эмоционально-эстетическая компонента: «в трудовых песнях, несмотря на протяжный характер исполнения, слышен гимн весне, гимн труду, началу земледельческого сезона, богатому урожаю. Радостное настроение труженика, настроение счастливого ожидания /.../ подкрепляется системой экспрессивных эпитетов»<sup>11</sup>. Эту мысль поддержал и П.И. Чисталев, говоря о том, что в трудовых импровизациях «воспевается труд – основа «хорошей крестьянской жизни», а поэтизация крестьянского труда /.../ – это выражение мечты о счастье»<sup>12</sup>.

Таким образом, суммируя все предположения, прагматико-смысловое ядро (концепт) текста может быть сформулировано как трансляция исторической памяти и знаний этноса, экспликация эмоционального восприятия трудового процесса. Однако такой вывод противоречит прагматической специфике обрядовой культуры (а трудовые песни и причитания есть все основания квалифицировать как обрядовые, а не элические), которая отражает не созерцательное, рефлексивное отношение к действительности, а скорее утилитарное к ней отношение. Более того, фиксация трудовых импровизаций у ижемских коми, не знающих земледелия, свидетельствует не о специфике исторической памяти этой локальной традиции (они лучше других коми помнят о земледельческом периоде их истории), а об иной функции этих текстов в культуре, более актуальной для конкретного народного сознания. Историческое сознание – это продукт государственной, национальной культуры. В архаической народной культуре сохранение жизни важнее, чем сохранение исторической памяти, и потому, если бы речь шла только о функции сохранения исторической памяти, тексты эти исчезли бы и не репродуцировались или модифицировались бы в какую-то другую, условно говоря, более современную форму, как это в конце концов произошло, например, с былинами или балладами. Сохранение фольклорного текста обуславливается его актуальностью в народной культуре, а это значит, что прагматика трудовых импровизаций не только и не столько в трансляции знаний и выражении эмоционального восприятия труда (эти функции скорее вторичны, чем первичны).

Первое, что обращает на себя внимание при рассмотрении текстов трудовых импровизаций в широком контексте европейской народной культуры, это близость их к текстам *vita herbae/rei*. Более того, они могут рассматриваться как разновидность этого корпуса текстов: настолько очевидно их структурно-содержательное единство и особенности бытования<sup>13</sup>.

Тексты *vita herbae/rei* в славянской народной традиции достаточно хорошо изучены Н.И. Толстым, С.М. Толстой, Е.Е. Левкиевской; в балканской, в частности румынской, народной традиции они рассмотрены Т.В. Цивьян<sup>14</sup>. Как отмечают эти исследователи, особенностью данных текстов является их «кроссжанровая»<sup>15</sup> природа: они могут быть эксплицированы средствами разных кодовых систем – вербальной (в виде сказки, загадки, песни, причитания, заговорного текста) и акциональной (в виде святочной, масленичной, купальской игр, в виде обряда изготовления «обыденного» предмета и проч.). Общее, что объединяет эти тексты (в том числе и «тексты» культуры), помимо их сходной устойчивой структуры, это использование их как средств магического воздействия апотропеического или продуцирующего характера.

Структурно-семантическая организация всех вербально эксплицированных текстов *vita herbae/rei* определяется их прагматической заданностью и коммуникативной ситуацией, которые формируют концепт текста. Концептуально текст *vita herbae/rei* представляет собой воспро-

изведение первоупоступка (превращение в культурное, упорядоченное, «космическое» состояние природных элементов, что, по существу, является моделированием космоса) для восстановления равновесия в мировом устройстве, нарушенного или могущего нарушиться вследствие вторжения (в любой форме и в виде любой субстанции: мифологический персонаж, болезнь, природное стихийное явление) представителей потустороннего мира или в критический для человека и человеческого мира момент (пограничное время в году – Рождество и Троица/Иванов день, любая другая пограничная ситуация, связанная с «перестройкой» привычного уклада жизни).

На сюжетном уровне тексты характеризуются компактностью (хронологической сжатостью), полнотой и завершенностью<sup>16</sup>, т.к. первоупоступление должно быть повторено в тот же отрезок времени, который занимает произнесение текста, и целиком, иначе, не установив границы между «своим» и «чужим», невозможно добиться желаемой цели – сохранения человеческого мира. Структура текста в таком случае эксплицирует круг – «жизни магический круг», символизирующий границу между «своим» и «чужим», космический порядок.

На лексико-грамматическом уровне текст *vita herbae/rei* представляет собой серию повторов: обычно повторяется наименование действия или же наименование действия сопровождается рефреном, назначение которого актуализировать это действие; дублируется синтаксическая конструкция, центром которой является глагольный предикат; синтаксическая конструкция задает и ритмический рисунок текста: создается последовательная цепь интонационно тождественных синтагм. Повторы являются важным средством экспликации концепта текста, вербальным выражением: 1) идеи числового ряда<sup>17</sup> (позатанное творение мира); 2) свойств, приписываемых архаическим сознанием человеческому миру, – дискретность, упорядоченность, подвижность; 3) свойств, приписываемых потустороннему миру, – множественность (отсутствие меры, а значит, порядка), неподвижность; 4) как следствие пунктов 2 и 3 – общего смыслового кода адресата и адресанта для адекватности воздействия и восприятия; 5) сакральной (магической, а не бытовой) сущности текста.

На фонетико-интонационном уровне текст *vita herbae/rei* представляет собой специфическим образом организованное просодическое единство: ритмически мерные, одинаково оформленные синтагмы для звукового психологического воздействия на адресат, а также для маркировки сакральности текста – он должен в произношении отличаться от бытовой речи<sup>18</sup>.

В коми традиционной культуре тексты «трудовых импровизаций» зафиксированы на Ижем, Печоре, в бассейне Верхней Вычегды, на Выми и в Прилузье<sup>19</sup>. Возможно, привлечение текстов, в которых обнаруживается близость текстам *vita herbae/rei*, в один корпус с трудовыми импровизациями расширит ареал их распространения, кроме того, снимет проблемы жанровой квалификации некоторых из них. В частности,

текст “Горим ко, горим” («Вспахали ли, вспахали»), квалифицируется как *трудовая календарно-земледельческого цикла*<sup>20</sup> и как *семейно-бытовая*<sup>21</sup>. Кроме того, относительно данного текста А.К. Микушев замечает, что он может восходить к «виду синкретичного искусства, каким представляется народная игра «Старик»<sup>22</sup>. Тем самым, развывая мысль исследователя, данный текст имеет игровую природу и может быть назван *игровым*. Это замечание весьма важно для последующего анализа текста песни, т.к. позволяет предположить его исполнение в обрядовой ситуации<sup>23</sup>. Предположение о его обрядовой природе может быть подтверждено особенностями его структурно-семантической организации в контексте произведений *vita herbae/rei*. Обращает на себя внимание сюжет песни – процесс выращивания и возделывания злаковых от посева до выпекания хлеба, и лексико-грамматическое оформление текста – повтор глагольных лексем, синтаксических конструкций с глагольным предикатом. Повторы задают и достаточно четкую и потому устойчиво воспроизводимую ритмико-мелодическую структуру текста<sup>24</sup>.

Горим ко, горим дай	Уж как пахали-то
Сивой волон.	Да на сивой лошадке.
Кодзим ко, кодзим дай	Уж как посеяли
Кырымон джынйон.	Да полторы горсти.
Агсалім ко, агсалім дай	Уж как бороновали
Бурой волон.	Да на бурой лошади.
Быдмис ко, быдмис дай	Уж как вырос хлеб
Аршыньон джынйон /.../	Да на полторы аршина /.../
Пожалим ко, пожалим дай	Уж как жали-то
Из подйым,	Да стальным серпом,
Кыскалім ми да и кыскалім	Насажали снопы (на сушу)
Пожом поо выпло /.../	Да промеж двух жердей /.../ <sup>25</sup>

Специфика сюжета, структурно-семантические особенности песни “Горим ко, горим” позволяют предположить концепт текста, обусловленный прагматико-семиотическими установками народной культуры: перед нами обрядовый текст, использование которого, возможно в пограничный период, должно было обеспечить сохранение человеческого мироустройства путем вербального воссоздания «текста» творения.

В таком случае к тексту “Горим ко, горим” примыкают и другие тексты, имеющие иную жанровую квалификацию, но обнаруживающие сходную структурно-семантическую организацию, а значит, прагматико-семиотическое своеобразие. Среди них можно назвать некоторые, например вымскую песню, исполняемую на молодежной братчине, “Марьяса да Иванса” ижемскую «бытовую повествовательную песню-импровизацию»<sup>26</sup> “Ведаэ”, ижемское причитание с сюжетом строительства дома, детскую кумулятивную сказку-песню *Бобе* и даже свадебное причитание на расплетение косы. Представляется, что этот корпус текстов может быть расширен.

В песне, исполняемой парам на вымской молодежной братчине, имеющей выраженную брачную символику<sup>27</sup>, присутствует фрагмент, представляющий собой редуцированный текст *vita herbae/rei*.

Марьясэ да Ивансэ  
Пыш тьб сьйлам,  
Тыалам и поньталам,  
Ожгбдлам и вожгбдлам /.../

Марью да Ивана  
В конопляное поле запишаем,  
Замочим, придавим,  
Развесим, растянем /.../<sup>28</sup>

Текст явно отражает процесс обработки конопли. Редукция текста *vita herbae / rei* может быть объяснена поздним состоянием традиции, однако сохранение его весьма значимо. Дискурсивные условия его репродукции указывают на прагматико-семиотические особенности данного текста. Песня исполнялась на молодежном собрании (*братчине*), которое «собирали на зимний Николин день»<sup>29</sup>. В календарной обрядности Николин день входит в осеннее-зимний цикл, вершиной которого является Рождество и Рождественские святки. Однако Рождество – дата христианской культуры, в архаической народной культуре, ей предшествовавшей, значимой датой является зимний солнцеворот. Николин день, соотносясь по времени с этим днем, мог приобрести частично и его семиотическую нагруженность. Критическое, пограничное время требовало особого напряжения сил и ритуальных действий по сохранению космоса. Кроме того, пограничное время располагало и к действиям, в которых символически эксплицировалось пограничное состояние, например брак, выражающий переходное/изменяющееся состояние социума и требующий обрядовых, в том числе и вербальных, действий по установлению космического порядка, могущего нарушиться в связи с перемещением одного члена рода в другой. Не случайно братчина завершалась данной песней, которую исполняли образованным во время этого молодежного собрания парам<sup>30</sup>.

Своеобразные параллели с текстами *vita herbae/rei* обнаруживает ижемское свадебное причитание на расплетение косы<sup>31</sup>. Не будучи напрямую сюжетно связанным с текстом *vita herbae/rei* – в нем не повествуется об изготовлении предмета, оно соотносится с ним по структуре и прагматике. Текст отражает процесс расплетения косы и приготовления бани, причем описание этого процесса весьма подробно, и, что самое главное, поэтапное описание действия оформляется структурно-тождественными синтагмами, создающими иллюзию числового ряда.

/.../ Маме-матие, мен готэвит пым пысыантэ,  
Яг шор нин ввем, маме-матив, мен готэвит пессэ,  
Яг шор нин, маме-матие, менум лоседлы тугья коресэсэ нин,  
Мегляней, маме-матие, менум лоседлы югьд тазтэ нин,  
Московской, матие, немич карем лоседлы лафка майтэсэ нин /.../

/.../ Мама-мати, приготовь мне баню жаркую,  
Мама-мати, приготовь мне дрова из леса привезенные,  
Мама-мати, приготовь мне веник пушистый,  
Мама-мати, приготовь мне светлый медный таз,  
Приготовь мне, мама, (привезенное) из московских лавок немцем сваренное мыло /.../<sup>32</sup>.

Не останавливаясь подробно на концептуальных особенностях причитаний вообще<sup>33</sup>, отмечу близость в прагматико-семиотическом плане текстов *vita herbae/rei* и данного текста свадебного причитания, символическая роль которого в перестраивании мира в момент превращения

невесты в молодку. Своеобразным подтверждением такой близости может служить указание на то, что текст данного причитания «исполняется на налево трудовых импровизаций»<sup>34</sup>.

С текстами *vita herbae/rei* концептуально соотносится и ижемское причитание, в котором отражено строительство дома создание объекта культуры.

Нель пелеса ме кара мича керка,  
Вашка нин церен ме кара тшулемазн,  
Кытшыль нуда церен лосалэма,  
Продольнай пилэзн поткедлэма,  
Поперетшэй пилэзн пилитэма,  
Циклес гогазнэ гогналэма /.../  
Четырехугольный я строю деревянный дом с мохом в пазах.  
Строю я (из бревен), рубленых вашкинским топором.  
Строю я (из бревен), тесанных топором с кривым топоричем.  
Строю я из бревен, спиленных поперечной пилой /.../<sup>35</sup>.

Будучи похоронным («Цветущэй кольлі мада буйнэй бур поранам» – «Во цветущую осталась (вдовой) в пору буйную»<sup>36</sup>), оно выражает специфику обрядового времени и пространства в момент перестраивания действительности, которым обязательно сопровождается изменение в человеческом социуме (рождение, свадьба, смерть). Любопытной в этом плане является ижемская культура, где причитания имеют высокую степень актуальности: они исполняются практически в любой ситуации, предполагающей изменение или преобразование действительности, в том числе заготовка кормов, дров, переправа через реку и т.п.<sup>37</sup> Причитания в этом случае приобретают статус вербального выразителя обрядовой прагматики, средства создания обрядовой ситуации, лишь внутри которой возможно успешное достижение поставленной цели. Произнеся текст, человек одновременно перестраивает действительность «под себя», и эта действительность символически становится человеческим миром, «своим».

Отголоски прагматико-семиотического своеобразия текстов *vita herbae/rei* можно обнаружить и в таком тексте, как «Ведэ», квалифицированном авторами КНП как ижемская бытовая повествовательная песня-импровизация-воспоминание<sup>38</sup>. Развернутое сюжетное повествование включает в себя в качестве фрагментов описание процессов охоты, рыбалки, выделки кожи. Поздний функционально модифицированный текст, однако, обнаруживает черты обрядовой природы. Во-первых, текст разворачивается как реакция на смерть жены Ведэ и потому включает элемент похоронного причитания («Чбскыд йбла мам кулэма, да...» – «Умерла моя кормилица...»<sup>39</sup>). Во-вторых, включение в данную песню текстов *vita* свидетельствует, как кажется, об отражении дискурсивных особенностей порождения текстов *vita herbae/rei* в коми традиционной культуре – в обрядовой коммуникативной ситуации, которую воспроизводит (описывает) текст песни *Ведэ*.

Особый интерес вызывает текст «детской кумулятивной песенки-сказки»<sup>40</sup> «Бобе», в которой также можно обнаружить текст, эксплицитно указывающий поэтапное преобразование действительности:

... -Косаторнас мый харан?	- Что с косой делать будешь?
-Турынтор ытшышта.	- Я травы накошу.
-Турынторнас мый харан?	- Что с травой делать будешь?
-Мостор вердышта.	- Я корову накормлю.
-Мосторнас мый харан?	- Что с коровой делать будешь?
-Ульёттор лысьтышта.	- Молока надою.
-Ульётторнас мый харан?	- С молоком что делать будешь? /.../!

Оформленный в вопросно-ответную форму, текст тем самым явно восходит к текстам, отражающим Первопоступок (творение космоса)<sup>42</sup>, и структурно-семантически и прагматически соотносит его с текстами *vita herbae/rei*. Возможно, текст, как и многие тексты сказок, был связан с календарной обрядностью, в частности весенне-летнего цикла, имеющего выраженную эротическую символику.

... -Кён нэ дшкэмшкэис?	-Где бык с коровой?
-Выль пос йылз каисныс.	-На сеновал они взобрались,
Бергалісныс, бергалісныс да,	Покрутились, покрутились
Шы рузе уськеччисныс да,	И в клетушку провалились,
Шердынэн ветьтысисныс да,	Накрылись лотком,
Тоинэн томнаисныс.	Заперлись пестом! <sup>43</sup>

Во всех вышеприведенных текстах обрядовая прагматика, а значит, и связи с текстами *vita herbae/rei*, выражена имплицитно. Поздние модификации структуры, функции, в том числе обусловленные отсутствием акционального или предметно выраженного контекста, со временем «скрыли» прагматико-семиотическое ядро (концепт) этих фольклорных произведений. Другое дело обрядовый текст, имеющий выраженную ритуальную сущность, – «заклинательные песни»<sup>44</sup> «Изгнание тотарина-репейника с поля», «Изгнание Клопа Хлопотовича», имеющие с «трудовыми импровизациями», по словам А.К. Микушева, непосредственную связь<sup>45</sup>. Такого рода связи являются подтверждением предположения о концептуальной обрядовой направленности трудовых песен и причитаний.

Текст *vita herbae/rei* в коми традиционной культуре эксплицируется не только в песенно-причетной форме. Хотя именно эта форма может быть еще одним ярким подтверждением сакральности, небытового характера текстов. Тексты *vita* находят выражение в структуре коми быличек, где они выполняют функцию вербального апотропея<sup>46</sup>, тем самым моделируя в тексте обрядовую коммуникативную ситуацию, выявляя и определяя семиотический статус адресата и адресанта текста *vita herbae/rei*. Дискурсивные условия порождения/репродукции текста представляют собой критическое для человека время и пространство: в человеческий мир вследствие нарушения запрета вторгается представитель потустороннего мира, тем самым разрушая космическое равновесие. Для того чтобы это равновесие восстановить, необходимо ритуальное символическое повтораение творения космоса, что и осуществляется произнесением текста *vita herbae/rei*. Хлеб, обращаясь к луне, спустившейся с неба, чтобы похитить детей, говорит: «Мыйла нэ нин тэ сы мыдасо он терпит. А менэ тай кыдз лёк кёзьяйка пачас сотас, сэсся кыскас шбштөг вылас, пыркөдö. Пöим ли мый ли, сотас да. Да и то тер-

пита!» («Что уж ты столько-то не можешь вынести. Меня вон нехорошая хозяйка уж как жгла-то в печи, потом вынула на шесток да стала трясти. Золу стряхивала, горелые места. Да и то терплю!»)<sup>47</sup>. Подобный же текст произносит затем соль. Обращает на себя внимание близость этого текста севернорусской быличке с текстом *vita herbae/rei*, записанной в Лузском районе Кировской области. Коврига, обращаясь к ходячей покойнице, говорит: «Ох ты, цветёе невыносливое, не могла ты робячьих шукот стерпеть, а я сколько терплю»<sup>48</sup>. Такие тексты обычно квалифицируются как «жития» в связи с выраженным в них мотивом мученичества.

Наконец, тексты *vita herbae / rei* имеют в коми традиционной культуре акциональное выражение. В Вымской локальной традиции зафиксированы игры, эксплицирующие данные тексты: детская игра в прятки, сопровождающаяся имитацией действий по обработке конопля/льна и текстом *vita*, и игра «Старик».

Детская игра включает в себя «текст» *vita*, продублированный средстами разных кодов – акционального и вербального: «... Это простая, игрушечная. Играют в прятки, кому пришлось водить:

Ивансö да Марьясö	Ивана да Марью
Пыш тыын тыалан,	В конопляное озеро запишаем,
Тыалам да поньталам	Замочим и придавим,
Береждам, вожедлам,	Перевернем да растянем,
Потшысьясö шбшдлам.	На изгородь развесим.

Завалим его на землю, разминаем, растягиваем, как лен: почему не сумел спрятаться, все время водить пришлось»<sup>49</sup>. Интересно, что произнесение текста *vita herbae/rei* происходит в контексте игры в прятки, в которой очевидно эксплицируется идея «чужого» мира через мотив слепоты, невидимости. Неслучайным является и то, что действия по преобразованию направлены на ведущего, символически выражающего представителя «иног» мира.

Игра «Старик» имеет, безусловно, обрядовую природу. А.К. Микушев предположил, что данная игра связана с древними масленичными игрищами, т.к. выполняла «магическую функцию, была призвана воздействовать на природу в желательном для людей направлении – обеспечить словом и игрой приплод скота, плодородия земли, урожай»<sup>50</sup>. Однако, как кажется, этот «текст» культуры не только и не столько выполнял продуцирующую функцию. Его структурно-семантическая организация может свидетельствовать об ином концепте, лежащем в основе порождения «текста». «В центре круга на корточках сидел главный персонаж «старик». «Поп» от имени присутствующих обращался к нему с вопросом:

- Старикö, гёрлаин ин нэ?
- Иг на пö эсько. Гёр коксö на колö шедбöдны Ыбö ветлам да вблписти на пö коксö ваям да гёрнысö мбдам!
- Но гёрö, гёрö, ми пö эд гбститныас регыд локтам!
(-Старик, пахал ли ты уже?)
- Нет, лока не пахал. Стояк сохи нужно еще срубить, и тогда пахать начнем.
- Ну, пашите, пашите, мы ведь скоро в гости придем.)



Между тем хор поет песенку «У меня старик-от неможной», кружась вокруг «старика». «Пол» снова спрашивает «старика»: *Kõdžlin in na?* (Сеял ли уже?). И снова получает отрицательный ответ. В конце концов выясняется, что «старик» не сеял, поля не боронил, урожай не жал, на гумне не молотил, на мельницу не возил, в печи хлеба не пек. Каждый раз «старик» по-разному объясняет причину своего безделья. Кто-нибудь из участников игрища с досадой ударяет «старика» по голове, все разбегаются в разные стороны»<sup>51</sup>.

«Текст» игры и вербальный текст взаимно дополняют друг друга. Вербальный текст – текст *vita herbae/gei* – эксплицирует идею «магического круга жизни» злакового растения: от посева до выпекания хлеба. Акционально эта идея выражается в движении игроков: «старик» сидит в центре круга, поющие текст *vita* обходят его кругом. Создание круга, вербально и акционально, символизирует создание/воссоздание космоса, человеческого мира в момент, когда наиболее высока опасность его разрушения – в пограничное, критическое время года. Весьма показательно в этом плане удорское наименование «распорядителя» рождественских игрищ, своего рода экспликация демиурга – *круг сувтõдись* (ставящий круг)<sup>52</sup>.

В заключение нужно сказать, что полное, исчерпывающее описание корпуса текстов, вербальных и невербальных, в которых обнаруживается связь с текстами *vita herbae/gei*, в коми традиционной культуре еще впереди. Ждет своего изучения и процесс развития, функциональной и структурно-семантической модификации данных текстов в народной ментальности коми. Но уже по предварительному исследованию очевидно, что в коми культуре отмечается своеобразное, условно говоря, тематическое расширение корпуса текстов *vita herbae/gei*, обусловленное спецификой материальной культуры коми, природными факторами, определившими тип хозяйствования, и т.п. Кроме того, нужно отметить, что сохранение и развитие этих текстов обусловлено в том числе и продолжительным сохранением архаической картины мира (особенно у ижемских коми), определяющей тип ментальности и культуры, а значит, сохранением тех дискурсивных условий, в которых возможно порождение подобных текстов.

\*\*\*

<sup>1</sup> Байбурин А.К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность: Сб. науч. тр. / Отв. ред. А.К. Байбурин. СПб., 1992. С. 19.

<sup>2</sup> Толстой Н.И. Язык и культура // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 23.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Власов А.Н., Бунчук Т.Н. Фольклорный текст и методы его интерпретации // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2004. № 2. С. 3-10.

<sup>4</sup> Не столь важно, истонные это «тексты» (сюжет, структура и т.д.) или заимствованные (скорее всего, этот вопрос неразрешим относительно данного корпуса «текстов», древнего по своему происхождению; даже если они были заимство-

ваны, то они ассимилировались в культуре достаточно прочно, что говорит о наличии благоприятных условий для их ассимиляции). Важно, что такие тексты существуют и, более того, имеют специфическое развитие).

<sup>5</sup> См., например: Чисталев П.И. Музыкальная культура коми // Зырянский мир: Очерки о традиционной культуре коми народа. 2-е изд. доп. Сыктывкар, 2004. С. 349-362.

<sup>6</sup> «Трудовые песни [...] во многом связаны с календарно-земледельческим циклом» (Чисталев П.И. Указ. соч. С. 351).

<sup>7</sup> Микушев А.К. Живая память // Народная поэзия коми / Сост. А.К. Микушев. Сыктывкар, 1988. С. 21-22.

<sup>8</sup> Филиппова В.В. Причитание в контексте обрядовой поэзии // Фольклористика коми. Сыктывкар, 2002. Вып. 63. С. 68.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Микушев А.К. Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 9.

<sup>11</sup> Микушев А.К. Живая память. С. 11.

<sup>12</sup> Чисталев П.И. Указ. соч. С. 351.

<sup>13</sup> На это, кстати, обратила внимание В. В. Филиппова в статье «Причитания в контексте обрядовой поэзии» (Фольклористика коми. Вып. 63. С. 68).

<sup>14</sup> См., напр.: Толстой Н.И. *Vita herbae et rei* в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139-168; Толстой Н.И. Жизни магический круг // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 223-233; Толстая С.М. «Житие» растений и предметов // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 183-184; Толстая С.М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. М., 1997. С. 62-80; Цивьян Т.В. «Повесть конопля»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. М., 1977. Вып. 4. С. 305-329; Левкиевская Е.Е. Семантика вербальных апотропеев (белорусская традиция) // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы. М., 1995. С. 260-302.

<sup>15</sup> Термин, предложенный Т.В. Цивьян.

<sup>16</sup> На эти особенности текста *vita herbae / rei* указали Н.И. Толстой, С.М. Толстая, Е.Е. Левкиевская.

<sup>17</sup> В.Н. Топоров отмечает, что тексты, основанные на принципе движения по числовому ряду можно рассматривать в качестве своего рода повтора (воспоминания) этапов сотворения мира и, в конечном счете, воспроизведения акта творения (Топоров В.Н. О числовых моделях в архаических текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3-58).

<sup>18</sup> Подробнее см.: Бунчук Т.Н. «Житие хлеба»: севернорусская быличка в ряду текстов *vita herbae et rei* // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000. №2. С. 98-107.

<sup>19</sup> Чисталев П.И. Указ. соч. С. 352.

<sup>20</sup> Микушев А.К., Чисталев П.И., Рочев Ю.Г. Коми народные песни. Т.3. 2-е изд. Сыктывкар, 1995. С. 230 (далее в тексте КНП).

<sup>21</sup> Микушев А.К. Живая память. С. 98.

<sup>22</sup> КНП. Т. 3. С. 7.

<sup>23</sup> К сожалению, в имеющихся сборниках фольклорных текстов и исследованиях нет описания дискурсивных условий реализации песни «Горим ке, абрим».

<sup>24</sup> «Напев в мелодическом, метро-ритмическом и структурном отношении довольно устойчив для всех местных певческих традиций» (КНП. Т.3. С. 230).

<sup>25</sup> КНП. Т. 3. №6. С. 36.

<sup>26</sup> КНП. Т.2. С. 182.



'penis'. Более вероятной в данном случае кажется обратная связь<sup>5</sup>. Обратим внимание на то, что эта же двузначность была присуща и заимствованному слову *põtka* (*потка* 'птаха', но русск. диал. *потка* 'penis'<sup>6</sup>): *põtka* 'птица, дичь' с дальнейшей дифференциацией: вежа *põtka* вв. 'дичь (съедобные птицы)', букв. 'освященная птица', в сс.: 'голубь'; кича-*põtka* вс. 'дичь (лесная и водоплавающая)'. Несомненно, эта тема требует отдельного исследования, но априори она определяет неоднозначность интерпретации многих явлений, касающихся «мира птиц». Например, промывсловая формула «тють, матысчив»<sup>7</sup> (речевая формула имитации голоса самки рябчика) может включать в себя оба исходных значения: «птица/ penis, приблизься».

Применительно к музыковедческому опыту коми традиционной культуры можно говорить о едином музыкально-акустическом коде, с помощью которого описывается и мир человека, и мир птиц, и мир инструментов. Начиная от общей звукоподражательности слов *сьывны* 'петь' – *сылъялны*, *зыльгыны* 'звенеть'; *сылъö* (детск.) 'птичка, курица'; *сылгыны* 'щебетать (о птицах) (КЭСКЯ). Это подкрепляет закономерность сопоставленности коми *сьывны* с удмуртским *сылпыны* 'куковать' (КЭСКЯ)<sup>8</sup>. В музыковедческих терминах описывается и «органология» человека: *горло* 'голя': *гольгыны* 'звенеть, издавать звонкие и гулкие звуки', *гольны* *иж.* уд. 'петь, щебетать (о птицах), *вым.* уд. 'говорить, беседовать' и др.; *кадык*, *адамово яблоко*: *петук* *голя* букв. 'петушиное горло' *нв.*, *вина* *петук* букв. 'петух, поющий к вину' (здесь же возможно деэтимологизация русских слов 'петь-пить', северно-русск. *питуха* 'пирושка, застолье', у прилузских коми *питука*); ср.: «*голяйö сьылö – выль сур сьорас видлыны»* 'горло поет – нового пива достанется'<sup>9</sup>. Из других названий *кадыка*: *горань* *лет.* (от *гор* 'звук'), *кирчкан*, *кирсхан* сс., *гольган* *лы* вв. букв. 'гремящая кость', *гольган йöг* вв., *гольган* вв., *сярган* *лөч.* 'дыхательное горло' (букв. 'погремушка, трещотка'); *гурган* вв. *нв.* 'зоб, базедова болезнь', букв. 'бубенчик'. **Голосовые характеристики**: *лы джыньян гöлöс* *Виш.* – 'голос, что иерихонская труба', букв. 'голос костянного колокола'; *джыньян гöлöс* 'бас', букв. 'колокольный голос', *бырган* *кодь* морт 'трещотка, болтушка, тараторка'; *юсь* *пöлян* *кодь* *гöлöс* 'голос как у лебединой дудки' и т.д. В контексте национальной специфики интересны и возникающие «птичье-растительные» параллели, например: *гумыс төвйöма нин* 'стреляный воробей', букв. 'перезимовавший дудник'<sup>10</sup>.

В продолжение мотива «поющего горла» можно привести параллель к *вина* *петук*. *вина* *каля* вв. 'горький пняница', букв. 'винная чайка' (русский аналог – *кулик*, *кулика*); в сравнении с *калявка*, *кальскун* сс. 'болтливый, невоздержанный на язык' (кальскыны сс. также и 'курлыкать (о чайке)', 'ругаться, болтать' при основном 'лязгать, звякать').

Поле «птичьих» метафор может быть расширено за счет многочисленных антропоморфных характеристик, связанных с орнитологическими наблюдениями: *истан* *кок* сс. – о человеке с длинными ногами, букв.

'ноги кулика-прибрежника'; *истан* *ныр* *нв.* – о человеке с чересчур длинным носом, букв. 'нос кулика'; *муртвечик* *кодь* *омöль* вв. – скажут об очень худом человеке, букв. 'худой как кулик'; *чавча* *койд.* *кок* *чавча* *койд* 'как сухая чавча' (*чавча* *тють* *нв.* название небольшой птички) – о хилом, задержавшемся в росте ребенке; *войя* *кök* *нв.* 'ночная кукушка (жена)'; *сутель*-*ветель* *скр.* 'болтун, сплетник, сплетница' (ассоциации с 'куликом' *ветельö* уд. *ветоль* *лл.* сс. и др.; *ветольтор* *лет.* ласкат. 'милый, голубчик'); *утка* вс. 'милая (ласковое обращение к девочке)'; то же значение: *утка* *лапа*, *утка* *лапка*, букв. 'утиная лапка'; *вör* *кырнышь*-*яс* *да* *ва* *каляяс* 'лесные вороны и речные чайки (так говорят о хороших охотниках и рыбаках)'; *брак* *сьöла* *скр.* 'забракovaný новобранец', букв. 'забракovaný рябчик'; здесь же устойчивые ассоциации с сорокой, вороной, вороном (напр.: *кырныш* *голи* вс. 'горло ворона' – называют того, кто любит кричать, ругаться) и др.

В системе деревенских прозвищ, связанных с подобным ассоциативным планом, также обнаруживается устойчивый набор орнитонимов. Например, в *скр.*: *Байдöг* *Микайлö* ('куропатка'), *Дзодöг* *Анна* ('гусь'), *Каля* *Татьян* ('чайка'), *Чикчи* *Васька* ('чикчи' – вышедшее из употребления название чайки), *Тури* *Марья* ('журавль'), *Сизь* *Анна* ('дятел'). Ряд этот может быть расширен и в идеале представлен как социальный план содержания орнитологического текста (набор социально-поведенческих стереотипов, «по вертикали» связанный и с другими рассматриваемыми планами)<sup>11</sup>. Для нас здесь важно то, что отмеченные аспекты непосредственно выводят к теме «мифология птиц»<sup>12</sup>.

В коми космогонических мифах, достаточно подробно освещенных в научной литературе, выделяются пары лебедь-гагара, утка-гагара, которые находят соответствия и на других уровнях мифологических представлений коми. Нас в данном аспекте интересует мотив «птицы состязаются в пенни», который в коми текстах предстает именно как космогонический акт. В варианте, записанном П.Г. Дорониным, демиурги – два утенка, а тело их утки-матери становится землей. Когда Ен ныряет, Омöль «засвистел, закричал таким голосом, что от этого крика все застыло и поверхность океана вся заледенела»<sup>13</sup>. В другом мифе Ен (лебедь) и омöль (гагара) заспорили (до начала творения), чей голос сильнее. В ответ на трехкратный крик гагары «курлык-курлык» лебедь подает голос, от которого грянул гром, а под самым боком гагары ударила молния<sup>14</sup>.

Обратившись еще раз к космогоническим текстам, мы можем предложить в качестве исходного тезиса о том, что в ситуациях, воспроизводящих процесс творения мира или тестирующих его состояние, «озвучивание» является одним из важнейших этапов семиотизации мира. «В процессе творения мир перестает быть «безвидным» – и одновременно он перестает быть «беззвучным»; в этом заключена суть понятия «звуковой пейзаж»<sup>15</sup>. Можно отметить, что почти во всех зафиксированных у коми версиях «озвучивание» хаоса предстает как один из первых кос-

могонических актов. Помимо мифов о ныряющей птице, акустический код задействован в коми-пермяцком варианте с одним демиургом: «Ен очень сильно загремел, и от облака отломился кусок», от которого и образовалась земля<sup>16</sup>. Заслуживает внимания и тот факт, что помимо общей функции мифологического медиатора голосовой код также позволяет соотнести текст мифа о демиургах-лягушках с орнитологическими вариантами. Фраза «тшыгысла герчкёны», которую переводят как «от голода какают»<sup>17</sup>, может быть связана с голосами птиц: герчкёны 'крякать (об утке)', трещать (о коростели) (герч-герч 'кря-кря', герчкан 'коростель, дергач'); другое значение этого глагола 'скрипеть, скрежесть зубами'. Соответственно это место в космогоническом тексте можно перевести двояко: «Отчюд ном зыньгом уло петоны нюръсь кык лягуша, дзык бткодъбсь, омольбсь да тшыгось, герчкёны тшыгынысла. Кылысны налысь герчкёмсб номъясь, уськёдчисны кымёрён»<sup>18</sup> (Однажды, услышав комариное жужжанье, вышли из болота две лягушки, совершенно одинаковые, худые и голодные, от голода (крякают, трещат, скрипят зубами). Услышали их (кряканье, треск, скрежет) комары и набросились на них). При попытках реконструировать архаический текст, все эти детали могут иметь первостепенное значение.

Для музыкально-акустических разысканий интерес представляет и мифологема свиста, широко представленная в мифопоэтических представлениях коми. Можно отметить несколько вариантов ее реализации:

**Замораживающий свист** (отраженный и в космогоническом мифе) актуализируется прежде всего в запретах, регламентирующих использование музыкальных инструментов: «Оз ков Ильля лун бёрёдз пблясьны, скыд кынмас» (нельзя до Ильина дня играть на пблянах – хлеб замерзнет; предупреждают детей) *нв.* Энтропийность этой мифологеми дублируется ее тавтологичностью на уровне этимологической пары *тбв* 'ветер' и *тбв* 'зима'. В «снятом» виде эта же соотнесенность встречается и в орнитологических приметах, например: пинькай сярго 'зяблик трещит' – перед похолоданием, а если дживгб 'пищит' – долго быть северному ветру.

Смягченный вариант **свист-несчастье** также достаточно широко представлен во многих традициях. Для того чтобы обозначить этот пункт, приведем самый бытовой мотив: *самовар шутылялб – шог лоб* 'самовар свистит – к печали/горю'<sup>19</sup>. Заметим, что и самый популярный вариант «свист-деньги» в коми традиции представлен «птичьим» аналогом: *деньгад чипсб вв.* 'деньги пищат, не держатся'.

Большей специфичностью, на наш взгляд, обладает еще один вариант **свист-туча-дождь**, имеющий непосредственное отношение к нашей теме. Поэтому обратим внимание на нем подробнее.

Прежде всего обратим внимание на диалектные названия тучи: *пив уд.*, *пий вым.* *иж.* 'туча, облако' (общеп. \**pi/-* КЭСКЯ), и вернемся еще раз к образу гагары. Помимо обобщенных наблюдений («гбгбраяс гарлу горзбны-кылб» *нв.* 'слышно, как гагары кричат'; «гбгбра кузя горзб ва вылын – зэр водзын» 'гагара подолгу кричит над водой – к дождю'<sup>20</sup>) в

метеорологических приметах акцентируется внимание на «двуголосность» гагары: *гбгара гаргб* – погода водзин, *пивгб* – непогодь водзин *нв.* 'гагара кричит – перед хорошей погодой, гагара стонет – перед непогодой'; «Перед дождем гагара (*збгбра*) плачет «ни-и, ни-и», и если дождь нехстати ей отвечают: «Тэнад вомысь да пон ситанб» (*Из рта твоего да собаке под хвост*), а перед ясной погодой гагара *пикующе басит*: «гб-гб-ра, гб-гб-ра»<sup>21</sup>. Противопоставление негативно и положительного голосов гагары может быть рассмотрено как один из уровней амбивалентности этого образа в традиционных представлениях коми. Учитывая отсутствие четкой дифференциации между уткой и гагарой<sup>22</sup>, вероятно, и на уровне космогонических текстов можно говорить о той же «двуголосности» антагониста (нейтральный и результирующий крики).

Заимствование из русского звукоподражательного орнитонима 'гагара' не требует особых комментариев, поскольку он приобрел «автономический» характер (если не предполагать еще и эвфемистической цели). Но стоит отметить, что в коми языке и варианты «гбгбра», «гбгера», «гогара» и «мажорный» голос («гбгбра!») приобрели ярко выраженные пространственные ассоциации (ср.: *гббг* 'кругом, вокруг', *гбгб* *вым.* 'озираться, вытянув шею', *гбг вым.* *изобр.*: *юр гбг* 'голова закинута кверху'), значимые в анализируемом космогоническом ключе. В заключение к этому фрагменту приведем еще один звукоподражательный текст из детского фольклора: «Гбг-гбг-гбгарялбн юрысь сотьчэ сюмбббн-турунбн, бийэн-вабн» *нв.* 'у гагары голова горит от свитка бересты' *букв.* 'горит сеном-берестой, огнем и водой' (так дразнят дети гагару). При всей заумности текста в этой «дразнилке» можно обнаружить связь с магическими отгонными формулами<sup>23</sup>.

Звукоформула «пив/пий» включает в рассматриваемый ряд еще одну птицу – **варыш** ('канюк малый или сарыч'): *пивгей* *варыш*, *пивгись* *варыш*, *пивган*, *пив* *варыш*, *тивти-варыш уд.*, *тийган* *варыш иж.*, *туукан* *варыш вым.* – звукоподражательные названия; *тбл юысь вв.*, *тбв юан* *варыш нв.*, *букв.* 'пьющий ветер' *л.*, *тбб йыв* *варыш вв.*, *букв.* 'с ветра'. Как видим, этот список еще раз разворачивает исходную триаду **свист-туча-ветер**. С рассматриваемыми *пив/пий* связан еще ряд орнитонимов: *пивгук лет.* 'вид черной утки', *тивган уд.*, *тиган иж.* – названия какой-то птицы. Для подкрепления этой линии лексикализации звукоподражания приведем еще один фольклорный текст, разворачивающий эту же звукоформулу, но в другом ключе. Топонимическое предание:

«*Важен разбойникъяс пыжен мунэны. Пил-ю вомас варыш лэбалэ. Варыш горзб: «Питья, питья!» ий разбойник шуас: «Питья ке пэ, Пил ю и лове». И эн на Пил-ю»* (В старину разбойники на лодке шли. У устья реки канюк летает. И кричит: «Пивья, пивья». Разбойник и говорит: «Раз пивья», так пусть и будет «Пив-ю» (река Пив)<sup>24</sup>. Отметим, что Фокош-Фукс транскрибирует «пивья» как *piija* (// общеп. \**pi/-*) (запись 1916 г.).

Часть приведенных орнитонимов является еще и названиями коми музыкальных инструментов: пивгей уд., пивган, тйюган, тьюган, тьюган *нв. вым.*; этот список дополняется словами *пöляв вв. нв. скр.*, шутьляня *иж.*, дуда *лет.*, писки *лет.*, чипсан *вс. л.печ. сс.* 'свирель, дудка'. Соответственно все варианты 'играть на дудке, свирели' так или иначе соотносятся со значением 'дуть, свистеть (о ветре)' (пöлясны уд., пöльтны, шутьлявны) и далее с темой «свист – туча – ветер» (пидвыны, пийдны, пивьясны 'покрываться тучами'). Сюда же можно отнести и слово *пьявны* 'ныть (от холода, о конечностях)', которое возвращает нас к мифологеме замораживающего свиста<sup>25</sup>.

Вышеприведенные языковые примеры выводят еще к одной исследовательской перспективе. Тема «язык птиц» может быть рассмотрена и как частная проблема фонетического символизма – одного из наиболее перспективных направлений современной лингвистики. Исследования в области глоттогенеза определяют, что формированию средств вербальной коммуникации предшествовала аффективно-эмоциональная модуляция звуков. Этот ассоциативный смысл звуков в «снятом» виде присутствует и в фонетических системах современных языков. Поэтому обращение к звуко-символической компоненте вербализованных форм звукозаписи «голосов» природы представляется, на наш взгляд, одним из первых шагов в решении проблемы фоносемантики<sup>26</sup>.

В рамках «народной филологии» можно отметить, что в традиционных представлениях коми освоение ребенком языка определенным образом дублирует «первотворение». Озвучивание с самых первых довербальных шагов приобретает знаковый характер. Например, слово *пасьявны* – кроме значения 'отмечать, делать отметку, знак' – означает также и 'начинать лепетать, выговаривать кое-какие слова, делать наметки слов (о ребенке)'. Сама способность говорения также сохраняет магическую детерминанту: *вом пöлявны* 'дать способности, дар речи': *Коді бара тэньсыд вомтö пöлявлöмэ? Кто тебя одарил таким даром речи?* (букв. 'кто тебе надул рот?'); выражение связано с магическим термином *пöлясны* 'лечить, бабить', *иж.* 'править вывихнутое', восходящим к значению 'дуть, сдувать / надувать'.

Связь мира детства с природным началом проявляется и в том, что речевое поведение детей в большей степени описывается в терминах природы: *гольны иж. уд.* 'петь, щебетать (о птицах)' и *вым.* 'щебетать, лепетать (о детях); *тольгыны, сёльгыны вс. лл.* сёльöтчыны *лет.*, сёльлякылыны *лет.*, тьюльгыны *звуклодр.* 'щебетать, лепетать (о детях)' и 'течь, журчать, звенеть'; *тйю-тйюкыны вым.* 'лепетать (о ребенке); *кагаыс нин тйюа-тйюакылö* 'ребенок уже лепечет' (тёв-тёв *звуклодр.* голос кулика); *чива-лювакыны нв.* 'щебетать (о птицах)', а *чува-люва кылы вс.* 'визжать (о детях)', *кавгыны* 'кричать (о галке)' и 'кричать, орать (о ребенке), кага 'ребенок' и 'птица'; *ветольтор лет.* – ласк. обращение 'милый, голубчик' (ветоль 'кулик') и т.п. Эта образность как клише «втя-

гивает» в себя и другие фразеологизмы, например: *кöк бöж койд нв.* 'как кукушкин хвост (скажут о детях, которые неотступно следуют за родителями)'; *кöкбöжжай моз вöтльсьö вв.* – неотступно следовать (за родителями, о детях) – при исходном *кöк бöж* букв. 'хвост ноги'. Несомненно, еще большую соотносительность двух миров можно обнаружить в детской речи и детском фольклоре в силу присущих детскому мировосприятию своего рода пантеизма и панглоттизма. В музыковедческом плане эта сфера культуры интересна тем, что именно здесь закладываются основы «языка» музыки: обозначаются оппозиции шум/музыкальный звук, речь/пение, шум/пение, низкие/высокие звуки, сильный/слабый, минорный/мажорный тональности и, возможно, другие. Понятно, что язык птиц как природный аналог играет здесь исключительную роль. Но при этом следует иметь в виду, что и музыкально-акустическая символизация и языка человека, и «языков» природы может дублироваться на других уровнях традиции: мифологическом, лексико-семантическом, пространственно-временном или непосредственно на органо-логическом. Поэтому достаточно проблематично выделить какой-либо план, не разрушив присущей культурному тексту целостности. Можно исходить из тезиса о принципиальной «полилингвистичности» мира традиционной культуры, которая обуславливает и «лопиглоттизм» самого человека. Умение говорить и понимать языки природы даже в современной традиционной культуре не воспринимается как чисто эстетический феномен, а в определенных ситуациях соотносится с областью сакрализованных (магических, промысловых, метеорологических и т.п.) знаний. То же самое можно сказать и о музыкальных способностях, которые сохраняют, хотя и в разрушенном виде, связь с магическими представлениями<sup>27</sup>. Кроме того, «язык птиц» в отличие от других «языков природы» имеет смысл не только в метафорическом, но и в исходном вербальном плане. Поскольку, с одной стороны, обнаруживается стремление к вербализации голосов птиц как к оптимальному пути их расшифровки, таким образом, можно выделить общий «лексикон». С другой – музыкально-акустическое поведение человека во многом ориентировано на птичьи «образцы», и многие звукоподражательные слова (в том числе и музыкальная терминология) сохраняют генетическую связь двух «языков».

Язык птиц, в отличие от других природных языков, имеет открытый, диалоговый характер. Птицам приписывается способность сообщать, повторять, дразнить, надсмехаться, предсказывать, пророчить ('накаркать', коми диал. *кырдылыны, курдылыны нв.* 'каркать; злорадствовать' (*кырныш моз* ~ букв. 'каркать подобно ворону' – 'предсказывать несчастье, неудачу'); а также *курдылыны* 'горевать' (< курьд 'горький', два этих значения переплетены между собой); обмануть (насвистеть). Одно слово «кöкбöжны» букв. 'обкуковать' имеет значения 'остановить, успокоить, отговорить, упрашивать, уговаривать, увещать, подгонять, торопить, приводить в движение, пробраться, выговорить, выругать' (КЭСКЯ). Здесь же можно отметить распространенную в фольклоре

ре северных народностей сюжетную тему «птица, преиращающаяся с человеком», которая встречается и в коми детском фольклоре<sup>28</sup>.

Само выделение «языка птиц» как объекта анализа является важным, но не единственным обоснованием для возможности постановки проблемы «орнитологического текста». Многие специфические характеристики, касающиеся и восприятия «мира птиц», и взаимоотношения с ним мира человека позволяют говорить о таком свойстве текста, как сюжетность. Эта сюжетность обусловлена самой динамичностью, событийностью «птичьего мира» (сезонность, тяга к миграциям одних птиц и постоянство других, пространственно-временная определенность одних и вездесущность других видов и т.п.), в соответствии с которой, во многом, и распределяются мифологические функции птиц, и определяются правила «несюжетного мира». На этом фоне любое пересечение в реальном пространстве может приобретать знаковый характер. Но смысл реконструируемого текста зачастую может быть выявлен только при соотнесении разных уровней плана содержания: мифологического, календарного, лингвистического и других. С этих позиций мы и попытаемся рассмотреть некоторые положения реконструируемого «орнитологического текста» в его соотнесенности с другими составляющими коми традиционной картины мира.

Возвращаясь к проблеме «звукового пространства», можно выделить несколько уровней освоения «птичьего диапазона». Первый уровень связан с выделением темброво-голосовых характеристик птиц. Мы уже приводили достаточно много примеров из этого ряда. Отметим, что и здесь могут возникать определенные наложения и вариации. Например: кургыны *вым.* 'квакать; ворковать; кудахтать'; клювжыны *сс.* 'курлыкать (о журавлях)'; клуксыны *вым.* 'кричать (о журавле)'; гульскыны *нв.* 'кричать (о лебедь, вороне)'; *вс.* 'каркать (о вороне)'; клыккайтны *вв.* (*Укл.*) 'кликать (о лебедях)'; лук-лук *вым.*, лик-лик *уд.* звукоподражание крику лебедя; пинькай *звуклодр.* 'зяблик' - сылб 'поет', а также: сярбб, чирксб 'трещит', дживгб 'пищит'; здесь же обобщенные варианты: нирзыны 'стонать', нирзан петушок 'стонущий петушок'; горзб 'кричит', когда внимание акцентируется на громкости звука и др.

Расширив этот материал, можно попытаться составить определенную шкалу соответствия птичьего и человеческого голосов, которая будет отражать антропомерные рамки музыкального диапазона, например: кильгыны *вым.* 'щебетать (о птицах), но: 'хрипеть, сипеть (о человеке)'; гирчкыны *вым.* 'крякать (об утке)', но: пинь пырыс гирчкб 'говорит сквозь зубы (о человеке)'; ватшкан *иж.* 'коростель', ватшкыны 'стрекозатать, трещать (о коростели, сороке)', а также 'ворчать, роптать, жевать, разжевывать (о человеке)'; лык-лык, лик-лик *звуклодр.* крик лебедя, но: лыксыны *вым.* 'громко разговаривать', лыксыны-сыыны 'протяжно и звонко петь'; ликсыны *вым.* (усилительная часть): ликсыны-сералоны 'хихикают' и т.д.

Кроме того, выделяемый из орнитологического диапазона звуко ряд включается в широкие ассоциативно-смысловые соотношения с другими уровнями традиции, которые определенным образом продолжают «окультуривание» природных звуков. Например, нижняя звуковая граница в результате «птичьего-инструментальных» наложений приобретает мифологическое соответствие с «нижним» миром: буксан, сомод буксан 'берестяной рожок' (гобой – аэрофон с бьющим язычком); буксыны 'гудеть' и 'ухать (о филине, о сове)'. Известно, что в мифопоэтических представлениях коми филин/сова нередко отождествляются с лесным духом-хозяином; в похоронных причитаниях эта птица часто наряду с медведем представляется образом смерти и многое другое<sup>29</sup>. Кроме того, ряд названий филина: бугуй *иж.*, сюзь бугуй *скр.*, бугу *уд.*, буду *иж.*, буку *нв.*, буккуй *вв.*, бухуй *иж.*, соотносим с наименованиями мифологического персонажа бугу, бу, бубу, буаба, буду *нв.* – 'бука (фантастическое существо, нечистый дух с черной рожой, которым пугали детей)'. В этот же ряд может быть включена еще и 'глухая или малая кукушка' буксуй *вв.*, кбк буксуй, ай кбк (*буке.* 'кукушка-самец'). Отметим, что крик-уханье обоих птиц предвещает плохую погоду. Здесь же можно выделить «отгонную» функцию пастушьего рожка-буксана, которая отражает и локальные различия этого музыкального инструмента, например, бакур 'берестяная дудка, которой пугают медведя'<sup>30</sup>.

В музыковедческом ракурсе важно отметить, что отдельный спектр смысловых ассоциаций связан с пространственными «образами звуков». Прежде всего это касается этимологической проблемы «речь – река» - коми вариант: «кыв 'язык' – кывны 'слышать' – кывтны 'плыть'». Рассматривая исполнительскую терминологию, можно отметить, что соотнесенность звукоподражательного и изобразительного планов может быть связана не столько с голосами конкретных птиц, сколько с определенными «звукообразами», составляющими более высокие концептуальные уровни модели мира. Например, у коми-зырян возникающий при игре на «юсь поляне» (лебедина дудка) **переливающийся** в регистрах по высоте и тембру звук сравнивается с голосом лебедя – «юсь гласбн»: «тур-ря, лур-ря, лурли.» (с. Керчомья). А у коми-пермяков и инструмент, и растение называются **тури гум** – «журавлиный дудник» (у удмуртов подобный инструмент – «чипчиган») <sup>31</sup>.

Тема «звук – течение» достойна отдельного исследования, мы приведем только несколько примеров: тильгыны *леч.* 'звенеть (о жаворонке)', тюльгыны 'щебетать, лепетать (о детях), а тельгыны *леч.* 'тихо журчать (о ручье)'; тюргыны 'струиться' и 'свистеть' *нв.*, 'кудахтать' *вс.* // тюрны 'катиться', тюрбббн 'струей', *удм.* тёр: тёр ву вин 'вода бежит струйкой' - изобразительные слова; пальскакыны *вым.* 'плескаться' - пальксыны *вым.* 'щебетать, ласково говорить', а также 'ластиться', но: пальскыны 'болтать'. Отметим, что этот ряд может быть продолжен другими пространственными аналогиями. Например: тивкбтчыны *лел.* 'чирикать', тивкнитны 'чирикнуть', но: тивкнитны 'подпрыгнуть, подско-

чить', тивк-тивк *скр. сс.*, тювк-тювк *уд.* 'скок-поскок', тивкъявны 'подпрыгивать, ходить легкой походкой с маленькими подпрыгами'; тювгыны 'свистеть', а также: 'метнуть, бросить (например, копье)', 'нестись, мчаться'; чирьстны *вым.* 'пискнуть, взвизгнуть' - чирсны *вым.* 'размельчить, дробить, раздробить', чирснитны 'чиркнуть' и т.п.

Еще больший интерес для исследования медиативных истоков музыки представляют пространственные «звучкообразы», так или иначе детерминированные мифологическими представлениями о связи птиц с «иным» миром. Например:

**Гулю** 'голубь'; «гулю-гулю бабка» *нв.* 'вид игры в жмурки'.

**Кукушка**: «куку шалка» *вс.* игра в жмурки; кукузъсны *вс.* 'накрыться платком (при причитании)'; куку пуксъны *вым.* 'присесть на корточки'; кук, кукнэк *сс.* 'совем, совершенно, внезапно (замолчать и т.п.)'; кукупальиасны, кукупальничасны *сс.* 'кувыркаться'; сравните: у удмуртов, когда впервые услышишь голос кукушки, надо перекувыркнуться через голову (так же, как и при первом громе)<sup>32</sup>.

**Каля** 'чайка': калякобн, каликубн *вым.* 'на закорках, на спине'; каля-каля бу *Вольд. вв.*, урлу-урлу *Крч.*, дзима-люка люкала *вв.* - *детск.* 'коза-коза (бодать пальцами, будто рожками, щекотать)'; каля-маля пэт-кэдліні *Руч* 'показать, где раки зимуют'.

**Тури** 'журавль', кривксыны 'кликать'; тури кривксъд 'журавль кличет'; но: турикривк, турилеккибн *уд.* 'кубарем, кувырком', турикривксыны 'кувыркаться'; тури-леткибн, турли-леткибн *нв.* 'кубарем, кувырком'; турилильли, туририльли *вс.* 'кубарем, кувырком'.

**Петук** 'петушок': кичурулью, кичуруллу *вв.* 'кукареку'; тулулли, кичуруллу, луллу 'свистулька-петушок', тулулуасны *вв.* 'свистеть в глиняную свистульку – петушка', но: тулулуасны *скр.* 'бродить в темноте'; кильлююк, кильюк *вс.* междометие, используется в детской среде при поддразнивании; чиллила 'нечто черное': чиллила са *вым.* 'сажа-сажей'.

**«Синтезированные» варианты** (звукотражения соотносятся с мифологическими представлениями): бубыля, бубуля, буба 'бука', но: бурулью, бубурулью, бибурулью, бибирулью, бырильли, бырыль-лы *нв.* 'василек', еджид бибурулью 'ромашка'; ~ баб 'фантастическое существо в образе женщины, живущее в нежской полосе ржи (вариант *полудницы*)'; папа-папа-люлюлю *нв.* - восклик детей, когда они, резвясь, кувыркаются по земле; папалюльюасны 'кувыркаться'; пурулись ворсэм, чур пурулись ворсэм *нв.* 'игра в прятки'. Для актуализации этого пункта приведем еще и «календарный» вариант: купальничасны *вв.* 'кувыркаться' (от *кукупальничасны* 'тж'); при всей случайности возникшая словоформа соотносима с поворотностью этой календарной даты (ср. также: «лун бергедчем бьрын туй бок купальнича петб» *сс.* 'после солнцеворота начинают появляться лютики')<sup>33</sup>.

В силу недостаточной изученности этого культурного пласта невозможно представить весь освоенный из мира птиц звукоряд в виде какой-то единой системы. Мы можем предложить несколько вариантов того, как может семантизироваться тот или иной «птичий аналог».

#### Акустический код.

Наиболее элементарный уровень представляют звуки, означающие перемену (озвучивание = означиванию):

«Енмеж баксб – зэрмас» (бекас блеет – перед дождем); и наоборот: «Енмеж баксб – чистэй поводья левб» *скр.* 'бекас кричит – ясная погода будет'; *варыш тьягб* (ястреб тьякает) – перед дождем; «перк кб керчкйбдлб, поводьядыс вежяс» *сс.* 'если кедровка трещит – погода изменится'.

Можно выделить отдельный список птиц, голоса которых могут обладать как положительным, так и отрицательным значением. Например: *зяблик* 'пинькай' *трещит* 'сяргб' – перед похолоданием, а если *пищит* 'дживгб' – долго быть северному ветру; *кедровка* 'перк' сильно стрекочет 'ена герчкйбдлб' – погода переменится; то же - о сороке; *коростель* 'герчкан' – в неурожайный год *штыкает* ('штынитб' – «штыть» говорит), в урожайный – *трещит* 'герчкб' (возможна ассоциация с возгласом, которым отгоняют собак: *штыть вв.*, *скр. лет.*, *штыть сс.* 'цыц'); «*сюзь буксб – зэр водзб, сералб – мича водзб*» (сова ухает – «плачет» – перед дождем, «смеется» – перед ясной погодой); *кыр сизь кб тювкбдчб* (если дятел свистит) – будет дождь; *кукушка* ухает (*кбк ыпкбдчб*) – перед дождем.

Нейтральные сами по себе голоса птиц могут приобретать разное осмысление при соотнесении с определенными пространственно-временными характеристиками. Например: когда ворон летит к югу, он своим криком «курк-курк» или «кулк-кулк» предвещает удачу, и, наоборот, при полете к северу его крик является дурным предзнаменованием (Сыктыктар). Карканье ворона сопровождается обычно словами: «Бурбс кб курксан – вом тыр яй, а лекбс кб туналан – сир пинь горшад, кузь пурт сьблбмад» («Если ты добрую весть накаркал – полный рот тебе мяса, а плохое накликал – шучьи зубы тебе в глотку, длинный нож тебе в сердце») <sup>34</sup>. Заметим, что подобные формулы-заклинания применяются только по отношению к человеку, ворону и гагаре. Из всего спектра календарных примет можно выделить отдельный уровень, связанный с рассматриваемым акустическим кодом:

**Весна**: *ракаяс кравзбны – ульдны нинт кбсйб* (вороны каркают – к оттепели); *сизь кб регыд торгас, дженьид тулыс лоб, кузя кб* – кузь *тулыс лоб* (если дятел стучит коротко, короткая весна будет, если долго – длинная); такая же примета связана с желной: «*тораг кб кузя торгас, кузь тулыс лосас*»; *сизь тулыс пом кокалб* (дятел отстукивает конец весны);

**Осень**: журавль: «*шондй петигбн туряс* – *ена горзбны – пужьявны вормас*» (осенью, если при восходе солнца сильно кричат журавли, то

может быть иней); «*тури кривксѣ – пуж водѣ*» (журавль кличет – к заморозкам).

Любопытно, что и на уровне примет летний период является максимально «тихим»: к дню Тихона (16 июня) постепенно смолкают певчие птицы, только кукование кукушки и трели соловья слышатся еще до Петрова дня – начала сенокоса<sup>35</sup> (сравните с обрядовым «затишьем», с летними запретами на свист, шум и т.п.).

Следующий уровень освоения «языка птиц» уже связан с «просветлением» лексического смысла:

**Ворона:** во время пахоты кричит: «Делѣ ни мог, делѣ ни мог» (ни дел, ни забот, ни дел, ни забот). Как только приближается пора уборки, ворона кричит уже по-другому: «Шѣри, шѣри!» (пополам, пополам!). Еще один вариант: «Рака горзѣ: «крав, крав», а тѣ кылан: «прав, прав» (ворона кричит: «крав, крав», а ты слышишь: «прав, прав»).

**Журавль:** кричит «тур-кѣрыш» – будет хороший год, кричит «кѣчан-ласта» или «сидѣр ѣбр» – к неурожайному году<sup>36</sup>. Заметим, что помимо возможной пространственной ориентации (Кѣчан-ласта и Сидѣр ѣбр – топонимы, которые могут быть соотнесены со сторонами света) здесь «тур кѣрыш» (букв. можно перевести 'торчащий, большой каравай горкой'; сравните: «турки пукись!» (с горкой!) вв. (Нивш.) – так приговаривают дети, подбрасывая вверх пустое лукошко (в каком положении упадет, столько и ягод будет). Кроме того, крик «тур кѣрыш» еще и наиболее «автонимичен», что также может соотноситься с положительным.

В определенных случаях более наглядно взаимосвязь различных уровней традиционной картины мира может быть показана при использовании своего рода тезаурусного списка. На имеющийся в нашем распоряжении материал мы можем попытаться представить схему этого возможного тезауруса:

**Куропатка:** байдыг, байдѣг.

Байдыг бакѣ 'куропатка блеет'; а также «бакѣ»: 'корова мычит', 'овца блеет'. Блеяние куропатки «каб-каберр, каб-каберр», вероятно, ассоциируется с кабыр 'кулак, хватка в кулак'; кабыртны 'сжать, стиснуть в кулак'; во всяком случае эта параллель дополняет образ драчливой куропатки: «Если скатать небольшой ком снега и воткнуть нож так, чтобы торчала только рукоятка, и затем заблеять куропаткой, то самец куропатки, услышав «противника», тотчас прилетит и грудью кинется в бой со снежным чучалом. Разгневанная куропатка разобьет ком и вонзится в нож»<sup>37</sup>.

**Рябчик, сѣбла:**

Манок на рябчика 'сѣбла чипсан, писки, писка' – промысловый музыкальный инструмент, сохранивший архаичные способы изготовления (из птичьих костей, из крылового пера, а также деревянные и металлические манки)<sup>38</sup>. В связи с терминологическими вариантами можно отметить возникновение омонимического наложения: *писка*: 1) 'пищик, манок на рябчика'; 2) 'прихотливый (в еде)'. Например, можно говорить о возможном наложении значений в тексте прибаутки: «Писка, писка

сѣбла / Сѣбла ѣлѣг ѣбла. / Ошимь клопки – клопки. / Одѣс дзурки-дзурки». Ю.Г. Рочев переводит первую строку: «Прихотливый (в еде) рябчик»<sup>39</sup>. Хотя в общем звукоподражательном контексте «писки» скорее всего играет роль звукоподражания (пискыны *лл. печ. 'пищать (о рябчиках)'*). Подобные формулы встречаются в промысловых приговорах. Например, в детской промысловой приговорке на *ленок* 'пунной':

Тири-пири пунной, Тири-пири (звукоподражание) пеночки.

Пож тыр пунной! Полное сито пеночек!<sup>40</sup>

Звукоподражание голосу птицы в таких текстах играет определенную магическую роль.

В промысловой практике рябчиковых манков у коми также использовался свой вербальный компонент. К сожалению, нам удалось зафиксировать только фрагменты нескольких верхневьчегодских вариантов. Об одном из них мы уже говорили выше: имитация голоса самки: «тють, матысчив» (птица/penis, приблизься) – ответ рябчика-самца: «час, час, матысчыла» (сейчас, сейчас, подлечу). В других вариантах в качестве приготавливаемого объекта использовались «яй» (мясо) или «кай» (птица); о соотносительности эротического и орнитологического планов см. выше. Предположительно и здесь вербальный текст выполнял не только слогоформульную (ритмоформульную) мнемоническую функцию, но и роль определенной магической «закрепки».

В дополнение к языковым ассоциациям отметим еще один возможный семантический ряд «сѣбла 'рябчик' – сѣблѣм 'сердце' – сѣблѣм 'песня'», имеющий отношение к музыкально-поэтическому языку. Во всяком случае в свадебном фольклоре встречается параллель «девичья воля – пение и игра на сѣбла чипсан 'ѣ / юсь пѣлян 'ѣ»:

Илья лун дырся лѣ менам, да	Ильина дня моей.
Юсь пѣлян шыйй.	Лебединой дудки голос.
Югѣд шондѣй, менам да	Солнце светлое, мое да
Юсь пѣлян менам пѣлясьѣмой;	На лебединой дудке дудение;
Югѣд шондѣй, менам да	Солнце светлое, мое да
Сѣбла пѣлян чипсасьѣмой.	На рябчиковой свистульке свистение.
Коли вѣд, коли менам да, конерѣйлѣн,	Прошла ведь моя, да у бедной,
Ныы вѣлябѣ да ыджѣд вѣлябѣ.	Девичья воля да большая воля.
Югѣд шондѣй пѣ менам, да	Солнце светлое мое, да
Сѣблѣмой пѣ да пѣлясьѣмой.	Пение, да дудение.

Или:

Сѣблѣм да мийй	Пели мы
Пѣлясим дай,	Да дудели.
Сѣбла чипсан моз вѣд ми	Как на рябчиковой свистульке
Чипсасим дай,	Да и свистели,
Юсь пѣлян моз вѣд мийй	Как на лебединой дудке
Пѣлясим дай...	Да и мы дудели...

Кроме того, в одной из этимологических легенд о рябчике реконструируется смысловая соотнесенность сѣбла – сѣблѣм: когда-то рябчик был очень большой птицей, но однажды он впорхнул и напугал бога. И тот его проклял: «Тѣ пѣ мед сѣблѣм ыджѣдыд и лоан... Сѣсся сѣблѣм



ыдждайд и лои» (Пусть, дескать, будешь ты величиной со свое сердце... С тех пор он и стал величиной со свое сердце)<sup>42</sup>.

**Перевозчик (кулик-прибрежник):** истан, истань *вс.*, истант *уд.* – звукоподражательные названия.

Паремитологический текст: «Истан моз сизимись кувлі» *вв.* (Керос) ‘душа несколько раз уходила в пятки’ букв. ‘подобно кулику-прибрежнику семь раз умирал’; идеомы: истан ныр *нв.* – о человеке с чересчур длинным носом, букв. ‘нос кулика’; истан кок *вв.* ‘козья ножка (цыгарка)» (ССКЗД).

Крик перевозчика: *исти-пиристы – исти-пиристы уд.*, *пири-исты – пири-исты уд.*, *пиририс-пиририс иж.* ‘иди-иди – иди-иди’<sup>43</sup>; *испри-испри вим.* Поскольку расшифровка слогоформулы не фиксируется, приведем возможные языковые ассоциации: *эсти пыр эсти* ‘там зайди, там’; *пырэ эсти* ‘зайдите там’. Инструментальных звукоподражаний этой птице не зафиксировано. Можно отметить, что и приведенные фрагменты «языка» позволяют соотнести коми орнитонимы с этимологией «перевозчика» (знающего, указывающего путь).

**Кулик-черныш:** *векли вим.* *ветелью уд.* *витиль тють, вэтли, ветоли нв.* *ветоль лл. сс., ветяль сс., вителегу уд.* *витьветель лч. вв., тюлисей иж.* – *звукоподражательные названия, чери гусь, чери гувись вв.* (букв. ‘крадущий рыбу, рыбкрад’); *вадор кай вв.* ‘прибрежник’.

Элитеты: *ветельтор лят.* ласк. обращение ‘милый, голубчик’; *ватолитьчыны иж.* ‘лепетать, болтать (о детях)’.

Голос кулика-черныша: «В летние тихие вечера далеко разносится мелодичный переклик куликов-прибрежников: «Тувирли-и, тувирли-ли!». А днем кулики торопливо перекликаются: «Ветьли, ветьли». Дети, передразнивая кулика, вторят ему: «Ветьли, ветьли, гачес коли!» (Сходил, сходил, штаны оставил!) (с. Мужы (Обь)<sup>44</sup>. Здесь мы имеем и пересмысление звукоподражания, и намек на его длинные, словно нарочно оголенные ноги. В этом же русле писатель В.В. Юхнин передает образ кичливой кулика: «Быдёнлы да помся ошйысис ва вутш вылыи пукальсь тшап ветоль: «Витли-вотли, ветли-муні вит недель, сёи-ои грёш дон» («Сидя на чокке, без устали каждому хвастался спесивый кулик: «Витли-вотли, ходил-странствовал пять недель, поел-попил на грош»)<sup>45</sup>. Любопытно привести в параллель к этим текстам удмуртский вариант: «речь» ласточки, которая представляет собой набор асемантических слогов, напоминающих звукоподражание другим языкам:

Кичивачи кичивачи кабачи  
Кам сутари Василей!  
Кузонэ вэтли, Ваткае ветли, -  
Кусо ваи, сюрло шедьти.  
Кичивачи каратурым,  
Билярмасын – кирьякмасын...  
Вятских не тронь.

Исследователи удмуртского фольклора отмечают близость отдельных оборотов в тексте этой песенки некоторым плясовым песням ряженых<sup>46</sup>.

В своем исследовании П.И. Читалев приводит рассказ А.И. Касева из д. Кирды Усть-Куломского р-на, построенный на тех же этимологических параллелях: «Ходил рыбак на рыбную ловлю, у него было только «вит ветель» (пять мереж), поэтому улов оказался плохим. Когда он возвращался назад, увидел незнакомую ему птицу. Эта птица, как бы дразня, стала ему вслед кричать: «Вит ветель, вит ветель!». Рыбак подумал, что птица дразнит его, потому что он ловит только пятью мережами, и подсказывает, что надо еще «Вить ветель, вить ветель!» (свить мережи, свить мережи!). Обиделся рыбак и прозвал птицу «Вить ветель»». Далее А.И. Касев объяснил: «Эта птица – ее по коми называют «вадор кай» – так и кричит: «Вит, вит, вит! Вить, вить, вить!»

На Удоре (с. Пучкома) эту речную птицу называют *тёвтя* ‘кулик’. Ее характерное пение-крик «Витиль-витиль, тёв-тёв! Витиль-витиль, тёв-тёв!» также изображают на различных духовых инструментах: бадьпу пивгей ‘ивовая свистулька’, сёй пивгей ‘глиняная свистулька в форме птицы’<sup>47</sup>. Вероятно, эти же ассоциации отражены и в загадке о колодце: «Витли-ватли пыдостом, сём сюкошь городом» (Сущее без дна, ржавый желудок без узла)<sup>48</sup>.

Инструментологический ряд: к вышеприведенным добавим «сюмод киль» ‘берестяная пленка’, на котором исполняются звукоподражания кулику-чернышу: «вит ветель», «вить, вить» (наигрыши выше процитированного А.И. Касева); отметим, что в других традициях коми глиняная свистулька в форме птицы ассоциируется с петушиным голосом, соответственно: туллулли, луллу, кики луллу *звукоподр.* ‘свистулька-петушок’<sup>49</sup>.

Акцентируя внимание на зыбкости границ между многими орнитообразами, отметим, что рассмотренные семантические формулы могут разворачиваться в голосовом коде других птиц. Например, бекаса: «Ен-мөж выльсынь уськьоччылö, комиöн сёрнитö:

*Чери гувись, чери гувись,  
Ме эг гу, ме эг гу, Сидор гувис,  
Вит ветельсь чери гувись, чери гувись».*  
(Бекас сверху бросается, по-коми разговаривает:  
Рыбокрад, рыбокрад,  
Я не крал, я не крал, Сидор украл,  
Из пяти мереж рыбокрад, рыбокрад)<sup>50</sup>.

Такие наложения еще раз демонстрируют соотносительность звукоподражаний не столько к акустическими характеристиками, сколько с определенным структурным уровнем языкового сознания, что, в свою очередь, возвращает к проблеме взаимосвязанности явлений звукоподражания и звукоимитации<sup>51</sup>.

**Чайка:** калья, каля – звукоподр. слово, возможно, заимствовано из самодийских яз. КЭСКЯ; (из ненецкого языка – КРС); кроме того, *кал’а* имеет отношение к понятию ‘белый’; другие названия: *вадор кай* букв. ‘прибрежник’, *чикчи устар.* Любопытно, что и слово «кай» соотносимо с названием чайки, например, Кай – старое название р. Вымь, связывается с карел.-фин. *кайо, кая* ‘чайка’. Сюда можно добавить заимство-

ванные: гидронимы Чекша и Сёкси (являются вариантами фин. Saaksi 'чайка'); а также орнитонимы чарка *вым.* 'вид перелетной птицы, напоминающей чайку', питькан *ев.* (Вочь) – название птицы (чайка?). В качестве ключа к эротическому коду можно выдвинуть возможную соотнесенность с орнитологическими знаниями о чайках, воплощающих тип ярко выраженного агрессивно-сексуального поведения<sup>52</sup>.

Интересно обыгрывается орнитоним «каля» в детской игре-заманке: кого-то просят быстро повторять «каля-каля-каля...», и получается «ля-ка-ляка-ляка...» ('замараю, истопчу, расплющю'), что и прodelьвается с попавшим в «языковую ловушку». При всей спонтанности возникающей языковой игры, детское сознание вытаскивает семантические ассоциации, заложенные в языке, ср.: ляк 'грязь', лякд лыа 'суглинистый (о почве)' // каля *диал.* 'глиняный'<sup>53</sup>.

Инструментологический ряд: со звукоподражанием голосу чайки связана дудка из дудника с частичной продольной щелью: каля-пöлян *ев.*, гум-каля *ос. сс.* букв. 'дудка-чайка'; пöлян-па *скр. не.* и ряд других названий. Этот инструмент особенно использовался в детском быту, голос дудки обычно сравнивается с голосом чайки. Другой звукоподражательный вариант «па пöлян»: «Поткөдан да «па» артмб» (разрежешь и звук «па» получается – звук разрезаемой трубки)<sup>54</sup>. Еще один, более развернутый вариант: «Кале – делали из дудника, дунешь в прорезь и слышно: «Кале, кале, кыв-кыв, он кб кыв – сюртб керала!» («Кале, кале, звучи-звучи, не будешь звучать – рога поотрубаю!»)<sup>55</sup>. Иходным текстом для данного варианта послужила детская приговорка-обращение к улитке «Леле, леле, сюртб мытчы, он кб мытчы – керала».

В коми орнитологических представлениях выделяется еще одна любопытная с языковой точки зрения «ниша», в разных традициях соотнесенная с перепелом или коростелью.

**Перепел:** квайтпалич *ев.* (букв. 'шесть палок') *леч.*, квайтквачкан *ев.*, кватькан *сс.* вашлябөр *леч. скр.* (букв. 'увалень') *вашля ев.*, ватшлябөр *не.* Этот ряд почти совпадает с названиями **коростели** (дергача): герчкан, квайтпалич, ватш *не.*, ватшкан *сс.*, дерчкан *скр.*, джеккан, квайтквачкан *ев.*, хватькан, кватьпалич *сс.*

Отметим, что в общем акустическом ряду образ коростели наделяется отрицательной семантикой (в противопоставлении шум – музыкальный звук). Это отражается и в фольклоре, например в свадебном причитании: «Тувсов гретшкан кодь тэнад знькаанбй...» (Как весенний дергач твоя свекровь). Нам пока не удалось обнаружить других фольклорных текстов, связанных с семантизацией этих птичьих образов в музыкально-поэтическом ключе. В связи с образом перепела можем привести земледельческую примету: «Зэз чбскыд яйис сылэн. Кватьпалич ке му вылн сылыз, бур во вовас, нянь вовас» (Очень вкусное мясо у него. Если перепел на земле поет, хороший год будет, урожай хлеба хороший)<sup>56</sup>.

**Кукушка:** кбк:

Образ кукушки – один из наиболее сложных и полифункциональных в коми традиционной картине мира (об этом говорит и приведенный выше список значений слова «кбкбдны»). И хотя у коми не зафиксирован особый музыкальный инструмент, имитирующий голос кукушки, звукоподражания кукушке исполняются на других инструментах: многоствольных флейтах («кбк кбкбм моз», «кбкб» – у чернышских чипсанисток), глиняных свистульках. В свадебном фольклоре коми бытовали специальные причитания кукушке, здесь же следует сказать и о традиционных закличках-обращениях к кукушке, еще не исследованных в музыковедческом аспекте. При всей элементарности звукового воплощения этого образа даже на уровне акустического кода можно выделить несколько самостоятельных уровней (замкнутых в семантические целое): кбк моз кбкны 'без конца твердить одно и то же' (как кукушка) – кук, кукнбк ланьтны 'совсем, внезапно замолчать'.

Образ кукушки соотнесен, прежде всего, с весной, что отражено во многих календарных приметах и терминах. Например: «Кбк кутас кбкны да ва кутас ямны, сэки позе кбдзны» (народная примета) *не.* 'кукушка закукует, вода начнет спадать – можно сеять'; кока ва *ев.* 'вешние талые воды, отличающиеся мягкостью и слабым содержанием извести (используется для стирки больших вещей); весной же появляется используемое в пищу растение кбк куз (букв. 'кукушкин хвощ'), вариант названия – морт куз *ев.* (букв. 'человеческий хвощ') – 'полевой хвощ' (съедобный). Он противопоставляется несъедобным: рака куз ('вороний', порсь куз *ев.* ('свиной') – 'болотный хвощ'; утка куз *вв.* ('утиный') – 'прибрежный хвощ'; отметим, что куз также имеет значение 'репнб'. Даже из этого списка можно вывести, что кукушка представлена не только как вестница весны, но и как определенное ее семантическое воплощение.

Наиболее традиционный образ бездомной, одинокой кукушки (кукку-асьны 'вдовствовать' букв. 'произносить «кукку»') также приобрел специфическое языковое выражение. Так, на Нижней Вычегде считают, что кукушка своим кукованием «кукку, пуктб» («Ку-ку, положила») сообщает о том, что она уже положила очередное яйцо в чужое гнездо. По Средней и Верхней Вычегде, у ижемских коми имитация голоса кукушки «кукку, пук-ты» интерпретируется как «кукушка, положи» в повелительном наклонении. Исполнители соединяют этот возглас с сохранившейся легендой о кукушке, вынужденной класть яйца в чужие гнезда и ждущей «указаний»<sup>57</sup>. Здесь речь идет прежде всего о «благовещенских» легендах: кукушка свила гнездо в день Благовещенья, и за это была наказана. С благовещенскими легендами же связана этимология названий кбк синва турун, кбк ббрдбм турун 'ятрышник' букв. 'трава, над которой плакала кукушка'; кбк синва *сс.* 'красный болезненный нарост на листьях лиственных деревьев, 'кукушкины слезки'; этот же благовещенский мотив разворачивается в метеорологический текст – примету: если *кукушкины слезки* склоняются до земли, будет дождливая погода, если

кушкины слезки склоняются до земли, будет дождливая погода, если высоко от земли – будет сухая погода сс.

В фрагментарном виде сохранился в коми фольклоре и образ «птицы сна»<sup>58</sup>, связанный и с кукушкой. Этот образ находит параллели с представлениями о душе в угорской мифологии<sup>59</sup> исходя из возникающих сопоставлений, Ю.Г. Рочев предполагает вероятной связь образа «унма варыш» «птица сна» (букв. 'ястреб сна') колыбельных песен именно с этим мифологическим аспектом. Заметим, что, по представлениям верхневьчегодских коми, кукушка через семь лет превращается в ястреба.

Отдельно можно выделить и связь образа кукушки с представлениями о судьбе/доле. Например: если весной в первый раз услышишь кукушку за рекой (с южной стороны) – год будет счастливым, а если закукует в лесу (с севера) – будет несчастливый год; «Кёклысь кё кёкыгас верман сы пуысь ув ли кырсь гуны – кор юксыны кутан, ыджыд пай шедб (мед гуигас кёкыс оз лэб)» (Если с дерева, на котором кукует кукушка, возьмешь сук или кору, то, когда будешь делиться, большой пай достанется (но чтобы кукушка не улетела)<sup>60</sup>. Здесь же: кукку-пукті кольны, кукку да пукті кольны нв. 'остаться ни с чем', букв. 'остаться с «кукку-пукті»'.

В общей акустической поливалентности голоса кукушки можно отметить и соотносительность кукования с громом (у индоевропейцев кукушка считалась птицей громовержца)<sup>61</sup>. Помимо приведенной выше параллели «первый гром – первое кукование кукушки» эта соотносительность (прежде всего через параллель «петух-кукушка») проявляется и в свадебном фольклоре. Ф.В. Плесовский отмечает, что причитания кукушке «как обобщающему символу всех птиц, к петуху как такому же символу тотемов покровителей» занимают в обряде Сысолы и Вычегды большое место. Показательно, что причитания петуху («вежа петук бёрдём» – плач святому, священному петуху), как и причитания кукушке, отличаются большой устойчивостью и традиционностью<sup>62</sup>. Следует отметить, что оба варианта в обрядовом сценарии предвещают появление «громового-грозового» свадебного поезда. Образ петуха с «Ильинским голосом, голосом тонкой свистульки» (с. Грива вв.) сопоставим с образом кукушки («Кёклы бёрдём» на Вишере), но причитание кукушке исполняется, если свадьба происходит весной. Та же соотносительность кукушки с весной встречается и в календарных причитаниях, например в весенних причитаниях «гёра-кёдза бёрдём»:

*Туусо Микела дырря мёда кёкны,  
Керес юр кёкыс моз...  
(Стану куковать, как кукушка на горе  
На весеннего Миколу...)<sup>63</sup>*

В заключение к этой части наших рассуждений приведем текст свадебного причитания, построенного на «чистых» птичьих сравнениях и представляющего собой классический вариант сюжета «вольной воли» (причет так и называется «Лэбалём» (летание):

Югыд шондой менам  
Саридз потка лэбаломой,  
Дай вольной птица лэбаломой.  
Юсь вед мой лэбалі  
Ю йлысь ю йлыб,  
Доздег вед ме лэбалі  
Ковтисис ковтисё,  
Дозмер вед мой лэбалі  
Пармаьсь пармаё,  
Тар вед мой лэбалі  
Кыдздысь дай кыз йлыб,  
Байдёг вед ме лэбалі  
Койт выльсь койт выло,  
Сьёла вед мой лэбалі  
Пурткись дай пуртік выло,  
Утка вед мой лэбалі  
Лыва божысь лыва божо,  
Истан вед ме лэбалі  
Ва дорысь да ва дорё,  
Коквечик вед ме лэбалі  
Изяпод вывьянь изьяпод выло,

Зерна вед ме лэбалі  
Озим выльсь озим выло,  
Уркай вед ме лэбалі  
Белэг выльсь дай белэг валэ,  
Сырчик вед мой лэбалі  
Садйись дай садйё,  
Пышкай вед ме лэбалі  
Пыш юрысь дай пыш юрё,  
Гулю вед мой лэбалі  
Вичко выльсь дай вичко выло,  
Чавкан вед мой лэбалі  
Вичко крест йлысь  
Вичко крест йлыб.

Светлое солнце мое  
Морскою птицей летание.  
Вольной птицей летание.  
Лебедем я летала  
С реки на реку,  
Гусем я летала  
С долины на долину,  
Глухарем летала  
С пармы на парму,  
Тетеревом летала  
С березы на березу,  
Куропаткой летала  
С тока на ток,  
Рябчиком летала  
С песочка на песочек,  
Уткою летала  
С косы на косу,  
Перевозчиком летала  
С берега на берег,  
Куликом летала  
С каменистого берега  
На каменистый берег,  
Зерною летала  
С озими на озимь,  
Клестом летала  
С приманки на приманку,  
Трясогузкой летала  
Из сада в сад,  
Коноплянкой летала  
С конопля на коноплю,  
Голубем летала  
С церкви на церковь,  
Галкою летала  
С креста одной церкви  
На крест другой церкви<sup>64</sup>.

Отметим, что близкие по форме удмуртские свадебные песни, по мнению Е.В. Гиппиус и З.В. Эвальд, «восходят к канонам ранних повествовательных песен», в основе которых лежит тип «частичного параллелизма», или «вариационного перечисления» признаков предмета или действий<sup>65</sup>. Однако для того, чтобы понять фольклорный механизм воссоздания идеального космизированного пространства девицей жизни, необходимо учитывать не только принцип нанизывания образов, но и их взаимосвязь в общефольклорной модели мира, которую мы попытались представить выше.

Рассмотрев материал, самым разнообразным способом связанный с орнитологическими представлениями, мы попытались отметить наиболее значимые, на наш взгляд, пути освоения языка птиц в коми традиционной культуре. Рамки научной статьи не позволяют представить весь спектр возможных смысловых переплетений, которые могут быть использованы при реконструкции структурно-семантического единства, обозначенного нами как **орнитологический текст**. При всей условности этого текста выбранный срез традиции позволил увидеть генетиче-

скую соотношенность языковых, мифологических и собственно музыкальных явлений. Подобным же образом могут быть проанализированы и другие пограничные для этномузыковедения области: мир растений, мир животных и т.д., что также может дать не менее интересные результаты.

Наш анализ позволяет сказать, что в определенных ситуациях исходная «хронотопность» птичьих образов, их глубинная структурированность (и на уровне языка, и на уровне мифопоэтических, музыкально-поэтических представлений) могут выступать в качестве сюжетобразующего начала. Возникающие на этой основе фольклорные тексты космологичны по своей структуре, поскольку отражают универсальные для традиционной модели мира принципы взаимодействия макрокосма и микрокосма, такие, как антропоцентричность, антропомерность и антропоморфичность.

Апробированный в данном исследовании интегрированный подход к анализу имеющегося в нашем распоряжении материала наглядно доказывает, что музыкально-акустическая символизация «языков» природы дублируется на других, не музыковедческих по «основному профилю», уровнях традиции. Это позволяет видеть в представленном методе анализа еще один путь к решению актуальной для коми фольклористики проблемы изучения музыкально-поэтического фольклора.

#### Условные сокращения

Диалекты: вв. – верхневычегодский диалект; нв. – нижневычегодский диалект; вым. – вымский диалект; скр. – присыктывкарский диалект; вс. – верхнесысольский диалект; сс. – среднесысольский диалект; пч. – печорский диалект; иж. – ижемский диалект; уд. – удорский диалект; л.л. – лузско-летский диалект; лет. – летский диалект; л. – лузский диалект.

КЭСКОЯ – Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999. (Переиздание с дополнением).

ССКЗД – Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Жилина Т.И., Сахарова М.А., Сорвачева В.А. – Сыктывкар, 1961.

#### Источники

Сорвачева В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. Вып. 10.

Сорвачева В.А. Нижневычегодский диалект коми языка. М., 1978.

Жилина Т.И. Вымский диалект коми языка. Сыктывкар, 1998.

Жилина Т.И., Бараксанов Г.Г. Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. М., 1971.

Жилина Т.И. Верхнесысольский диалект коми языка. М., 1975.

Колегова Н.А., Бараксанов Г.Г. Среднесысольский диалект коми языка. М., 1980.

Сахарова М.А., Сельков Н.Н., Колегова Н.А. Печорский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976.

Сахарова М.А., Сельков Н.Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976.

Сорвачева В.А., Безносилова Л.М. Удорский диалект коми языка. М., 1990.

Жилина Т.И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985.

\*\*\*

<sup>1</sup> Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты: Дис... канд. искусств. наук. Сыктывкар, 1974. (Научный архив Коми НЦ УрО РАН (далее: НА Коми НЦ). Ф. 5. Оп. 2. Д. 181-182); Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты. Сыктывкар, 1984.

<sup>2</sup> Литературный музей им. В.А. Савина. Личный архив П.И. Чисталева.

<sup>3</sup> Жуланова Н.И. Коми-пермяцкие «пбянзз»: новое о флейтах пана // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сб. ст.: В 2 т. Сыктывкар, 1996. Т.2. С. 92.

<sup>4</sup> Свистульки-манки на рябчика «сьбла чипсан» изготавливались из махового пера или плечевой кости птицы, коры елового сучка и металла. Аналогичные по конструкции манки («сялс чипсан») были известны удмуртам. Такие же свистульки-манки из плечевых костей птиц и мелких хищных животных были найдены на поселениях чепецкой и родановской культур (IX-XIV вв. н.э.) – предков удмуртов и коми-пермяков. См.: Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – нач. XX вв. М., 1983. С. 121. К числу исчезнувших инструментов можно отнести и берестяной манок – «чипсан», применяемый еще в XIX веке у коми-зырян при ловле боровой дичи сетями. См.: Михайлов М.И. Промыслы зырян Усть-сысольского и Яренского уездов Вологодской губернии // ЖМВД, 1851. Кн. 4. Ч. 33-34. С. 97.

<sup>5</sup> Ракин А.Н. Антропонимическая лексика в пермских языках. Сыктывкар, 1996. С. 67.

<sup>6</sup> См.: Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 144. Маковский отмечает, что название птицы во многих языках соотносится со значением «рожать». В ненецком языке слово *ходе* обозначает «куропатку» и «penis».

<sup>7</sup> Сообщил О.И. Уляшев.

<sup>8</sup> На соотношенности удм. «ильныны» и коми «сьвыны» специально останавливается И.М. Нуриева: по ее мнению, этот пример подтверждает древнюю синкретичность понятия пения-крика-речи. См. Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск: Удм. ИЯЛИ УрО РАН, 1999. С. 86. Эту же мысль высказывает И.И. Земцовский: «В авторитетных источниках находим важные для нас свидетельства об исконной недифференцированности древних терминов «петь» и «говорить», о диффузном значении термина «петь» (петь, плясать, играть), а также «петь, играть, звать, кричать, просить, токовать, выкрикивать, говорить, выкрикивать заклинания», а в субстанциональной форме «язык, горло, голос, речь, струна», об одном термине для обозначения речи и пения в разных (преимущественно древних) языках». См.: Земцовский И.И. Песня как исторический феномен // Народная песня. Проблемы изучения. Л., 1983. С. 11;

<sup>9</sup> Коми народные приметы / Сост. В.М. Кудряшева. Сыктывкар, 1993. С. 148.

<sup>10</sup> Плесовский Ф.В. Коми фразеологизмы. Сыктывкар, 1986. С. 42.

<sup>11</sup> В создании единой культурно-топографической сетки свою роль играет и орнитотопонимический план. Например, гидронимический ряд: Гуляшор (гуля 'голубь'), Кай – старое назв. р. Вымь (< карел.-фин. *кайо*, *кайа* 'чайка', р. Кушшпоза < 'с орлиным гнездом', р. Кырыныша 'ворон', Сюзьель 'совиная речка'; р. Ульчовча и Косчовча (човча 'улит большой (хулик)'); Чаркау (чарка *вым.* 'вид перелетной птицы, напоминающей чайку'). Сюда можно добавить заимствованные гидронимы: Лимбека < ненец. лимбя 'орел, орлиный', Чекша и Ськси являются вариантами фин. *Saaksi* 'чайка'; Чикшино (саам. Чихша 'чирок-трескунок'; Чухча (саам.

Чухчч (чухч) 'глухарь', Чукчино и др. См.: Туркин А.И. Топонимический словарь Коми АССР. – Сыктывкар, 1986.

<sup>12</sup> См. соответствующие статьи в: Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. 2000. Т.1. («Гогбра», «Кай», «Кутш», «Кырныш», «Сырчик», «Сьбла», «Сюзь», «Тох-тох», «Утка», «Юсь», «Му пуксьбм» и др.).

<sup>13</sup> Цит. по: Лимеров П.Ф. Коми несказочная проза: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1998. С.10.

<sup>14</sup> Сидоров А.С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. 1924. Усть-Сысольск. №1-2. С. 44.

<sup>15</sup> Цивьян Т.В. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 28.

<sup>16</sup> Мифология коми. С. 251.

<sup>17</sup> Мифология коми. С. 415-417.

<sup>18</sup> Доронин П.Г. Материалы и документы по истории коми. Разд.1 (НА Коми НЦ. Ф.1. Оп. 12. Д. 25).

<sup>19</sup> Коми народные приметы. С. 142.

<sup>20</sup> Коми народные приметы. С. 117.

<sup>21</sup> Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. Дис. ... канд. филол. наук. Сыктывкар, 1972. С. 138.

<sup>22</sup> На уровне названий – токты уд. 'гагара' и иж. 'утка-широконоска', ток утка иж. 'чернеть морская', тох-тох, тохтун иж. 'широконоска'. См.: Тох-тох // Мифология коми; у русских гагарой называли и лысуху, большую черную водяную курицу, и остроносого нырка нескольких видов. То, что основным признаком является черный цвет, отражено и в поговорках: «Сколько ни мой гагару, белее не будет», гагара 'смуглый, черномазый человек'. См.: Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского словаря. – Т. I. – С. 339. На акустическом уровне сюда же можно включить черную утку 'пивгун'. Таким образом, возникает возможность поставить в качестве основного классифицирующего признака черный цвет. В космогонических мифах можно реконструировать противопоставленность светлого и темного начал: лебедь, голубь, утка белая // гагара, утка черная, ворон. К этому можно добавить и противопоставленность мужских/женских образов.

<sup>23</sup> Тот же принцип лежит в основе коми закличек-обращений к ветру. См.: Тöv // Мифология коми.

<sup>24</sup> Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der komi (syrjanen). Budapest, 1951. p.206.

<sup>25</sup> Отталкиваясь от возможного звукового символизма, можно включить в единое «музыкаведческое» поле все названия ветра: төв/төл // тулган, тольган, тольгей и др. названия дудок; сила, сывь вв., сив на. уд., сывы вым. иж. вв., сывла вв.лл. 'ураганный ветер' // сывны 'петь', сильлявны, зильгыны 'звенеть' и др.; шувгей 'вихрь, нечистый ветер' от шувгыны звукоподр. 'шуметь, бушевать, свистеть, нестись с шумом' // шутьлявны 'свистеть'. Вопрос о связи общепермских слов \*s'ul 'петь, куковать' и \*s'ul 'буря' с тат. жил 'ветер', чув. сил 'тж' и др. уже ставил: Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 87.

<sup>26</sup> Интересные наблюдения о природе звукового символизма согласных коми языка сделаны Л.В. Анисенковой. См.: Анисенкова Л.В. К постановке проблемы фонетического символизма согласных пермских языков // Пермистика: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками: Сб. статей. – Сыктывкар, 1999. С. 40–44. Показательно, что автор обращает внимание на орнитонимы.

<sup>27</sup> Например, мифологические рассказы об обучении играть на гармошке через нечистую силу, подожигающие «бесовское» начало музыки. На Верхней Вычегде (с. Керчомья) считается, что настоящие музыкальные способности являются родовым магическим даром (сообщение В.Э. Шарапова).

<sup>28</sup> См. об этом: Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. С. 206-209.

<sup>29</sup> Сюзь // Мифология коми.; интересна в музыкаведческом контексте и возникающая аналогия: «сюзь кулан лунд 'в день смерти совы' // «когда рак на горе свистнет».

<sup>30</sup> Туркин А.И. Топонимический словарь Коми АССР. С.10; см. также: Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты. С. 83-86.

<sup>31</sup> Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты. Дис. ...канд. искусств. наук. С. 55.

<sup>32</sup> Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 267, 272.

<sup>33</sup> Колегова Н.А., Бараксанов Г.Г. Среднесысольский диалект коми языка. М., 1980. С. 214.

<sup>34</sup> Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. С. 220.

<sup>35</sup> Коми народные приметы. С. 52.

<sup>36</sup> Коми народные приметы. С. 42.

<sup>37</sup> Рочев Ю. Г. Детский фольклор коми. С. 137.

<sup>38</sup> Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты: Дис. ...канд. искусств. наук.

<sup>39</sup> Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. С. 75.

<sup>40</sup> Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. С. 132.

<sup>41</sup> Висер вожса сьыланкывъяс да мойдкывъяс. Сыктывкар, 1996. С. 70, 64-65.

<sup>42</sup> Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1989. С. 109.

<sup>43</sup> ССКЗД: Словарь ижемского диалекта; Плесовский Ф.В. Коми фразеологизмы.

<sup>44</sup> Рочев Ю. Г. Детский фольклор коми. С. 138.

<sup>45</sup> Юхнин В.В. Алдй лента. Сыктывкар, 1955. С. 60. Цит. по.: Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. С. 138.

<sup>46</sup> Текст, записанный Г.Е. Варещагиным, приводится по: Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 53-54. Автор отмечает, что у многих народов, и у финно-угров в том числе, ласточке приписывалась особая связь с душами предков и потусторонним миром; см.: Долганова Л.Н., Морозов И.А., Минасенко Е. Игры и развлечения удмуртов: история и современность. М., 1995. С. 279. О звукоподражании щебетанья ласточки иноземной речи см.: Гура А.В. Звуки и голоса животных // Голос и ритуал. Материалы конференции. М., 1995. С. 16.

<sup>47</sup> Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты. Дис. ...канд. искусств. наук. С. 151-152.

<sup>48</sup> Плесовский Ф.В. Коми народные загадки.

<sup>49</sup> Чисталев П.И. Коми народные музыкальные инструменты. Сыктывкар, 1984. С. 72-74.

<sup>50</sup> НА Коми НЦ. Ф.1. Оп. 2. Д. 233. Л. 17. С. Усть-Кулом, 1962 г.

<sup>51</sup> О взаимосвязанности этих двух типов фонетически мотивированных слов см.: Левицкий В.В. Фонетическая мотивированность слова // Вопросы языкознания. М., 1994. №1. С. 26-37.

<sup>52</sup> Тинберген Н. Осы, птицы, люди. М., 1970. С. 258-262.

<sup>53</sup> Коми-русский словарь / Под ред. В.И.Лыткина. М., 1961.

<sup>54</sup> Литературный музей им. В.А. Савина. Архив П.И.Чисталева. Записано в с. Тентюково (г. Сыктывкар) В.И.Лыткиным.

<sup>55</sup> Литературный музей им. В.А.Савина. Архив П.И.Чисталева. С. Зеленец Сыктывдинский р-на, 1960, зап. Е.С. Гуляев.

<sup>56</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 243. Л. 126. с. Нившера Корткеросского р-на, 1963, зап. В.А. Сорвачева от Михайлова И.К., 1885 г.р.

<sup>57</sup> Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. С. 219.

<sup>58</sup> Böt // Мифология Коми. С. 121.

<sup>59</sup> В представлениях манси третья душа человека имеет вид птицы (глухарки). Она прилетает к человеку лишь во время сна, поэтому и именуется *šemet is* 'сонная душа' или *šemet uj* 'птица сна'. См. об этом: Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. С. 59-60. Ю.Г. Рочев отмечает, что варыш здесь может обозначать не только ястреба, а птицу вообще. В верхневьчегодском диалекте даже стрекозу называют ном варыш букв. комариный ястреб'. В список «птиц сна» можно отнести и кукушку, поскольку вещие способности кукушки также связываются с миром сновидений:

<i>Кöкö – чойö,</i>	Кукушка-сестрица,
<i>Узь да ёмась,</i>	Поспи и пусть тебе приснится,
<i>Кымын во нин ола,</i>	Сколько лет я проживу.
<i>Нöкъя шаньга сета!</i>	Дам за это шаньгу со сметаной!

<sup>60</sup> Коми народные приметы. С. 139.

<sup>61</sup> Клейн Л.С. Русалки и царь Салтан // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. М., 1985. С. 48; см. также: Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 85-88.

<sup>62</sup> Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968. С. 225.

<sup>63</sup> НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 203. С. Брыкаланск Ижемского р-на.

<sup>64</sup> Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. С. 260.

<sup>65</sup> Гиппиус Е.В., Эвальд З.В. Удмуртские народные песни. Ижевск, 1989 (Памятники культуры. Фольклорное наследие). С. 17; см. также: Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов. С. 40.

Е.А. Рыжова

## Новгородская тема в агиографической традиции Русского Севера

Территория Русского Севера неоднократно перекрывалась волнами колонизации. Первоначальное заселение Русского Севера «славянским племенем», как отмечают исследователи, происходило из Великого Новгорода<sup>1</sup>. Выходцами из Новгорода было основано значительное число монастырей и небольших пустынь на Русском Севере. Новгородцами Сергием и Германом было положено основание Валаамского монастыря на Ладожском озере<sup>2</sup>. В результате колонизации Онежского края на Муромском острове был создан монастырь прибывшим туда из Новгорода монахом Лазарем<sup>3</sup>. В Каргополье иноком Вассианом была образована Строкина пустынь, позднее переросшая в Спасо-Преображенский монастырь<sup>4</sup>. С новгородским постриженником Кириллом связывается образование Челмогорского монастыря<sup>5</sup>. Печенгский монастырь на Кольском полуострове был основан прибывшим туда из Новгорода Трифоном<sup>6</sup>. На землях новгородской боярыни Марфы Посадницы был основан Соловецкий монастырь<sup>7</sup>. Считается, что при ее попечительстве был восстановлен Никольский монастырь на Северной Двине<sup>8</sup>. Новгородские посадники давали также земли на устройство Палеостровского монастыря иноку Корнилию<sup>9</sup>, участвовали в создании каргопольского Александро-Ошевенского монастыря<sup>10</sup>. По преданию, двинским посадником Василием были основаны монастыри в Важском

крае<sup>11</sup>, а сыном новгородского боярина Ионой – Климецкий монастырь на Онеге<sup>12</sup> и др.

В житиях основателей монастырей и храмов Русского Севера отражены определенные исторические реалии и упоминаются исторические лица, связанные с Новгородом, что вполне объяснимо, т.к. до конца XVII в. многие территории Севера находились под юрисдикцией Новгородской епархии<sup>13</sup>. Новгородский контекст содержится в значимых сюжетных моментах агиографических памятников, относящихся к основанию того или иного монастыря: в житиях святых описывается поставление святого на игуменство в Новгороде или новгородским епископом; дарование новгородским епископом жалованной грамоты на устройство монастыря; дарование монастырю земельных угодий и других вкладов в монастырь со стороны виднейших новгородских бояр и новгородских митрополитов; их помощь в строительстве новых обителей и в возведении монастырских храмов, покровительство вновь основанным северным обителям и т.п. (см. Житие Зосимы и Савватия Соловецких, Житие Александра Свирского, Житие Александра Ошевенского и многие др.). Наше внимание в агиографических памятниках XVI-XIX вв. привлекли определенные сюжетные мотивы, связанные с Новгородом: в них отмечается новгородское происхождение святых или новгородские этапы в биографии подвижников, основавших монастыри и храмы в Северном крае.

Сыном новгородского боярина, согласно Житию, являлся Иона Климецкий, основавший монастырь на острове Клименцы на Онеге<sup>14</sup>. Авторы выделенных нами редакций Жития Ионы Климецкого – Начальной, Печатной и Сокращенной – свидетельствуют о том, что святой был сыном торгового человека, новгородского посадника Иоанна Климентьева<sup>15</sup>. Именно этой фамилией они объясняют именование монастыря и острова на Онежском озере. Новгородское происхождение Ионы подчеркивается и в тропаре святому, который читается в обоих списках Сокращенной редакции Жития: «...и отчество свое – Великий Новгород – оставь, къ намъ пришедь еси»<sup>16</sup>. Однако среди имен новгородских посадников имя Иоанна Климентьева отсутствует<sup>17</sup>. Климецкий монастырь, основанный на острове в Онежском озере, свое название мог получить и от названия острова – Клименцы, а уже затем монастырская легенда могла приписать его основателю монастыря или богатому вкладчику. Представление о новгородских корнях основателя онежского монастыря может являться отголоском многочисленных преданий о новгородской колонизации Русского Севера, в том числе и Онежского края, бытование которых могло поддерживаться существовавшим несколько веков торговым путем из Поморья в Новгород, который пролегал по Онежским водным артериям<sup>18</sup>.

Кроме того, из Жития Ионы Климецкого остается неясной дата основания обители. В «Кратком сказании», которое является Печатной редакцией произведения, говорится о том, что «обитель Климецкая начало восприяла от преподобного отца нашего Ионы Климецкого за

350 лет до нашего времени»<sup>19</sup>. «Краткое сказание» датируется 1840 г., поэтому получается, что монастырская традиция относилась к 1490 г. Мнения исследователей относительно времени создания Климецкой обители расходятся, однако все они датируют основание монастыря более поздним периодом. Е. Барсов, пересказывая известную ему рукопись 1766 г. с Житием Ионы Климецкого, не приводит даты создания монастыря – вероятно, в рукописи ее просто не существовало. В другой своей работе, посвященной Климецкому монастырю, он относит основание Климецкой обители к 1520 г.<sup>20</sup> Эта дата повторяется в издании В. В. Зверинского<sup>21</sup>. П. М. Строев основание монастыря Ионией Климецким относит к началу XVI в.<sup>22</sup> Митрополит Макарий полагает, что Клинецкий монастырь был организован в 1532 г.<sup>23</sup> Выявленные нами вклады в Клинецкий монастырь говорят об определенной известности этой обители в середине-третьей четверти XVI в.<sup>24</sup> Разногласия во мнениях относительно времени создания монастыря Ионией Климецким может иметь под собой следующее основание. Во всех редакциях Жития Ионы Климецкого сообщается о том, что на острове до появления там Ионы уже находилось иноческое поселение. Е. Барсов, ссылаясь на рукопись 1766 г., также отмечает этот факт<sup>25</sup>. «Удревнение» даты возникновения обители в монастырской традиции, зафиксированное только в «Кратком сказании» 1840 г., могло объясняться скорыми переклещиваниями возобновления Климецкого монастыря: как писал автор «Краткого сказания», обращаясь к Ионе Климецкому, «обитель твоя весьма нужна для назидания жителей края сего, потомков твоих по Господу»<sup>26</sup>.

О возможной легендарности Ионы-сына новгородского посадника свидетельствует и художественное своеобразие Жития Ионы Климецкого: автор произведения сосредоточивает внимание на эпизоде основания монастыря, почти ничего не сообщая о самом герое; отсутствуют также упоминания о прижизненных или посмертных чудесах святого Ионы Климецкого. Еще Е. Барсов подверг критическому рассмотрению отдельные факты, изложенные в Житии святого Ионы Климецкого по рукописи 1766 г., и сделал вывод о том, что «рукопись не вполне исправна»<sup>27</sup>. Он обратил внимание на следующее несоответствие. В данном списке Жития указывалось, что преставление святого совершилось при митрополите Макарии Новгородском в 1534 г., однако, как замечает исследователь, «исторически известно, что митрополия в Новгороде тогда еще не была учреждена»<sup>28</sup>. В действительности же Макарий стал митрополитом новгородским в 1543 г.<sup>29</sup> Отдельные сюжетные мотивы, из которых, по сути дела, состоит небольшой текст Жития святого Ионы, по нашим наблюдениям, находят соответствия в агиографических памятниках и устных преданиях Северного края. Сюжетный мотив в Житии Ионы Климецкого «основание монастыря по обету на том месте, куда прибило корабль после спасения на море во время бури» встречается и в других произведениях севернорусской агиографии. Подобный мотив положен в основу Сказания об основании Спасо-Каменного мо-

настыря на Кубенском озере в Вологде, в котором это событие относится к 1341 г. и связывается с именем князя Глеба Даниловича<sup>30</sup>. Примечательно, что даже ранние списки Сказания датируются временем, весьма отдаленным от описываемых событий: они относятся к середине XVI в.<sup>31</sup> Сходный сюжетный мотив читается также в Житии Арсения Коневского, в котором рассказывается о событиях конца XIV в., однако ранние списки памятника датируются временем более поздним – концом XVI в.<sup>32</sup> Скорее всего, рассказы об основании монастырей в агиографических памятниках, созданных спустя значительное время после описываемых событий, основаны на устных преданиях с сюжетными мотивами «выбор места для основания монастыря с помощью божественного жребия» и «построение церквей и монастырей по обету»<sup>33</sup>. Вполне вероятно, что источником предания о построении обители по обету на месте спасения от смерти во время бури, отраженным в Житии Ионы Климецкого, служило упоминание о церкви в честь Николая Чудотворца, который почитался на Руси и особенно на Севере как покровитель мореплавателей<sup>34</sup>. Еще одна сюжетная линия в Житии Ионы Климецкого связана с чудесным обретением иконы Троицы на можжевелевом кусте на острове, на том самом месте, откуда слышался глас, предсказавший Ионе иноческое поприще. Данная сюжетная линия близка сказаниям и повестям о явленных иконах, которые восходят к устным преданиям о чудесном появлении чудотворных икон, в том числе и на деревьях<sup>35</sup>. Не случаен в этой связи образ можжевелевого куста в Житии Ионы Климецкого. Можжевельник, известный на Севере как вереск, вечнозеленое растение, почитался на Севере в качестве священного растения. Среди бытовавших на Русском Севере устных преданий встречаются сюжеты о явлении чудотворных икон вблизи вереска<sup>36</sup>. Таким образом, в небольшом тексте Жития Ионы Климецкого соединились элементы, присущие произведениям разных агиографических жанров: повествованиям и сказаниям о построении обетных монастырей и храмов, о выборе места для основания монастыря при помощи божественного жребия и о явленных иконах, причем все они находят соответствия устными преданиями, бытовавшими на Русском Севере.

В севернорусских житиях нашли отражения исторические процессы, связанные с оттоком новгородских бояр после падения Новгородской Республики на Север. В некоторых памятниках агиографии указывается, что основателями севернорусских монастырей являлись новгородские посадники или потомки новгородских бояр, бежавших от притеснений Ивана III на Север.

Тема Новгорода прослеживается в ряде агиографических памятников, связанных с Двинской землей<sup>37</sup>. Особо почитаемым и широко известным святым Двинско-Важского края до сих пор остается Варлаам Важский (Пенежский), основавший в середине XV в. Богословский монастырь на реке Большой Пинежке, правом притоке Ваги, где он построился и в 1462 г. был похоронен. Новгородская биография Варлаама Важского, не имея под собой достаточного фактического материала,

привела к тому, что в краеведческой и исследовательской литературе XIX – начала XX вв. был создан своеобразный «мифологический» портрет святого Варлаама, основанный отчасти на сведениях Жития Варлаама Важского, отчасти на сохранившихся актов и летописных материалах, отчасти на неизвестных в настоящее время письменных источниках, отчасти на устных преданиях, бытовавших и до сих пор существующих на территории Ваги<sup>38</sup>.

Автор Жития Варлаама Важского священноинок Антониево-Сийского монастыря Иона, не имеющий достаточного материала о жизни преподобного Варлаама, строит повествование в основной части памятника на теме Новгорода, которая основана на устных монастырских преданиях, передававшихся от одного поколения иноков другому<sup>39</sup>. Из устных преданий берет автор сведения о рождении святого и его жизни в Новгороде, указывая, что до пострижения тот был новгородским посадником Василием, бежавшим от притеснений Василия III в свои владения на Вагу. При этом автор неоднократно указывает на авторичность используемой им информации при помощи слова «повѣдают»: «*Повѣдают* же святого сего Варлаама от славныхъ родителей быти, отечествомъ убо, и родом, и воспитаниемъ преименитаго Великаго Новаграда; владѣниемъ же и честию превозведенъ бысть паче сверстникъ своихъ. *Повѣдают* бо его, яко бысть посадникъ в Великомъ Новѣградѣ; нарекова же ся имя его Василие»<sup>40</sup>. Далее автор кратко останавливается на истории новгородского землевладения на Ваге, говоря об обстоятельствах и времени возникновения новгородских пятин: «Бывшу же ему во времена и лѣта предрержащаго скифетроцарства великия Росии благочестиваго государя великаго князя Василья Васильевича Владимирскаго и Московскаго. Владущу тогда Тферию великому князю Борису Александровичю, а на Рязане бысть тогда князь великий Феодоръ Олговичъ. Правящу святительский престолъ великия Росия от грекъ нѣкоему митрополиту Фотѣю, а в Великомъ Новѣградѣ архиепископу Еуфимію Брадатому в лѣто 6934-е [1426]. Бысть же тогда Великий Новѣградъ по жребиямъ раздѣленъ, яже нарицаются пятинны»<sup>41</sup>. З.Н. Исидорова, ориентируясь на данный фрагмент произведения, выяснила, что он определенным образом соотносится с подобным фрагментом в Житии Зосимы и Савватия Соловецких: «тексты в основном совпадают: автор Жития св. Варлаама Важского только несколько перефразировал и расширил текст, читаемый в Житии св. Зосимы и Савватия. Существенное различие составляют лишь даты: 6944 [1436] г. в Житии Зосимы и Савватия Соловецких и 6934 [1426] г. в Житии св. Варлаама Важского. Учитывая всех перечисленных исторических лиц, следует признать, что реально только дата в Житии Варлаама Важского – 6934 [1426] г. ...»<sup>42</sup>. О хронологической достоверности даты 1426 г. в Житии Варлаама Важского писал и М.Н. Тихомиров: «Сама же дата, 1426 год, взята из какого-то достоверного источника и хронологически является очень точной, что видно из следующей справки. Великий князь Василий Васильевич вступил на престол в 1425 г., первое упоминание о тверском князе Борисе Александровиче относится к 1426 г., рязанский князь Федор Ольгович умер в 1427 г. и упоминается еще в 1426 г. Евфимий Брадатый умер 1 ноября 1428 г.»<sup>43</sup> Источником сведений о новгородском происхождении святого Варлаама для Ионы, автора Жития Варлаама Важского, могла являться данная 1451-52 гг. Иоанно-Богословскому монастырю от новгородского посадника Василия Степановича, хранившаяся в Богословском монастыре<sup>44</sup>. Отдельные сведения о деятельности новгородского посадника Василия Степановича имеются в новгородских летописях<sup>45</sup>.

Исследователи XIX-XX вв. возводили святого Варлаама Важского к реально существовавшему в XV в. новгородскому посаднику Василию Степановичу (1444-1456 гг.)<sup>46</sup>, который в летописях назван Василием Шенкурским<sup>47</sup>.

Считает святого Варлаама новгородским посадником Василием Степановичем, «человеком весьма богатым и уважаемым всеми князьями», Филарет (Гумилевский), отождествляя его с летописным Василием Шенкурским<sup>48</sup>. «В том же году (1446 г. – Е.Р.) посадник Василий Степанович являлся послом от Новгорода к Шемяке, при чем заключен был договор с Шемякою, новым великим князем. В 1456 г. посадник Василий Степанович вместе с новгородским архиепископом просил в Волоке Ламском великого князя Василия дать мир Новгороду. Его имя вместе с именами других полномочных Новгорода видим в договорных грамотах Новгорода с великим князем того же года»<sup>49</sup>. В предисловии к изданию Жития Варлаама Важского, осуществленному в 1893 г. по рукописи XVII в. РГБ, собр. Троице-Сергиевой Лавры, № 677, А. Григорович пересказывает сведения о святом, изложенные в публикации Филарета (Гумилевского)<sup>50</sup>. М.Н. Тихомиров<sup>51</sup>, В.Л. Янин<sup>52</sup>, Ю.В. Васильев<sup>53</sup> также отождествляют святого Варлаама Важского с летописным Василием Шенкурским и новгородским посадником Василием Степановичем.

Известно, что предки новгородского посадника Василия Степановича активно участвовали в заселении и освоении территорий по реке Ваге, левому притоку Северной Двины, в местности, которую новгородцы называли Заволочьем. Исследователи подчеркивают, что «владения Борецких на Двине и в Поморье и Своеземцевых (Едемских) на Ваге были поистине необозримы»<sup>54</sup>. В работе М.Н. Мясникова «Нечто о пятинах Новгородских и в особенности о стране, известной издревле под именем Ваги», которая является одной из первых обобщающих работ о Варлааме Важском, ее автор, приводя текст купчей 1315 г., пишет о том, что дед Василия Степановича, Василий Матвеевич Своеземцев, новгородский посадник, по купчей крепости 1315 г. приобрел у чудских старшин Азиса Харитонца (Харитония), Родда (Иродиона) и Игнатца (Игнатия) земли шенкурские до ростовских границ за 20 тысяч белок и за 10 рублей<sup>55</sup>. Еще в начале XIX в. на Ваге существовали населенные пункты с подобными названиями: «Понине недалеко от Шенкурска есть дер. Харгала, в 50 верстах приход Ровдинский и еще далее – станция Игнатовская»<sup>56</sup>. Василий Степанович имел двух дочерей и



восемь сыновей и «еще при жизни разделил имение между сыновьями и оставил только часть на содержание монастыря»<sup>57</sup>. Таким образом образовалась на р. Ваге Васильевская боярщина или земли боярина Василия. Потом на Ваге появились еще 12 боярщин, но Васильевская была сама обширная и богатая<sup>58</sup>. Ф. Добрынин называет конкретные волости, которые выкупил Василий Матвеевич и которыми уже владел его внук Василий-Варлаам: «Его (новгородского посадника Василия Степановича. – Е.Р.) владения составляли волости Кицкую, Предтеченскую, Устьюмскую, Химаневскую, Смотраконскую, Ямскогорскую, Шахановскую, Великониколаевскую, Тарнянскую, Ровдинскую, Устьпаденскую, Благовещенскую, Липовскую»<sup>59</sup>. Василий Степанович Своеземцев, указывает П.И. Савваитов, воздвиг на Ваге монастырь в честь Иоанна Богослова, три церкви и снабдил их селами, деревнями и другими угодьями, а его сын Иван Васильевич дал монастырю два села на Паденге<sup>60</sup>. Считает Варлаама Важского новгородским посадником Василием Степановичем А. Григорович, называя исторические причины, обусловившие его переселение на Вагу: «Он был современником Марфы Борецкой, владелицы больших имений по Двине, от интриг которой удалился с семейством из Новгорода в свое имение...»<sup>61</sup>.

В первой половине XV в. шел процесс освоения приобретенных Едемскими земель: «Список двинских земель» показывает, что Василий Степанович и его брат названы владельцами всего нижнего течения р. Ваги<sup>62</sup>. Документы XV-XVI вв. называют целый ряд деревень и угодий по среднему течению Ваги и по Кокшеньге, которые принадлежали Едемским. В XVI-XVIII вв. «род их множится, владения дробятся, мельчают. Одни из Едемских становятся купцами, другие – церковнослужителями, третьи, – в конце концов, дворовыми и удельными крестьянами»<sup>63</sup>.

В первых изданиях Жития Варлаама Важского, в краеведческой и исследовательской литературе XIX – начала XX вв. за Варлаамом Важским ошибочно закрепилась фамилия Своеземцев или Своеземцев-Едемский. Как убедительно доказал Ю.С. Васильев, рода Своеземцевых вообще не существовало, а фамилия Едемские появляется лишь в XV-XVI вв.<sup>64</sup> В актах XIV-XV вв., характеризующих деятельность этих бояр, «они называются лишь по имени и отчеству ... Один из них, Василий Степанович, назван новгородским посадником... <...> лишь в XV-XVI вв. представители этого боярского рода стали именоваться Шенкурскими и Едемскими. А Своеземцевыми, насколько позволяют судить документы XIV-XVII вв., они никогда не были. Своеземцевыми они оказались, вероятно, по вине протопопа Шенкурского Благовещенского собора И. Розова, который в конце XVIII в. снимал копии с новгородских старинных документов, имевшихся в разных архивах и у частных лиц г. Шенкурска ... Он превратил нарицательное "своеземец" в собственное "Своеземцев", а К. Молчанов и М. Мясников ввели последнее в научный оборот»<sup>65</sup>. Слово «своеземец», как указывает А.И. Копанев, носит терминологический характер и связано с существованием на Двине не

только земельных угодий новгородских бояр, но и местных двинских землевладельцев-«своеземцев»: «Хотя источники XV в. уже не знают термина "двинские бояре", землевладельцы местного происхождения все же существовали на Двине наряду с новгородскими феодалами до конца Новгородского государства. После присоединения к Москве они фигурируют в источниках в разряде *своеземцев*»<sup>66</sup>. В связи с этим следует отметить, что существует и другая точка зрения, согласно которой Варлаам Важский был местным посадником, а новгородский посадник Василий Степанович – это другое лицо. Такая версия согласуется с сообщениями Жития о частом пребывании и активной деятельности Варлаама Важского в Поважье<sup>67</sup>.

Новгородская тема звучит в Житии Антония Сийского, которое было написано в 1578 г., спустя 22 года после преставления святого в стенах созданной им обители на реке Сие в Двинском крае. Это прослеживается в первых главах памятника, в которых повествуется о родителях святого и о его жизни в миру до иноческого пострига. Автор Жития Антония Сийского иеромонах Иона при создании памятника опирался на воспоминания современников и учеников святого, а также на свидетельства очевидцев и участников чудес, поскольку он появился в монастыре позднее и не знал преп. Антония<sup>68</sup>. В главе «О рождении святого» автор пишет о том, что преп. Антоний (в миру – Андрей) родился в местечке Кехта, «от предель Двиньския области, иже близ Студенаго моря-акяна»<sup>69</sup>. Говоря о родителях святого, Иона указывает, что мать святого была местной («Мати же блаженнаго от прежереченныя веси, глаголемыя Киехта»), а его отец Никифор был родом из Новгорода («Отец же блаженнаго родом Великаго Новаграда, отгуду убо род его поведуют») <sup>70</sup>. Земные испытания Андрея-Антония, о которых повествуется в его Житии, связаны именно с Новгородом: после смерти родителей преп. Антоний ушел «в пределы Великаго Новаграда», лять лет работал «у некоего боярина», а затем и женился<sup>71</sup>. Именно в Новгороде, после ряда жизненных испытаний, он принимает решение покинуть мир и уйти в монастырь. Более отчетливо тема Новгорода звучит в поздней Исторической редакции Жития Антония Сийского, составленной в начале XVIII в., возможно, первым архимандритом Антониево-Сийского монастыря Никодимом<sup>72</sup>. О Новгороде говорится уже в предисловии данной редакции памятника, а основной темой предисловия является деятельность Ивана Грозного, что отличает это предисловие от традиционной вводной части житий, как правило, служащей набором определенных топосов, восхваляющих того или иного святого, отмечающих покровительство святому божественных сил и включающих самоумаление автора. В этой части произведения автор воссоздает исторический контекст, останавливаясь на борьбе Москвы с Новгородом и колонизации северных территорий, особое внимание уделяя деятельности великого князя Владимира и отмечая преемственность его деяний со стороны Ивана IV<sup>73</sup>. Автор редактирует текст Жития Антония Сийского начальной редакции, созданный Ионой, восполняя имеющие-

ся, на его взгляд, пробелы, придавая тем самым повествованию «историческую» обстоятельность. Однако в Историческую редакцию попали сведения, устный характер которых очевиден: некоторые подробности автор взял, вероятно, из местных преданий, бытовавших на родине святого в Кехте, отстоящей недалеко от Сийского монастыря, и в Антониево-Сийском монастыре. Ряд приводимых в Исторической редакции Жития сведений связан с семьей Антония Сийского. В ней сообщаются новые сведения об отце преподобного Никифоре – о нем рассказывается как о сыне знаменитого новгородца, который бежал от гонений Ивана III на Двину в Кехту, а там женился на местной девушке по имени Агафия<sup>74</sup>. В той части Исторической редакции, в которой рассказывается о приходе Антония в обитель Пахомия Кенского, автор не только говорит о принятии Антонием сана священства, но и сообщает, что это произошло в Новгороде, а рукоположил Антония архиепископ новгородский Моисей<sup>75</sup>. На несоответствие этих данных действительности указывал А. Кириллов, анализируя текст Жития Антония Сийского новой редакции по одной из рукописей XIX в. сийского происхождения: «Из этой рукописи писавшие об Антониево-Сийском монастыре А. Кононов и о. В. Перовский почерпнули невероятное сообщение о рукоположении преподобного Антония от святит. Моисея, архиеп. Новгородского (преп. Антоний был рукоположен между 1508 и 1513 гг., а свят. Моисей скончался в 1362 году)»<sup>76</sup>.

Подобно отцу преп. Антония Сийского, отец преп. Сергия Малопинезского также бежал из Новгорода от гонений Ивана III. В Житии Сергия Малопинезского, которое пересказывает в своем издании В. Верюжский, сообщается, что святой Сергий, родившийся в 1493 г., происходил из рода митрополичьих и десятильничих боярских детей, вынужденных переселиться из Новгорода на реку Пинегу от притеснений Ивана III: «Отец его Маркиан Стефанов Неклюд, из роду митрополичьих и десятильничих новгородских боярских детей, во время уничтожения великим князем новгородской вольности и сопровождавших его смут со многими из своих сопряждан оставил родину и удалился на север России "в страну Студенаго моря" на реку Пинегу, в волость малую Пинежку. Здесь молодой боярский сын вступил в брак с одной девицею по имени Аполлиарию и, так как "был навъчен книжному учению и грамоте", то и сделан был сперва клириком, а потом и пресвитером в веси Сурской того же Малопинезского уезда. В старости благочестивые супруги, по взаимному согласию, вступили в монашество. Маркиан под именем Матфея, кончил жизнь игуменом Воскресенской обители в г. Кевроле, а Аполлиария скончалась схимницею под именем Пелагии. Сын Маркиана и Аполлиарии, Симеон, воспитан был родителями в строгом благочестии, с самых юных лет оказывал расположение ко всему божественному и, подобно своему родителю, был весьма сведущ в книжном учении. Но о том, чем занимался он до тридцати лет, когда и с кем вступил в брак, имел ли детей и о других подробностях его жизни не дошло до нас никаких известий. Будучи уже тридцати лет от роду, он

поставлен был пресвитером к новоустроенным в Малопинезской волости церквам – Преображения Господня и св. великомученика Георгия, где проходил пастырское служение и назидал прихожан и словом и делом 62 года»<sup>77</sup>. Житие Сергия Малопинезского, содержащее скудные биографические сведения о святом Сергии, было составлено спустя значительное время после описываемых событий, в XVII в.<sup>78</sup>

В поздней рукописно-книжной традиции бытования Жития Иова Ущельского, основателя Ущельской обители на Мезени, также отражаются представления о новгородской колонизации территорий Русского Севера. Во Второй редакции произведения, представленной поздним списком XIX в. БАН, собр. Текущих пост., № 424, делается попытка восстановить недостающие биографические сведения о святом. Ее составитель называет место рождения святого, опираясь на фрагмент из благословенной грамоты новгородского и великолуцкого митрополита Исидора, которая читается в Первой редакции памятника в центральной части повествования вместо традиционной биографии святого: «И еже о пришествии его в пустыню сию, откуду прииде и в кое время, сие обрѣтохомъ в благословеннѣй его грамоты, которая дана ему от новгородскаго и великолуцкаго митрополита Исидора, а ней написано: "Поставиль онъ, митрополить, помянутаго инока Иова Патрикиева Мозовскаго в четцы и в подиаконы, и совершилъ его в полы во церковь Боголѣпнаго Преображения Господня и преподобныхъ отецъ Зосимы и Саватия Соловецкихъ чудотворцевъ во общей монастырь, и благословиль, и отпустилъ из своей митрополии, гдѣ ему быть, и объявля оную грамоту, гдѣ надлежитъ, и священника, да литоргисаетъ невозбранно. Писана оная грамота в царство царя и великаго князя Василя Иоанновича всея России, при патриархе Германе, лѣта 7117 [1608] ноября въ 10 день"»<sup>79</sup>. На основании этих скудных сведений автор Второй редакции делает предположение о новгородском происхождении подвижника: «Из грамматы сей полагать можно, что преподобномученикъ Иовъ былъ рождениемъ великоросианинъ и родисѣ в Великомъ Новѣградѣ или близъ пределовъ оная въ лето от сотворения мира 7122, а от Рождества Христова 1611»<sup>80</sup>. То обстоятельство, что новгородская биография святого появляется только в поздней традиции почитания подвижника на Мезени, говорит о том, что версия о новгородском происхождении святого не противоречила многочисленным преданиям о новгородской колонизации, бытовавшим в устной традиции Мезенского края<sup>81</sup>.

В житиях подвижников–основателей монастырей на Русском Севере встречается сюжетный мотив «пострижение святого в новгородских монастырях».

В агиографической традиции Устюжского края сохранилась память о том, что один из самых известных святых края юродивый Прокопий Устюжский свое странствие по России начал, «отъиде из Новгорода». В поздней редакции XVII в. Жития Прокопия Устюжского рассказывается о том, как приплывший в Великий Новгород «от западных стран, от латинска языка, от немецкия земли» богатый купец Прокопий «потом

место возлюбил в Новгороде и вѣру православную» и постригся в новгородском монастыре на Хутыне в то время, когда настоятелем там был Варлаам Хутынский<sup>82</sup>. Культ Прокопия сложился в Устюге в XV в.: «В 1458 г. пришедший с Москвы "нищий человек" Иоанн, собрав рассказы устюжан о Прокопии, заказал написать образ его и построил над могилой блаженного "часовню малу", где поставил образ на поклонение приходящим, то есть самовольно установил чествование святого, еще не признанного церковью»<sup>83</sup>. Однако устюжские духовные власти приказали разобрать часовню, руководствуясь в своих действиях, очевидно, тем, что Прокопий к тому времени еще не был признан святым. Только в 1471 г., после возвращения ратных людей из Нижнего Новгорода была поставлена по их обету церковь в честь Прокопия<sup>84</sup>.

На раннем этапе формирования культа Прокопия Устюжского не было никаких письменных свидетельств о биографии святого<sup>85</sup>. Некоторые сведения, которые можно считать биографическими, попадают в текст Жития Прокопия Устюжского «в 1540-1550-х гг. и касаются в основном только предсказания юродивым рождения великопермского епископа Стефана»<sup>86</sup>. А.Н. Власов считает вероятным составителем этой редакции сына Борисоглебского игумена Дионисия Павла и отмечает, что автор почти ничего не написал о биографии Прокопия Устюжского «по двум причинам: либо он ее не знал, как не знал даты смерти Прокопия и даты "поставления" первой церкви над его мощами, либо его не удовлетворили, может быть, имевшие место устные версии легенды о происхождении Прокопия (как известно, он использовал только рассказы очевидцев и документальные свидетельства)»<sup>87</sup>. Ранняя версия Жития Прокопия Устюжского получила отражение в начальном виде Иоанно-Прокопьевского «свода» памятников. Начальный вид «свода», середины XVI в. (1548-1554 гг.), по мнению А.Н. Власова, имел следующую структуру и состоял из трех самостоятельных жанрово-композиционных частей: 1) Сказание о чудесах Прокопия Устюжского и Похвала ему; 2) Сказание о чудесах от иконы Прокопия и иконы Спаса, Прокопия и Варлаама Хутынского в Борисоглебском монастыре в Сольвычегодске и Слово Похвальное Прокопию и Варлааму; 3) Житие Иоанна Устюжского и Похвала ему. А.Н. Власов отмечает, что вторая часть Иоанно-Прокопьевского цикла «не получила широкого распространения в рукописной традиции»<sup>88</sup>. А.Н. Власов называет две причины, приведшие к этому. В качестве первой причины он считает включение цикла в состав Пролога и в Четыри Минеи Г. Тулупова, в которых «текст памятника должен был подвергнуться либо какой-то стилистической обработке, либо значительному сокращению»<sup>89</sup>. Другой причиной сокращения цикла, более оправданной идеологически, исследователь считает реакцию устюжских книжников, которые исключили Сказание потому, что в нем были «чудеса» и похвала патрональным святым устюжан и новгородцев<sup>90</sup>. Известно, что история Устюга до XVI в. была связана с обороной северных пределов Московского княжества от на-

бегов новгородцев, вятчан, угры. Устюжская летопись фиксирует множество военных столкновений между устюжанами и новгородцами<sup>91</sup>.

Биографические сведения о Прокопии Устюжском появляются с течением времени в Иоанно-Прокопьевском «своде» памятников, который «окончательно сложился во второй половине XVII в. и представлял собой своеобразную легендарную летопись, в которой оказались запечатленными история и быт народонаселения Устюжского края более чем за сто лет»<sup>92</sup>. В этот цикл входят агиографические повести о Прокопии и Иоанне Устюжских, легендарная Повесть об огненной туче, Сказание о чудесах в Сольвычегодском Борисоглебском монастыре, историческая Повесть об избавлении града Устюга от литвы и черемис, бытовая Повесть о бесноватой жене Соломони, которые являлись отдельными произведениями, но были сведены вместе составителями «в течение XVI-XVII в.»<sup>93</sup>. Именно на этом этапе в Житии Прокопия Устюжского появилась «новгородская» версия появления Прокопия в Устюге. «Новгородский» этап в биографии Прокопия Устюжского оказался зафиксированным только в поздних – середины XVII в. – списках Иоанно-Прокопьевского свода, текст которых «представляет собой переработку раннего варианта цикла Прокопия и Иоанна, причем изменения коснулись только Жития Прокопия Устюжского»: в этой легендарной биографии говорится о том, что Прокопий был постриженным новгородского монастыря Варлаама Хутынского<sup>94</sup>. Соединение имен Варлаама и Прокопия в агиографическом своде произошло, «когда острота былых усобных неурядиц стала далеким прошлым. Возникновение этой легенды можно связать с популяризацией новгородского святого в Великом Устюге в начале XVII в. Известно, что первая церковь, посвященная Варлааму Хутынскому, была построена в Устюге в 1613 г.»<sup>95</sup> Это событие – строительство церкви в честь Варлаама Хутынского в Устюге – отражено в исторической Повести об избавлении града Устюга от литвы и черемис, в основе которой лежит храмовая легенда<sup>96</sup>. По мнению М.В. Кукушкиной, обнаружившей Повесть в списке 30-40-х гг. XVII в., она была создана в 20-30-е гг. XVII в.<sup>97</sup> Повесть является наиболее ранним источником, в котором «впервые появляются сведения биографического характера о Прокопии и Варлааме»<sup>98</sup>. Эпизод Повести, в котором рассказывается об этих героях, «связан с проповедью некоего пришельца монаха Левкия»<sup>99</sup>. Своей проповедью он убеждает устюжан поставить церковь во имя новгородского чудотворца Варлаама, потому что тот был духовным учителем Прокопия Устюжского: «В то же время прилучися во граде Устюзе пребывати Божию рабу некоему пришельцу, мниху безмолствующу, именем Левкия, яко писанием познася имя его. Той же безмолвник, изострив язык свой и глас уяснив, проповеда сему народу нахождение иноплеменик: за избавление града обещатись поставити храм единого дни собеседника блаженного Прокопия ... Варлаама Хутынского ... понеже той бяше преподобный в житии сем ... Прокопию о Святом Дусе был велий собеседник и учению наставник, ко исправлению вожд... Храма же сиеваго преподобнаго во граде Устюзе

не обретется. Люди же слышавшие сия глаголы от Божия раба, от безмолвного мниха Левкия ... и помянуша, яко таков был бяше ... Прокопий ... иногда бо в мале часе времяне в Великом ... Новеграде обреташеся...»<sup>100</sup>.

На основании данных Повести А. Н. Власов предполагает, что новгородская легенда о жизни Прокопия «была занесена в Устюг не раньше событий 1613 г. – года нахождения литовцев на Устюг»<sup>101</sup>. Нам кажется сомнительным это замечание, поскольку уже во второй половине XVI в. в начальный вид Иоанно-Прокопьевского цикла входили памятники, в том числе Сказание 1548-1552/53 гг.<sup>102</sup> о чудесах в Борисоглебском монастыре в Сольвычегодске, героями которых выступали Прокопий и Варлаам Хутынский, а многочисленные чудотворения совершались от парной иконы Прокопия Устюжского и Варлаама Хутынского. Следовательно, в Повести об избавлении града Устюга от литвы и черемис от лица инока Левкия говорится о реальном положении дел: Левкий указывает на существование парных икон Прокопия Устюжского и Варлааму Хутынскому в храмах Устюжского края: «Оттопе даже и донесь образ преподобнаго Варлаама со ... Прокопием напишут на единой иконе»<sup>103</sup>. Скорее всего, к началу XVII в. произошло осмысление данного факта, и в народном сознании святые Прокопий и Варлаам Хутынский соединились не только на иконе и не только в своих чудотворениях, но и совпали отдельные этапы их биографии, связанные с Новгородом, а инок Левкий в Повести выступил «рупором» этой народной мифологизированной точки зрения. Не случайно, услышав Левкия, жители вдруг вспоминают о том, что Прокопий Устюжский «... иногда бо в мале часе времяне в Великом ... Новеграде обреташеся»<sup>104</sup>. В более поздней редакции Жития Прокопия Устюжского, в которой уже помещена «новгородская» биография святого Прокопия, ей предпослана отсылка на источник: «... якоже о нем исперва повѣдають нѣщцы от челоуѣкъ Великаго Новграда...»<sup>105</sup>. Следовательно, считает А.Н. Власов, «с самого начала автор предупреждает читателя или слушателя о новгородском происхождении предания о Прокопии»<sup>106</sup>. Однако эту фразу можно понимать, на наш взгляд, и иначе. Не случайно автор употребляет здесь наречие «исперва», которое в одном из своих значений может пониматься как «искони», то есть «исстари», «издавна»<sup>107</sup>. В данном случае может иметься в виду осмысление автором поздней редакции Жития Прокопия Устюжского своего источника – Повести об избавлении града Устюга от литвы, того момента, когда после слов инока Левкия жители «вспоминают» о новгородском периоде в жизни Прокопия Устюжского. Видимо, речь идет о тех жителях Устюжского края, которые ведут свою родословную от новгородцев, пришедших в свое время в Устюжский край. Легенду о новгородском пребывании Прокопия Устюжского знает и Семен Шаховской, составивший в первой половине XVII в. Похвальное слово Прокопию Устюжскому<sup>108</sup>.

Отметим также, что А.Н. Власов различает местную и новгородскую версии биографии Прокопия Устюжского, противопоставляя их: «воз-

можно, уже на раннем этапе создания легендарной биографии Прокопия столкнулись две версии (местная и новгородская), вследствие чего в Житии появилось много противоречивых моментов. Так, по преданию, отразившемуся в летописи, Прокопий был другом Киприяна, основателя Архангельского монастыря (XIII в.), по Житию он был также другом и Симеона, отца Стефана Пермского, и предсказал рождение Стефана Пермского его матери еще в отроческом возрасте. Все эти факты говорят о том, что Прокопий юродствовал в Устюге во второй половине XIII – начале XIV вв. Следовательно, он действительно не мог жить в конце XII в. в Хутынском монастыре, по новгородской версии легенды»<sup>109</sup>. Действительно, еще И. Верюжский и Н. Коноплев указывали на хронологическое несоответствие фактов биографии Прокопия Устюжского: крещение Прокопия Варлаамом Хутынским, дата смерти которого (1193 г.) никак не соотносится с годами жизни Прокопия, умершего в 1303 г.<sup>110</sup> Однако И. Верюжский полагает, что здесь надо говорить о пребывании Прокопия Устюжского в монастыре Варлаама Хутынского в то время, когда там подвизался старец Варлаам Прокшинич, в миру – Вячеслав Прокшинич, скончавшийся в 1243 г.<sup>111</sup> Как считает И. Верюжский, «Варлаам Хутынский, преставившийся в 1193 г., не мог преподавать наставления Прокопию, прибывшему в Новгород уже в летах совершенных и скончавшемуся в 1303 г., иначе пришлось бы жизнь его продолжить до 140-150 лет. Вероятно, жизнеописатель устюжанин, слышавший, что наставником Прокопия был Варлаам, и ничего не знавший о Варлааме Прокшиниче, приписал наставления Прокопия основателю монастыря по сходству имен»<sup>112</sup>. С другой стороны, И. Верюжский подтверждает сомнению тот факт Жития Прокопия Устюжского, в котором сообщается о крещении Прокопия в монастыре Варлаамом: «Но в Новгороде едва ли тогда крестили католиков. Разве не принадлежал ли Прокопий к какой-нибудь еретической секте, которых всегда не мало было на западе, несмотря на жестокие преследования их католиками»<sup>113</sup>. Кроме того, есть основание вообще сомневаться в исторической подлинности отдельных фактов биографии Прокопия Устюжского: дата его смерти может быть соотнесена с датой смерти великомученика Прокопия (303 г.), день памяти которого отмечается православной церковью также 8 июля<sup>114</sup>.

Версия о том, что Прокопий – постриженник новгородского монастыря и собеседник Варлаама Хутынского, по нашему мнению, могла возникнуть в связи с особым почитанием Варлаама Хутынского на Русском Севере в XVI – начале XVII в.<sup>115</sup> Появление версии о новгородском этапе в жизни Прокопия Устюжского не было случайным, она включается в контекст других преданий о новгородцах-первопоселенцах и колонизаторах территорий по рекам Вычегда и Устюг, до сих пор бытующих на территории Сольвычегодско-Устюжского края. Некоторые из этих преданий оказались отражены в труде местного историографа, уроженца города Сольвычегодска Алексея Соскина «История города Соли Вычегдской» (1789 г.): «А только есть в народе баснь, якобы до начала

города Чернигова жил на том месте и в окрестностях оного пришедший из других мест народ, называемый чюдь, немало время. Но пришедый словенской народ из северной России, то есть новгородский, их, чюдь, со оных мест прогнав, а иных противящихся взяв в плен к себе в рабы, которой чюдской народ якобы воевал даже на саму новгородскую славянскую землю и причинял в сопредельных новгородской земле, а особливо по рекам Вычегде и Двине, великие напасти и грабежи поселяном. И по очищении оного места из тех пришедших новгородцев многие для жительства на том месте Черниговском поселились, видя пространства и лажитость около реки Вычегды мест, никем не обитаемых. И сему, кажется, можно и поверить, потому что и после того вновь переселенной город Соль Вычегодскую многие семьи из Новогорода поселялись, о которых ниже сего упомянуто будет. По знаемости толь пространных и малообитаемых народами мест, да и из самого натурального здешняго города в обхождении народа примечательно, что нравы и политики сходятствуют с новгородцами»<sup>116</sup>. В другом предании в «Истории города Соли Вычегодской» говорится о новгородской биографии Прокопия Устюжского: «И еще есть повествование в народе, якобы святой Прокопий, Христа ради юродивый, Устюжский чудотворец, отъиде из Новогорода, проходя, и доиде в сей город Чернигов. Но малые дети гражданские, ругаясь ему, блаженному, чинили озлобления. Он же, не стерпе, изыде из города, доиде до реки Вычегды. Неразумнии же дети за ним гнашеся с ругательствами до самого берега. Он же, блаженный, не требуя перевоза, по воде за реку Вычегду преиде, и уйде в город Устюк. В истории же жизни его сие не упоминается»<sup>117</sup>. Показательна также и причастность Прокопия Устюжского к основанию на территории края крупных монастырей (Архангельского монастыря) и его влияние на значительные события края, связанные, в частности, с дальнейшей христианизацией и монастырской колонизацией территорий – предсказание о рождении Стефана Пермского, крестителя зырян, чья мать, по преданию, отраженному в одной из редакций Жития Прокопия Устюжского, была родом из Устюга. Обе версии в Житии Прокопия Устюжского по своему происхождению, с нашей точки зрения, являются местными и отражают историко-культурные процессы, которые происходили на территории Сольвычегодско-Устюжского края в период Средневековья: они формировали местное этническое самосознание устюжан и отразились в социальной и духовной культуре края. Ключевым, на наш взгляд, является то обстоятельство, что позднейшие редакторы Жития Прокопия Устюжского стремились восполнить недостающие лакуны в житийной биографии *патронального* святого края<sup>118</sup>.

О пострижении святого в одном из новгородских монастырей рассказывается в Житии Кирилла Челмогорского; однако и в данном случае это едва ли не единственные биографические сведения о святом. В.О. Ключевский писал о том, что «сохранилось витиеватое описание чудес Кирилла Челмского в XVII веке, составленное во второй половине этого столетия Иоанном, священником села около Кириллова мона-

стыря. Сообщая две-три биографические черты о Кирилле и называя его братом Корнилия Комельского, Иоанн признается, что больше ничего не знает о святом, но что были записки о его жизни, пропавшие во время литовского разорения»<sup>119</sup>. В Житии Кирилла Челмогорского, известные списки которого датируются временем не ранее середины XVIII в., сообщается, что Кирилл постригся в новгородском монастыре Антония Римлянина, а затем несколько лет подвизался в других новгородских обителях: «И преставися преподобный отецъ нашъ Кирилъ, вѣчнымъ и блаженнымъ сномъ почивъ, в лѣто от сотворения мира 6876-е [1367] месяца декаврия в 8 день. Поживе же преподобный в началѣ мнишества своего *постригшися в Великомъ Новѣградѣ во обители преподобнаго Антония Римлянина 6 лѣтъ, и во предѣлахъ Новаграда во иныхъ монастырехъ пребысть преходя три лѣта*»<sup>120</sup>. Однако новгородский этап в биографии Кирилла Челмогорского противоречит другому свидетельству Жития. Весьма неопределенно с точки зрения хронологии звучит в Житии Кирилла Челмогорского рассказ о встрече святого Кирилла и его «брата», вологодского подвижника Корнилия Комельского до основания последним монастыря на реке Комеле<sup>121</sup>. Корнилий Комельский (ок. 1456-1538 гг.) создал на юге Вологодского края монастырь во имя Введения Пресвятой Богородицы в начале XVI в. Следовательно, если принять точку зрения, отраженную в Житии святого, согласно которой Кирилл Челмогорский подвизался в XIV в., они не могли встречаться на Челме-горе. Кроме того, существуют разные точки зрения относительно времени жизни Кирилла Челмогорского. М.В. Толстой и А.А. Савич относят подвижническую деятельность Кирилла Челмогорского к XIV в.<sup>122</sup> Филарет (Гумилевский) датирует время жизни и деятельности преп. Кирилла также XIV в.<sup>123</sup> К. А. Докучаев-Басков считает, что Кирилл Челмогорский жил в XV или в XVI вв.<sup>124</sup> Церковный историк архимандрит Никодим (А. Кононов) разделяет точку зрения К.А. Докучаева-Баскова<sup>125</sup>. Краткие биографические сведения о Кирилле Челмогорском и хронологические несоответствия в биографии святого могут объясняться тем, что Житие святого было создано спустя значительное время после описываемых событий и основано по большей части на местных, в том числе и на монастырских, преданиях о подвижнике.

Выявленные нами в севернорусской агиографической традиции известия о псевдоновгородском происхождении основателей монастырей Русского Севера, а также псевдореалистические свидетельства о пострижении святых в новгородских монастырях, становятся объяснимыми, если обратиться к устной традиции Северного края.

Новгородская колонизация Северного края оставила значительный след в духовной истории и культуре Севера. До сих пор на территории Севера бытуют предания о новгородском освоении Северного края. Поражение Новгорода в конце XV в. вызвало новую волну переселенческого движения на север. С этого этапа, как отмечает Т.А. Бернштам, новгородцы оставляют самый яркий след в этническом самосознании

русского населения северных районов, что и запечатлелось в виде пласта преданий о «новгородцах как первооселенцах того или иного края», причем «эти предания перекрыли мифологические легенды о родоначальниках неславянских и славянских поселений»<sup>126</sup>. Н.А. Криничная также отмечает, что в цикле севернорусских преданий о заселении и освоении края «отражены миграционные процессы на территории названного региона, и прежде всего появление здесь новых поселенцев, которые чаще всего определены по социальным признакам (это беглые крепостные, беженцы, раскольники, дезертиры из царской армии, переселенцы), по прежнему месту жительства (во многих преданиях новые поселенцы названы новгородцами) и довольно редко по этнической принадлежности»<sup>127</sup>.

Согласно устным преданиям, многие севернорусские местечки и города, игравшие важную роль в историко-культурных и экономических процессах на территории Северного края, были основаны новгородцами. С новгородцами связывается топонимическое предание о происхождении города Каргополя: «Первым на месте будущего поселения стал жить новгородец Карп. Поставил склад для хранения шкур и жира морского зверя, выстроил сторожку для жилья, близ нее распахал и засеял ячменем поле. Впоследствии называли его Карповым полем, а о самом Карпе помнили как о первом русском землевладельце в этих местах»<sup>128</sup>. Как свидетельствует предание, основателями Мезени были два брата-новгородца<sup>129</sup>. Примечательно, что в существующем письменном Сказании о перенесении образа Спаса из Хорговки в Кузнецову слободку на Мезень это предание не отражено<sup>130</sup>. С появлением новгородцев связано возникновение двинских селений, в том числе Емцы<sup>131</sup>. Во многочисленных преданиях об основании карельских поселений их начало обусловлено появлением в этих местах новгородцев. Таковы предания об основании села Шижня («Сюда бежали новгородцы от крепостников, все Поморье заселили...») <sup>132</sup>, села Койдскурья («...сюда с разных сторон стали стекаться чужь, новгородцы и поморяне начали расселяться деревнями, и затем каждая деревня получила свое название от первого поселившегося жителя или по другим причинам») <sup>133</sup>, деревни Нижнеозеро («Сначала ... в Нижнеозере жила чужь... Впоследствии стали приходить из Новгорода и из Корелы и селились тут же») <sup>134</sup>, основание деревни Тихвин Бор («...Тут у нас цела деревня есть, так и называется Тихвин Бор: они с Тихвина, с Новгороду пришли и распоселились здесь, в бору, их так и прозвали прежним названием») <sup>135</sup>; основание деревни Королевская, Римское, Семеновская («Между новгородцами-то был Романей, и поселился он в этой деревне, по его имени и назвали Римское. Он крепостной был и бежал из Новгородчины-то сюда...») <sup>136</sup>; основание села Нюхча («Наш народ из новгородцев, бежали от казначеев да из солдатчины...») <sup>137</sup> и др.

Предания, связанные с новгородцами-первооселенцами, сохранились в старообрядческой традиции, которая является наследницей традиционной народной культуры Русского Севера. У современных

старообрядцев-устыцилемов, жителей Низовой Печоры, сохраняется «убежденность в новгородском происхождении»<sup>138</sup>, хотя ранний новгородский компонент, как показал Л.П. Лашук, в процессе смешения выходцев из Новгорода с позднейшими пришельцами из различных областей России – с Мезени, Пинеги, Двины, а также с коми и ненцами – совершенно растворился в их массе<sup>139</sup>. Существуют предания об основании в XVI в. печорского села Усть-Цильма новгородским кречатником Ивашкой Ласткой<sup>140</sup>, а также предания о новгородском происхождении фамилии Чупровы, которая является самой распространенной в селе<sup>141</sup>. Согласно преданиям и документам, заселение деревни Абрамовская и села Ижма также связано с фамилией Чупровы. Н.Е. Ончуков приводит сведения о заселении Ижмы Чупровыми: в 1567 г. к первому жителю Ижмы «приехали из Усть-Цилемской слободки пять братьев Чупровых»<sup>142</sup>. К новгородцу по имени Рахман возводит свое происхождение известный род удорских коми книжников-старообрядцев Рахмановых-Матевых-Палевых<sup>143</sup>. На Северной Двине существует легенда об основании старообрядческого центра Качема двумя воинами-новгородцами<sup>144</sup>.

Как показывает наш материал, стадильно более поздние исторические события, связанные с новгородской монастырской колонизацией Русского Севера, наложились на архетипические мотивы, свойственные преданиям об основании селений, в качестве которых также фигурировали новгородцы. Со временем новгородцы-колонизаторы, герои устных преданий, стали совмещаться со святыми – основателями монастырей и храмов Русского Севера. Такое восприятие монастырской колонизации в традиционной культуре не противоречило общей направленности преданий об освоении Северного края и подкреплялось историческими фактами. Позднее некоторые из мотивов этих преданий об основании новгородцами монастырей и храмов Русского Севера попали в агиографические произведения, восполняя лакуны в биографии подвижников и создавая псевдореалистическую «новгородскую» биографию героев.

Взаимодействие устной и письменной традиций, отражающих новгородскую монастырскую колонизацию, проявляется и в устных преданиях о противодействии местного населения новгородцам, а также в агиографических памятниках, повествующих о борьбе местных жителей с основателями монастырей.

В устной традиции Русского Севера активно бытуют предания, в которых новгородцы предстают «ушкуйниками» и «разбойниками»<sup>145</sup>. В образе новгородцев в данном случае объединились черты, присущие внешним врагам – новгородской «вольнице», лихим людям, польско-литовской и шведской интервенции, которые оставили свой след в истории Русского Севера. Основным сюжетным элементом таких преданий является противостояние местного населения новгородцам. Т.А. Бернштам справедливо отмечала, что предания о первооселенцах – жителях центральных русских областей, бежавших «от опричнины», бы-

туют в тех северных и поморских поселениях, основание которых, по историческим документам, относится к значительно более раннему времени; в Поморье подобные предания встречаются почти повсеместно. Нередко они либо сосуществуют с более ранними преданиями, восходящими к падению Новгорода, либо объединяются с ними, образуя своеобразный сплав, который в свою очередь сливается с широко распространенным на Севере мотивом борьбы с чужью»<sup>146</sup>.

Упоминания о новгородцах-первопоселенцах встречаются в группе характерных только для Севера преданий о пребывании чуди в конкретной местности<sup>147</sup>. К таким текстам относится топонимическое предание о местечке Крованой плес на реке Мезени, записанное С.В. Максимовым<sup>148</sup>, ряд топонимических преданий Нижне-Тоемского района, связанных с дорогой чуди, которая спасалась от новгородцев, уходя из Нижней Тоймы «в область коми-зырян»<sup>149</sup>. Существуют также предания, относящиеся к местам сражений новгородцев с чужью на реках Пинеги и Вые<sup>150</sup>.

Предания, рассказывающие о сражениях новгородцев с чужью, соотносятся с другими преданиями, в которых смешались «чудские» мотивы и противодействие коренного населения монастырской колонизации Русского Севера. В предании «Чудь на реке Онеге» чужь «уходит в землю» при известии о просветительской деятельности Пахомия Кенского и Антония Сийского, не желая креститься<sup>151</sup>. Как считает Н.А. Криничная, в этом предании отражена еще одна архаическая версия, которая содержит сообщение «о самозахоронении аборигенов, которым угрожала монастырская колонизация»<sup>152</sup>.

Факты противостояния местного населения монастырям неоднократно получали отражение в житиях святых: в них повествуется о насильственной смерти основателя монастыря от рук «разбойников» и лихих людей или содержатся многочисленные примеры нападения «разбойников» на монастыри с целью ограбления<sup>153</sup>. По нашим наблюдениям, получали фиксацию в агиографических произведениях устные предания о противодействии новгородской колонизации. Одно из подобных преданий, рассказывающих о противостоянии местного населения монастырской колонизации края, получило отражение в Житии Кирилла Челмогорского в форме чуда о разбойниках: «Чудо преподобного Кирилла о разбойницѣхъ, пришедших на него». В образе «разбойников» выступает местное население, которое именуется «чужью белоглазой», что характерно для устных преданий об аборигенах Северного края<sup>154</sup>. В Сказании о чудесах Кирилла Вельского сюжетобразующей основой произведения стало устное предание о «самоутоплении» Кирилла, рассказанное старицей Накапой. В предании отражена драматическая, времен новгородского владычества, история разногласий между новгородским боярином и его вельским тиуном Кириллом, приводящая к гибели последнего<sup>155</sup>. «Самоутопление» Кирилла является отражением многочисленных преданий, рассказывающих об уходе в землю,

воду перед лицом неприятеля и внешнего врага; в данном случае в роли внешнего врага выступает некий новгородский боярин<sup>156</sup>.

В устной традиции Северного края бытовали предания о раскаявшихся разбойниках. Следует отметить, что на сюжетные мотивы подобных текстов повлияла монастырская колонизация: одним из героев преданий, помимо разбойника, выступает, как правило, и святой-основатель монастыря. Таковы топонимические предания о разбойнике Ондрусе и преподобном Андреяне, героями которых являются подвижник Александра Свирского, основатель Ондрусовской пустыни Андрееян и атаман шайки разбойников Ондрус (Андрус): разбойника Ондруса преподобный Андрееян «обратил на правый путь жизни», и от имени разбойника получила свое название пустынь преподобного<sup>157</sup>. Н.А. Криничная считает, что в этих преданиях отражено «противодействие монастырской колонизации земель со стороны местного населения, а также со стороны разбойников, грабивших торговые суда с хлебом на Ладожском озере (Нево)»<sup>158</sup>. В устных преданиях почти ничего не сообщается о самом Андрееяне, убитом разбойниками. Предыстория его жизни содержится в Житии севернорусского подвижника Александра Свирского. В двух главах произведения – «О приходи преподобному Александру Андрѣя Завалишина» и «О приходѣ паки Андрѣя Завалишина» – рассказывается об Андрееяне, в миру – московском боярине Андрее Завалишине, которого царь в качестве своего наместника отправил на Север, однако ничего не сообщается об основании им Ондрусовской пустыни<sup>159</sup>.

Рассмотренный нами материал показывает, что новгородская тема является значимой для агиографической традиции Русского Севера, повествующей об основании монастырей периода позднего Средневековья. В ней отражаются реальные исторические процессы, создающие исторический контекст в агиографических произведениях: история новгородского землевладения на Севере, существование боярщин и новгородских пятин, борьба Ивана III и Ивана Грозного с новгородскими боярами и их вытеснение на Север, противостояние местного населения новгородской колонизации, в том числе и монастырской, основание монастырей и отдельных поселений на Севере выходцами из Новгорода, а также духовные, культурные и экономические связи северных территорий с Новгородом.

Следует отметить, что агиографическая традиция находится во взаимосвязи с устной традицией Русского Севера. Колонизационные процессы Русского Севера, получившие отражение в устной традиции в многочисленных преданиях о разбойниках-новгородцах, о раскаявшихся разбойниках, в преданиях о чуди, в агиографической традиции приобретают форму сюжетных мотивов «противостояние северным монастырям местного населения / разбойников / чуди / наместников новгородского архиепископа». В свою очередь, с течением времени героями устных преданий становятся святые-основатели монастырей и храмов Русского Севера, чьей подвижнической деятельности посвящены агио-

графические произведения, бытовавшие в рукописно-книжной традиции Северного края.

Кроме того, в севернорусских житиях получили отражение предания, в которых присутствует определенная «новгородская мифологема», связанная с новгородским и, как выясняется, псевдоновгородским происхождением святых-основателей монастырей и псевдоновгородскими этапами их биографии. Народная традиция почитания святых, заполняя лакуны в житийной биографии подвижников, приписывает им новгородское происхождение или новгородские корни (Житие Антония Сийского, Вторая редакция Жития Иова Ущельского), возводит их к новгородским посадникам или потомкам новгородских бояр, бежавших после падения Новгородской республики на Север (Житие Варлаама Важского, Житие Ионы Климецкого, Житие Сергия Малопинежского, Историческая редакция Жития Антония Сийского), указывает на их пострижение в новгородских монастырях (Историческая редакция Жития Антония Сийского, поздний этап сложения Иоанно-Прокопьевского цикла, Житие Кирилла Челмогорского) и др.

Таким образом, новгородская тема в севернорусской агиографической традиции является отражением историко-культурной памяти региона: в памяти народа, а вслед за этим и в агиографической традиции Русского Севера, на которую оказала большое воздействие устная традиция, нашли отражение представления народа о своем историческом прошлом. Само существование новгородской темы является особенностью устной и письменной культуры Русского Севера: Новгород предстает в устно-письменной традиции Русского Севера как историческая, духовная (в агиографических произведениях) и мифологическая (в фольклорных) родина. Новгород является истоком Русского Севера, к которому все время возвращается народная память и воспоминания о котором отражаются и в письменной традиции края. Новгородская тема в устной и письменной традиции Русского Севера в целом существуют достаточно независимо, что обусловлено разными механизмами функционирования того или иного факта в народном сознании и его отражения в письменной традиции. Однако между ними, и это особенно характерно для XVI-XVIII вв., нет барьера: можно проследить некоторые примеры влияния устной традиции на письменную и наоборот, что приводит, с одной стороны, к трансформации житийного канона под влиянием фольклорных жанров, с другой – к проникновению и закреплению в устных преданиях книжных элементов и осмыслению памятников агиографии в русле «народной герменевтики». Таким образом, устная и письменная традиции дополняют друг друга, являясь единым «текстом культуры» и отражая по сути один и тот же процесс народного (иногда – неофициального) почитания святого и святых Русского Севера.

\*\*\*

<sup>1</sup> Савваитов П. И. О начале распространения христианства в пределах Вологодской епархии // Прибавления к ВЕВ. 1865. Ч. неоф. № 1. Глава «Распростране-

ние христианства на севере России». С. 22-23; Платонов С.Ф., Андреев А.И. Новгородская колонизация Севера // Очерки по истории колонизации Севера. Пб., 1922. Вып. 1. С. 26; Очерки колонизации Русского Севера. Пг., 1922. Т. 2; Савич А.А. Главнейшие моменты монастырской колонизации Русского Севера в XIV-XVII вв. // Сборник общества философских социальных наук при Пермском университете. Пермь, 1929. Вып. 3. С. 56, 79; Насонов А. Н. «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951; Бернштам Т.А.: 1) Поморья: Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978; 2) Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX вв.: Этнографические очерки Л., 1983; Коланев А.И. Крестьянство Русского Севера в XVI в. Л., 1978; Янин В.Л. Новгородская феодальная вотчина: историко-генеалогическое исследование. М., 1981; Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 199-270 (раздел «Традиции новгородских легендарно-биографических сказаний в севернорусских житийных повестях»).

<sup>2</sup> Савич А.А. Главнейшие моменты монастырской колонизации Русского Севера в XIV-XVII вв. С. 56-57.

<sup>3</sup> Там же. С. 57-58.

<sup>4</sup> Там же. С. 62.

<sup>5</sup> Там же. С. 62-63.

<sup>6</sup> Там же. С. 76-77.

<sup>7</sup> Там же. С. 61-62.

<sup>8</sup> Там же. С. 65-66.

<sup>9</sup> Там же. С. 58-61.

<sup>10</sup> Там же. С. 69-70.

<sup>11</sup> Там же. С. 63-64.

<sup>12</sup> Там же. С. 70-71.

<sup>13</sup> В конце XVI – начале XVII вв. ряд придвинских городов и мест дважды переходил из Новгородской епархии в Вологодскую и обратно. См.: Покровский И. Русские епархии в XVI-XIX вв.: Их открытие, состав и пределы. Казань, 1897. Т. 1. XVI-XVII вв. С. 67-83.

<sup>14</sup> Барсуков Н.П. Источники русской агиографии // ОЛДП. СПб., 1882. Стб. 266.

<sup>15</sup> Начальная редакция Жития Ионы Климецкого отражена в рукописи 1766 г., которую пересказывает в своей публикации Е. Барсов. См.: Барсов Е. Преподобные обонежские пустынножители: Материалы для истории колонизации и культуры Обонежского края // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1868-69 год (год пятый). Петрозаводск, 1869. С. 41-44. Данная рукопись не выявлена. Печатная редакция памятника опубликована: Краткое сказание о монастыре преподобного отца Ионы Климецкого, именуемого Климецком, находящемся на острове озера Онега, в пределах Олонецких, от города Петрозаводска в 50 верстах. Говорено в монастыре в день освящения храма во имя св. праведных Захария и Елисаветы 31 марта 1840 года. СПб., 1846. В настоящее время нам известно два списка XIX в. Жития Ионы Климецкого Сокращенной редакции: ГИМ, собр. Барсова, № 861 и РНБ, ОСПК, О. I., № 499.

<sup>16</sup> ГИМ, собр. Барсова, № 861, л. 4. См. также: РНБ, ОСПК, О. I., № 449, л. 8.

<sup>17</sup> Янин В. Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 377-384.

<sup>18</sup> «...торговый путь из Поморья в Новгород, существовавший во времена Ионы Климецкого, оставался, в общем, неизменным и в последующие века». См.: Савич А. А. Главнейшие моменты монастырской колонизации Русского Севера XIV-XVII вв. С. 70-71.

<sup>19</sup> «Краткое сказание» о монастыре Ионы Климецкого. СПб., 1846. С. 4.

<sup>20</sup> Барсов Е. Олонецкий монастырь Клименцы // ЧОИДР. 1870. Вып. 4. С. 125.



- <sup>21</sup> Зверинский В. В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи. СПб., 1890. Т. 1. С. 163-164.
- <sup>22</sup> Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб. 999.
- <sup>23</sup> Макарий, митрополит (Булгаков). История русской церкви. 2-е изд. СПб., 1881. Т. 7. С. 38.
- <sup>24</sup> Вклады в Климецкий Троицкий монастырь: Триодь постная, трет. четв. XVI в. (БАН, собр. Текущих пост., 33.2.15); Миния служебная на сентябрь, около 1550 г. (БАН, собр. Текущих пост., 33.6.18).
- <sup>25</sup> Барсов Е. Преподобные обонежские пустынножители. С. 41-42.
- <sup>26</sup> «Краткое сказание» о монастыре Ионы Климецкого. С. 20.
- <sup>27</sup> Барсов Е. Преподобные обонежские пустынножители. Сн. на с. 41.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 424-433.
- <sup>30</sup> Прохоров Г. М. Сказание Паисия Ярославово о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси XI-XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 155-156. См. также: Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославово о Спасо-Каменном монастыре // Святые подвижники и обители Русского Севера / Изд. подг. Г.М. Прохоров и С.А. Семячко. СПб., 2005. С. 7-44.
- <sup>31</sup> Перечень списков Сказания приведен в статье: Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославово о Спасо-Каменном монастыре. С. 136-138.
- <sup>32</sup> Бобров А. Г., Охотина-Линд Н. А. О древнерусском Житии Арсения Коневского // Житие преподобного Арсения Коневского чудотворца / Публ., переложе на рус. яз. Н.Н. Ильиной; Комментар. А.Г. Боброва, Н.А. Охотиной-Линд; Вступ. ст. архим. Назария; Научн. ред. В.В. Колесов. СПб., 2002. С. 61-68.
- <sup>33</sup> Подобные предания рассмотрены нами в статье: Рыжова Е. А. Архитектоника севернорусской агиографии: композиционный эпизод "выбор места основания монастыря или храма" (мотив "плавание святого" в контексте устной традиции Русского Севера). Ч. 1 // ТОДРЛ. СПб. Т. 58. (в печати).
- <sup>34</sup> Житие Ионы Климецкого. Сокращенная редакция. РНБ, ОСРК, О.И., № 449, л. 5 об.
- <sup>35</sup> Криничная Н. А. Предания Русского Севера. М., 1991. См., например, № 33 (с. 39); № 34 (с. 39-40); № 44 (с. 43), № 45 (с. 43), № 46 (с. 43) и др.
- <sup>36</sup> Там же. № 46. С. 46. Построение церкви в Кузаранде.
- <sup>37</sup> «В XIV в. в низовьях Северной Двины и на прилегающих участках побережья Белого моря складывается территориально-экономическое единство, которое в источниках называется "Двинской землей", "Двинскими луками"...» (Бернштам Т. А. Поморы: Формирование группы и система хозяйства. С. 8. См.: Рыжова Е.А.: 1) Новгородская тема в севернорусских житиях XVI века (Антониево-Сийский монастырский книжный центр) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы научной конференции 13-15 ноября. В. Новгород, 2000. Ч. 1. С. 158-162; 2) Агиографические памятники и устные предания о святых Важского края // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы научной конференции 2001-2002 гг. В. Новгород, 2002. Ч. 1. С. 110-116.
- <sup>38</sup> См.: Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 208-317. Предания о Варлаамиевом колодчике и др. зафиксированы сыктывкарскими фольклористами, см.: Фольклорный архив Сыктывкарского госуниверситета, собр. Шенкурского района Архангельской области 2405-33, 2405-36, 2406-6, 2406-12, 2406-20, 2410-31, 2411-4, 2411-40.
- <sup>39</sup> Более подробно о литературной истории Жития Варлаама Важского см.: Рыжова Е. А. Житие Варлаама Важского (Пинежского) в рукописно-книжной тради-

ции XVI-XIX вв. // Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика / Под ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 615-647.

<sup>40</sup> Житие Варлаама Важского. Основная редакция. РГБ, собр. Ундольского, № 291, XVII в., нач., л. 4. В Службе Варлааму Важскому, составленной на основе Жития, также подчеркивается новгородское происхождение святого Варлаама: «Яко заѣзда свѣтозарная, от Великаго Новаграда произшедь, в чюждихъ, яко западныхъ странахъ, заиде, от востока чюдесь, яко солнце, возсиявъ, явися» (БАН, Архангельское собр., Д., № 408. Кондак, л. 281). Здесь и далее в статье курсив мой. — Е. Р.

<sup>41</sup> Житие Варлаама Важского. Основная редакция, л. 4-4 об.

<sup>42</sup> Исидорова З. Н. О хронологии Жития св. Варлаама Важского // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Материалы научной конференции. В.Новгород, 2003. С. 65. Она проводит сопоставление с Первоначальной редакцией Жития Зосимы и Савватия Соловецких, изданной: Минева С. В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI-XVII вв.). Т. 2. Тексты. М., 2001. С. 7.

<sup>43</sup> Тихомиров М. Н. Забытые и неизвестные произведения русской письменности // Археографический ежегодник за 1960 год. М., 1962. С. 241.

<sup>44</sup> Данная 1451-52 гг. новгородского посадника Василия Степановича Богословскому Важскому монастырю на села по рекам Ваге, Большой и Малой Пинежкам и на остров Онтрофьев (Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С.Н. Валка. М.; Л., 1949. С. 280-281, № 280). Грамота сохранилась в копии середины XVI века. В настоящее время грамота выявлена З.Н. Исидоровой в СПб. ФИРИ РАН, собр. актов до 1613 г., № 177. Как отмечает В.Л. Янин, датировка грамоты 1451-52 гг. «условна и основывается только на помете XVI в.» (Янин В.Л. Новгородские посадники. С. 282). На одном из списков грамоты, сделанных рукою М. Н. Мясникова в XIX в., значится: «Список с данных Василья Степановича, во иночеѣ Варлаама Важскаго ... Подлинник хранится в Богословском монастыре, а с сего подлинника списал точным положением 1791-го года протопоп И. Розов...» (Грамоты Великого Новгорода и Пскова. С. 279).

<sup>45</sup> Новгородская Первая Летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 425.

<sup>46</sup> Василий Степанович был посадником «на степени» с 1444 по 1456 гг. (Янин В.Л. Новгородские посадники. С. 287-288).

<sup>47</sup> Новгородская Первая Летопись старшего и младшего изводов. С. 425; ПСРЛ. М., 1863. Т. 6. С. 201 и др.

<sup>48</sup> Филарет (Гумилевский). Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Чернигов, 1863. Июнь. С. 100-101. Из Новгородской Первой летописи известно, что в 1445 г. Василий Шенкурский возглавлял в качестве воеводы неудачный поход новгородцев на племя Югру, которое жило где-то неподалеку от «Васильева городка» (Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. С. 425).

<sup>49</sup> Филарет (Гумилевский). Русские святые, чтимые всею церковью или местно. С. 103. Под 1446 г. летописец рассказывает о новгородском посольстве в Москву к Дмитрию Шемяке: членами посольства в этом рассказе названы посадники Федор Яковлевич и Василий Степанович (См.: ПСРЛ. М., 1848. Т. 4. С. 443; ПСРЛ. М., 1889. Т. 16. С. 189).

<sup>50</sup> Житие преподобного Варлаама Важского / Изд. с предисл. по списку XVII в. № 877 Троице-Сергиевой лавры А. Григоровичем // Православное обозрение. 1887. Июль. Приложение. С. 1-47. См. также: Житие преп. Варлаама Важскаго (Издание древнего рукописного жития с предисловием А. Григоровича). СПб., 1893.

<sup>51</sup> Тихомиров М. Н. Забытые и неизвестные произведения русской письменности. С. 241-243.

<sup>52</sup> В.Л. Янин полагает, что «политическая жизнь Новгорода в 1450-х годах тесно связана с именами посадников Григория Даниловича, Федора Яковлевича, Василия Степановича, уже приходивших к власти задолго до 1450 г.» (Янин В.Л. Новгородские посадники. С. 290). В.Л. Янин отмечает: «Что касается Василия Степановича, то он в дальнейшем также с титулом посадника был одним из участников заключения Ягелблицкого мира» (там же, с. 282).

<sup>53</sup> Васильев Ю.С.: 1) Феодалное землевладение на Ваге // *Аграрная история Северо-Запада России: вторая половина XV-начало XVI вв.* Л., 1971. С. 290-295; 2) К вопросу о двинских боярах XIV-XVI вв. // *Материалы XV сессии симпозиума по проблемам аграрной истории СССР.* Вологда, 1976. Вып. 1; 3) Эволюция одной боярской вотчины в XIV-XVII вв. // *Проблемы истории крестьянства европейской части России (до 1917 г.).* Пермь, 1982. С. 15-20.

<sup>54</sup> Ефименко А. Исследования народной жизни. М., 1884. Вып. 1. С. 194.

<sup>55</sup> Мясников М.Н. Нечто о пятинах Новгородских и в особенности о стране, известной издревле под именем Ваги // *Северный архив.* 1827. Ч.27. № 9. С.3-34; № 10. С.89-120; № 11. С.189-209; № 12. С.273-289. См. текст списка грамоты 1315-1322 гг., которая представляет собой мировую старосты Азика и его «братья» с Василием Матвеевичем по спорному делу о владении Шенкурским погостом: «Се би чоломъ староста Азика, и Харагинець, и Ровда, и Игнатець, приехавъ от своей братьи, князю» (Грамоты Великого Новгорода и Пскова. С. 279-280. № 279).

<sup>56</sup> См.: Добрынин Ф. Прошлое г. Шенкурска и его уезда: Историческая справка // *Известия Архангельского общества изучения Русского Севера.* Архангельск, 1910. № 19. С. 44.

<sup>57</sup> Там же. С. 45.

<sup>58</sup> Мясников М.Н. Нечто о пятинах Новгородских и в особенности о стране, известной издревле под именем Ваги. Ч. 27. № 9. С. 10, 15, 16, 20. Ф. Добрынин отмечает также, что в дальнейшем земли на Ваге стали переходить по наследству, дробились, а их владельцы «обращались в заурядных крестьян, среди которых есть много с фамилией Едемских», а деревни Афанасьевская, Васильевская, Ивановская и общества Володимеровское, Федоровское, Едемское, Никольское, очевидно, «носят имена прежних владельцев, потомков Своеземцевых». Названия боярщин, в том числе и Васильевской, сохранялись на Ваге в названии местных топонимов до крестьянской реформы, по крайней мере, названия боярщин вошли в уставные грамоты 1863-1866 гг., введенные в действие в удельных имениях Шенкурского уезда. См.: Добрынин Ф. Прошлое г. Шенкурска и его уезда: Историческая справка. С. 45.

<sup>59</sup> Там же. С. 44.

<sup>60</sup> Савванитов П. И. О начале распространения христиан в пределах Вологодской епархии. № 1. С. 20-26; № 2. С. 53. Существует «данная Ивана Васильевича с женою Евдокией в Богословский Важский монастырь на два села на Паденге» от 2 февраля 1470 г. (Грамоты Великого Новгорода и Пскова. С. 282. № 281). См. также: Данная XV в. Исаака Семеновича и его матери Евфимии Богословскому Важскому монастырю на деревни в Мидлеше и на Пинежке (Там же. № 282. С. 282-283).

<sup>61</sup> Житие преподобного Варлаама Важского (Издание древнего рукописного жития с предисловием А. Григоровича). С. 8-9.

<sup>62</sup> Васильев Ю.С. Феодалное землевладение на Ваге. С. 294.

<sup>63</sup> Там же. Ю.С. Васильев, ссылаясь на документальные источники, отмечает: «Купец Герасим Михайлович Едемский; Федот Афанасьевич Едемский – свя-

щенник Шенкурского Троицкого монастыря с 1709 по 1749 гг.; Долгобородовы – служители Богословского монастыря в XVII в., крестьяне в XVIII в.; Исаак Семенов сын Шенкурского был сведен из Новгорода в Костромской уезд и явился там основателем дворянского рода Шенкурских» (там же).

<sup>64</sup> Там же. С. 290.

<sup>65</sup> Васильев Ю.С. Феодалное землевладение на Ваге. С. 290-291. См.: Молчанов К. Описание Архангельской губернии. СПб., 1813. С. 188; Мясников М.Н. Нечто о пятинах Новгородских и в особенности о стране, известной издревле под именем Ваги. Ч. 27. № 9. С. 9 и др.

<sup>66</sup> Копанев А.И. Двина в конце XV- начале XVI вв.: Землевладение в новгородские времена // *Аграрная история северо-запада России: вторая половина XV-начало XVI вв.* С. 285. О двинских посадниках см. также: Бернштам Т.А. Поморы: Формирование группы и система хозяйства. С. 8-9.

<sup>67</sup> См.: Исидорова З.Н., Рыжова Е.А. Варлаам Важский // *Православная энциклопедия.* М., 2003. Т. 6. С. 611-613.

<sup>68</sup> Церковный историк Никодим (А. Кононов) в труде, посвященном почитанию Антония Сийского, предположил, что Иона был вдовым священником из крестьян, получил постриг в Сийском монастыре, скончался и погребен там же. См.: Никодим, иеромонах (А. Кононов). Преподобный Антоний Сийский чудотворец и церковно-историческое значение основанной им обители: Исторический очерк. СПб., 1895. С. 11. Иона является также и автором Жития Варлаама Важского. Более подробно см. об этом: Рыжова Е. А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. С. 70-71.

<sup>69</sup> Житие Антония Сийского в редакции Ионы цитируется по рукописи XVI в. из библиотеки Антониево-Сийского монастыря БАН, Архангельское собр., Д., № 250, л. 96.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Там же, л. 99.

<sup>72</sup> Об Исторической редакции Жития Антония Сийского см.: Рыжова Е.А. Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. С. 184-195.

<sup>73</sup> Житие Антония Сийского. Историческая редакция. БАН. Архангельское собр., Д., № 558, XIX в., л. 2 об.-4 об.

<sup>74</sup> Там же, л. 4 об. Истинность этих сведений трудно проверить, напомним только, что в списке Жития Антония Сийского Сокращенной редакции, который находится в составе рукописи из собр. текущих пост., № 86 (ИРЛИ. Оп. 24), указывается другое имя матери: «Мати же его блаженнаго по именем *Феврония* от тояже прежереченныя Кехты глаголемья» (л. 90 об.-91).

<sup>75</sup> Житие Антония Сийского. Историческая редакция, л. 13 об.

<sup>76</sup> См.: Кириллов А. Преподобный Антоний, Сийский чудотворец // АЕВ. 1906. № 22. Ч. неоф. С. 701.

<sup>77</sup> Вероужский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии, прославляемых местной церковью и местно чтимых. Вологда, 1880. С. 569-570. В настоящее время рукопись с текстом Сказания о Сергии Малопинежском не выявлена.

<sup>78</sup> «...Сказание, сколько можно судить по рукописи, написанное при пресвитере Киприане или им самим, или бывшим в то время при Преображенской церкви клириком Миною Афанасьевым, человеком бывалым и много видевшим, который прежде того "был в Руских местех, в разных монастырех, в Корнилье, в Каменном и на Коряжемке и в иных в дьячках и псаломщиках и клирошанах"» (там же, с. 573-574).

- <sup>79</sup> Житие Иова Ущельского. Первая редакция. ГИМ, собр. Уварова, № 426. XVIII в., л. 122-122 об. Литературная история и жанровые особенности Первой редакции Жития Иова Ущельского рассмотрены нами в статье: Рыжова Е. А. Житие соловецкого пострижника Иова Ущельского – малоизвестное сочинение XVII-XVIII вв. // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 313-329. См. также: Рыжова Е.А. Житие Иова Ущельского в рукописно-книжной традиции Русского Севера // Книжное наследие Соловецкого монастыря XV-XVII вв.: Тез. докл. международной научной конференции 5-10 сентября 2005 г. Соловки, 2005. С. 86-89.
- <sup>80</sup> Житие Иова Ущельского. Вторая редакция. БАН, собр. Текущих пост., № 424, XIX в., л. 4 об.-5 об.
- <sup>81</sup> См., например: Криничная Н.А. Предания Русского Севера. № 16 (с. 33); № 116 (с. 70-71).
- <sup>82</sup> Житие Прокопия Устюжского. РНБ, Q.XVIII, № 93, XVII в., сер., л. 122, 123.
- <sup>83</sup> Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 387.
- <sup>84</sup> Там же. С. 388.
- <sup>85</sup> Власов А. Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 24.
- <sup>86</sup> Там же. С. 26.
- <sup>87</sup> Там же. С. 27.
- <sup>88</sup> Там же. С. 25.
- <sup>89</sup> Там же.
- <sup>90</sup> Там же.
- <sup>91</sup> См.: ПСРП. Л., 1982. Т. 37. С. 37-38, 40, 41, 43, 45, 46 и др. См. также: Власов А. Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. С. 25.
- <sup>92</sup> Там же. С. 34.
- <sup>93</sup> Там же. С. 19.
- <sup>94</sup> Там же. С. 26-27.
- <sup>95</sup> Там же. С. 27-28.
- <sup>96</sup> Там же.
- <sup>97</sup> Кукушкина М.В. Новая повесть о событиях начала XVII в. // ТОДРЛ., М.; Л., 1968. Т. 17. С. 380. Текст Повести опубликован в этом же издании на с. 382-385.
- <sup>98</sup> Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. С. 28.
- <sup>99</sup> Там же.
- <sup>100</sup> Кукушкина М.В. Новая повесть о событиях начала XVII в. С. 382-383.
- <sup>101</sup> Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. С. 28.
- <sup>102</sup> «...писатель жил в Сольвычегодске в Борисоглебском монастыре при игумене Дионисии и трудился над составлением Сказания в 1548-1552/53 гг.» Власов А.Н. К вопросу о происхождении цикла Сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских // Литература Древней Руси: источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1988. С. 148.
- <sup>103</sup> Кукушкина М. В. Новая повесть о событиях начала XVII в. С. 382-383.
- <sup>104</sup> Там же. С. 383.
- <sup>105</sup> Житие Прокопия Устюжского, л. 122.
- <sup>106</sup> Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. С. 27.
- <sup>107</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1882. Т. 2: И-О. С. 50, 53.

<sup>108</sup> Осведомленность Семена Шаховского о новгородской легенде может объясняться тем, что «судьба неоднократно забрасывала этого незаурядного, образованнейшего человека своего времени на север Руси. Он жил в Новгороде, был наместником в Сольвычегодске и в Великом Устюге в 1646-1648 гг.», Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. С. 28-29. О Симеоне Шаховском-писателе и этапах его биографии см.: Строев П.М. Библиологический словарь. СПб., 1882. С. 290-298; Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. 3-е изд. СПб., 1884. Кн. 1 и 2. С. 222; Русский биографический словарь. СПб., 1905. Т. 22. С. 586-589.

<sup>109</sup> Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. С. 30.

<sup>110</sup> Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодском крае. С. 486.

<sup>111</sup> Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII веков: Историко-литературный аспект. С. 62.

<sup>112</sup> Верюжский И. Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодском крае. С. 63.

<sup>113</sup> Там же.

<sup>114</sup> См.: Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. М., 1876. Т. 2. С. 195-196.

<sup>115</sup> Почитание новгородского святого Варлаама Хутынского было распространено на Русском Севере. Так, в Сказании о чудесах Кирилла Вельского приведено чудо 1563 г., в котором вельский священник молится дома об избавлении от пьянства перед иконой Варлаама Хутынского (Сказание о чудесах Кирилла Вельского. Основная редакция. РГБ, собр. Никифорова, ф. 199, № 661, л. 9). О колонизационной политике новгородских монастырей и о распространении почитания новгородских святых на Русском Севере свидетельствует и Повесть об основании Лебязьей пустыни в Каргопольском уезде («Повѣсть о начале Лебязьей пустыни, что в Каргопольском уездѣ, промежду волостми Лекшморейской и Тихменской, близ Лебязья озера, на большой почтовой дороге») (Повесть по списку Архив ФИРИ РАН, колл. 115, № 896, нач. XIX в. опубликована А.С. Пигиным. См.: Пигин А. С. К изучению литературы и книжности Каргополя (повести о чудотворной иконе святых Николая, Варвары и Параскевы и о создании Лебязьей пустыни) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения - 2003». Петрозаводск, 2003. С. 365-367). Сюжет Повести развивается вокруг чудесного явления новгородского святого Саввы Вишерского жителям Каргопольского уезда Тихменской волости Исидору Васильеву сыну Пискунову и пастуху Иоанну: желая построить часовню под великой сосной, где они видели чудесные явления, они не могут решить, в честь кого ее освятить. Явившийся в ночном видении основатель новгородского монастыря Савва Вишерский приказывает Исидору пойти в его монастырь, чтобы забрать икону святого и освятить новую часовню в честь преподобного Саввы. Завершается Повесть построением в 1683 г. часовни в честь Саввы Вишерского, а икона святого, принесенная из его новгородского монастыря, оказывается в созданной часовне главной святыней. После явления Саввы Вишерского весть о нем распространяется в Каргопольском крае: «И вси слышаху, дивляхуся, что такового чудотворца Саввы и про монастырь его не слышали и не знаютъ» (ГИМ, собр. Барсова, № 943, XVIII в., л. 4).

<sup>116</sup> Соскин А. История города Соли Вычегодской / Подг. текста А.Н. Власова. Сыктывкар, 1997. С. 18-19.

<sup>117</sup> Там же. С. 19.

- <sup>118</sup> См. в Похвальном слове Прокопию Устюжскому: «Мы же тебя яко стража и хранителя имѣем: никогда бо въздремлиши, ни же уснеши, храня очину града нашего Устюга. Ты бо нам по Бозѣ великое заступление. Ты бо нас заступа от иноплемненных» (РГБ, Музейное собрание, ф. 178, № 1365, XVII в., л. 35 об.-36).
- <sup>119</sup> Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 320-321.
- <sup>120</sup> Житие Кирилла Челмогорского. ГИМ, Музейское собр., № 1510, XVIII в., л. 152 об. О Житии Кирилла Челмогорского см. исследование и библиографию: Прохорова Г. М. Иоанн // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И-О. СПб., 1993. С. 59; Иоанн, священник села около Кирилло-Челмогорского монастыря // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. СПб., 2004. Вып. 3 (XVIII в.). Ч. 4: Т-Я. Дополнения. С. 719-720.
- <sup>121</sup> Житие Кирилла Челмогорского, л. 132.
- <sup>122</sup> Толстой М. В. Книга, глаголемая описание о российских святых, где и в котором граде или области или монастыре и пустыни лживе и чудеса сотвори, всякого чина святых. М., 1888. С. 177-178; Савич А. А. Главнейшие моменты монастырской колонизации Русского Севера в XIV-XVII вв. С. 62-63.
- <sup>123</sup> Филарет (Гумилевский), архиеп. Русские святые, чтимые всюю церковию или местно. 3-е изд. СПб., 1882. Т. 3. С. 537-542.
- <sup>124</sup> Докучаев-Басков К. А. Подвижники и монастыри Крайнего Севера: История Челменской пустыни // *Христианское чтение*. 1889. № 9-10. С. 43-111.
- <sup>125</sup> Никодим, архимандрит. Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники: Исторические сведения о церковном их почитании. Петрозаводск, 1904. С. 87.
- <sup>126</sup> Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX вв. С. 200.
- <sup>127</sup> Криничная Н. А. Предания Русского Севера. С. 12.
- <sup>128</sup> Каргополь: художественные сокровища / Авт.-сост. Г. Дурасов. М., 1984. С. 7 (раздел «История Каргопольской земли»). Это предание было записано от А. И. Петухова (род. 1919 г., родом из с. Большая Шалга, что под Каргополем), который не раз слышал его в детстве. См. предания, свидетельствующие об иной этимологии слова «Каргополь»: Каргополь: художественные сокровища. С. 8; Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 5. С. 28-29; № 6. С. 29; № 7. С. 29; № 81. С. 58; № 82. С. 59.
- <sup>129</sup> Максимов С. В. Избранные произведения: В 2 т. М., 1987. Т. 1. Год на Севере. Ч. 1-2. С. 28. См. также: Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 16. С. 33.
- <sup>130</sup> В настоящее время известно три списка Сказания о перенесении образа Спаса из Хорговки в Кузнецову слободку на Мезень XVII-XVIII вв.: ИРЛИ, Пинежское собр., № 499; БАН, 16.15.18 и БАН, собр. Текущих пост., № 759. См.: Буланин Д. М., Романова А. А., Рыжова Е. А. Сказание о иконе Спаса Нерукотворного в Кузнецовой слободе // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Ч. 4. Т-Я. Дополнения. С. 618-620.
- <sup>131</sup> Максимов С. В. Избранные произведения. М., 1987. Т. 2. Ч. 3. С. 196-197.
- <sup>132</sup> Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 23. С. 36.
- <sup>133</sup> Там же. № 98. С. 65.
- <sup>134</sup> Там же. № 102. С. 66-67.
- <sup>135</sup> Криничная Н. А. Северные предания (Беломорско-Обонежский регион). Л., 1978. № 22. С. 37. «Основание деревни Тихвин Бор» (Пудожский район КАССР).
- <sup>136</sup> Там же. № 25. С. 38-39. «Основание деревень Королевская, Римское, Семёновская» (Пудожский район КАССР).
- <sup>137</sup> Там же. № 43. С. 47. «Основание села Нюхча» (Беломорский район КАССР).

- <sup>138</sup> Волкова Т. Ф., Несанелис Д. А. Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев Средней Печоры // *Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки*. Сб. науч. тр. Новосибирск, 1992. С. 192.
- <sup>139</sup> Лашук Л. П. Очерк этнической истории Печорского края: опыт историко-этнографического исследования. Сыктывкар, 1958. С. 87.
- <sup>140</sup> Известна жалованная грамота Иоанна IV с разрешением основать слободу в низовьях реки Печоры, данная новгородцу Ивашке Ластке. Текст второй жалованной грамоты Ластке приведен в книге «Дневник Василия Николаевича Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 годах» (СПб., 1853. С. 139-141). Текст первой жалованной грамоты неизвестен. См. также: Истомин Ф. М. Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 года // *Известия РГО*. СПб., 1890. Т. 26. Вып. 6. С. 435; Чеснокова Н. Н. Государственное освоение северного Припечорья в конце XV-XVI вв. // *Археология и источниковедение истории Европейского севера РСФСР*: Тез. выст. Вологда, 1989. Ч. 2. С. 121-122; и др. См. также предание об основании новгородцами на Печоре села Пижма (Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета. Усть-Цилемский район Республики Коми. 0342-33. Текст записан в Цилемском с/с. д. Филипповская, от Дуркиной Фектинии Федуповны, 1913 г. р.).
- <sup>141</sup> См. дипломную работу Т. А. Носовой «Родовые предания Усть-Цильмы: на материале устных и письменных источников» (Сыктывкар, 1999. Гл. 2. Род Чупровых). Дипломная работа выполнена под руководством Е. А. Рыжовой.
- <sup>142</sup> Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904. С. 10.
- <sup>143</sup> Власов А. Н., Савельев Ю. В. Некоторые проблемы генезиса старообрядческой книжной культуры на Удоре (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета) // *Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр.* Сыктывкар, 1991. С. 105-111.
- <sup>144</sup> Евсеева И. А., Шварц Е. М. Археографическая экспедиция на Северную Двину // *ТОДРЛ*. Л., 1983. Т. 37. С. 351.
- <sup>145</sup> См. тексты устных преданий о разбойниках и о борьбе с внешними врагами: Криничная Н. А. Предания Русского Севера. С. 126-178.
- <sup>146</sup> Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX – начале XX вв. С. 201.
- <sup>147</sup> Н. А. Криничная помещает эти предания в раздел «Предания об аборигенах края» и выделяет предания о «воинственной» и «исчезающей» чуди и др. (Криничная Н. А. Предания Русского Севера. С. 64-73).
- <sup>148</sup> Максимов С. В. Избранные произведения. С. 115-116. Текст предания приведен также в книге Н. А. Криничной. См.: Криничная Н. А. Предания Русского Севера. № 116. С. 70-71. Предание «Побежденная чудь».
- <sup>149</sup> Там же. № 120. Предание «Уходящая чудь». С. 72.
- <sup>150</sup> Там же. № 97. Предание «Чудские селения на реке Пинеге». С. 65; № 95. Предание «Владения чудского князя на реке Вые». С. 64.
- <sup>151</sup> Там же. № 50. С. 50. В Житии Антония Сийского мотивы данного предания не отражены.
- <sup>152</sup> Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 69.
- <sup>153</sup> Будовниц И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян. М., 1966.
- <sup>154</sup> Житие Кирилла Челмогорского, л. 150-150 об. Понятие «чудь белоглазая» встречается в устной традиции в преданиях об аборигенах края. В преданиях необычность глаз чуди всячески подчеркивается: эпитет «белоглазая» устойчиво закреплен за этнонимом «чудь» (Криничная Н. А. Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. С. 83).

<sup>155</sup> Сказание о чудесах Кирилла Вельского. Основная редакция, л. 8 об.-9.

<sup>156</sup> Там же. л. 8-8 об. Более подробно этот сюжетный мотив рассмотрен нами в статье: Рыжова Е.А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // ТОДРЛ. Т. 58. СПб. (в печати).

<sup>157</sup> Криничная Н.А. Предания Русского Севера. Раздел «Предания о раскаянии разбойников». № 260, 261. С. 148-149.

<sup>158</sup> Там же. С. 257.

<sup>159</sup> Цит. по: Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Под ред. А.С.Герда. СПб., 2002. С. 48-51, 54-55. Архимандрит Никодим в своей работе «Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники: Исторические сведения о церковном их почитании» пишет, что «рукописные святцы своим показанием устанавливают факт насильственной смерти преп. Адриана, так как в святцах он называется и преподобномучеником. Местные же предания вполне согласны со всеми этими данными» (Никодим, архимандрит. Преподобные Александр Свирский и его ученики-подвижники: Исторические сведения о церковном их почитании. С. 31). На основании Жития Александра Свирского, известный Никонской летописи, рукописных святцев и местных преданий было составлено житие преподобного Адриана Ондрусовского. Памятники о церковном почитании Адриана Ондрусовского соединены Дмитрием, архиепископом Тверским, на основе местных преданий о святом (Там же. С. 31-32).

*Е.В. Прокуратова*

#### **Полемические послания старообрядцев-странников в поздней рукописной традиции XIX-XX вв.**

Послание как один из устойчивых жанров христианской литературы получил широкое распространение в старообрядческой письменной традиции, достигнув своего расцвета в сочинениях известных старообрядческих идеологов – протопопа Аввакума, иноков Авраамия и Епифания, дьякона Федора<sup>1</sup> – и сыграв весомую роль в развитии поздней старообрядческой литературы. Предпочтение старообрядческими книжниками данного жанра было обусловлено потенциальной возможностью послания выполнять «оформляющую», «обрамляющую» функцию для многих публицистических сочинений.

В старообрядческой рукописной традиции послания и челобитные письма занимали доминирующее положение среди литературных жанров публицистической направленности<sup>2</sup>, поскольку представляли собой «ту свободную форму, которая давала возможность их авторам непосредственно обращаться к читателям и слушателям ...»<sup>3</sup>. В поздних рукописных традициях тексты-послания по большей части были обращены к адресатам, которые стоят на той же ступени социальной лестницы, – идейным сторонникам и оппонентам.

По всей видимости, старообрядческих писателей привлекали в послании такие характерные жанровые особенности эпистолярных текстов, как, во-первых, их коммуникативная направленность, во-вторых, возможность агитационного воздействия эпистолярных сочинений на

слушателя или читателя, в-третьих, соединение четкой структуры с достаточно свободным содержанием<sup>4</sup>. Кроме того, одной из характерных особенностей посланий является их особая «полифункциональность», поскольку подобные произведения, с одной стороны, являются деловым документом, созданным с чисто практической целью, с другой – литературным текстом, выполненным по канонам этого литературного жанра. Произведения, стоящие на грани документа и литературного произведения, – явление, вполне типичное для литературы XVII в., когда «ряд нелитературных явлений претендует на то, чтобы стать литературой»<sup>5</sup>. Полифункциональность жанра проявляется и в том, что послание, не являясь чистым жанром, может включать в себя многие жанровые разновидности, заимствуя их функции. Включая в себя такие жанры, как «прение», «поучение», «беседа», послание не лишает их своеобразия, не подчиняет их себе, но только композиционно оформляет публицистическое произведение.

При изучении старообрядческих эпистолярных сочинений одним из главных вопросов является соотношение частного и публицистического послания: «и личная, и общественная установки пишущего оказывают влияние на определенные художественные качества конкретного произведения, и, в свою очередь, это показатель определенных общелитературных процессов»<sup>6</sup>.

Среди старообрядческих посланий XIX-XX вв. можно выделить эпистолярные произведения частного характера, большинство из которых следует рассматривать как историко-литературные факты, и послания, созданные по литературным канонам данного жанра словесности и ориентированные на широкую публику. Среди подобных литературных посланий могли встречаться как переработки частных эпистолярных сочинений, так и литературные тексты, изначально адресованные широкому кругу читателей.

Нередко эпистолярные сочинения частного характера «перерастали» свою жанровую форму и становились общекультурным достоянием: частные эпистолярные сочинения могли включаться в сборники четьего, полемического, эсхатологического характера, становясь со временем фактами литературы<sup>7</sup>. Показательным примером включения частных посланий в литературную традицию стали письма севернорусских странников-статейников XIX-XX вв., которые не только активно вносились в состав рукописных сборников, но и составляли повествовательную ткань обширных полемических сочинений, выступая гарантиями безусловной достоверности и объективности авторских размышлений. Так, один из полемических сборников, созданный в страннической среде, включает в свой состав более 20-ти частных посланий, собранных по тематическому принципу (ОРК НБ СыктГУ, Вашк. р.-22): это подборка документальных материалов и литературных посланий страннических авторов. Ряд старообрядческих писем входят в состав полемических текстов, например в «Просветитель страннический», со-

ставленный последователями наставника А.В. Рябинина (ОРК НБ СыктГУ. Гагар.р.-36)<sup>8</sup>.

Полемический сборник Вашк.р.-22 представляется нам довольно интересным в плане изучения развернувшейся в начале XX в. полемики между представителями противоборствующих страннических обществ и выявления возможностей литературного выражения споров и разногласий, возникших в среде последователей этого согласия. В данном рукописном сборнике собраны различные догматические, историко-полемические, эпистолярные произведения. Сборник представляет собой рукопись первой трети XX в., написанную на бумаге в 4 долю листа несколькими почерками, подражающими полууставу, на 240 листах; кроме того, в рукописи представлены гектографированные тексты с рукописного оригинала и стеклографированная печать; в заголовках и инициалах использована киноварь; переллет рукописи – доски в картоне, форзац верхней крышки подклеен бумагой времен гражданской войны<sup>9</sup>.

Этот полемический сборник интересен прежде всего тем, что на страницах рукописи представлены точки зрения двух противоборствующих течений страннического согласия толка статейников<sup>10</sup>; в нем присутствуют сочинения, написанные странническими авторами обоих направлений страннической церкви начала XX в. Очевидно, что этот рукописный сборник создавался сторонником «преимущего старейшего» странников-статьников, наставника Александра Васильевича Рябинина, поскольку доминирующее положение здесь занимают сочинения, выгодно отражающие взгляды и положения, выдвинутые этим руководителем страннической общины<sup>11</sup>.

Сведения о жизни и деятельности старообрядческого наставника А.В. Рябинина можно реконструировать на основе сочинений историка страннической церкви М.И. Залесского<sup>12</sup>. Александр Васильевич Рябинин<sup>13</sup> (мирское имя Павел, иноческое – о. Арсений) (1855-1937) происходил из крестьян Пермской губернии, в 19-летнем возрасте принял странническое крещение. По словам М.И. Залесского, А.В. Рябинин, переселившись на территорию Ярославского края, духовного центра странников-статьников, «много занимался чтением писаний и при хороших способностях от природы скоро вошел в доверие к Никите Семеновичу<sup>14</sup>, и при его наставке сделался проповедником»<sup>15</sup>. В 1910 г. Александр Васильев был избран руководителем страннической церкви – «преимущим старейшим» – собором истинно-православных христиан-странников и на протяжении нескольких лет занимал эту должность, осуществляя руководство вверенной ему страннической братией. По замечанию М.И. Залесского, будучи руководителем страннической общины, А.В. Рябинин «развернул широкую и многостороннюю деятельность: проповедничество и подготовка учеников, чистка разных порядков среди братств и старших, торговля и разная промысловая заведение и, наконец, постройка паровой мельницы»<sup>16</sup>.

В конце XIX – начале XX вв. среди последователей толка странников-статьников наметились разногласия догматического характера, которые способствовали разделению единой страннической общины на два противоборствующих течения. Странники, возглавляемые «старшим» Вичугской области Федором Михайловым и его сподвижниками, отказались подчиняться распоряжениям «преимущего старейшего» Александра Васильева, обвинив его в неканоническом вероисповедании и управлении страннической братией. К маю 1913 г. единая странническая церковь окончательно распалась на два противоборствующих течения. Выделившись в особое течение, странники, оппозиционно настроенные по отношению к «преимущему старейшему», объясняли «раскол» в страннической общине «новаторством Рябинина и его сотрудников». Среди главных пунктов обвинения, относимых к Александру Васильеву, можно назвать следующие: авторитарное правление, участие в постройке паровой мельницы, ведение торговли.

События, приведшие к «расколу» единой страннической общины на два лагеря, получили широкий резонанс в среде единоверцев. Они неизбежно повлекли за собой не только прения, развернувшиеся на всеобщих страннических соборах, но и полемику на страницах сочинений, созданных последователями согласия. В этих полемических произведениях авторы пытались закрепить положения, выдвинутые их руководителями и религиозными идеологами, объяснить неясные, спорные вопросы для рядовых последователей страннического согласия, не посвященных в догматические тонкости развернувшейся полемики.

Пытаясь отстоять правоту собственных воззрений по управлению и развитию страннической церкви, А.В. Рябинин создавал многочисленные сочинения публицистической направленности – послания, увещания, наставления, беседы, обращения к братии, которые затем нередко включались в состав объемных рукописных, гектографированных и стеклографированных сборников полемической направленности. Списки сочинений А.В. Рябинина<sup>17</sup> неоднократно встречаются на страницах страннических сборников, изучение которых поможет восстановить рукописное наследие этого старообрядческого руководителя и идеолога, религиозная и общественная деятельность которого оказала существенное влияние на историю развития общины странников-статьников XX в. В настоящее время можно выделить несколько полемических произведений, созданных этим писателем: «Увещание и извещение» (ОРК НБ СыктГУ. Вашк.р.-22, л. 77-94), «Просветитель страннический» (ОРК НБ СыктГУ. Гагар.р.-36), «Соборное деяние», «Два увещания»<sup>18</sup>.

«Увещание и извещение» старца Александра Васильевича было написано 27 февраля 1913 г. Данное послание создавалось в первую очередь не с литературными намерениями, а в публицистических целях увещания «непокорной братии»; однако актуальные для старообрядцев идеи нашли претворение в форме литературного послания. «Увещание и извещение», адресованное последователям страннической церкви оппозиционного течения, прежде всего было на-

правлено окружному старейшему Вичугского округа Федору Михайлову и ряду других руководителей страннической братии. Основная цель «Увещания и извещения» – опровергнуть точку зрения идеологических противников автора и отвести от него возможные подозрения в участии в «мирских делах». А.В. Рябинин напрямую связывает учение Федора Михайлова с отступничеством от истинного православия. Данное произведение явилось откликом на полемическое «Объявление», созданное руководителями оппозиционно настроенных странников и посланное на имя главы страннической церкви Александра Васильева.

Полемическое «Увещание и извещение» А.В. Рябинина построено по законам эпистолярного жанра: утвердившаяся трехчастная композиция включает традиционный зачин, основную часть, состоящую из отдельных глав, и концовку. Открывается «Увещание и извещение» обращением к адресатам – руководителям страннической общины – с пожеланиями благополучия в делах: «Почтенному старейшему Вичугской области Федору Михайловичу и вашим единомысленникам Александру Григорьевичу, Зосиме Ефимовичу, Александру Петровичу, Стефану Осиповичу, Кирику Харламповичу, Давыду Васильевичу, Иосифу Анфиногеновичу, Василию Алексеевичу и прочим вашим единомысленникам желаем о Господе радоваться!». Подобные обращения можно встретить и в других страннических посланиях: «Возлюбленным и честнейшим сослужителям, старейшим и всем православным христианам и последователям кафолической церкви. О Господе желаем здравия, спасения и всякаго блага» (из послания Федора Михайлова своим оппонентам) (ОРК НБ СыктГУ Вашк. р.-22, л., 112).

В «Увещании и извещении» обозначены обстоятельства, повлиявшие на создание этого текста, написанного в ответ на послания адресата-оппонента: «За сим уведомляю вас о том, что я получил от вашего собрания «Объявление», чтобы мне преимуществу готовиться на ваш судебный собор» (л. 77).

В заключении послания А.В. Рябинин использует устоявшиеся формулы, характерные для последней части эпистолярных произведений с протокольным перечислением лиц, принимавших участие в создании этого сочинения, и присоединением их «должностных» характеристик: «При сем желаем мы вам придти в единомыслие и мир Христов с нами. Аминь. Во удостоверение выше изложенного и подписуемся: преимуший старейший над областными аз, смиренный Александр Васильев; первый помощник преимуществу Фома Васильев; старший Тагильского предела Африкан Максимович» (л. 94).

Основная часть послания состоит из 12-ти глав, в которых автор обосновывает свою точку зрения. «Увещание и извещение» А.В. Рябинина выполнено в рамках традиционной для полемических произведений схемы: каждой главе предпосылается «фема», роль которой выполняют выписки из сочинений идеологических противников; последующие рассуждения автора служат опровержением обозначенных положений и выдвигают его собственную точку зрения. Замечания ав-

тора строятся следующим образом: он выдвигает тезис-опровержение, который подкрепляется дальнейшими посылками и приводимыми доводами.

В полемическом «Увещании и извещении» А.В. Рябинин создает образ автора-смиренника, напоминающего своим адресатам о заблуждениях. Умаление автором своих способностей – «нашего худомия» – стало характерным топосом древнерусской и старообрядческой литературы. Вместе с тем автор играет и другую роль – гневного обличителя, наставляющего на путь истины. Такая раздвоенность образа автора задается жанровой природой сочинения, имеющего двойное название: в нем соединяются жанровые характеристики поучения-наставления («увещания») и сообщения («извещения»). Кроме того, на характер данного текста существенным образом повлияла личность автора, по всей видимости, тонкого психолога и талантливое полемиста.

Открывается «Увещание и извещение» рассуждением о «несправедливом» обвинении «преимушего старейшего» в «незабоченности» делами паствы, о «молчании и презрении» (гл. 1-я). Опровергая доводы противоположной стороны, А.В. Рябинин замечает, что упрек в молчании неправомерен, поскольку он говорит со своими адресатами «высшеченными посланиями» – «Соборными деяниями» (состоят из 30-ти отделов) и двумя «Увещаниями».

Одна из главных тем рассматриваемого сочинения – пастырская забота «преимушего старейшего» о последователях страннической церкви – «пастырское окормление» (гл. 2-я). А.В. Рябинин, обращаясь к оппонентам, замечает: «ваши слова показывают, что преимуший пастырь нисколько не заботится пасти и окормлять свое стадо. Но в этом вы глубоко ошибаетесь» (л. 77 об.). Доказательством существующей заинтересованности и заботы о делах церкви служат, по мнению Александра Васильева, адресованные оппозиционной общине сочинения. Между тем противники «старейшего» признали данные тексты, «аки не бывшия». Согласно логике авторского рассуждения, неприятие и отвержение «Соборных деяний» и «Увещаний», изложенных «в силу закона Божия и предания православной церкви», повлечет за собой то, что сторонники страннической оппозиции получат наказание от Бога: «будут подлежать наказанию в здѣшнем вѣкѣ и в будущем» (л. 78). Автор предостерегает сомневающихся: «за такое отвержение вы забрѣли в глубину зол» (л. 78). Указывая на неправомерность адресованных ему обвинений, А.В. Рябинин замечает, что он постарался разобрать «прошения» и «требования» своих противников на основании Божественного Писания, несмотря на то, что «вы ... в них не указали Божественное Писание» (л. 78).

Ссылаясь на авторитетное мнение книг Священного Писания, А.В. Рябинин указывает «новины» оппозиционного течения страннической церкви, к числу которых он причисляет рассуждение о «ставропигии» – церковном предании, которое оппоненты понимали иным образом: «ставропигия называется не новоизмышленная, а есть церковное пре-

дание, и ставропигию не ра[с]скажут областей и предѣлов, и ставропигия не возмущает церковь, и за переход по ставропигии нет отлучения» (л. 78). Свообразным выводом автора стало утверждение, что неприятие «Соборных деяний» равноценно отвержению Божественного закона и многих преданий православной церкви, что ведет самих оппонентов и их последователей к неминуемой гибели: «на погибель своих душ и прочих» (л. 78 об.).

В «Увещании и извещении» затрагивается вопрос о соборном характере управления страннической церковью (гл. 3-я), которое, по мнению оппонентов, не соответствует утвердившемуся в настоящее время в общине странников положению – авторитарному управлению. В свою очередь А.В. Рябинин имел на этот вопрос свою точку зрения. Он замечает, что «преимуществ старѣйший должен с совѣта творить не все, а то, что только превышает его власть. Я так поступаю, согласно закона Божия, и творю, что принадлежит мнѣ и что принадлежит творить с совѣта, то и совѣту, как об этом говорят Священные правила» (л. 78 об.).

«Преимуществ старейший» опровергает тезис о «злонамеренности» соборов своих единоверцев, выдвинутый противоположной стороной. Он дает определение «злонамеренного собора», сущность которого заключается в том, что он «не руководствуется Божественным Писанием и дѣйствует по цѣли оправдать какое-либо нововведение, которое не оправдывается Святым Писанием» (л. 79). Отталкиваясь от этого определения, А.В. Рябинин сопоставляет образы идеального и реального собора своей общины и приходит к выводу об их тождестве: «А мы на соборѣ рассуждали от Божественного Писания» (л. 79). Опровергая обвинение в несоответствии канону сочинений, созданных при участии А.В. Рябинина, автор пишет, что «Соборное деяние» создано на основе Божественного Писания, указание на которое отсутствует по причине его «обременительности»: «хотя тут Писание за обременительностью и не указано, но святые отцы не всегда Писание указывали в соборных дѣяниях» (л. 79).

Свидетельством правоты «преимущества старейшего», по мнению автора, стало опровержение «богохульного письма» «благодетелей» общины Федора Михайлова (гл. 5-я). Это «богохульное» письмо было принято оппозиционной общиной и зачитано на соборе братства, включалось в их рукописные «Цветники». В своем письме страннические благодетели общины Федора Михайлова, по всей видимости, пытались разобраться в полемике противоборствующих течений, причину общей несогласованности увидели в многозначности смыслов Святого Писания, которая позволяла один и тот же тезис интерпретировать по-разному и одной и той же цитатой подтверждать противоположные точки зрения. Между тем эта мысль, по всей видимости, нашла у авторов письма недостаточно корректное словесное выражение. В письме благодетелей было написано: «обширность и глубина Святого Писания не всегда служила людям средством как выяснению истинны, а нерѣдко и

к затмению ея, послѣднее случалось всегда» (л. 80 об.). Сторонники Федора Михайлова приняли высказывание «христоролюбцев», поскольку оно выгодно подкрепляло их собственные рассуждения, в то время как последователи А.В. Рябинина понимали данную фразу буквально, обособляя ее от общего контекста. В подобном ракурсе высказывание «благодетелей» противоречило Священному Писанию.

А.В. Рябинин обличает «богохульное письмо» христоролюбцев, с которым солидаризировались руководители общины Федора Михайлова, и приводит аналогичный случай из христианской истории, почерпнутый из толкования 46-го правила святых апостолов: святые отцы, видевшие сочинение Ириника-еретика и не осудившие его, были лишены святого сана. Подобным образом, по словам автора, следует поступить и с Федором Михайловым и его единомышленниками: «Также и Федор Михайлович со своими единомышленниками не только видели письмо нечестивое своих благодѣтелей, и не только не охуждают и не хулят оно, но еще и крѣпко защищают, и собор за опростосование и обличение этого письма порицаете слугами антихристовыми. Поэтому вы воистинну достойны за сие не только извержения из санов, но даже и отлучения от святой соборной церкви» (л. 82 об.).

Заметим, что нередко обвинения, высказанные оппонентами А.В. Рябинина, в результате опровержений автора «Увещания и извещения» обращаются на их же голову. Так, в ответ на упрек оппонентов о «нерадении» «старейшего» о церковном мире (гл. 6-я), А.В. Рябинин приводит ряд рассуждений с последующими выводами, в которых обвиняемая и обвиняющая стороны меняются местами: «Поэтому вы несправедливо нам эти упреки дѣлаете. Но слѣдовало бы вам самим порачительствовати о единомыслии и мирѣ церковном ... Но вы к сему дѣлу отнеслись весьма нерадиво и в вышей степени даже дерзостно ... Значит, вы о единомыслии и мирѣ церковном нисколько не подумали и не попекались. То посему не мы оказываемся нерадящими о мирѣ церковном, но вы не радите» (л. 83 - 83 об.).

По мнению А.В. Рябинина, обвинения в адрес «преимущества старейшего» безосновательны (гл. 7-я), поскольку, пытаясь доказать «вины», противники приводят «сомнительные» аргументы: «А хотя вы сомнительныя и составляете, и приводите вы криво и вкось, в виду чего и выходит у вас кривосказание, чѣм вы как себя, так и слѣдующих за вами ведете в погибель» (л. 84 об.).

«Преимуществ старейший» укоряет своих оппонентов в нечестии, еретичестве, богохульстве и «противоканонических действиях» (гл. 8-я). Заметим, что обозначение «противоканонических действий» – «вин» – было довольно популярной жанровой формой в страннической письменной традиции<sup>19</sup>. Обвинения своих идеологических противников А.В. Рябинин оформлены в виде «статей», которые в свою очередь разделены на «стихи». 1-я и 2-я статьи касаются «еретического письма» благодетелей оппозиционного течения, в котором была высказана мысль, что «Бог дал Святое Писание не на выяснение, а на затмѣние



истины. И сим они уподобляются гносимахам-еретикам» (л. 86 об.). 2-я статья рассматривает постулат о том, что «истина христианского учения не нуждается в таких проповедниках» (л. 86 об.). Обозначенный противниками А.В. Рябина тезис, по мысли автора, противоречит учению Христа, апостолов и святых отцов, так как «святые проповѣдывали истинну и заповѣдали проповѣдывать до второго пришествия» (л. 87). В 3-й статье опровергается положение о том, что «православная вѣра познается не от Святого Писания, а лишь только от жития» (л. 87); данная мысль, по мнению А.В. Рябина, противоречит Писанию, поскольку «Христос Спаситель говорит: «вѣруй в мя, яко же рече Писание. Значит, вѣровать он велит от Писания» (л. 87-87 об.). В 4-й статье обозначаются «противоканоничные действия» оппозиционной общины, за которые, по словам А.В. Рябина, они «неоспоримо» подлежат «соборному суду, по Священным правилам» (л. 89). Описание каждого из отступлений общины Федора Михайлова от «благочестия» оформляется автором в виде тирады, построенной на анафористическом повторении одного и того же словосочетания в начале предложения<sup>20</sup>. Начало тирады в дальнейшем неоднократно повторяется и переходит из одного периода в другой: «Ваше противоканоническое действие в том, что ...». Использование данного риторического приема позволило А.В. Рябину усилить общее впечатление противозаконности деяний оппозиционного течения. Всего автор насчитывает 14 отступлений от правил, которые касаются управления страннической общиной и сферы полномочий руководителей, денежного вопроса («денежных сумм») и принципов истолкования текстов. По мысли автора, за эти противозаконные деяния его оппоненты подлежат «неоспоримо законному соборному суду, как по Божественному Писанию, так и по Священным правилам» (л. 91).

Последние главы «Увещения и извещения» (гл. 9-12-я), подводящие итоги авторским рассуждениям, в большей степени имеют увещательную, а не обличительную направленность. В 9-й главе, носящей информативный характер, приводится объявление о предстоящем беседно-разбирательном соборе последователей А.В. Рябина. Автор, рассчитывая на благоразумие «заблудших» членов страннической церкви, замечает: «Вы своим буйством и непокорством вынудили нас объявить Вам о том, что ... после Святой Пасхи 7421 года имеет быть Большой бесѣдный, а вмѣстѣ с тѣм и судебный собор, на котором вам и будет предложено послѣднѣе увѣщание» (л. 91). Предостережение оппонентам формулируется в следующих словах: «И если вы и послѣ этого окажетесь по-прежнему во своей лжи, то послѣ сего собор поступит с вами как со смутниками и противниками Христовой церкви на основании закона Божия и Священных правил» (л. 91).

Главы 10-я и 11-я обращены не только к руководителям оппозиционного течения, но и к рядовым членам общины, которые по неведению пошли ложным путем. А.В. Рябинин обращается к своим читателям со словами: «Любезная братия, хотя мы и пишем вам законно и основа-

тельно во обличение вашего нечестия, но в то же время сердечно страдаем и соболезуем о вашем заблуждении и гибели, а также оплакиваем и тѣх, которые увлечены вами в гибель вѣчную. И чтобы избавить этой страшной кары вас и увлеченных вами, ввиду этого просим и умоляем, и упрощаем ваше почтенство: Господа ради, придите в чувство и будьте подражателями кроткости и смиренню Христову, и примите высшую добродѣтель – разсуждение, посредством которой Вы и сможете при помощи Божией разобраться в правоте истины, конечно, не увлекаясь страстями любоначалиа и гордости» (л. 91 об. - 92). По мысли автора, осознание заблуждения и раскаяние может наступить только в случае вселения в сердца его адресатов «страха Божия».

11-я глава рассматриваемого сочинения представляет собой пастырское увещание руководителя страннической общины – «преимущего старейшего», обращенное к своей пастве. Обличение неверных деяний противников сопровождается здесь рядом риторических восклицаний: «О, богохульный ваш язык, пуцающий стрѣлы в небо! О, глас самого сатаны, доходящий до небес! Ужасаются ангелы и трепещут серафимы и таком явившемся нечестии и хулѣ в вас! Приидите со смирением в раскаяние! Дабы в вашем раскаянии возрадовались всѣ силы небесные. Вооружитесь, Господа ради, на сатану и победите его! Отвергните всѣ плевелы подземнаго велиара! Тогда и приидите с нами в единомыслие! И возродится между нами мир!» (л. 93). Этот риторический ряд, наполненный «ангельскими» и «сатанинскими» образами, показывает читателю-старообрядцу, что любые деяния человека порождены прежде всего борьбой за его душу темных и светлых сил. Причем победа светлых сил наступит, по представлению автора, в случае «единомыслия» с обществом «преимущего старейшего», на стороне которого находится слово истины. Заканчивая эту главу, А.В. Рябинин обращается к отступившей от правого пути братии с предостережением о том, что признание учения Федора Михайлова является отступлением от православной веры и преданий христианской церкви: «Если которые из христиан будут признавать Федора Михайловича и его единомысленников правыми, то таковые вкупѣ с ними будут признаваться правыми и всѣ их заблуждения, а православие будут признавать уже заблуждением» (л. 93). Сторонники Федора Михайлова отождествляются с участниками «богохульства и еретичества гносимахов и марклонитов-еретиков» (л. 93). В качестве подтверждения этих слов автор приводит высказывания Иоанна Златоуста: «если онѣх добрѣ, то наше злѣ» и слова, приписываемые Феодосию Печерскому: «чужую вѣру похвалить, то своей поругался» (л. 92). А.В. Рябинин обвиняет своих противников в «отступлении от правой веры»: «Посему всѣх и прошу не считать Федора Михайловича и его единомысленных правыми, да не вредится вѣра православная. А ежели кто не послушает нашего пастырского наставления и будет признавать Федора Михайловича правым, то таковые будут вредить вѣру православную отступлением» (л. 93).

В заключительной (12-й) главе А.В. Рябинин обращается к своим адресатам с предложением продолжить полемику. Обозначая твердое желание вести переговоры, А.В. Рябинин тем самым пытается оберечь себя от возможных обвинений. При этом автор заявляет, что его увещания вызваны вовсе не презрением к оппонентам, а желанием восстановить истину, как и в тех случаях, когда полемика была направлена против старообрядцев других течений и толков и еретиков: «И если так мы стараемся вразумлять старообрядцев и прочих еретиков, то будем ли презирать вас, братие, подумайте!» (л. 94).

В своих сочинениях А.В. Рябинин отходит от исключительно книжного стиля, при котором повествовательная ткань сочинения практически полностью выстраивается посредством выписок из текстов учительной литературы отцов церкви, нравоучительных сочинений византийской и древнерусской письменности, сопровождаемых собственными рассуждениями, ориентированными на ту же стилистическую манеру. Наряду с оборотами книжной речи здесь присутствуют элементы разговорного языка, понятного рядовому читателю-старообрядцу. В своих полемических сочинениях, особенно в посланиях, адресованных братии, А.В. Рябинин как руководитель страннической церкви ведет разговор со своими читателями, переходя от задумчивых интонаций к строгим увещаниям и наставлениям. Данная особенность изложения материала делала его сочинения доступными и легкими для прочтения лицам, недостаточно знакомым с построением религиозных и полемических текстов, что, по всей видимости, послужило причиной популярности этих сочинений. Александр Васильев как человек, обладающий прекрасными ораторскими способностями и, безусловно, знакомый с законами построения эпистолярных текстов, не случайно выбирает такую форму подачи материала. Сочинение, формально обращенное к ряду руководителей страннической общины, изначально было адресовано широкому кругу последователей страннического вероучения. Можно сказать, что оно было направлено не только «просвещенному» читателю, но и читателю-неофиту, не посвященному в тонкости развернувшейся полемики. Изначальная ориентация данного сочинения на распространение в широких кругах старообрядцев-странников повлияла на то, что «Увещание и извещение» «тиражировалось» не только рукописным путем, но и посредством стеклографированных и гектографированных изданий, бытовавших в страннической среде и позволявших многократно размножать данный текст.

В «Увещании и извещении» Александра Васильева присутствуют яркие образные сравнения: «это и может доказать, яснее солнца, что я не молчу, а говорю сими вышереченными посланиями», «но вы на это молчите как рыбы безгласныя», «стоять будут как непоколебимая твердыня и скала», «думать не хотите как аспиды глухие», «как от огня Содомского и Гоморского»; народные пословицы и поговорки, вплетенные в ткань авторских рассуждений: «Да видно потому и молчите, что «про-

тив истины говорить, как против рожна прать», риторические вопросы и восклицания: «О, дерзости наполненные слова!» и др.

Проявлением интертекстуальности этого сочинения А.В. Рябинина стала не только цитата – наиболее характерный прием для старообрядческих сочинений позднего периода, но и аллюзии и реминисценции. Примером интертекстуальных вкраплений в текст «Увещания» могут служить отсылки к образам и сюжетам библейской литературы, которые необходимы автору для проведения соответствующих аналогий: «Я прошу всех, хотящихся спастись, бежать от этой заразы как от огня Содомского и Гоморского» (л. 25); «я не буду отвечать на Страшном суде за души увлеченных в заблуждение» (л. 92 об.) Аллюзии были понятны читателю, знакомому с текстами Священного Писания, и значительно расширяли текстовое пространство сочинения.

Таким образом, старообрядческие книжки XX в., к числу которых следует причислить наставника страннического согласия А.В. Рябинина, не только переписывали тексты известных древнерусских мыслителей и старообрядческих идеологов, но и обращались к собственному творчеству, создавая сочинения, посредством которых отстаивалась правда своих воззрений и религиозных идеалов. При этом характерной чертой поздних старообрядческих посланий становится их полифункциональная направленность, позволяющая в рамках создаваемых сочинений не только вести религиозные прения и полемику, но и выполнять дидактические цели – увещания и наставления.

\*\*\*

<sup>1</sup> См.: Демкова Н.С. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества: Материалы и исследования. СПб., 1998; Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы, эволюция. СПб., 1995.

<sup>2</sup> О сочинениях, написанных в жанре послания см.: Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978; Еремин И.П. Сочинения протопола Аввакума и инока Елифания // Еремин И.П. Лекции и статьи по истории русской литературы. Л., 1987. С. 172-182; Бубнов Н.А. Рукописное наследие пустозерских узников (1667-1682 гг.) // Книготорговое и библиотечное дело в России в XVII – первой половине XIX вв. Л., 1981. С. 69-84; Шашков А.Т. Послание сибирской «братии» протопола Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма: Археология и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1985. С. 85-97; Титова Л.Б. Послания дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 87-98 и др.

<sup>3</sup> Елеонская А.С. Идеино-художественные особенности полемических старообрядческих посланий и челобитных во 2-й половине XVII века // Вопросы стиля художественной литературы. М., 1964. С. 58.

<sup>4</sup> См.: Елеонская А.С. Идеино-художественные особенности. С. 57-58; Хренникова Л.А. Эпистолии в литературе Древней Руси XI-XII вв. // Литература Древней Руси. М., 1978. Вып. 2. С. 28-31.

<sup>5</sup> Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958. С. 146.

<sup>6</sup> Антонова М.В. К вопросу о роли публицистического послания в эволюции древнерусской литературы // Духовная культура. Проблемы и тенденции развития: Всерос. науч. конф. 11-14 мая 1994 г.: Тезисы докл. Сыктывкар, 1994. С. 14.

<sup>7</sup> Н.В. Поньрко в качестве критерия «литературности» предлагает «сам факт включения отдельного послания в книжную традицию». Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI-XIII вв. СПб., 1992. С. 3.

<sup>8</sup> Кроме того, см.: «Деяния большого беседно-разбирательного и судебного собора в Вичугской стране 7435 года сентября 25-го и по 1-е октября» – БАН. Карг. собр., № 104; «Деяния соборов 7420-7421 гг. в Вичуговской стране» – БАН. Карг. собр., № 173; М.И. Залесский. «Возражение П.Ф. Ильину» – БАН. Карг. собр., № 346 и др.

<sup>9</sup> В рукописном сборнике содержатся следующие тексты: «Нравственные поучения» – л. 3-14 об.; «Беседа в Сопелках 7421 г., марта 15-го» – л. 15-58; Рябинин А.В. «Увещание и извещение». 27.02.7421 (1913) г. – л. 77-94; Федор Михайлов. «Послание старшего Вичуговского округа Федора Михайловича с единомысленными скрытнической братии» – л. 112-134 об.; «Беседа начинается месяца июля 5-го в 9 часов утра о статьях и о власти» (нач.: «Без правой веры спастись невозможно ...») – л. 139-155; выписки из «Просветителя страннического» А.В. Рябинина (Полный текст «Просветителя страннического» представлен в рукописном сборнике из Гагаринского собрания № 36 ОРК НБ СыктГУ), списки старообрядческих писем и соборных актов страннической церкви и др.

<sup>10</sup> Странники-статейники – одно из направлений страннического согласия, выделившееся в особое течение в 60-х гг. XIX в.

<sup>11</sup> По всей видимости, владельцем и последним редактором этого рукописного сборника следует признать Прохора Филипповича Ильина (мировое имя Павел, 1865-1922), ученика и последователя А.В. Рябинина. П.Ф. Ильин - зырянин по национальности, страннический книжник, один из руководителей Каргопольского предела страннической церкви, был известен как талантливый полемист, сумевший привлечь в странническую веру новых последователей. Будучи участником и очевидцем тех событий, П.Ф. Ильин хорошо знал развернувшуюся на всеобщих страннических соборах полемику и потому оставил на полях этого рукописного сборника весьма интересные, безусловно, субъективные полемические замечания, редакторские исправления и пометы. О принадлежности книги П.Ф. Ильину свидетельствует, во-первых, его характерный почерк, которым написаны как отдельные тексты в составе рукописи, так и редакторские исправления, замечания на полях книги, – небрежный полуустав, в ряде случаев переходящий в скоропись; во-вторых, читательская запись, сделанная карандашом на полях книги небрежным полууставом после приведения собственных рассуждений по поводу ставрологии – церковного предания: «Еще тому же у[до]стоверяю я, грешный Прохор [Филиппович], что Корнилий Петрович тоже хотел меня взять под себя из Каргопольской области без увольнительно[й] грамоты и указывал на право апостольское 31-е из греческой Кормчей» (л. 51 об.); в-третьих, автор замечаний, оставленных на полях книги, знает до тонкостей произошедшие события, уточняет и конкретизирует отдельные факты, которые, по его мнению, недостаточно точно и объективно отражены его оппонентом, что было вполне естественно для руководителя страннической общины, принимавшего самое активное участие в проводившихся прениях.

<sup>12</sup> См.: Залесский М.И.: 1) Общий очерк скрытничества (политические и экономические взгляды руководителей XVIII-XX вв.) - БАН. Карг. собр., № 77; 2) Исторический очерк каргопольских странников в биографиях их руководителей за время 1845-1940 годы – БАН. Карг. собр., № 78. В одном из своих сочинений, посвященных истории страннического согласия, М.И. Залесский к 5-й главе присово-

купляет Приложение, в котором приводит биографии известных руководителей страннической церкви и странноприимцев: Романа Логиновича Гушина, Корнилия Петровича Пятакова, Александра Григорьевца, Александра Васильева Рябинина, Василия Ивановича Руковицына, Александра Петровича Бушуева – БАН. Карг. собр., № 77.

<sup>13</sup> О некоторых сведениях из биографии А.В. Рябинина см.: Мальцев А.И. Проблемы церковной организации и управления в сочинениях староверов-странников (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» литературы в России XVI-XX вв.: Сб. науч. тр. Новосибирск, 2003. С. 168-175.

<sup>14</sup> Никита Семенов – основатель общины странников-статейников.

<sup>15</sup> Залесский М.И. Общий очерк скрытничества – БАН. Карг. собр., № 77. С. 210.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Сочинения страннического наставника и идеолога А.В. Рябинина не были введены в научный оборот и не подвергались критике исследователей.

<sup>18</sup> Последние два текста упоминаются А.В. Рябининым в его полемическом «Увещании и извещении» и «Просветителе странническом». Помимо авторских сочинений А.В. Рябинина, в настоящее время известны тексты других старообрядческих писателей, касающиеся личной судьбы и религиозно-просветительской деятельности этого старообрядческого деятеля. А.И. Мальцевым было опубликовано сочинение, написанное сторонниками «преимущего старейшего» в 30-х гг. XX в., в котором рассказывается о последних днях его жизни. Мальцев А.И. Старообрядческая повесть XX в. «Последние дни и кончина отца Арсения» // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 433-440.

<sup>19</sup> А.И. Мальцев указывает на широкую популярность сочинений этой формы среди последователей страннического согласия (Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX вв. Новосибирск. С. 173).

<sup>20</sup> На этот прием указывал И.П. Еремин в своей статье «Ораторское искусство Кирилла Туровского» (Еремин И.П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987. С. 223-234).

**Народная культура Европейского Севера России:  
региональные аспекты изучения**

**Сборник научных трудов  
К 10-летию кафедры фольклора и истории книги**

Редактор Л.В. Гудырева  
Корректор Е.М. Насирова

Компьютерный макет и верстка Е.Б.Кокшаровой  
Обложка Т.Безбачновой

Подписано в печать 16.10.2006. Печать офсетная.  
Гарнитура Arial. Бумага офсетная. Формат 60x<sup>84</sup>/<sub>16</sub>  
Усл.п.л. 8,2. Уч.-изд.л. 8,0.  
Заказ № 71. Тираж 330 экз.

РИО СыктГУ.  
Отпечатано в ООП СыктГУ.  
167001. Сыктывкар, Октябрьский пр., 55.