



**ДУХОВНАЯ
КУЛЬТУРА СЕВЕРА:
ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ
ИССЛЕДОВАНИЯ**

Министерство образования Российской Федерации
Сыктывкарский государственный университет

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СЕВЕРА:

ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

ИССЛЕДОВАНИЯ

**Материалы конференции
(2-4 ноября 1998 г.)**

**К 10-летию научной деятельности
Проблемной лаборатории фольклорно-
археографических исследований
Сыктывкарского университета**

Сыктывкар 2002

УДК 39:947:82 (470.13)
ББК 63.2
Д 85

Редакционная коллегия
Т.Ф.Волкова (отв. редактор);
Т.С.Канева (отв. за выпуск)
Т.Н. Бунчук, М.В. Мелихов

Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования.
Д 85 Материалы конференции (2-4 ноября 1998 г.). К 10-летию научной деятельности проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета: Сб. статей. Сыктывкар: Издательство Сыктывкарского университета, 2002. 284 с.
ISBN 5-87237-310-4

Данный сборник является четвертым в серии межвузовских сборников, посвященных проблемам духовной культуры Севера, которые выпускает Проблемная лаборатория фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета. В сборнике публикуются материалы научной конференции, в работе которой приняли участие филологи и историки различных научных центров, ведущих изучение северной крестьянской культуры: Москвы, Санкт-Петербурга, Петрозаводска, Новосибирска, Великого Новгорода, Сыктывкара.

Материалы сборника группируются по четырем основным разделам, отражающим разные аспекты изучения народной культуры: исследования по фольклору, истории книжности и старообрядческой литературы, диалектологии и этнолингвистике, истории северного края. Особый раздел сборника составили обобщающие статьи по итогам 10-летней работы Проблемной лаборатории СыктГУ. В приложении к сборнику публикуется библиография исследований Лаборатории за 14 лет.

Сборник адресован научным сотрудникам, аспирантам и студентам, занимающимся изучением духовной культуры Русского Севера, а также всем, кто интересуется древнерусской литературой, устной народной словесностью, историей старообрядчества.

УДК 39:947:82 (470.13)
ББК 63.2

ISBN 5-87237-310-4

© Сыктывкарский
университет, 2002

Содержание

I. Исследования

К 10-летию научной деятельности Проблемной лаборатории СыктГУ

- Волкова Т.Ф.** (Сыктывкар) Работа ПНИЛ фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета по созданию Банка данных региональной книжности 5
- Власов А.Н.** (Сыктывкар) Региональный свод памятников традиционной народной культуры Республики Коми 15

Традиционная народная культура

- Филиппова В.В.** (Сыктывкар) Фольклорные традиции с.Керчомъя. Усть-Куломского района (к изучению микролокальной фольклорной традиции) 22
- Шевченко Е.А.** Невеста как объект кореня в свадебном обряде Лузского района Кировской области 27
- Канева Т.С.** Усть-цилемские хороводы в контексте традиционной молодежной культуры 41
- Новоселова Т.Н.** К вопросу о некоторых особенностях усть-цилемских свадебных причитаний 49
- Савельева Г.С.** (Сыктывкар) Ижемские 'летние игрища: структурно-семантический аспект исследования 54
- Чувьюров А.А.** (Санкт-Петербург) Духовные стихи в религиозной и обрядовой жизни вычегодских и печорских коми 62
- Шабазева Н.Ю.** (Сыктывкар) Отражение пространственной структуры бани в памятниках северно-русского фольклора (к вопросу о фольклорном символе) 70
- Коровина Н.С.** Коми сказка и русская книжная традиция 76
- Панников А.В.** Лингвистическая поэтика поздних мифологических текстов: к проблеме элементарной единицы повествования 84

Книжность и литература

- Морозов Б.Н.** (Москва) К истории книжной культуры Коми края 95
- Прокуратова Е.В.** (Сыктывкар) К вопросу об изучении старообрядчества Коми края (на материале архива Усть-Сысольского духовного правления) 110
- Рыжова Е.А.** (Сыктывкар) Культ святого и формирование литературы на Русском Севере (на материале письменных памятников, связанных с почитанием преп. Антония Сийского) 118
- Мелихов М.В.** Пир перед битвой в «Сказании о Мамасеве воинстве» (по списку НБ СыктГУ): Историко-литературный комментарий 133
- Спичак О.Н.** Стилистическая функция глача в «Сказании о Мамасеве воинстве» 145
- Панич Т.В.** (Новосибирск) Афанасий Холмогорский в споре с латинствующими: От «Книги о пресуществлении» к книге «Щит веры» 150
- Романова А.А.** (Санкт-Петербург) Таблицы и тексты по календарным расчетам в старообрядческой книжности 158
- Красильникова С.В.** Демонологические мотивы в историко-беллетристических произведениях XIX в. на Севере 163

Язык и культура

Кобелева И.А. (Сыктывкар) О некоторых финно-угорских источниках в русской диалектной фразеологии 169
Бунчук Т.Н. (Сыктывкар) Повтор как структурно-семантическое явление в текстах *Vita herbae/rei* 175
Пунегова Г.В. (Сыктывкар) Консонантный коэффициент современного литературного коми языка 184
Лудыкова В.М. (Сыктывкар). Проблема предикативного определения в коми языке 187

История и культура

Павлюшин С.Е., Крутиков А.В. Рядная запись о строительстве Михайло-Архангельского собора в Усть-Выми 192
Пинаевский Д.И. (Сыктывкар) Численность и проблемы учета коми-зырянского населения в досоветской России (по материалам I Всеобщей переписи 1897 г.) 199
Хайдуров М.В. (Сыктывкар) Образовательный уровень духовного сословия Усть-Сысольского уезда в первой половине XIX века 205
Котов П.П. (Сыктывкар) Изучение земледелия в русской историографии XIX-XX вв. 211

II. Материалы

Лашевич Т.В., Лойтер С.М. (Петрозаводск) Былина «Ставр Годинович» в северно-русской традиции 216
Волкова Т.Ф., Прокуратова Е.В. (Сыктывкар) «Повесть о купце и о жене его лукавой» по усть-цилемскому списку 218
Пигин А.В. (Петрозаводск) Усть-Цилемская редакция древнерусской «Повести о бесе Зерефере» 232
Дидковская В.Г. (Новгород) Культурно-национальный компонент в содержательной структуре фразеологических сочетаний 235
Петрова Л.Я. (Новгород) Названия корзин на территории бывших новгородских пятин 238
Рогозина С.В. (Новгород) Отражение семейно-родственных связей в пословицах и поговорках (по материалам сборника П.Симони, 1899) 240
Васильев В.Л. (Новгород) Названия омута водоворота в говорах Русского Севера (номинативный аспект) 242
Федина М.С. (Сыктывкар) Основные проблемы исследования истории развития официально-делового стиля коми языка 244
Maŋŋo Yli-Piiragi (Хельсинки) О некоторых сложных реакциях на просьбу в форме императива на материале финского и русского языков 247
Рощевская Л.П. (Сыктывкар) Просветительство в Коми крае в XIX – начале XX вв.: деятели, общественная инициатива, учреждения 253
Минин И.В. (Сыктывкар) Процесс христианизации Руси и Новгород в конце IX – начале XI вв. в трудах дореволюционных историков 257
Белоконов Е.А. (Москва). О подготовке новых учебных пособий по археографии в РГГУ 259
Приложение. Библиография научных публикаций проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований СыктГУ за 1989-2002 гг. 261

**К 10-летию научной деятельности
 Проблемной лаборатории СыктГУ**

Т.Ф.Волкова
 Сыктывкарский университет

**Работа ПНИЛ фольклорно-археографических исследований
 Сыктывкарского университета по созданию Банка данных
 региональной книжности**

В 1994 г. археографы Сыктывкарского университета приступили к решению новой научной задачи - созданию информационного Банка данных по истории книжности Республики Коми. К постановке подобной задачи нас закономерно подвел предшествующий этап работы. К этому времени нами были выявлены и достаточно изучены основные исторически сложившиеся на территории Республики Коми центры книжной культуры - на Нижней, Средней и Верхней Печоре, в Удорском и Вычегодском регионах¹; в научной библиотеке СГУ благодаря планомерным археографическим экспедициям сформировалось несколько коллекций рукописных и старопечатных книг², были подготовлены научные описания этих собраний³; накоплена большая библиография исследований, посвященных северно-русской книжности, в которой достаточно весомое место уже занимали и наши собственные исследования⁴.

Однако богатейший и разнообразный материал - как самих письменных источников, созданных или бытовавших на территории локальных книжных центров Республики Коми, так и исследований о них - был рассредоточен по хранилищам, находящимся в разных городах (в основном в Санкт-Петербурге и Сыктывкаре), и разным изданиям. Отсутствовал единый справочный аппарат, учитывающий весь комплекс известных к настоящему времени памятников письменности местных центров и посвященные им исследования. Все это делало весьма актуальной задачу создания электронного Банка данных, в котором с помощью системы баз данных был бы собран воедино и структурирован разнообразный материал источников и исследований.

Цель формирования подобного Банка данных мы видели в том, чтобы, во-первых, создать информационную базу для дальнейших научных исследований и широкой популяризаторской работы в области

истории книги (прежде всего северно-русской), образования и педагогики, средневековой литературы, краеведения; во-вторых, создать базу для осуществления издательских программ на материале памятников письменности локальных книжных традиций; в-третьих, чтобы обеспечить материальную сохранность уникальных документов и древнерусских рукописей. При этом поставленная задача не отменяла и продолжения традиционных видов нашей деятельности - собирания и описания памятников письменности, исследования их и подготовки к изданию.

Прежде всего нам предстояло разработать общую структуру информационного банка данных региональной книжности. Решая эту задачу, мы исходили из того, что он должен представлять собой совокупность целого ряда баз данных, каждая из которых должна раскрывать определенный уровень изучения памятников письменности (от макроуровня - общей характеристики локальных книжных традиций - до микроуровня - описания сюжетных мотивов отдельного литературного памятника), а также определенные аспекты исследования: палеографический, текстологический, историко- и теоретико-литературный, историографический, источниковедческий, историко-культурный⁵.

В соответствии с этими представлениями на первом этапе работы мы приступили к формированию 8-ми самостоятельных, но взаимосвязанных баз данных, которые в свою очередь складываются из более мелких баз, формируемых по региональному принципу.

Две первые базы данных - **База описания рукописей (БОР)** и **База описания старопечатных книг (БОК)** - предназначены для создания сводного описания древнерусских рукописей и кириллических книг той или иной локальной традиции, раскрывающего их палеографические и кодикологические особенности, содержание и историю бытования в регионе.

Третья база - **База маргиналий (БМ)** - должна свести воедино все маргиналии, сохранившиеся на книгах, бытовавших в том или ином локальном центре. Записи на книгах, как известно, содержат уникальный материал по истории формирования и развития книжной культуры не только того региона, где они были обнаружены, но зачастую и других книжных центров⁶. Материалы этой базы данных в дальнейшем будут служить одним из основных источников при характеристике особенностей локальных книжных традиций, при исследовании судеб крестьянских библиотек, маршрутов миграции рукописных и старопечатных книг по территории республики и за ее пределами, при составлении словарей книжников того или иного центра.

Четвертая база данных - **Создатели и хранители локальных книжных традиций (БКН)** - предназначена для сведения воедино

информации о переписчиках, художниках-миниатюристах, переплетчиках, редакторах древнерусских повестей, местных писателях и просто читателях старинной книжности и ее владельцах, живших и творивших в данном регионе, так как именно они и формируют неповторимое лицо данной рукописно-книжной традиции. **Источниками** для этой базы послужат помимо сохранившихся на книгах владельческих, писцовых и читательских записей материалы археографических, фольклорных и этнографических экспедиций (опубликованные и неопубликованные), документы церковных и гражданских архивов, в особенности дела, связанные с историей старообрядчества в крае. На основе материалов данной базы можно будет осуществлять подготовку и издание словарей книжников отдельных книжных центров.

Содержание пятой базы - **Литературные и публицистические памятники в рукописной традиции местных книжных центров (БЛП)** - составят, во-первых, транслитерированные тексты средневековых художественных и публицистических сочинений по рукописям, бытовавшим в том или ином регионе Республики Коми, местные их переработки и редакции, а также оригинальные сочинения, созданные местными писателями (**БЛП-Т**); во-вторых, структурированная информация о них: текстологическая, теоретико-литературная, библиографическая, историко-литературная и т.д. (**БЛП-У**).

Шестую базу - **Книжная культура локальных центров в научных исследованиях (БИС-К)** - заполнит информация научных исследований, посвященных книжной культуре местных локальных центров: в базу будут включаться тексты монографий, статей, докладов, фрагменты студенческих дипломных работ, научных отчетов, аннотации и тезисы наиболее важных исследований прошлого, посвященные книжности данного региона. Это позволит собрать воедино разбросанные по разным изданиям материалы, характеризующие данную рукописно-книжную традицию.

В седьмой базе - **Книжная культура локальных центров в архивных материалах (БАРХ-К)** - мы планируем сосредоточить тексты опубликованных и неопубликованных документальных источников по истории того или иного местного книжного центра.

И, наконец, восьмая база - **Библиография исследований и текстов по истории рукописно-книжной традиции локальных центров (ББ-К)** - соберет воедино библиографию исследований и публикаций памятников, связанных с книжными центрами нашей республики.

Такова на данном этапе работы структура создаваемого нами **Банка** данных по истории книжной культуры Республики Коми. Каковы же

итоги ее формирования? Отметим, что заполнение отдельных перечисленных выше баз данных проходило в течение минувших пяти лет работы с разной степенью активности, что было обусловлено, во-первых, приоритетностью некоторых направлений, во-вторых, неодинаковой разработанностью выделенных направлений в предшествующие годы.

Базы описаний рукописей и старопечатных книг в настоящее время содержат рабочие описания всех собраний старопечатных книг НБ СыктГУ⁷, рабочее описание рукописей Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ⁸, части Усть-Цилемского собрания рукописей ИРЛИ⁹ и одноименного собрания НБ СыктГУ¹⁰, а также части Удорского собрания рукописей НБ СыктГУ¹¹.

База маргиналий в настоящее время включает пока только материал Печорских собраний Санкт-Петербурга и Сыктывкара. В ней представлены записи на книгах Усть-Цилемского собрания рукописей ИРЛИ (69 зап.), Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ (125 зап.); на старопечатных книгах печорского бытования из фонда НБ СПбГУ (37 зап.) и на старопечатных книгах из Усть-Цилемского собрания НБ СыктГУ (79 зап.). Кроме того, в отдельном файле представлена классификация записей всех собраний по типологическому принципу¹².

База литературных текстов включает уже большое количество разнообразных памятников разных жанров, бытовавших в разных изучаемых нами книжных центрах. Среди них: мемуарное сочинение устькуломского книжника И.С.Рассыхаева "Дневные записки"¹³ и ряд других его сочинений; повесть о Брунцвике¹⁴ - оригинальная переработка известного рыцарского романа (Вычегодский центр); Азбука о голом и небогатом человеке¹⁵; Дневник удорских крестьян-старообрядцев Рахмановых-Матевых-Палевых¹⁶ (Удорский центр); автобиографическое сочинение, письма и видения писателя-старообрядца с нижней Печоры С.А.Носова¹⁷, переработки древнерусских повестей, выполненные известным печорским писцом и писателем к. XIX в. И.С.Мяндиным: "Повесть о царице и львице"¹⁸, "Повесть о царевне Персике"¹⁹, фрагменты Троянской истории²⁰, "Повесть о двух снохах и священнице" и "Повесть о муже и о жене и о верности обою" (два произведения под одним названием)²¹. Кроме того, база текстов нижнепечорского бытования включает и ряд печорских списков житийных и эсхатологических текстов: Житие Марии Египетской по нескольким усть-цилемским спискам²², Слово Ефрема Сирина о втором пришествии Христовом, Видение апостола Павла²³ и ряд других текстов. Помимо перечисленного в данной базе содержатся тексты произведений, связанных своим содержанием с историей Коми края: Текст жития Стефана Пермского,

подготовленный нами к изданию²⁴, а также ряд сочинений, связанных с личностью Стефана Пермского и первых зырянских епископов: "Сказание о грамоте и о пермской азбуке", "Повесть о Стефане Пермском", "Сказание о пермских епископах", "Челобитная вологодского архиерея к дьяку Спиридону Стефановичу 1717 г."; "Грамота о мощах усть-вымских епископов Герасима, Питирима и Ионы 1745 г."; "Память о епископе Питириме"; "Повесть о человецах, неизвестных в Восточной стране" и др.²⁵

Наибольший объем имеет **База исследований**. В нее введены тексты свыше 60-ти научных публикаций, подготовленных сотрудниками ПНИЛ. Они освещают самые разные проблемы изучения местных книжных центров: Удорского, трех печорских (Усть-Цилемского, Среднепечорского и Верхнепечорского) и Вычегодского. Здесь и статьи о современном состоянии рукописно-книжной традиции, и очерки, посвященные известным книжникам, и исследования отдельных памятников.

В настоящее время идет активное формирование базы **"Создатели и хранители локальных книжных традиций"**. С нее мы начали осваивать новый этап в создании Банка данных. На базе АИБС "МАРК" нами была разработана новая конфигурация полей²⁶, позволяющая вводить в базу разностороннюю информацию о книжниках, включая основные элементы описания рукописных и старопечатных книг, владельцами, переписчиками или читателями которых они являются, и фрагменты посвященных этим книжникам исследований. На данном этапе эта база данных включает уже свыше 2000 единиц записей, посвященных усть-цилемским книжникам. На ее основе при финансовой поддержке РГНФ²⁷ Т.Ф.Волковой проведена работа по подготовке материалов для "Словаря книжников Нижней Печоры"²⁸.

В результате анализа материалов созданной базы данных, позволившей собрать воедино сведения разрозненных источников, во-первых, удалось - с помощью контекстуальных параллелей - реконструировать недостающие сведения отдельных источников о фамилиях, именах, отчествах, датах жизни и месте проживания некоторых печорских книжников; во-вторых, выявить дошедшие до нас рукописи и старопечатные книги, владельцами и читателями которых были печорские книжники конца XIX - начала XX вв., известные в этом качестве только по устным источникам²⁹; в-третьих, выявить сохранившиеся в разных собраниях рукописи, переписанные известными печорскими писцами - И.С.Мяндиным, А.М.Бажуковым, С.А.Носовым и др.; в-четвертых, выявить имена книжников других регионов Республики Коми, а также соседних северных регионов и центральных областей России, причастных к бытованию рукописных и старопечатных книг,

позднее попавших на Печору³⁰; в-пятых, составить список книжников для включения в "Словарь книжников нижней Печоры", насчитывающий на данном этапе 730 имен.

На основе проведенного исследования материалов базы данных о печорских книжниках составлены обобщающие характеристики вклада каждого из выявленных в источниках лиц в формирование рукописно-книжной традиции на Нижней Печоре. Новизна проделанной нами работы состоит, во-первых, в комплексном характере исследования: для характеристики рукописно-книжной традиции помимо письменных источников привлечены материалы фольклорного архива Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований СыктГУ, содержащие устные рассказы печорских крестьян, дополнительно характеризующие письменную традицию и ее носителей³¹; во-вторых, в привлечении всех письменных источников по истории печорской книжности (собраний рукописных и старопечатных книг печорского происхождения, отложившихся в государственных хранилищах Санкт-Петербурга и Сыктывкара, частных библиотек печорских крестьян, отчетов экспедиций и полевых дневников археографов, научных исследований), при этом в базу данных введены материалы не опубликованных еще научных описаний, в составлении которых автор принимал непосредственное участие. Новым является и сам тип исследования - составление словаря региональной книжности, дающего разностороннюю характеристику книжников одного из самых уникальных "заповедников" книжной старины на европейском Севере³².

Остальные из названных выше баз данных, предусмотренных в составе Банка региональной книжности, находятся пока в зачаточном состоянии. Начато формирование базы данных "**Книжная культура локальных центров в архивных материалах**" (БАРХ-К). Во-первых, введены материалы отчетов миссионеров Великоустюжского Стефано-Прокопьевского братства, содержащие описание жизни, быта и верований старообрядцев на территории Удорского, Печорского и Вычегодского регионов Республики Коми и Двинского региона Архангельской области³³; во-вторых, частично введен материал полевых дневников археографических экспедиций СыктГУ на Нижнюю Печору; в-третьих, как уже было отмечено, в базу включены материалы фольклорных экспедиций СыктГУ на Печору, содержащие сведения по истории книжной культуры этого региона³⁴.

Начата работа и по формированию базы "**Библиография исследований и текстов по истории рукописно-книжной традиции локальных центров** (ББ-К). За время деятельности лаборатории собрана большая библиография по истории местных центров, но она

еще нуждается в систематизации с последующим введением библиографической информации в структурированном виде в поля соответствующей конфигурации АИБС МАРК. Составлена библиография исследований и публикаций ПНИЛ за 15 лет (с 1988 г.), насчитывающая более 300 работ³⁵.

В заключение отметим, что к созданию Банка данных региональной книжности активно привлекаются студенты-филологи спецсеминаров по древнерусской литературе и истории книги, выполняющие курсовые работы на материале созданных ими в рамках общего Банка данных собственных баз данных по избранной ими теме.

¹ См.: **Волкова Т.Ф., Власов А.Н.** Исследования Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований СыктГУ по духовной культуре Севера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 3-19.

² В настоящее время фонд рукописных и старопечатных книг НБ СыктГУ включает следующие собрания: Усть-Цилемское (рукописи - 267 ед.; старопеч.кн. - 109 ед.); Среднепечорское (рукописи - 80 ед.; старопеч. кн. - 58 ед.); Верхнепечорское (рукописи - 11 ед.; старопеч. кн. - 9 ед.); Гагаринское (рукописи - 41 ед.; старопеч. кн. - 48 ед.); Удорское (рукописи - 48 ед.; старопеч. кн. - 30 ед.); Вычегодское (рукописи - 2 ед.; старопеч. кн. - 12 ед.); Красноборское (рукописи - 15 ед.; старопеч. кн. - 2 ед.); Текущих поступлений (рукописи - 24 ед.; старопеч. кн. - 42 ед.).

³ Описание Усть-Цилемского и Гагаринского собрания рукописей см.: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета; Рабочее описание кириллических книг из разных собраний НБ СыктГУ подготовлено сотрудницей ПНИЛ ФАИ Т.Б.Парамоновой (не опубликовано); описание Удорского собр. рукописей в настоящее время ведется Е.А.Рыжовой и А.Н.Власовым.

⁴ Библиографию печатных работ сотрудников ПНИЛ ФАИ см.: **Волкова Т.Ф., Власов А.Н.** Исследования Проблемной лаборатории...; см. также Приложение в данном сборнике.

⁵ Первые идеи создания подобного Банка данных были изложены в докладе: **Волкова Т.Ф.** Задачи и перспективы исследования книжных культурных центров на территории Республики Коми // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. Филология. Этнология. С.50-56.

⁶ На материале печорских рукописей см. об этом: **Волкова Т.Ф.**: 1) Записи первых Романовых и княжеско-боярской знати XVII в. на книгах, собранных на Усть-Цилемском Севере // Тр. Отдела древнерусской литературы. СПб., 1997. Т.50. С. 501-508; 2) Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып.3. Екатеринбург, 1999. С. 68-81; Книги из монастырских

библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси. Северно-русские монастыри. СПб., 2001. С. 199-217.

⁷ Компьютерный вариант описания создан его составителем Т.Б.Парамоновой.

⁸ Компьютерный вариант описания сделан на основе рабочего описания, составленного сотрудниками древлехранилища им. В.И.Малышева ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН (машинопись); а также на основе более подробного описания 50-ти литературных сборников, сделанного выпускниками СыктГУ О.Уляшовой и Н.Полещиковой.

⁹ Компьютерный вариант сделан на основе описания В.И.Малышева (см.: **Малышев В.И.**: 1) Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С.47-164; 2) Усть-Цилемские рукописи XVII-XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.;Л., 1961. Т. 17. С. 561-604.

¹⁰ За основу взято описание в издании: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР... С. 136- 242.

¹¹ Описание подготовлено к изданию А.Н.Власовым и Е.А.Рыжовой.

¹² Материалы базы были использованы и частично приведены в ряде публикаций: **Волкова Т.Ф.**: 1) Записи на усть-цилемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры Нижней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Всерос. науч. конф.: Тез. докл. Сыктывкар, 1994. Ч.2. Филология. С. 5-8.; 2) Печорские крестьяне - читатели старинной книжности (по материалам записей на рукописных и старопечатных книгах) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 42-51.; 3) Записи первых Романовых и княжеско-боярской знати XVII в. на книгах, собранных на усть-цилемском Севере...; 4) Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки; Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний...

¹³ Дневные записки усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953 годы) / Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая. Национальный музей Республики Коми, Сыктывкарский ун-т; Публикацию подготовили Т.Ф.Волкова, В.В.Филиппова и В.А.Семенов. М., 1997. С.6-22. ("Библиотека российского этнографа").

¹⁴ НБ СыктГУ, Вычегодское собр.1. Исследование о ней см.: **Мелихов М.В.**: 1) "Гистория о короле Брунцвике" (По вычегодскому списку XVIII в.) // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 544-550; 2) "Гистория о Брунцвике" (По рукописи конца XVIII в. из фондов библиотеки Сыктывкарского университета) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 218-233 (с. 227-233 - издание текста); 3) Древнерусские воинские повести. Проблемы сюжетосложения и идейно-художественная трансформация жанра в книжной и рукописной традиции XV-XVIII вв. Сыктывкар, 2001. С.205-226.

¹⁵ НБ СыктГУ Вашк. р. 28 (нач. XX в.). Исследование о ней см.: **Рыжова Е.А.** Удорская старообрядческая редакция "Азбуки о голом и небогатом" // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып.2. Екатеринбург, 1998. С. 237-241. (издание текста - с. 240-241).

¹⁶ Национальный музей Республики Коми. Собрание текущих поступлений. р. 68 (XVIII-XX вв.). См. исследования о ней: **Рыжова Е.А.**: 1) Удорский дневник XIX-XX вв. коми крестьян-старообрядцев // Старообрядчество: История. Культура. Современность: Материалы IV науч.-практ. конф. М., 1998. С. 238-240; 2) Удорский дневник крестьян-старообрядцев Рахмановых-Матевых-Палевых // Старообрядчество Русского Севера: Тез. докл. и сообщ. Каргопольской науч. конф. М.; Каргополь, 1998. С. 90-94.

¹⁷ "Видения" по списку ИРЛИ (Усть-Цилемское новое, № 338) изданы: **Мелихов М.В.** Видения Анхеньча // Мѣра: литературный, историко-художественный, религиозно-философский журнал. 1994. № 4. С. 40-51, 1995. № 1. С. 50-61; **Носов С.А.** Видения / Изд. подг. М.В.Мелихов // Арт (Лад): республиканский литературно-публицистический, историко-культурологический художественный журнал. Сыктывкар, 1998. № 1. С. 131-158. В настоящее время М.В.Мелиховым подготовлено монографическое исследование и научное издание Видений и писем С.А.Носова, макет которого включен в БЛП.

¹⁸ По списку ИРЛИ УЦ 66, л. 304-335 об. (см.: **Чалкова Т.Ф.** Повесть о царице и львице в обработке И.С.Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 234-248 (издание текста с. 238-248); по списку РНБ НСРК О.100, л.26-53 об. (подготовлен к изданию Т.Ф.Волковой).

¹⁹ По спискам: ИРЛИ Усть-Цилемское собр. 67, л.165-195 об. (см. издание: **Малышев В.И.** Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 326-337); ИРЛИ Усть-Цил. нов. 368 (копия списка, входившего в состав "Торжественника", ранее принадлежавшего известной усть-цилемской книжнице Е.П.Тороповой и в настоящее время хранящегося в Усть-Цильме (см. о нем: **Демкова Н.С.** Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 358); текст подготовлен к изданию Т.Ф.Волковой.

²⁰ По списку ИРЛИ (Усть-Цилемское собр. № 67, л. 116-139 об.); см.: **Творогов О.В.** Троянская история в переработках усть-цилемских книжников // Рукописное наследие древней Руси (По материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С. 228-241 (издание списка - с. 234-241); по списку ИРЛИ Усть-Цилемское собр. № 267, л.289-324 об. подготовлен к изданию Т.Ф.Волковой – см.: **Волкова Т.Ф.** К изучению печорских списков Троянских сказаний // ТОДРЛ (в печати).

²¹ Повесть о двух снохах - по списку ИРЛИ (Усть-Цилемское собр. № 77, л. 25-30 об.); Повести "О муже и о жене и о верности обою" - по списку ИРЛИ (Усть-Цилемское новое собр. № 322, л. 1-5, 49-54). См.: **Рыжова Е.А., Шучалина С.В.** К вопросу о круге произведений И.С.Мяндина // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 45-56 (издание текста - с. 52-56). За время подготовки печати настоящего сборника статей БЛП пополнилась рядом других мяндинских переработок, в том числе и по неопубликованным спискам, подготовленным к изданию Т.Ф.Волковой: Повесть о купце Дмитрие Басарге по списку РНБ НСРК О.100, л. 62-70; Повесть о Тимофее Владимирском по списку ИРЛИ Усть-Цилемское собр. № 70, л. 55 об. – 69 об. (см. исследование и издание: **Волкова Т.Ф.** Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестья-

нина И.С.Мяндина // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 9. Филология. Сыктывкар, 2001. С.4-21); Повесть об Александре Македонском по списку ИРЛИ Усть-Цилемское собр. № 66, л.66, л.140-177 об.; Житие Корнилия Выговского по списку ИРЛИ Усть-Цилемское собр. № 66, л.254-270 об. – см. издание текста: **Волкова Т.Ф.** "Соловецкая тема" в печорских рукописных сборниках // Книжные центры Древней Руси (в печати); Повесть о хмеле по списку ИРЛИ Усть-Цилемская собр. № 66, л.276 об.; Слово о ленивых по спискам ИРЛИ Усть-Цилемское собр. № 67, л. 25 об.-29 об.; № 70, л.35 об.-36 об.; Усть-Цилемское новое собр. № 322, л.37 об.-39, -278.

²² По спискам ИРЛИ: Усть-Цилемское собр. № 8, л.76-99, третьей четв. XVII в.; № 61, л. 12-50 об., перв. пол. XIX в.; Усть-Цилемское новое собр. № 194, л. 60-85 об., кон. XVIII в.).

²³ По спискам из эсхатологического сборника, ранее принадлежавшего печорскому сказителю Г.В.Вокуеву и хранящемуся в Усть-Цильме (см. об этом сборнике: **Волкова Т.Ф.** Эсхатологические сочинения в кругу чтения Печорских крестьян // Мир старообрядчества. История и современность. М., 1999. Вып. 5. С. 279-288).

²⁴ По рукописи РНБ (собр. П.П.Вяземского № 10); см. издание: Житие Стефана Пермского / Подгот. древнерусского текста **Т.Ф.Волковой, О.Б.Рыбаковой** // Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. С.50-263.

²⁵ См. издание текстов: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозе: Исследования и материалы. К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского / Отв. ред. **А.Н.Власов**. Сыктывкар, 1996. С. 59-117.

²⁶ Об использовании баз данных в филологических исследованиях см.: **Волкова Т.Ф.** Использование информационно-поисковых баз данных в работе литературоведа // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. История. Филология. Философия. Сыктывкар, 1999. Вып. 3. С. 111-122.

²⁷ РГНФ, проект N 99-04-00384а (1999 г.)

²⁸ О проекте Словаря см.: **Волкова Т.Ф.** Словарь книжников Печоры (задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчества: Сб. науч. тр. М., 1998. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества: Материалы междунар. научной конф. (М., 21-24 ноября 1995, МГУ). С. 116-122.

²⁹ Список их приведен В.И.Малышевым в его книге (см.: **Малышев В.И.** Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 24-26).

³⁰ См.: **Волкова Т.Ф.** Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки...

³¹ В составе БКН в настоящее время находится 55 ед. записей, сделанных на основе материалов фольклорного архива ПНИЛ ФАИ.

³² См.: **Власов А.Н.** Миссионерская деятельность Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства (1896-1917 гг.) // V Уральские археографические чтения. К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: Тез. докл. науч. конф., 14-16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 16-20.

³³ Об этих материалах см.: **Волкова Т.Ф.**: 1) Усть-Цилемские предания о протопопе Аввакуме и патриархе Никоне (По материалам фольклорного архива Проблемной лаборатории Сыктывкарского университета) // V Уральские археографические чтения... С. 20-23; 2) Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество. История. Культура. Современность: Материалы. М., 2000. С. 303-310.

³⁴ См. публикацию этого раздела **ББ-К** в конце данного сборника.

А.Н.Власов
Сыктывкарский университет

Региональный свод памятников традиционной народной культуры Республики Коми*

Региональный свод памятников традиционной народной культуры – это перспективная научная программа по подготовке к изданию достоверных словесных, музыкальных, хореографических и этнографических материалов коми и русского народного творчества. Региональный свод имеет важное историческое, художественное и воспитательное значение для населения Республики Коми.

Осуществление программы Регионального свода РК следует рассматривать сквозь призму проблем, поставленных при подготовке издания академического свода русского фольклора, свода сибирского фольклора.

Первоначально идея свода на материале коми песенного фольклора была заявлена профессором А.К. Микушевым. Издание трех томов "Коми народных песен" в 70-е гг. (второе издание 1992-1995) и академического издания "Коми народный эпос" (1987 г.) в серии «Эпос народов СССР» явились частичной реализацией этой идеи. При подготовке изданий фольклористическая работа в республике получила широкий общественный резонанс и поддержку. В результате целого ряда масштабных экспедиций на территории республики и в районы проживания коми диаспоры (Сибирь и Мурманская область) был создан и фольклорный архив ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, была проведена большая поисковая архивная работа и систематизация полевого материала на уровне требований и развития фольклористической науки тех лет. Тем самым была заложена основательная база и для новой программы Регионального свода.

За последние 20-25 лет полевые и камеральные исследования не прекращались, в научный оборот были введены новые фольклорно-этнографические материалы, существенно пополнились местные фольклорные архивы, в том числе - Сыктывкарского университета. Поэтому

* Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ (№ 00-04-00242а)

сегодня можно говорить о новом этапе фольклористической работы в регионе в связи с разработкой программы Регионального свода.

Принципиальным отличительным признаком этого свода должен стать его "двуязычный" характер. Бытование памятников вербального фольклора на русском и коми языках является сущностным признаком традиции региона и одновременно системной доминантой жанрового состава фольклорных текстов. По сути, такой взгляд дает возможность наиболее адекватно отразить целостность народного мировоззрения и расширить представление о границах операционной памяти народных исполнителей. Важность подобных установок при работе над сводом поможет воссозданию целостной картины исторического и культурного процессов в регионе и менталитета коренных жителей республики.

В настоящее время проблема взаимодействия и взаимовлияния региональных фольклорных традиций на Севере становится одной из ключевых в народной культуре. Поэтому вопрос об иноэтническом элементе в культуре Европейского Северо-Востока становится своеобразным камнем преткновения для современных исследователей.

Ретроспективный обзор материалов и трудов ученых показывает, что проблема финно-угорского компонента в северно-русской народной культуре решалась неоднозначно, т.к. исследования ограничивались, как правило, либо только русским, либо коми фольклорным материалом. Поэтому мнения исследователей оказались полярными во взгляде на коми народное творчество: одни почти полностью отрицали его самобытность (Н.Е.Ончуков), другие, напротив, подчеркивали художественную оригинальность памятников фольклора коми народа (А.М.Микушев). На наш взгляд, решение проблемы в таком ракурсе, в принципе, лишено перспективы.

По этническому признаку вся современная территория Республики Коми представляет собой несколько различных расселений коми и русских (коренного населения): русские в соседстве с коми, коми в окружении русского населения, гнездовые русские поселения в окружении коми, смешанные коми-русские поселения. Сложение таких устойчивых групп поселений связано исторически с процессами миграции как русского, северно-русского, так и коми народа с XII до XX вв. Несомненно, что на функционирование и сохранность духовного наследия сильное влияние оказали конфессиональные различия населения (официальное православие и старообрядчество). Поэтому в современном состоянии фольклорной традиции этого региона генетически отложилось несколько историко-культурных пластов, которые еще возможно обнаружить в результате сравнительно-типологического анали-

за местных памятников традиционной народной культуры! независимо от того, на каком языке они сегодня бытуют.

Полевые записи, сделанные в русских районах, граничащих с районами коми, подтверждают тезис, что характерная для северно-русской традиции структура жанров, образной системы памятников фольклора не испытала на себе никаких воздействий иноязычного и иноэтнического соседства. Хотя в исторической памяти народа устойчиво сохраняется память о постоянных хозяйственных и, частично, брачных отношениях между местными русскими и соседними зырянскими. Надо полагать, что возможная ассимиляция здесь проходила односторонне и устно-поэтическая традиция русских на уровне системного целого оказалась более устойчивой и самодостаточной. Однако этот вопрос требует еще более углубленного и всестороннего этнографического и этнопсихологического изучения, чтобы понять возможные внутривидовые и генетические связи традиций двух культур.

По результатам полевых исследований 1970-90-х гг. отмечаем, что в районах с коми населением устойчиво сохраняется языковая ситуация, при которой возможно общение с носителями фольклорной традиции на коми и русском языках. В этой связи следует указать, что в современных районах с преобладающим (сплошным) коми населением существуют компактные локальные поселения, жителей которых (и они сами) считают русскими. Произошло это потому, что состав этих населенных пунктов сформировался за счет миграционных потоков русских в эти края из центральных, северо-восточных и северных губерний России в XIX в. в связи с зарождением заводского уклада хозяйственной жизни региона или по причине социально-религиозных катаклизмов. К таким поселениям относятся, прежде всего, Сереговский солеваренный завод (ныне с. Серегово) в Княжпогостском районе, Кажимские и Нювчимские горнозаводские поселения (ныне с. Кажим и Нювчим) в Койгородском районе, торговые поселения по известному в XVIII-XIX вв. тракту на Вятку и в Сибирь - Лойма, Спаспуруб, Занулье в Прилузском районе. Затем - Усть-Цилемский район и населенные пункты в бассейне верхней и средней Печоры (Троицко-Печорск и выше: Курья, Усть-Унья, Бердыш, Светлый Родник). Они являются русскими прежде всего по своей приверженности к старообрядческой конфессии. Эти локальные фольклорные традиции не испытали на себе иноэтнического влияния. Жанровый состав и функциональные особенности памятников устного народного творчества достаточно устойчивы и типичны для северно-русской традиции, они генетически привязаны к тем районам Русского Севера, из которых пришли предки

последних засельщиков этих некогда полупустынных мест (в основном из Вологодской, Архангельской, Вятской и Пермской губерний).

Локальные традиции, которые сформировались в зоне историко-этнических контактов русских и зырян, сохраняют устойчивое двуязычие в лингвистическом смысле. Бытовой язык у зырян - коми, однако большинство памятников песенного фольклора они исполняют на русском.

Подобная языковая ситуация, на наш взгляд, - одно из интереснейших явлений культуры в этих регионах и требует к себе специального внимания. Полагаем, что билингвизм в традиционной народной культуре у коми становится основной причиной "неразрешимости" спора между защитниками художественной оригинальности коми фольклора и исследователями, отрицающими эту самобытность.

Материалы полевых исследований показывают, что в коми языковой среде оказались законсервированными разностадиальные пласты народного мировоззрения и функционально присущие их уровню памятники устного поэтического творчества. Наиболее легко вычленим слой сюжетов, мотивов, типичных для северно-русской и общерусской фольклорной модели, и та система жанров, которая сложилась на уровне государственного сознания великорусов. В этом отношении показательны записи игрового фольклора, свадебные обрядовые, лирические, исторические песни и сохранившиеся песенные жанры аграрного календаря общеславянского фонда культуры.

Некоторые сюжеты песенного фольклора, встречающиеся на коми языке, представляют собой либо частично переведенные на коми язык тексты русских песен, либо "калькированные" (лозже) тексты с известных вариантов северно-русских песенных сюжетов. Сложнее это выделить среди жанров с ярко выраженным импровизационным характером.

Подобные совпадения обнаруживаются и в прозаических жанрах (сказках, быличках, преданиях), которые бытуют, как правило, на коми языке, но с устойчивыми формульными оборотами и постоянными эпитетами, характерными для поэтической устной речи русских.

Нельзя отрицать тот факт, что среди усвоенной коми-зырянами сказовой традиции о существах низшей мифологии русских (леших, домовых, водяных и др.) встречаются рассказы о мифологических существах, не зафиксированных в русской традиции (об орте). Однако такие различия принципиально не нарушают каких-либо системных связей фольклорной культуры, а лишь отсылают нас к более ранним стадиям развития народного мифологического мирозерцания. Надеемся, подобное направление в изучении памятников традиционной народной культуры и мифологический анализ живой диалектной коми

речевой стихии поможет прояснить некоторые вопросы взаимодействия финно-угорской и славянской этнических культур.

Следует признать, что процесс ассимиляции финно-угорской культуры, в основном завершившийся к моменту сложения великорусской народности, на Севере имел свои закономерности. Достаточно позднее и медленные темпы культурного освоения "пустого" пространства обусловили возникновение локальных культурных центров на всей территории Севера с ярко выраженной доминантой регионального сознания и присущим для него культом предка. Отсюда вытекает стремление сохранить архаические (родовые) стереотипы культурного поведения, а следовательно, закрепить на практике архаические виды и формы народной традиции (отчасти язык).

Культурное "двуязычие", распространенное по всей территории Севера, является результатом встречи на одном пространстве нескольких стадияльно разобобщенных типов сознания (например, языческого и христианского, родового и государственного и т.п.). Поэтому проявление финно-угорского компонента в большей или меньшей степени (в языке и мифологии), в том числе и у современных коми-зырян, свидетельствует не о контактах когда-то существовавших этносов, а о процессах, которые происходят в сознании населения этого края, независимо от того, кем осознают они себя: коми или русскими.

В свете последних полевых исследований по истории традиционной народной культуры Севера неизбежно встает вопрос о бытовании книги в среде иноязычного населения. На современной территории Республики Коми этот вопрос имеет важное этнокультурное значение в плане генезиса бытующих традиционных форм национальной культуры. Религиозный институт у коми-зырян до недавнего времени представлял собой две ярко выраженные конфессиональные формы: официально-церковную и старообрядческую. Официально-церковная культура коми имела сравнительно устойчивые формы бытования и равномерное распространение по всей территории, где проживали коми-зыряне, не выделяясь из общей северно-русской культуры. Старообрядческая же культура, как показывают исследования, не имела единых религиозно-идеологических форм и локализовалась, как правило, по соседству с исконно русскими старообрядческими районами.

Этнокультурное изучение коми старообрядцев на р. Вашке, верхней Печоре, верхней Вычегде указывает на их генетическую и духовную связь со старообрядцами, проживающими на Северной Двине, Мезени, Усть-Цильме и в Пермской, Кировской (быв. Вятской губ.) областях. Расцвет старообрядческого движения у коми ограничивается периодом с середины XIX в. по начало XX в. В это время у них зафик-

сированы попытки создания местной старообрядческой книжной традиции, но на русском языке.

Таким образом, письменная традиция у коми подчеркивает "двуязычие" в народной культуре коми-зырян.

Учитывая специфичность функционирования традиционной народной культуры в Республике Коми, Региональный свод структурно должен состоять из нескольких серий, основанных на единстве локальных традиций. На данном этапе разработки программы можно выделить 11 локальных традиций на территории республики: усть-цилемскую, ижемскую, (условно) средне- и верхепечорскую, вычегодско-вымскую, ниже-сысольскую, средне-сысольскую, вишерскую, (условно) средне- и верхневыхегодскую, прилузскую (Объячевский куст), летскую, удорскую. На основе дополнительных этнолингвистических и конфессиональных признаков требуют особого монографического рассмотрения несколько микролокальных традиций: с. Серегово в вычегодско-вымской традиции, с. Лойма в летской, с. Керчомья и Мыелдино на Средней и Верхней Вычегде, с. Петрунь в Ижемской.

Что касается принципов отбора материалов для публикации, то для составителей важно предусмотреть издание не отдельных "лучших" образцов текстов (антологический принцип), а наиболее полно отразить жизнь текста во времени и в пространстве. С этой целью будут учтены и так или иначе представлены все известные записи, варианты и версии сюжетов в их связи с этнографической действительностью. Те материалы, которые не будут представлены в текстовой части сборника, войдут в комментарий и указатели. Тем самым в своде будут сосредоточены все известные записи фольклора Республики Коми, хранящиеся в местных и центральных архивах страны.

Отдельные тома, входящие в серию, должны включать материалы, отражающие жанровую систему традиции в диахроническом плане. Такой подход даст возможность увидеть особенность жанрового состава каждой конкретной локальной традиции, обнаружить "приоритетные" в традиции жанры и межжанровые образования. Диахронический срез выявит, с одной стороны, распространенность, устойчивость тех или иных текстов и внетекстовых комплексов, с другой стороны, представит степень репрезентативности традиции в целом. Расставленные акценты при подаче материала помогут выявить не только особенности локальных центров, но и региональную доминанту коми-зырянской и русской традиций республики.

Разумеется, в настоящей работе представлен только общий взгляд на проблему издания свода. Это, скорее всего, приглашение специалистов к обсуждению, чем готовая программа.

¹ Русский фольклор: Проблемы "Свода русского фольклора". Л., 1977. Т. XVII.; Былины Печоры. СПб.; М., 2001. Т.1-2. (Свод русского фольклора. Серия "Былины": В 25 т.).

² Опубликовано уже несколько томов Сибирского фольклора.

³ Данная проблема только начинает активно разрабатываться в отечественной фольклористике, укажем на обобщающую работу В.А.Лапина: **Лапин В.А.** Историческая проблематика русского музыкального фольклора: Дис. в виде науч. докл. на соиск. учен. степ. докт. искусствоведения. СПб., 1999. Свообразным опытом такого издания является первый выпуск Хрестоматии по коми фольклору, подготовленный В.В.Филипповой и Т.С.Каневой (Сыктывкар, 2001).

⁴ **Ончуков Н.Е.** Былинная поэзия на Печоре // Живая старина. СПб., 1902. Вып. 3-4. С. 363.

⁵ **Микүшев А.К.** Коми народный эпос. М., 1987. С. 8-11.

Традиционная народная культура

В.В.Филиппова

Сыктывкарский университет

**Фольклорные традиции с. Керчомья Усть-Куломского района
(к изучению микролокальной фольклорной традиции)***

Комплексные исследования по традиционной духовной устной и письменной культуре, посвященные систематическому анализу лингвистических, фольклорно-этнографических материалов и их взаимодействию с конфессиональным фактором, еще на проводились. Мы исходили из понимания целостности народной культуры, обращая внимание прежде всего на специфику фольклорного сознания носителей традиции в условиях культурного двуязычия. Необходимые параметры характеристики следующие: характеристика вербальной и этномызыкальной культуры и богослужебной практики; археографическое исследование; этнографическое описание.

Именно комплексный анализ даст возможность представить реальный механизм формирования, бытования и развития модели микролокальных традиций в народной культуре.

Методологической основой исследования явились классические работы А.Н.Веселовского, современные исследования, ставящие проблемы региональности/локальности (работы Б.Н. Путилова), культурного (фольклорного) билингвизма (исследования В.А. Лапина, А.Н. Власова), проблемы взаимоотношения конфессионального фактора и традиционной народной культуры (исследования Т.А.Бернштам, С.Е.Никитиной, А.Н.Власова, Т.Ф.Волковой)¹.

Село Керчомья Усть-Куломского района Республики Коми и прилегающий к нему куст деревень является уникальным центром духовной культуры народа коми. Попытки полевого изучения данного центра в этнографическом, лингвистическом и фольклорном плане носили не-систематический характер, в Научном архиве КНЦ УрО АН России и Фольклорном архиве Сыктывкарского университета хранятся материалы экспедиций, некоторые замечания содержатся в работах

* Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ (№ 01-04-50001 а/с).

П.А.Сорокина, Ю.В.Гагарина, Л.Н.Жеребцова, В.А.Сорвачевой, Е.С.Гуляева, А.К.Микушева². Этот уникальный центр сложился в результате достаточно поздних историко-культурных процессов, происходивших в этом крае, которые связаны с особенностями вероучения местных жителей. Как отмечает Ю.В.Гагарин, с середины XVIII в. беглые старообрядцы из Соликамского, Тобольского и Чердынского уездов обосновываются на реке Тимшер и склоняют на свою сторону жителей сел Вочь и Керчомья³. Верхневыхегодские бесполовцы относили себя к "глухой нетовшине" спасовского толка – это умеренное течение. В конце XIX – начале XX вв. также в верхневыхегодских селениях в православии появилось течение, имеющее название "бурсьылысь" – певцы добра. Таким образом, в результате усвоения старообрядчества и впоследствии влияния течения "бурсьылысьяс", старообрядческой грамотности и культовой практики данной конфессии сложилось синтетическое образование коми и русской традиционных и конфессиональных культур, представляющее одно из любопытных явлений.

При анализе данной традиции был выявлен ряд весьма интересных особенностей. Прежде всего, стало ясно, что характер конфессиональных традиций представляет собой более сложное явление, чем предполагалось, – старообрядчество (глухая нетовшина спасовского толка) и параллельное существование течения "бурсьылысьяс" как в Керчомье, так и в других селах, более всего в Усть-Неме и Мыелдино. Подтверждением этому служат материалы ФА СыктГУ, записанные в 1977 г. в с.Мыелдино от Ии Васильевны Липиной – 29 единиц записей, называемых духовными стихами, но по существу являющихся покаянными стихами. Сквозным мотивом является мотив покаяния в загробном мире, мотив ада и рая. Данные тексты действительно являются важным элементом похоронно-поминальной обрядности, до сих пор хранятся в рукописном виде у некоторых жителей села Мыелдино.

Анализ собранного материала внес коррективы в понимание объема и границ понятия "культурный центр с.Керчомья", границ распространения старообрядчества на верхней Вычегде. Соответственно несколько иное наполнение получило понятие "локальность". Микролокальная фольклорная традиция – преимущественно традиция родовых коллективов, семей, организующая соответственно локальные традиции села/деревни. В данном конкретном случае, когда старообрядческую культуру верхней Вычегды квалифицируем как локальную, о традиции конкретного села – Керчомья – традиция микролокальная. Существенное расширение понятие "старообрядческий культурный центр" получило за счет включения целого ряда сел и деревень, генетически связанных с данным селом, являющимся ядром специфиче-

ской культурной зоны: с полным основанием сюда следует включить села Усть-Нем, Мыелдино, Прунт, Вочь, Дзоль, с некоторыми оговорками – Пожег и Дон.

Основными задачами исследования данного региона явились сбор и систематизация всех существующих архивных и опубликованных источников и материалов с целью выяснения характера и масштабности источниковой базы, интенсивности собирательской деятельности, возможности оценки материала на синхроническом и диахроническом уровнях. При характеристике материала были привлечены ряд архивных полевых материалов и публикации⁴.

Первый этап в исследовании данной локальной традиции связан с именем венгерского ученого-лингвиста Д.-Р.Фокоша-Фукса, который положил начало полевым исследованиям локальной традиции с Керчомья.

Второй пласт в корпусе текстов – тексты, записанные в основном лингвистами-диалектологами Д.А.Тимушевым, Е.С.Гуляевым, М.А.Сахаровой и фольклористом А.К. Микушевым в 50-70 гг. XX в.

Третий пласт – фольклорно-этнографические материалы, собранные в 90-е гг. и в основном хранящиеся в ФА СыктГУ.

Таким образом, в процессе архивных и полевых изысканий выявлен, систематизирован и описан солидный фактический фольклорно-этнографический материал в записях начала, середины и конца XX в. (более 370 единиц записи), что позволяет как на диахроническом, так и на синхроническом уровне проследить специфику бытования локальной традиции. Собранный материал представляет похоронно-поминальную, родильную и свадебную обрядность и поэзию, календарно-обрядовые комплексы, жанры несказочной прозы (предания, легенды, суеверные рассказы, рассказы, содержащие характеристику веры), детский фольклор, лирику, малые жанры. Интересным представляется материал по несказочной прозе, наиболее ярко передающий специфику данной традиции и позволяющий по-новому описать известный уже материал.

В 1916-1917 гг. Д.-Р.Фокош-Фукс, побывавший на верхней Вычегде, работал с интереснейшим информатором Тимоном Арсеньевичем Кочановым, 1889 года рождения, уроженцем д.Проловская (Фроловская), находившейся в 40 км от Керчомья. Материал, записанный от Т.А.Кочанова является одним из немногих аутентичных материалов, не подвергавшихся текстологической обработке и по одному этому обстоятельству уже представляющий ценность. Записано 82 единицы текста на коми языке и опубликовано в финно-угорской транскрипции и в переводе на немецкий язык в сборнике «Volskdichtung der komi

(syrtanen)»⁵. Значительная часть опубликованного материала – предания и легенды космогонического и эсхатологического характера, а также нарративы на библейские сюжеты.

Особый интерес представляет блок топонимических преданий, объединенных сквозным мотивом странничества, повествующих о заселении сел Прунт, Куж, Керчомья, Дон, Вишер, Ньюмд Пивью: «Странникъяс пыжен Эжва вылтти муэни (Странники на лодке по Эжве глывут)»⁶. В частности, достаточно показательным является предание о заселении Керчомья: Важ йёз локтамаь Мёскувась. Пышьясны йёзис. Никен патриарк верасэ вежны кутас (Древние люди пришли из Москвы. Сбежали люди. Патриарх Никон стал веру менять)⁷. Таким образом, тема церковного раскола непосредственно связана с темой заселения края, происходит своего рода преодоление времени, слияние, события, разделенные значительным промежутком времени, оказались совмещенными в сознании информатора, по мнению которого раскол церкви и последующие события стали причиной заселения верхней Вычегды.

Значительное место в корпусе текстов занимают нарративы о борьбе колдуна с дьяволом. Большим количеством сюжетов представлены легенды: 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, рябчиков и вороны, о творении Лешим лося и оленя, о творении Богом кузницы, о творении Лешим месяца, о творении Богом солища, о 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 происхождении Семенова дня, о запрете на использование в пищу лебедей, об Илье Муромце, который ездит по небу, о запрете прятаться во время грома под лиственницу⁸.

Названные материалы в некоторой степени уже привлекались исследователями, но, к сожалению, последние достаточно вольно обращались с этим материалом. Нигде не отмечалось, что эти тексты представляют собой репертуар одного исполнителя. В частности, Ю.Г.Рочев в сборник «Коми легенды и предания» поместил 7 текстов в несколько редуцированном виде⁹. В ряде исследований данные материалы квалифицируются как космогонические либо этиологические мифы с антагонистами Еном и Омёлом, являющимися языческими божествами¹⁰. Проведенный нами анализ материала позволяет по-иному рассматривать данные тексты. Еще С.Н.Азбелев подчеркивал, что легенды о сотворении земли Богом и Сатаной возникли на основе апокрифов и

были распространены в свое время в христианской секте богомилов¹¹. Быстрому их распространению способствовало так называемое двоеверие. Следовательно, мифы о Ене и Омолье в действительности являются достаточно поздними текстами, возникшими на христианской основе. Кроме того, в данных легендах, записанных в с.Керчомъя, действуют два основных персонажа Ен (Бог) и Леший (вар.Дьявол) – Дьявол – и не встречается полухристианское, полужыческое божество по имени Омоль.

Таким образом, большая часть легенд, бытовавших в с.Керчомъя, посвящена мироустройству, творению земли и жизни на ней. Ряд текстов тесно связан с темой старообрядчества, в частности с «никоцианской» тематикой, с запретами, широко распространенными в старообрядческой среде и литературе¹². Тема мироздания раскрывается под знаком борьбы двух начал: Ена и Лешего, творящие силы которых неравномерны. Большую часть животного мира сотворил Леший, однако жизнь в неё вдыхает Ен. Все творения Ена имеют божественный знак: налим имеет на голове камень, у зайца черные уши, плотва красноглазая, ерш с острой щетинкой. На все козни Лешего Ен находит противодействие. Ряд легенд обладает ярко выраженным эсхатологическим содержанием.

Таким образом, характеристика наиболее древнего пласта материала, записанная в начале века, подтверждает мысль о том, что местные крестьяне наряду с традиционными народными представлениями и мировоззрением усвоили и сохранили элементы книжной культуры. Фольклорная традиция представлена не только явлениями коми устного народного творчества, но и интересными фактами, свидетельствующими об оригинальном осмыслении инонациональной традиции. Этот феномен - культурное двуязычие, определенный во многом старообрядчеством, требует дальнейшего углубленного изучения.

¹ **Веселовский А.Н.** Историческая поэтика. Л., 1940; **Путилов Б.Н.** Фольклор и народная культура. СПб., 1993; **Бернштам Т.А.** Русская народная культура Поморья в XIX – нач. XX в. Л., 1983. **Власов А.Н.** Проблемы бытования традиционной книжности среди населения коми (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета 1986-1989 гг. // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез.докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С.19-21; **Лапин В.А.** Историческая проблематика русского музыкального фольклора. СПб., 1999; **Никитина С.Е.** Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; **Волкова Т.Ф.** Отражение мифологических представлений о произрастании «дурных» трав на могилах грешников в легендах и сказаниях о табаке // Семиотика культуры: III Всесоюзная летняя школа-семинар: Тез.докл. Сыктывкар, 1991. С.65-68.

² **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма коми. М., 1978; **Сорвачева В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С.** Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1966; **Сорокин П.А.** Современные зыряне // ИАОИРС. 1911. N.23.С.876-885; Коми народные песни. Т.1. Сыктывкар, 1993. С.7-21.

³ **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма коми. М., 1978. С.105.

⁴ Материалы диалектологических экспедиций 1962–1964 гг., хранящиеся в Научном архиве КНЦ УрО АН России; материалы фольклорных и этнографических экспедиций 1956, 1960-61, 1963, 1976, 1977, 1979 гг., хранящиеся в Научном архиве КНЦ УрО АН России, проведенные с участием А.К.Микушева, П.И.Чисталева, Ю.Г.Рочева, Л.С.Грибовой и др.; материалы фольклорных экспедиций ПНИЛ ФАИ преподавателей и студентов филологического и финно-угорского факультетов; материалы экспедиций венгерского ученого Д.Р.Фокоша-Фукса 1911 и 1913 годов, опубликованные в двухтомном словаре: *Syrjanisches Wörterbuch*. Budapest, 1959; сборники фольклорных текстов, подготовленные на основе экспедиционных материалов 1911 и 1913 гг., Д.Р.Фокоша-Фукса: а) *Fokos-Fuchs D. Zurjen nepkol*. Budapest, 1913; б) *Zurjen szövegek*. Budapest, 1916; в) *Volksdichtung der komi (syrjanen)*. Budapest, 1951.

⁵ *Fokos-Fuchs D. Volksdichtung der komi (syrjanen)*. Budapest, 1951.

⁶ *Ibid.* S.206.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.* S. 206-245.

⁹ **Рочев Ю.Г.** Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984. С.109-115, 121-123, 128-129.

¹⁰ **Лимеров П.Ф.** Коми несказочная проза. Сыктывкар, 1998. С.6-8.

¹¹ **Азбелев С.Н.** Отношение предания, легенды и сказки к действительности (с точки зрения разграничения жанра) // Славянский фольклор и историческая действительность. М.; Л., 1965. С.5-25.

¹² **Волкова Т.Ф.** Отражение мифологических представлений о произрастании «дурных» трав на могилах грешников в легендах и сказаниях о табаке // Семиотика культуры: III Всесоюзная летняя школа-семинар: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С.65-68.

Е.А.Шевченко

Сыктывкарский университет

Невеста как объект кореня в свадебном обряде Лузского района Кировской области

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)¹, «*Хаяли невесту. Я забыла. Ой, как она хаяла невесту!*» (СыктГУ. 20125-6), «*За стол посадят, не-*

весту хают. Чё попалд (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-корений 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"* (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 хуленье у нас не хулили"* (СыктГУ. 20105-16); *"Хают не всегда, какой жених попадетс. Однажды хотели невесту похаять, так жених не разрешил"* (СГУ. 2031-5)). Несмотря на то, что такие обстоятельства и сохранению корильных песен, адресованных невесте, было зафиксировано несколько сюжетов, относящихся к жанру корильных песен и песням других жанровых разновидностей, содержащим мотивы корения.

Записи разного времени позволяют проследить, как изменяется семантически преобразовывается текст. Особый интерес с точки зрения диахронии представляет песня "Кунья шуба, не попыхайвай". Экспедиционные записи этой песни представляют собой тексты реверсированного корения² жениху - величая невесту, укоряют жениха:

Кунья шуба, не попыхайвай!
Ты, Николай, не повздыхивай!
Наша Тамара да получше тебя:
Ростом поболее, умом подороже,
Белое лицо поболее твоего,
Алые щёки поалее твоих,
Черные брови почерняя твоих.

Материалы других районов позволяют говорить о традиционности для русской свадьбы именно такого варианта песни. Например, публикации Иваницкого и Шейна из Вологодской губернии, а также экспедиционные материалы СыктГУ из Подосиновского района Кировской области дают близкие лузскому варианты, адресованные жениху, а не невесте. Лузская песня-корение жениху отличается незначительными расхождениями в мотиве "величания невесты" (типа: "Алые щёки поалее твоих" // "Ягодницы ровно маков цвет", "получше тебя" // "не хуже тебя", *"/.../* // "Она костью поскладнее тебя") и отсутствием последней формулы "корения жениха":

Наша-то Наташа не пара тебе,
Тебе-то пара - во дворе свинья,
Полосатая, с поросятами³.

Более поздние записи (материалы СыктГУ и МГУ) фиксируют другой адресат корения - невесту. Можно предположить, что изменение адресата корения связано с усилением идеи о необходимости корения невесты и запретом или ограничением "нападок" на жениха (*"А вот жениха не слыжала чтобы хаяли, невесту вот слыжала"* (СГУ. 2052-14)). Кроме того, на "адресованность" опеваания влияет приуроченность песни к определенному моменту обряда. Записи РАМ не имеют комментариев по поводу прикрепленности песни к конкретному свадебному действию. Поздние записи, напротив, четко фиксируют момент приезда молодых в дом жениха как время исполнения песни. Отметим, что на Лузе существует строгая регламентация "опевания" - "жениховых" опевают у невесты, "невестиных" - в доме жениха (*"Когда у невесты - жениховы гости в почете, их пушше угощают, и приветствуют, и хулят то ж. А у жениха наоборот - невестины гости"* (СГУ. 2023-76); *"Много хулили. Бывает где как: где невесту хулят, где жениха. У жениха, дак невесту хулят, у жениха пируют дак. А у невесты бывает, дак жениха хают"* (СГУ. 2060-10); *"Опевали ну вот и на смотрах и на свадьбе. Это в первой день у невесты пировали, дак называлась смотры, а назавтре-то уж от венца он привезёт, жених - это свадьба. Да в первой день женихову родню опевают /.../ Ну а назавтре-то невестины"* (СГУ. 2054-18), *"У жениха мало пели, хаяли молодичу"* (СГУ. 2065-3)).

Зачинная формула песни, построенная по принципу синтаксического параллелизма (*"Кунья шуба, не попыхайвай./ Валентина-душа, не повздыхивай"*), позволяет определить адресат осмеяния. Этим адресатом оказывается невеста, образ которой устойчиво связывается с образом куницы⁴ ("кунья шуба"). Следующая за зачином часть текста (*"Иванушко (по)лучше тебя"*) мотивирует приуроченность песни к послевенечной части обряда. Корят невесту в доме свекра, где она, несмотря на совершившееся венчание, продолжает оставаться невестой⁵, более того, "чужой среди своих"⁶. Этим корением достигается, с одной стороны, "переделывание" невесты в свою (и в этом случае корение является испытанием в инициационном обряде); с другой стороны, корением устанавливается желаемый порядок, а именно, главенство жениха (мужа) и подчиненное положение невесты (жены). Отсюда и возникновение формулы-сравнения *"/.../ получше тебя (не тебе чета): ростом поболее, умом подороже /.../"*.

В основной, содержательной, части песни, представленной несколькими вариантами мотива корения, мы находим переключки с при-

говором дружки в той его части, где описывается неспособность дружки перейти порог дома невесты, самоуничтожение заместителя жениха, связанное с "силой" враждующей стороны. Так, дружка в приговоре перед запертыми дверями в гиперболизированном виде рисует пространство дома невесты (порога, крыльца) и свою немощность ("У вас пороги крутые, а у нас ноги худые"). В рассматриваемой корильной песне невесте (вероятно, исполняемой по прибытию в дом жениха) уже невеста, а не дружка не может переступить порог, взойти на крыльцо; более того, невеста не может поднять коромысло с ведрами ("У нас крыльца высоки, / Коромыслица гнёные (широкие), / Вёдра тяжёлые (большие)"), потому что у неё ноги "худые", "подвиханыя", а плечи "пологие". Сходство в обрисовке образов обоих персонажей свадьбы обусловлено общностью их функций и семантики в акте "проникновения в чужое". Для дружки как другого "я" жениха происходящее у запертых дверей дома невесты оказывается едва ли не самым кульминационным действием ритуала: он преодолевает "опасную" преграду, пересекает границу. То же происходит и с невестой, попадающей в "чужую среду" женихова дома. Поэтому в "текстах" дружки и невесты актуализируются пространственные категории, а сложность их преодоления усиливается "слабостью" главных персонажей. Именно поэтому оба эти акта обряда - "вторжение" "женихов" в пространство невесты и "вхождение" невесты в дом жениха - оказываются сходными.

Мотив неспособности, физической немощи в песне, адресованной невесте, развивается до сюжетобразующего. На первый план в образе невесты выступает ее неумение/неспособность выполнять хозяйственные работы, а именно принести воды:

Она воду-то носить не умеет,	Вода из вёдер заплещется,
Она ведра-то держать не можёт.	Сама вся уплещется (обольётся).
Пойдёт закачается,	Тебе ведер не накупиться,
Ведра заболтаются,	Коромысел не наладиться ⁹ .

Изображение невесты как неспособной выполнять работы по хозяйству типично для песен с мотивом корения⁹. Например, в Торопецком уезде Псковской губернии невеста также представлена "неумёхой":

За водой пойдёт - обольётся;
 За соломой пойдёт - волокётся;
 За дровами пойдёт - уьётся;
 За хлебом пойдёт - обожрётся¹⁰.

Кроме того, мотив корения невесты традиционно является одним из структурных элементов жанра причитания. Например:

Чтоб во предь тебе не каяться,	На рець-басни не учливая,
Людам, братьяцям не жалиться,	Я на лицо некрасивая,

Что женился не удачливо,	Тонкоруцка, не работница,
Молода жена невзрачлива,	Белоножка, не коровница.
На походочку не ступоцка,	[На гумне не замолотчица] ¹¹ .

Обратим внимание на различие в использовании мотива корения невесты в песне и причитании: в песне невеста высмеивается стороной жениха - всем хором, тогда как в причитаниях сама невеста в самых нелестных красках говорит о себе, предупреждая недовольство ею со стороны жениха в будущем ("Что б вопредь тебе не каяться"). Лузские же причитания не содержат подобных развернутых формул-самоуничтожений невесты. Устойчивый поэтический блок сокращается до рефрена "Глупая я, неразумная", встречающегося практически во всех причитаниях, исполняемых от имени невесты ("Как по те года у батюшки", "Не прошу я у тя, батюшка", "Не вставай, родимый батюшка" и др.).

Таким образом, традиционное корение жениха "Кунья шуба, не попыхивай" на Лузе, по поздним записям, трансформируется в корение невесты.

Мы не можем с достаточной долей определенности говорить о причинах замены адресатов корения в связи с тем, что экспедиционные материалы не содержат прямых указаний на "миграцию" текстов в обряде, в то же время далеко не всегда имеются комментарии относительно их прикрепленности к какому-либо свадебному действию. Однако привлекая примеры из близких традиций, можно предположить, что замена адресата корения в лузском варианте связана с изменением места исполнения песни. Так, например, в Подосиновском районе Кировской области песней "Кунья шуба, не попыхивай" корили жениха в доме невесты¹², в Устюжском уезде с момента исполнения этого текста "идут собственно свадебные песни вперемежку с причитаниями"¹³, а на Лузе, по аналогии с другими песнями, содержащими мотивы корения невесты, эта песня приурочена к моменту встречи молодых от венца.

Остановимся еще на одном примере, разрабатывающем образ невесты, - песне, четко прикрепленной к моменту встречи молодых от венца в доме жениха и выполняющей функцию комментирования - "Ты куда, дитя, ездило?"¹⁴. Во многих северно-русских традициях этот акт обряда связан со специальными песнями, типа "Гордёна"¹⁵, "Неженка"¹⁶. Большинству подобного рода песен присущ минорный характер, обусловленный, с одной стороны, сожалением матери невесты о потере дочери ("...матушка жалобно всплакала... от меня ли дитя везут, что дитя ли дочь милую"¹⁷), с другой стороны, намерениями рода жениха определить положение нового члена в семье ("...не дадут в нас нежиться... в нас свекровка старенька, а заловка маленька..."¹⁸). Есть основания предположить, что обе эти содержательные линии в сюже-

те песни берут свое начало в жанре причитания. По-видимому, исполнение подобных текстов в обряде объясняется тем, что сторона жениха стремится отстоять свое господство в доме (шире - в роде). Активную роль в этом моменте играют родственники жениха¹⁹. Именно эта идея находит отражение в лузской песне "Ты куда, дитя, ездило?/ Ты кого, дитя, привезло?"²⁰.

Жених в подобного рода песнях зачастую вовсе не фигурирует в тексте, однако он может быть обвинен в появлении "чужой" в доме. Так, в лузской песне "Ты куда, дитя, ездило?", сопровождающей встречу молодых, жениха укоряют в том, что он привез невесту. Тем самым зачин является отправной точкой "корения" самой невесты ("молодушки"). По своему поэтическому содержанию эта песня близка корильной, но таковой не является, она имеет свою особую функцию и место в обряде. Тем не менее в структуре песни можно выделить две "корильные" части, построенные на разных приемах создания образа невесты. В первой части представлены внешние характеристики, сниженность которых подчеркивается тавтологическими повторами и уменьшительным суффиксом -еньк ("худым-то худёшенька, малым-то малёшенька"), вторая часть создается за счет несоразмерности жизненного пространства "дома" мужа физическим характеристикам невесты:

У нас горы-то крутые,
У ней ноги-то худые.
У нас коромысла широкие,
У ней плечи пологие.

(Тот же принцип противопоставления лежит и в основе корильной песни "Кунья шуба, не попыхивай"). Вторая картина песни характеризуется признаком "сюжетности". "Молодушка" показана через описание ее действий, проецируемых на будущее (развивается мотив неспособности невесты выполнять хозяйственные работы). Обидное сравнение невесты с "коровушкой" объясняется ее неловкостью, неумением принести воды:

Пойдёт твоя молодушка,
Пойдёт да за водицей,
Да осядет она как коровушка.

В развитии сюжета в этой картине участвует не только невеста, но и жених: жених "побежит" выручать невесту, "добывать" "свою коровушку". В этом видится отнюдь не бесстрастное отношение хора к жениху, жених, хотя и опосредованно, но укоряется:

Да побежит наш Серезенька
Доставать свою коровушку,
Чтоб вытянуть за верёвущку,
Да добывать свою коровушку,
Да молодую молодушку.

"Миграция" корильных формул из сюжета в сюжет (как, например, формула физической неспособности невесты выполнять хозяйственные работы, встречающаяся и в песне "Кунья шуба, не попыхивай", и в песне "Ты куда, дитя, ездило?") может быть объяснена не только продуктивностью, значимостью данных формул для создания образа опеваемого персонажа, но также и объективной причиной затухания традиции, так как песенный репертуар свадьбы, как и обряд в целом, находится в пассивной памяти исполнителей.

Кроме того, активизация памяти исполнителей собирателями также способствует организации сознания последних в определенном ключе. Например, на вопрос собирателей о том, как корят участников свадьбы, исполнитель может вспоминать не песни целиком, а лишь формулы из разных сюжетов и даже разных жанров - причитаний, собственно корильных песен, песен, комментирующих акты обряда, и др. Именно таким положением дел объясняется большое количество фрагментарных записей песен-корений, которые далеко не всегда могут быть определены как принадлежащие той или иной песне. Примером подобного случая является текст, пародирующий величание. В нем переосмысливается причетный мотив уничтожения девушки, невозможность выйти замуж по причине "недорослости/недозрелости". Невесту "хают" за маленький рост и неспособность к работе:

Худенька, маленька:
Курице до холки,
Свинье до лодыжки.
Некому тут дом домить,
Некому скота кормить /.../ (МГУ. Т.28. № 216)

Собственно корильным, а не "заимствованным" из причети этот текст делает сравнение роста невесты с курицей и свиньей, так как эти образы типичны для жанра корения. В корильных песнях нередко свадебный поезд сватов-бояр запряжен козами, поросятами, черным котом и курицей; хор призывает бояр-сватов "завалившуюся" курицу поднять, увезти в кузницу и подковать²¹; сватья едет на свадьбу на дохлой курице²² и т.п.²³

Появление этих образов в корильной песне снимает заданную в экспозиции "серьезность", присущую "минорным" жанрам. Однако нужно отметить, что лишь наличие формулы "Курице до холки,/ Свинье до лодыжки" переводит текст из разряда "клевильных" в "шуточный" ("корильный").

Кроме того, указание на такие качества, как "худенька, маленька", является нелестной характеристикой внешности невесты, что отражает народные эстетические представления, подтверждение которым мы находим в пояснениях исполнителей к песне: "Она /невеста/ худень-

кая была, но красивенькая. Дак бабы озлилися и давай хаять" (СГУ. 2038-11); "Она /невеста/ из життя была худенькая, долгая, сухая /.../. Дак ведь надо чтоб жопа была толше /.../ Под сарафан эту юбку она и одела, вот чтоб толше, красивее быть" (СГУ. 2054-11); "Вот сейчас невеста хоть какая она, скажем-от, тоненькая или толстая она - всё хорошо. А раньше, если она вот такая, вроде, неуклюжая, тоненькая, худенькая - не понравится. Раньше всё здоровые какие-то нравились, крепкие, дак вот говорят: вот уж невеста дак невеста" (СГУ. 2045-23).

По аналогии с корнем, разрабатывающим тему физической неполноценности, немощности невесты, появляется текст, адресованный жениху: "Ножки кривые, сам худенький, косолапёный" (СГУ. 2009-31). Более того, в этой записи, представляющей собой пересказ песни, совмещаются два текста - жениху и невесте: "Симметричность" текстов жениху и невесте в рассматриваемой записи задается и "порядком" исполнения: "Невесту похулят и похвалят, **так же** жениха похулят и похвалят". Так, за формулой-корнем жениху следует песня невесте, близкая по содержанию рассматриваемым выше:

Она робить-то не умеет,
У ей ручки те худенькие,
У ей ножки те худеньки,
Да и тихо шевелица,

а далее - пересказ величания невесте:

Вот у нас невестушка,
Вот она кака красивая,
Да вот она кака хорошая,
Да вот она попалася хорошему жениху.

Рассматриваемая запись любопытна тем, что демонстрирует определенный этап существования традиции (на уровне пассивной памяти), позволяет говорить о проблеме сознания исполнителей и о механизме возникновения "новых" текстов, использующих имеющийся "арсенал" традиции.

Говоря о месте корней в свадебном репертуаре Лузы, следует отметить существование еще одной песни, имеющей четкую приуроченность к обряду встречи молодых в доме жениха - "Среди/Посередь двора широкого". Записи вариантов песни охватывают временной период с 1968 по 1995 гг. и представлены 17 текстами (РАМ - 4 ед. зап.; МГУ - 4 ед. зап.; СГУ - 9 ед. зап.) различной степени сохранности и полноты. Принимая за исходную самую раннюю запись С.Л.Браз²⁴, попытаемся условно реконструировать полный текст песни и обнаружить структурные и семантические "разночтения".

Композиция песни представляет собой чередование следующих частей: зачинная формула, призыв жениха к матери возрадоваться по

поводу приезда молодых, расхваливание невесты женихом, обращение жениха с вопросом к родителям "Люба ли вам невестушка", ответ родителей, включающий как одобрение выбора сына, так и осуждение невесты.

Принимая за "заголовок" песни формулу "Среди двора широкого стоит яблонька кудрявая", оговоримся, что лишь три варианта записи имеют данную формулу в качестве зачина. Причем сама экспозиционная часть песни имеет разную степень полноты. Ср.:

С.Л.Браз. № 21	СыктГУ. 2009-2	МГУ. Т.№ 217
Посередь двора широкого	Среди двора широкого	Среди двора широкого
Стоит яблонь кудрявая.	Стоит яблонька кудрявая	Стоит яблонь кудрявая
На ей прутья висечёе,	Много-то, много-то на ней	
Да листьё позолочёное.	Много прутья висячего.	

Обращает на себя внимание вариант записи СыктГУ, который "заимствует" зачинную формулу из элегической предвечной песни невесте-сироте:

Много-много у сыра дуба
Много витья и павитья,
Много прутья висячего,
На пруту листу зелёного.

Подобное "заимствование" может быть объяснено ассоциативной памятью традиции: и клевиальная песня сироте, и песня, комментирующая приезд молодых в дом жениха, имеют общий объект опеания - невесту.

Несмотря на то, что "символическая картина", заключенная в зачинной формуле, напрямую связана с невестой²⁵, в контексте песни она оказывается излишней, вероятно, потому, что в ней не выдерживается принцип параллелизма (отсутствует вторая его часть). Получается, что зачинная формула песни не имеет непосредственной связи с сюжетом (можно сказать, что она выполняет функцию "запева"), и по этой причине в большинстве вариантов записи песни (8 ед. зап.) функцию зачина выполняет "вторая" формульная тема песни - призыв к жениховой матери (или отцу-матери) порадоваться приезду молодки:

Веселися-ко, радуйся,
Моя родимая матушка,
Я привез тебе невестушку.

Формуле испрошения мнения матери о невесте предшествует величание невесты женихом или "опевальщиками":

Я привез (привезли/везёт) тебе молодушку (сношку-невестушку, заменушку)
Увитую головушку,
Увитую как маковку,
Наливную как ягодку.

нально обусловленной обрядовой лирической песни, объясняется нахождением их в одной обрядово-временной плоскости, которая, в свою очередь, связана с комплексом архаических представлений о "пути" невесты. "Передвижение" невесты из родительского дома в дом мужа осмысливается как единое действие, где конечным "пунктом" этого "движения-пути" будет подклет. То же наблюдается и в текстах жениху/о женихе: и корение жениха в причитаниях, и корение его в момент приезда к невесте помещаются в один обрядовый комплекс.

Таким образом, мы можем говорить об общей функции текстов разных жанров, включающих мотив корения невесты: причитания или клевиальной песни, исполняемых на "смотрах", песни, сопровождающей встречу молодых от венца и собственно корильной песни невесте. Наблюдения над лужским материалом подтверждают выводы В.П.Кузнецовой о том, что "одинаковая функция ведет к появлению одних и тех же мотивов в словесных текстах"³³.

¹ В скобках указываются шифры архивных собраний Сыктывкарского университета (СыктГУ, шифр пленки), Московского университета (МГУ, номер тетради и порядковый номер текста).

² Примером использования приёма реверсии (величание одного и уничтожение другого) в корении может служить песня из Осташевского у. Тверской губ., исполняемая девушками в момент испрошения подарков:

/.../Как у нас Степанида душа	У вас-то Петро князь
Без белил белёхонька,	Чуша не мытая,
Без румян краснешенька;	Порося не скребёное!

(Киреевский. №181. С.62.);

Величание одного через корение другого используется в смоленской песне, исполняемой при встрече невесты в доме жениха, причем антиподами оказываются не жених и невеста, а невеста и свекровь:

Выйди-ка, свекровь горбатая,	Выйди-ка, свекровь сопливая,
Стрень-ка невесту богатую!	Стрень-ка невестку щасливую!

(Шейн. № 1992. С.601).

³ Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П.В.Шейном. СПб., 1900. № 1500. С.440-441 (далее: Шейн); Песни, сказки, пословицы и загадки, собранные Н.А.Иванищичем в Вологодской губернии / Подгот. текстов, вступ.ст. и прим. Н.В.Новикова. Вологда, 1960.№ 477. С.95-96; ФА СыктГУ 2305-5 (Подосиновский р-н Кировской области).

⁴ **Гура А.В.** Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 210-212; сами исполнители отмечают это же значение образа: "По подвертке кунка шла" /.../. Как невеста кунка, значит, прошла. Это чтобы подсказал дружка, чтобы это к венцу" (СГУ. 2061-22).

⁵ Невеста меняет статус после подклета.

⁶ **Байбури А.К.** Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., С.191.

⁷ Данная формула встречается и в жанре причитания. Так, в Кургоминском причитании находим формулу, близкую песенной: «тебе не чета», с той лишь разницей, что не хор характеризует жениха, а сама невеста:

Мне не ровня чуж-отецкий сын ни ростом, ни дородством,
Мне не ровня чуж-отецкий сын ни бельством, ни румянством,
Мне не ровня чуж-отецкий сын ни умом, да ни разумом.

(Кургоминские причеты (Свадебные причитания Кургоминской волости Шенкурского уезда Архангельской губернии). По записям С.В.И. Сообщил Н.Козьмин // Этнографическое обозрение. 1907. Кн. 74. № 3. С. 80).

⁸ ФА. СыктГУ. 2070-60,61, 20126-4; 2038-21; МГУ. Т.4. № 300.

⁹ Следует заметить, что неумение невесты выполнять хозяйственные работы является объектом описания собственно корильных песен; неумение невесты обращаться с женихом разрабатывается в песнях совершенно иной жанровой природы - чаще всего в песнях с идеей соединения молодых. Например, в песне "Все во тереме гусельки" из Кезского района Удмуртии, исполнявшейся в момент проводов молодых на подклет, теща говорит зятю: "Над моей-то детей да не ломайся, /Тут моя-то дитя да неючёна,/ Не ючёна дитя, не дрочёна,/ Не умеет его она сустретить,/ Хоть и стретит - не поздравит,/ Не умеет с лошадушки спустити, / Хоть и спустит - она его уронит, / Не умеет она шапочку снести, / Хоть и снимет - совсем с волосами, эхехе, с волосами".

¹⁰ **Соболевский А.И.** Великорусские народные песни: В 7 т. СПб., 1895-1902. Т.3. С.353-354. № 436.

¹¹ Русские плачи Карелии / Подгот. текстов и прим. М.М.Михайлова. Статьи Г.С.Виноградова и М.М.Михайлова; Под ред. М.К.Азадовского. Петрозаводск, 1940. С.227; **Дмитревская Е.** Семейные песни Олонецкой губернии // Русский архив. 1901. № 1. С.250-251.

¹² ФА СыктГУ. Подосиновский район Кировской области. 2313-23, 24.

¹³ Шейн. № 1500. С.440-441.

¹⁴ ФА СыктГУ. 2045-24 Вымский с/с, с.Вымск, Столева Анна Максимовна, 1906 г.р., Екимова Глафира Васильевна, 1916г.р., Тетерина Валентина Михайловна; 2034-3 Грибошинский с/с, д.Филино, Курилова Клавдия Андреевна, 1907 г.р.; ФА МГУ. Т.19. № 155. д.Филино, Носкова Клавдия Андреевна, 1907 г.р..

¹⁵ Например: Песни из собрания **В.П.Киреевского**. Новая серия. Вып 1. М., 1911. № 734. С.204-205 (далее: Киреевский).

¹⁶ Например - Народные песни Ленинградской области: Старинная свадьба Сланцевского района Ленинградской области / Сост. **А.М.Мехнецов, Е.И.Мельник**. Л., 1985. С.59, 84. №№ 48, 83 (далее: Сланцевская свадьба); Шейн. № 1809. С.549.

¹⁷ Киреевский. № 92. С.36

¹⁸ Сланцевская свадьба. № 48. С. 59.

¹⁹ В свою очередь невеста (уже молодка) стремится снизбить расположение "духов рода/дома жениха", с этой целью она предпринимает целый комплекс мер, обеспечивающих ей главенство в доме мужа (например, заступает порог

первой ("А на крыльцо кто первый ступит, тому и быть хозяином в доме" (СыктГУ. 2040-7).

²⁰ Другая группа песен о встрече молодых от венца носит иной (противоположный) характер - выражение радости по поводу обретения нового члена семьи. Нередки случаи, когда песня включает в себя обе эти композиционно-содержательные части, например, описание сетования матери невесты и радости матери жениха (Киреевский. № 92. С.36).

²¹ Киреевский. N 781.

²² Там же. N 1020.

²³ Мотив курицы в свадебных песнях см.: **Земцовский**. 1970. С.167-168, 170, 189, №№ 184, 185, 189, 190, 231, 232, 233). Связь курицы со свадьбой и половым актом: **Зеленин Д.К.** Троецпыляница // Памятная книжка Вятской губернии. Календарь на 1906 год. Вятка. 1906. С.1-51; **Сержпутовский А.К.** Грамматический очерк белорусского наречия дер.Чудица Слуцкого уезда Минской губернии // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т.89. № 1. 1911. С.53; **Успенский Б.А.** Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С.155; Образ свиньи см.: Там же. С. 45, 88, 129.

²⁴ Приношу искреннюю благодарность С.Л.Браз за предоставленные материалы: рукопись сборника из личного архива исследователя, которая является полным вариантом опубликованного ею (Браз С.Л. Песни реки Лузы. М., 1977. 34 с, нот., пластинка. - (Из коллекции фольклориста). (Далее: Браз. Личный архив).

²⁵ О связи фитонима с образом невесты в свадебной лирике см.: **Еремина В.И.** Поэтический строй русской народной лирики. Л., 1978. С. 104-134.

²⁶ Например, Новгородская губ.: Шейн. С.500. № 1652; Рязанская губ.: Шейн. С.651. № 1855; Оренбургская губ.: Шейн. С.757. № 2413; Казанская губ.: **Можаровский А.Ф.** Свадебные песни Казанской губернии // Этнографическое обозрение № 1-2. Кн. 72-73. С. 89-90. № 16, С.124-126 № 52 и др.

²⁷ Браз. Личный архив. № 21; РАМ. 1979. Т. 314 (2). № 29 (IV, 1).

²⁸ Шейн. С 775. № 2497 (Иркутская губ.).

²⁹ Шейн. С.500. № 1654 (Новгородская губ.).

³⁰ Ялгубская свадьба // Олонецкие губ.вед. 1909. № 71. 11 июля. С.31-32. № 85 (Олонецкая губ.).

³¹ Киреевский № 204. С.67 (г.Осташков).

³² Другие традиции не дают примеров "парности" песен при встрече молодых от венца.

³³ **Кузнецова В.П.** Соотношение причитаний с другими текстами севернорусского свадебного ритуала (в плане семантики) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1987. С. 116.

Усть-цилемские хороводы в контексте традиционной молодежной культуры¹

Хороводное творчество принадлежит к числу древнейших видов народного искусства. По своему происхождению оно являлось органичной частью празднично-обрядовых форм культуры. Функционирование хороводов было связано с важнейшими явлениями народного быта и культуры: хороводы были обязательной частью гуляний и общественных праздников (престольных, ярмарочных), включались в обряды семейного цикла, сопровождали значимые моменты хозяйственной деятельности, выступали ведущей формой организации молодежного досуга.

Синкретический характер хороводов (соединение пения, пластики, игры) обусловил множественность подходов к исследованию хороводного творчества¹. В данной работе представлены некоторые результаты изучения хороводов и хороводных песен Усть-Цилемского района Республики Коми. Они рассматриваются, с одной стороны, с точки зрения возрастной циклизации, с другой стороны, с точки зрения календарной регламентации хороводов в пределах года. Такой взгляд позволил обозначить особенности функционирования хороводов в местной традиции, их роль и значение в обрядовой жизни печорцев.

С точки зрения движенческой пластики усть-цилемские хороводы можно разделить на четыре группы:

1) хороводы - игры или хороводы с разыгрыванием сюжетных сценок: круговые (по местному наименованию, "круг") и линейные ("на две стороны"/ "сторона на сторону" / "ряд на ряд" - разделение на мужскую и женскую партии; "на четыре стороны" - хоровод типа квадрата с открытыми углами, образуемого линиями мужчин, женщин, юношей и девушек);

2) орнаментальные: "долга" / "вожжа" (хоровод типа "змейки": цепь взявшихся за руки участников игры, совершающих движение по изломанной (волнообразной) линии) и "плетень" (спиралевидное движение ("заплетание") взявшихся за руки участников хоровода);

3) хороводы-шестьвия, или "церемониальные"²: "столбы" или "из-за стенки" (перехаживание пар, взявшихся под руки, из конца в начало колонны);

4) хороводы-верчения - "игрище" (местн. "игрище играть", "кружиться"): парень и девушка становятся лицом друг против друга,

¹ Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ (№ 00-04-00242а)

сближаясь правыми или левыми плечами, как бы на одну линию, проходящую перед каждым из них; они берутся кистью руки под локоть партнера (правой рукой под правый локоть или левой под левый) и совершают круговые движения сначала в одну, затем в другую сторону).

Бытование этих хороводов связано с разными формами культурного обихода устьцилемов: первая, вторая и третья группа хороводов образуют хороводно-игровой комплекс, получивший на средней Печоре название "горка", четвертая группа хороводов составляет другой комплекс - "игрище". Особенности "горки" и "игрища" обнаруживаются в целом ряде пространственно-временных и функционально-бытовых характеристик. Обозначим эти спецификопределяющие черты.

"Горка" относится к типу годовых (праздничных) собраний, "игрища" - годовых и свадебных. Проведение "горочных" гуляний было связано с весенними праздниками (от Николина до Петрова дня), "игрища" устраивались в завершение вечеров, на которые молодежь собиралась в осенне-зимний период (от Покрова до Масленицы), были обязательным элементом молодежных собраний на свадьбах (на девичнике, "гостыбище" у жениха, на пиру), а также гуляний на масленичной неделе³.

Определенные различия наблюдаются и при сопоставлении места организации "горочных" и "игрищечных" хороводов. "Горка" (и это соответствует массовому характеру собрания) проводилась на открытом пространстве - на улице, в центре села, на берегу реки. "Игрищечные" хороводы отличаются некоторой "камерностью": они устраивались в "домашнем" пространстве - в закрытой части избы (в комнате, на повети) и во дворе⁴.

Функционально-семантические особенности "горки" и "игрища" находятся в непосредственной связи с характеристиками состава участников хороводных гуляний, и он также несколько различен в этих хороводно-игровых системах. Для продолжения этой темы обратимся к рассмотрению хороводных песен с точки зрения возрастной циклизации⁵. В этом аспекте большую часть устьцилемских хороводных песен следует рассматривать как часть молодежной культуры, так как их исполнение организовывало годовые и свадебные собрания молодежи. Для молодежных гуляний характерен, по выражению К.В.Чистова, "календарный ритм"⁶, выявляемый в пределах годового цикла. Т.А.Бернштам, рассматривающая предбрачную жизнь молодежи в таком аспекте, относит начало молодежной игры к Великому посту, а ее окончание - к Масленице, которой завершался свадебный календарный период⁷. "Годовая динамика игры шла в едином ритме с космоприродными изменениями" и делилась на три основные стадии молодежной игры, которые располагались между тремя календарными ру-

бежами: от Великого поста до летнего солнцезворота, от пика солнцезворота до Масленицы, масленичная неделя⁸.

Эта схема ярко проявляется в устьцилемской традиции. Годовой цикл собраний молодежи на средней Печоре, в рамках которых хороводные игровые песни выступали главным средством ритуально-игрового общения юношей и девушек в предсвадебный период их жизни, открывался пасхальными "качельными" играми⁹. Затем от Николина до Петрова дня устраивались многолюдные хороводные гуляния на "горке", где происходили общественные "выставки" местной молодежи (в первую очередь, девушек-невест). Следующий этап связан с осенне-зимними формами досуга - вечерками ("посидками"). Окончание "посидочного" сезона (после Крещения), как правило, совпадало с молодежными вечерками на свадьбах, где устраивались "игрища". Масленичные гуляния, на которых также "кружились" пары, завершали годовой круг молодежных собраний. Молодежная игра начиналась массовыми ("горочными"), а завершалась парными ("игрищечными") хороводами. Примечательно, что сама местная хороводная терминология соответствует теме игры (игра как "пора жизни молодежи", по выражению Т.А.Бернштам¹⁰): устьцилемы говорят "играть горку", "играть игрище", вместо слова хоровод употребляют преимущественно слово "игра".

Половозрастные характеристики участников "горки" существенно отличаются от других видов игровых собраний молодежи (вечерок, "игрищ"), поскольку участие в ней мужчин и женщин, пожилых людей было не просто возможным, но и обязательным. Во-первых, этого требовали условия исполнения некоторых хороводных игр (хоровод "Иванов монастырь", разыгрывавшийся "на 4 стороны", орнаментальные хороводы "долга", "плетень"). Во-вторых, сложные хореографические построения, характерные для "горочной" композиции, требовали опытного руководства, осуществлявшегося пожилыми людьми. Жизнеспособность "горки" обеспечивалась четкой ролевой структурой: ведущий - группа знатоков, хранителей репертуара; участники игр - пассивная публика¹¹.

"Горочные" гуляния, на которые собирались жители всей округи, служили массовыми "смотринными" местной молодежи, где происходило знакомство молодых людей. Этой важнейшей функции "горки" отвечало разнообразие хореографических построений: ярковыраженное демонстрационное шествие колоннами-"столбами" в начале "горки"; линейные хороводы, в которых пары стоят друг напротив друга; круги, где каждый видит всех и все каждого; "петли" хоровода "Иванов монастырь", когда мужчины обходят полукруг девушек и женщин и т.п.

"Горочное" гуляние носило массовый характер, и это не только не затушевывало но и усиливало его молодежную направленность: организация "горки" и руководство хороводами со стороны людей старшего возраста символизировало посвящение юношей и девушек в правила ритуально-игрового поведения в начале "сезона" молодежных собраний, так как в песнях на текстовом и игровом уровнях передавался целый комплекс правил этикетно-ролевого поведения.

Особенно ярко это представлено в песнях, исполнявшихся в хороводе "круг": "Береза белая шумела, громела", "У нас Геннадий ходит спо городу", "По-за городу гуляет царев сын", "Я капустацу полола"¹². Обратим внимание на то, что в них изображено проникновение парня-жениха в некое пространство, где он находит невесту: "царев сын" и молодец-"завоеватель" (в песнях "Царев сын" и "У нас Геннадий ходит спо городу") попадают в "город", герой песни "Я капустоньку полола" - в "огород", "голубь-жених" в песне "Береза белая" издалека "летит" за невестой. Можно предположить, что "город", "огород" в текстах данных "горочных" песен и круг как форма их исполнения символизируют девичье пространство, куда стремится герой-жених¹³.

Тексты песен хоровода "круг" выступают своего рода сценарием разыгрывания выбора пары: юноша находится за кругом, двигаясь навстречу движению хоровода, девушка - по большинству описаний - уже в начале игры находится в центре круга, хотя встречаются отдельные указания на выбор ее парнем из стоящих в хороводе. Дальнейшее развитие игры полностью соответствует текстам, в которых достаточно подробно представлены действия хоровода и главных героев:

- круг размыкается (играющие, подняв руки, делают "ворота"): "Я секу-рублю мечом ворота"¹⁴; "Растворейтесь-ко, ворота, / Да вы еще того пошире"¹⁴; "Растворилися ворота..."¹⁶;

- парень заходит в круг - "... Зашел к девкам в огород"¹⁷;

- отдает **"честь-почтенье"** девушке: подходит к ней, кланяется, берет за руку, выводит в центр (при выборе); они приближаются друг к другу, кланяются, парень целует девушку и т.п.: "Мы *подойдем* к вам поближе, / Мы *поклонимся* пониже"¹⁸; "Вы *сходитесь-ко* поближе, / Да вы *беритесь* правой ручкой, / Да вы *целуйтесь-ко* миленько"¹⁹; "Зашел к девкам в огород, / *Честь-почтенье отдает*, / *За праву руку берет*, / *Низко кланяется*. / ... / Он капустой не торгуёт - / Красну девицу *целует*"²⁰. Таким образом в "горочных" хороводах, которые выступали как ритуализованные формы знакомства молодых людей, на вербальном, игровом и хореографическом уровнях передавались представления об этике праздничного общения молодежи.

С любовно-брачной тематикой "горочных" песен, в которых самым популярным можно считать сюжет выбора пары, тесно связаны идеи плодородия, созидания, продолжения жизни, которые реализовывались в сюжетах и образах, а также в графических рисунках "горочных" хороводов. Так, например, хоровод "долгу" или "вожжу" водили под песню "Я по реченьке потеку"²¹, образы которой - река, ораная земля, семена, вода - последовательно выстраиваются в круг близких понятий, связанных с представлениями о пахоте как акте зачатия. Змеевидный рисунок данного хоровода как знак воды и обозначенные песенные образы соотносимы с комплексом представлений о плодородии, выполнявших ведущую роль в обрядовой поэзии календарного и свадебного циклов.

В течение "игрового года" хороводы приобретали характер все большей "персонификации" - от многолюдных весенних хороводов "горки" к парным кружениям молодежи на осенне-зимних вечерках и свадьбе.

В "игрище" - в отличие от "горки" - принимали участие только молодые люди (юноши и девушки - участники "посидок"). Хороводы на вечерках устраивались в завершение этого собрания - после припеваания юношей к девушкам, которое составляло основу песенно-игровой программы "посидки"; кружением именно припетых пар начинались "игрищечные" хороводы. Выделенные по именам песнями-припевками пары девушек и парней, выступая в роли жениха и невесты (или являясь таковыми), "показывали", "демонстрировали" себя присутствующим при круговом вращении, и каждый "кружок" - одновременно в "игрище" участвовало, как правило, не более двух-трех пар - находился в центре внимания. Таким образом, "игрище" можно расценивать как брачный хоровод, имеющий подчеркнута демонстрационно-ролевой характер, поскольку в нем осуществлялась демонстрация играющей или новобрачной пары.

Брачная направленность этого вида хоровода проявляется не только в составе его участников, но и в функционально-смысловых характеристиках. "Игрища" отмечают конец, грань: окончание "посидки" (вечерочное "игрище"), молодежной поры (свадебное "игрище"), годового цикла молодежных собраний ("игрище" на Масленице). Мыслительной основой этого сопряжения (по выражению Е.Е.Васильевой²²) является момент перехода. Для жениха и невесты свадебное "игрище", по сути, было последним гулянием, когда они участвовали в общей игре холостой молодежи, поскольку женатой молодежи традиция предписывала уже другие правила поведения на праздничных собраниях.

Брачной направленности "игрища" соответствует также и содержание "игрищечных" песен. В отдельных песнях "игрища", как и в "горочных", воспроизводятся правила игрового общения молодых людей, передаваемые в этикетном диалоге при знакомстве. Так, в песне с зачином "Я по жердочке шла, да я по тоненькой"²³ представлена сюжетная ситуация "парень гуляет с девицей в хороме":

Чтой за реченькой хорома белокаменная,
Белокаменная да верхи бархатныя.
Чтой во этой во хороме парень с девицей гулял,
Парень с девицей гулял да ума-разума пытал:
- Скажи-скажи, девица, да чьёго роду-племени?
Чьёго роду-племени да как зовут по имени?
- Зовут Танюшою, зовут Татьянушою.

Этот текст выступает своего рода описанием самого "игрища", парного кружения парня с девушкой ("во хороме парень с девицей гулял"), а в соединении с первым мотивом - девушка идет по жердочке через реку - он предстает как символическое изображение свадьбы: удачный переход девушки через реку - "хоромы" (дом) за рекой - диалог с парнем, точнее, церемония представления²⁴.

Однако в отличие от "горочных" песен, в которых главным образом разрабатывается тема выбора / образования пары, а "семейная" тема только обозначается, в песнях "игрища" темы брачного соединения пары и интимных (семейных и внебрачных) отношений являются ведущими. Эти сюжетно-тематические изменения соответствовали важнейшему назначению предсвадебных собраний: молодежная игра должна окончиться браком. Нередко в одной песне сочетаются темы, отражающие разные типы поведения молодых людей: дозволенное / недозволенное, нормативное / ненормативное в игре-гулянии молодежи, благополучный / неблагополучный брак, верность / измены и т.п. Такое "переключение" задавало перспективу жизненных ситуаций, что было актуально в связи с завершением периода молодежных собраний и предстоящим или совершающимся "переходом".

Относительно быстрый темп ряда "игрищечных" песен, исполнявшихся при этом с приплясом, шутливый характер большинства сюжетов семейной (послебрачной) тематики способствовали созданию настроения веселого оживления участников собрания. На свадебном девичнике "игрище" предвляло совместные "ночевки" парней и девушек в доме невесты, а в молодежные собрания святочного периода вторгались игры ряженных ("машкированных") с характерным для них эротизмом, обнажением "телесного", "низменного", что соответствовало "сексуально-игровой инициации молодежи"²⁵. В таком контексте песни на темы вольного поведения, супружеских измен, гуляния, за-

ключающие "глубоко скрытую страстность"²⁶, звучали по-особому, нагнетая эмоциональную атмосферу "испытательных" - в первую очередь, для девушек - ситуаций, когда им необходимо было балансировать между "обязанностью сохранить свое достоинство и непорочность (...)" и владением раскованной манерой общения с парнями в качестве игральщицы²⁷.

В фольклорных текстах, звучавших на гуляниях в течение всего периода молодежной "игры", ближе всего к свадьбе оказались именно "игрищечные" песни. Это обусловлено не только "свадебной" спецификой их хореографии и поэтики, так как сюжеты брачного соединения, а также величания пары характерны и для "посидочных" припевов. На наш взгляд, это связано с их особой функциональной значимостью в системе песенных жанров Усть-Цильмы. При ее сравнении с жанровым составом других традиций становится очевидным, что песни усть-цилемского "игрища" соответствуют хороводным и плясовым песням, исполняемым в других районах на молодежных вечерках и свадьбах. Собственно группа плясовых песен не выделяется в местной жанровой системе, но можно сказать, что в усть-цилемской традиции именно "игрищечные" песни выполняли некоторые функции плясовых песен, сближаясь с ними хореографической формой, художественной спецификой, сюжетно-тематическим репертуаром. "Игрищечные" песни задают тематику интимных отношений, вольного поведения, в других традициях разрабатываемую плясовыми песнями. Парные ("игрищечные") хороводы выполняли в контексте местной обрядовой культуры значимую роль, являясь, по сути, единственным песенно-хореографическим комплексом, связанным со свадьбой, так как на средней Печоре свадебный фольклор представлен только причитаниями. Игровая традиция выступает в качестве своего рода посредника между необрядовыми и обрядовыми явлениями культуры. Включение в свадьбу хороводов, не называемых "свадебными", но в языковом сознании четко связываемых с игрой, можно расценивать как некий "компромисс", позволяющий более целостно сохранять факты духовной жизни, соответствовать своему этническому типу культуры.

Можно с уверенностью считать, что хороводы и хороводно-игровая поэзия выступали основными средствами общения молодежи в предсвадебный период ее жизни. Если рассматривать хороводы как важнейшую, неотъемлемую часть молодежного досуга, как его доминантный элемент, то в усть-цилемской традиции "горка" и "игрище" предстают как "рамочные" элементы "игрового года", молодежной игры, ведущей к свадьбе. Идеино-тематическая динамика хороводных игр, изменение хореографических форм в течение годового цикла собра-

ний в полной мере отвечают этому движению: от многократно проигранного в "горочных" песнях выбора пары к демонстрации новобрачной пары на свадебном "игрище".

¹ См.: **Кукин А., Лапин В.** К проблеме русских хороводов // Народный танец: Проблемы изучения: Сб. науч. тр. / Всерос. НИИ искусствознания. СПб., 1991. С. 11-29.

² См.: **Всеволодский-Гернгросс В.** Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР. Т.2. Искусство Севера / Гос. ин-т истории искусств. Л., 1928. С. 241.

³ В полевых записях последних лет встречаются отдельные указания о том, что игрищами могли завершаться и весенние горочные хороводы. На самом деле горка - это насыщенное хороводами, "самодостаточное", цельное хороводно-игровое действо, имеющее достаточно стройную композицию. Поэтому подобные сведения, на наш взгляд, отражают современный процесс размывания четких границ между этими разными явлениями культурного обихода.

⁴ Здесь мы не уделяем специального внимания различиям в проведении свадебных и посидочных "игрищ", также обнаруживающих определенную специфику. О некоторых различиях см.: **Канева Т.С.** Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1998. С. 12.

⁵ Возрастная циклизация предполагает владение разными возрастными группами носителей традиции определенным песенным репертуаром (подробнее см., например: **Можейко З.Я.** Песенная культура Белорусского Полесья: Село Тонез. Минск, 1971. С. 29-35.).

⁶ **Чистов К.В.** Семейные обряды и обрядовый фольклор // Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 396.

⁷ **Бернштам Т.А.** Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1993. С. 106-110.

⁸ Там же.

⁹ Полевые материалы позволяют лишь обозначить этот комплекс, имеются достаточно лаконичные упоминания об этом праздничном времяпровождении молодежи, причем к нему не были приурочены особые фольклорные тексты.

¹⁰ **Бернштам Т.А.** Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1992. С. 235.

¹¹ **Покровский Д.** Фольклор и музыкальное восприятие // Восприятие музыки. М., 1980. С. 247.

¹² 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.Канева.** СПб., 1992. № 5-8.

¹³ Овальные формы (наряду с прямоугольниками и "домиками") являлись в монументальном первобытном искусстве знаками женского начала (**Окладникова Е.А.** Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии // Этнические стереотипы

мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 180.). По мнению В.Н.Топорова, образ города, сравниваемого или отождествляемого с женским персонажем, представляет собой "частный (...) вариант более общего и архаичного образа матери-Земли...". Описание захвата города в ряде библейских и некоторых других текстах мифологического характера исследователь расценивает как "развернутую метафору взятия-овладения" (**Топоров В.Н.** Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Структура текста-81: Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 53.).

¹⁴ А в Усть-Цильме поют. № 6.

¹⁵ Там же. № 7.

¹⁶ Там же. № 8.

¹⁷ Там же. № 8.

¹⁸ Там же. № 7.

¹⁹ Песни Печоры / Изд. подгот. **Н.П. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский.** М.; Л., 1963. №-110.

²⁰ А в усть-Цильме поют. № 8.

²¹ Там же. № 14.

²² Эта мысль была высказана Е.Е.Васильевой в отзыве на кандидатскую диссертацию автора данной статьи.

²³ А в Усть-Цильме поют. № 63.

²⁴ Ср. с выспрашиванием "роду-племени" в свадебном диалоге стороны жениха и стороны невесты у закрытых дверей во время приезда за невестой в усть-цилемской свадьбе (**Максимов С.В.** Год на Севере // Избранные произведения. Т.1. М., 1987. С. 410.).

²⁵ Эротические игры ряженных в русской традиции (по дореволюционным и современным записям) / Статья и публ. **М.Е.Лурье** // Русский эротический фольклор / Сост. и науч.ред. **А.Л.Топоркова.** М., 1995. С. 183.

²⁶ **Гусев В.Е.** Русская народная художественная культура (Теоретические очерки). М., 1993. С. 61.

²⁷ **Бернштам Т.А.** Совершеннолетие девушки в метафорах игрового фольклора (Половозрастной аспект русской культуры) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 252.

Т.Н.Новоселова

Сыктывкарский университет

К вопросу о некоторых особенностях усть-цилемских свадебных причитаний

Изучение усть-цилемской фольклорной традиции представляет особый научный интерес, поскольку данная локальная традиция является собой синтез центральных и северных районов русских земель, в формировании которой важную роль сыграло старообрядчество.

Несмотря на то, что записи памятников устно-поэтического творчества средней Печоры привлекали к себе внимание исследователей

ещё с середины XIX в., до настоящего времени не существует целостного, монографического исследования усть-цилемской фольклорной традиции. Известные работы, рассматривающие отдельные аспекты, не дают о ней полного представления.

До сих пор остаётся неизученным и свадебный фольклор усть-цилемов. Поскольку народная свадьба – это определённое исторически сложившееся единство, в котором каждый отдельный текст несёт свою смысловую нагрузку, то рассматривать свадебную поэзию необходимо в соотношении с обрядовым действием.

Результаты этнографического исследования свадебного обряда Усть-Цильмы представлены в работе «Семейная обрядность русских бассейна нижней Печоры конца XIX - первой трети XX вв.» Т.И.Бабиковой¹. Однако вопрос о функционировании свадебной поэзии в обряде, её художественной специфике остаётся открытым.

В данной работе мы попытались обозначить ряд композиционных особенностей усть-цилемских свадебных причитаний, их роль при определении принадлежности текста к одной из функциональных групп причётов, а также представить основные схемы выстраивания причитаний, сопровождающих отдельные акты обряда.

Следует отметить, что исполнение причетов в предбрачный период, т.е. до венчания, является традиционным в северно-русском свадебном обряде. В усть-цилемской свадьбе, где венчание не было обязательным компонентом обряда, а его функцию отчасти выполнял ритуал передачи невесты жениху, последнее голошение завершалось вместе с ним. Тем не менее далеко не всем этапам обряда сопутствовала причётность. Так, причитаниями сопровождался: сговор, утро свадебного дня, приезд дружек, баня, выдача невесты жениху.

Каждому из указанных этапов соответствовали причитания определённого характера и композиции.

Изучая специфику построения причитаний, необходимо учитывать тип текста по характеру его воспроизведения. Тексты могут быть заранее заучены, исполнительница может знать общую «схему» причета и необходимые мотивы, которые она воспроизводит при голошении с помощью устойчивых формул, клише, общих мест; вопленица может активно владеть поэтическими средствами и приемами жанра, формой плача и при этом всякий раз наполнять данную форму новым конкретным содержанием.

Особенностью композиции усть-цилемской причеты является то, что тексты причётов строятся по тому же принципу, что и тексты песен. Е.Б.Артеменко, изучавшая структуру лирических песен, отмечает, что состоят они из особых единиц, названных исследователем текстообра-

зующими блоками, которые организуются по определенным, свойственным только фольклору моделям. «Текстообразующие блоки, о которых идет речь, – это отрезки песенного текста различного объема и характера с типовой структурно-семантической организацией»². В причётном тексте композиционно-смысловой блок – это устойчивое сочетание двух и более стихов, которое представляет собой развернутое обращение, раскрывает один образ, реализует определённый мотив. В структуре причитания блоки соединяются в последовательности, определяемой традицией «выстраивания» текста и индивидуальностью исполнителя. Т.е. варьирование в причете осуществляется за счет комбинирования структурных единиц и изменений, происходящих внутри них.

Таким образом, по отношению к усть-цилемской причеты следует говорить не только о типах воспроизведения причётных текстов, но и о типах воспроизведения отдельных блоков. При исследовании причитаний, записанных в Усть-Цилемском районе экспедициями СыктГУ 1986-90 гг., выявлено 37 композиционно-смысловых блоков, большинство из которых представляют собой варьирование устойчивых формул, клише, общих мест, мену их внутри мотивов путём расширения или уменьшения последних. Другая часть текстообразующих единиц является импровизацией, допускающей использование клише, формул, но в незначительном количестве.

Все обозначенные композиционно-смысловые единицы можно объединить в две большие группы: содержащие элементы комментирования и не содержащие таковых. Блоки, в которых содержится комментарий свадебного действия, как правило, помещаются в начало причётного текста и свойственны только одной группе причётов. Блоки, не содержащие элементов комментирования, не имеют строго фиксированного места в структуре причитаний. Такие текстообразующие единицы не являются принадлежностью текстов одной группы.

Варианты одной и той же структурной единицы, как правило, отличаются:

- 1) количеством стихов (блоки, оформляющие мотивы наставления или сетования);
- 2) невыдержанностью иносказательной формы при обращении к участникам обряда (так, невеста в вариантах одного и того же блока может быть названа «лебедь белая» и «дитя сердечная», отец – «гора высокая», «стена каменная» и «отец-родитель»);
- 3) словоформами.

Причитания, записанные в Усть-Цилемском районе, по приуроченности к отдельным актам обряда образуют пять групп: причеты, исполняемые во время приезда «по невесту», «зарученья», расплетения

и заплетения косы, ухода и возвращения невесты из бани, выдачи невесты жениху. Шестую группу текстов составляют причитания, прикрепленность которых к какому-либо акту свадебного действия определить практически невозможно.

При выявлении времени исполнения причитаний в обряде прежде всего учитывались указания информантов, а также наличие элементов комментирования. Исследование построения (системы «выстраивания» текстообразующих блоков) причитаний – позволило выявить ряд композиционных особенностей, характерных для каждой из них. Таким образом, определение приуроченности текстов стало возможным по структурному признаку.

Материалами 1980-х гг. зафиксировано только два причета, которыми невеста встречала поезжан (первая группа). Оба текста независимо от того, к кому обращается невеста, имеют двухчастную композицию. Первая часть представляет собой приглашение поезжан, вторая – сетование невесты на то, что гости «грубо поступают», увозят «во чужие люди».

Объединение причетов в отдельные группы, исполняемые во время «зарученья» (вторая группа) и расплетения косы (третья группа), достаточно условно, поскольку «зарученье» – это оплакивание невесты в день свадьбы, которое часто сопровождается расплетением косы. В группу «заручальных» причитаний вошли тексты, не содержащие элементов комментирования, состоящие из трех-четырех композиционно-смысловых блоков, реже таких текстообразующих единиц в структуре причитаний может быть больше. Обычно причеты данной группы начинаются с зачина «На полден пришло солнце красное» или сразу с мотива ухода «во чужие люди». Затем, как правило, следуют блоки, оформляющие описание жизни невесты в доме родителей и «во чужой семье». Завершающим в большинстве случаев является текстообразующий блок с мотивом наставления невесты.

Причитания, исполняемые во время расплетения косы крестной, имеют трех- или четырехчастную композицию. Началом таких причетов обычно является сообщение о расплетении косы, далее следует описание действий крестной, затем просьба, обращенная к невесте, не «гневаться» на нее за то, что приказали расплести ей «трубчатую косу». Причет невесты во время расплетения волос состоит из одного, реже двух композиционно-смысловых блоков. Структурными единицами, составляющими такие тексты, могут быть блоки, содержащие просьбу не расплести косу или сетования на это крестной.

Количество композиционно-смысловых блоков, образующих «банные» причитания (четвертая группа), варьируется от четырех до пяти.

Первым в ряду структурных единиц, образующих причитания данной группы, обычно является блок, передающий описание дороги невесты (в баню или из бани), затем следует просьба к участникам обряда дать «пути-дороженьки», сообщение о готовности бани и мотивировке действий («поведем в парну баенку», «пригласить в парну баенку» и т.д.).

Причеты невесты, исполняемые по дороге из бани, как правило, состоят из одного блока, оформляющего обращение к бане с просьбой рассыпаться.

Причитания невесты, обращенные к отцу, которые исполнялись во время выдачи ее (пятая группа) жениху, образуются при помощи двух блоков. Первый комментирует действия отца во время сговора, второй содержит описание счастливой жизни девушки-невесты в доме родителей. Несмотря на то, что в текстах содержится описание сговора, причитания отнесены к данной группе, поскольку большинство информантов именно выдачу невесты жениху определяет как акт обряда, во время которого исполнялись причетные тексты.

Схемы «выстраивания» причитаний, представленные выше, являясь основными для каждой функциональной группы, не отражают всего разнообразия композиций причетных текстов. Так, в отдельных причетах возможно «выпадение» некоторых блоков, а в текстах, которые содержат весь набор структурных единиц, необходимых для воспроизведения причитания по основной схеме, блоки могут меняться местами, фрагменты, не комментирующие обрядовое действие, перемещаются из причетов одной группы в причитания другой. Кроме того, наличие в усть-цилемской причети нескольких текстообразующих блоков, реализующих один и тот же мотив, приводит к тому, что тексты, в которых представлены одинаковые мотивы в одной и той же последовательности, сильно отличаются друг от друга.

Сравнение причитаний, записанных в Усть-Цилямском районе в 1987-1990 гг. и 1929 г., позволяет сделать вывод о том, что состав композиционно-смысловых блоков, образованных по типу 4В, в причети остается прежним и дополняется структурными единицами, воссоздаваемыми по типу 2И³. Записи причетов 1929 г. отличает то, что в них представлены более полные варианты текстообразующих блоков.

Говоря о схемах построения причитаний, было бы неверно утверждать, что причетные тексты представляют собой механическое соединение композиционно-смысловых блоков в той логической последовательности, которую определяет традиция голошения в данном районе. Важную роль в воссоздании причетов играют индивидуальность, талант исполнителя, изменяющего по личному усмотрению в зависимости от ситуации не только блоки, оформляющие различные мотивы, но и порядок их следования, создающего новые композиционные единицы.

¹ **Бабилова Т.И.** Семейная обрядность русских бассейна нижней Печоры конца XIX – первой трети XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Сыктывкар, 1998.

² **Артеменко Е.Б.** Народное текстообразование: принципы и приемы // Фольклор в современном мире. Аспекты и пути исследования. М., 1991. С.69.

³ **Харитонова В.И.** Восточно-славянская причеть (Проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра). М., 1983.

Г.С.Савельева
ГЦНТ РК

Ижемские летние игрища: структурно-семантический аспект исследования

Центральное место в ижемской календарно-обрядовой традиции занимают весенне-летние луговые гуляния - "лудон ворсом". Несмотря на то, что этот пласт ижемской традиции уже освещался в фольклорно-этнографической литературе¹, новые полевые материалы позволяют значительно расширить и конкретизировать семантику этих традиционных игрищ. В основу статьи легли полевые материалы фольклорно-этнографических экспедиций Государственного центра народного творчества 1997-1998 гг., работавших в Сизябском, Кельчиюрском и Красноборском с/с Ижемского района Республики Коми.

Начало проведения "лудов" большинство информаторов относит к празднованию Троицы, последний "луд" разыгрывался на Ильин день. Центральное место в летних игрищах занимает "луд", приуроченный к Петрову заговенью - Петыр видзе пыран лун. Только тогда разыгрывалось хождение воротами - "воротаон мунон". Помимо этого гулянье на Петрово заговенье могло определяться как "ыджыд луд" (большой луд). В этот день "луд" собирался утром и вечером: "асья луд" и "рытья луд". На вечерний "луд" меняли наряды, утром одевались попроще.

Важное значение в семантике луговых гуляний имеет пространственная дифференцированность. Например, в с.Сизябск, по сведениям старших информаторов, было специальное место возле деревни, на котором собирались только в Петрово заговенье (Ыж луд), гулянья в остальные дни проводились на месте возле реки (на "лахте"). Кроме того, "луды", разыгрываемые на Петров и Ильин день, также имели свою пространственную закрепленность.

Отдельно следует остановиться на этимологии слова "видз", которая во многом определяет семантику и символику луговых игрищ. В результате того, что в коми языке слово "видз" помимо значения "пост" имеет значение "луг, сенокосные угодья", празднование **видзе пыран лун** приобрело тройную пространственно-временную семантику: с одной стороны, начало поста, с другой - начало лета ("Петыр видзе пыран лунсянь – гожом заводитче"), с третьей – выход на сено-

кос (сопоставленность "видзе пыран лун" и "видзе петан лун"). "Видзе петан лун" связывается с Прокопьевым днем, после этого дня выезжали на сенокос. Таким образом, переход с весны на лето связывается с переходом в летнее пространство, определяемое вторичной семантикой "видзе пыран лун" - вход в сенокос. В результате этих наложений разыгрывание "лудов" на *видзе пыран* приобретает специфическую ритуальную значимость.

Ритуальным воплощением семантики перехода (входа-выхода) является обряд "воротаон мунон" (хождение воротами). Это название связано с песней "Отпирайтесь, широкие ворота", под которую разыгрывалось действие. Данный элемент "луда" является заключительным действием всего игрища. Имеется несколько вариантов описания "ворот". Пара (парень и девушка) берется за руки и становится "воротами", все остальные парами проходят под ними; когда все пройдут, передняя пара опять становилась "воротами" и т.д. Так передвигались от одной деревни к другой, или с луга в деревню, или до определенного места, или с одного луга на другой (Красноборский с/с). Другой вариант: вечером после луда поднимались воротами к церкви. Как начинался подъем, становились "воротами": две-три пары парней, взявшись за платки, поднимали руки "воротами", остальные участники игрища проходили через эти "ворота"; "воротами" вставляли несколько раз, пока не доходили до церкви (с. Сизябск, АФ ГЦНТ 0307-10)². Позднее, когда "луд" Петрова заговенья стали играть возле реки, "воротами" проходили один раз через мост перед входом в деревню. Пройдя через "ворота", все расходились (АФ ГЦНТ 0302-21).

В вариантах описаний "хождения воротами" можно выделить несколько общих моментов: в первую очередь, пространственная соотнесенность обряда, при которой "ворота" символизируют вход-выход, переход из внешнего пространства во внутреннее пространство деревни (вход в деревню). При этом на первый план может быть выдвинута именно семантика поста, поскольку движение связано с подъемом к церкви: *Ыж луд*, место, на котором играли в заговенье, находится не только ниже деревни, но и ниже по течению. В более позднем варианте, когда "воротами" заходили в деревню через мост, акцентируется внимание именно на "подъеме". В остальных вариантах пространственная соотнесенность связывается не только с подъемом, но и с переходом из "своего" в "чужое" (переход из одной деревни в другую) или из одного пространства в другое (с луга на луг). Таким образом, на первый план выдвигается семантика освоения иного пространства. Эта же семантика соотносится с символикой перехода через мост, который фигурирует во многих описаниях. Такая символическая нагруженность прохождения через "ворота" может быть актуализирована и при соотнесении действия с текстом песни.

Песня "Отпирайтесь, широкие ворота", сопровождающая хождения "воротами", соотносится с действием именно по начальной строке, которая в песне становится ключевой. Имеются описания, по которым

эту песню разыгрывали как поцелуйный хоровод. Отметим, что в тексте песни имеется формула целования "Приголубит она(жена), приласкает, приласкает она и целует". Девушка и парень стоят в кругу, у парня в руках блюдо, на него положен платок, действие разыгрывается в соответствии с текстом:

Отпирайтесь, широкие ворота,
Уж я сяду на добра коня поеду,
Я поеду во Китайку разгуляти,
Молодой жене подарок закупати,
Я куплю же молодой жене подарок,
Славу-славу прелестную шелку,
Положу я на серебряное блюдо,
Подойду я к молодой жене поближе,

Поклонюсь я молодой жене пониже,
Ты бери-ко, жена, не чувайся,
Душа сердце мое, не гордися,
Вы посмотрите, добрые люди,
Как она-то меня, молодца, любит,
Приголубит она, приласкает,
Приласкает она и целует.

(с. Сизябск, АФ ГЦНТ 0301-9)

Судя по всему, такой вариант исполнения связан со сценическим воплощением песни, причем в комментариях исполнителей наряду с этим описанием сохраняется изначальная соотносительность песни с "хождением воротами". Отметим, что вторичная хореография более соответствует традиционной соотносительности подобных текстов с "целовальными" хороводами. Однако брачная символика песни также соотносится с семантикой прохождения через ворота закрепленных в ходе "луда" пар.

Интересен в вышеописанном аспекте вариант, связанный с поздней интерпретацией обряда "воротаи мунѳм". Участники игрищ ходили по селу с песней "Отпирайтесь, широкие ворота" заходили в купеческие дворы с настоящими большими воротами. Возле дома они водили хороводы. Напоследок хозяин угощал их (с. Б. Галово, ВФ ГЦНТ 0308). Таким образом, хождение "воротами" приобретает новое осмысление, которое вполне вписывается в рамки традиционной календарной обрядности.

Семантика "хождения воротами" раскрывается еще в одном варианте этого обряда, записанного в д.Диюр Краснѳборского с/с. Как и в предыдущем варианте, обряд связан с воротами богатых домов. Здесь "хождение воротами" приурочивается к празднованию местного престольного праздника – Ильина дня: "...кулацкий дом был – оттуда спукались, Филатка Сенька, у них ворота были. Через ворота проходят и спускаются вниз, к магазину к кресту. Поют и через ворота спускаются. Берутся руками и пройдут. К кресту поп приходит" (АФ ГЦНТ 0325-14). Отметим, что это описание зафиксировано в единичном варианте. Тем не менее в нем передана значимость этого обряда как некоего сакрального действия: включенность в обряд престольного праздника, завершение шествия у креста. Ильин день также является одной из пограничных точек календаря – с этого дня начинается осень, к этому дню заканчивается сенокос и начинаются осенние работы.

Игровой комплекс летних игрищ имеет определенную структуру и включает в себя несколько основных элементов: игры состязательного характера ("войлѳм"- бегание), обрядовые хождения пар ("ветлѳмѳн ворсѳм"), хороводы.

Среди игр центральное место занимает игра "витас". Отметим, что даже на уровне одной деревенской традиции под этим названием даются разные описания данной игры. В некоторых вариантах раскрывается местная этимология названия игры ("витас"- пятеро), например: участники игры становятся двумя рядами по пять человек друг напротив друга (расстояние между рядами примерно пять метров), пары перебегают из одного ряда в другой, водящий должен поймать кого-то из них, таким образом пары меняются.

Выделим основной вариант игры "витас", который соотносим с русской игрой в "горелки": участники становятся парами в две колонны, первая (вариант: последняя) пара бежит до обозначенного места, водящий ловит одного из них, оставшийся без пары становится водящим. Данный вариант имел широкое распространение в других коми традициях и часто приурочивался к Петрову заговенью. В каждой локальной традиции имеется свое обозначение этой игры. Например: "гозья кѳр" (пара оленей) – с. Нившера, "горью", или "гозья кор"- с. Небдино, "перескачка" – с. Прокопьевка (здесь по названию игры Петрово заговенье называлось Перескачка лун). Таким образом, можно говорить об устойчивом обрядовом значении этой игры. Помимо того, что большинство вариантов соотносимо с общей направленностью игрищ на выявление пар, необходимо отметить возможность более глубокой семантики, связанной с троицкой обрядностью. При этом в игре "витас" прослеживается тенденция к активизации именно женского начала. В описаниях С.В.Максимова, посетившего в 1857 г. Ижму, упоминается о молодежном "бегании взапуски", устраивавшемся на летних лугах: "...ижмѳцы установили и твердо хранят обычай, позволяющий эти удовольствия девушкам отдѳльно от молодцов" и лишь "оглашенные женихи имеют еще некоторое право (и то весьма редко) играть публично с невестами"³. Некоторые современные информаторы также отмечают, что в "витас" играли девушки, а парни лишь наблюдали игру. Эта ритуальная семантика максимальной активности женского начала соотносима с семантикой игры в хождения (ветлѳмѳн ворсѳм): парни и девушки располагаются отдѳльно, парень подходит к девушкам, кланяется и дает руку своей девушке, и они прохаживаются под руку по лугу на виду у всех. Затем он приводит ее обратно. Эта игра могла исполняться в перерыве между другими играми. Таким образом, "витас" и "ветлѳмѳн ворсѳм", противопоставленные как "бег" и "хождение", связаны между собой как обособленностью мужского и женского начал, так и общей символической направленностью: появление брачной символики предваряется максимальной активизацией женского начала. Отметим, что в большинстве описаний "лудов" с игры "витас" начинается все игрищечное действие. Характерно, что в местной терминологии парни и девушки, участвующие в молодежных обрядовых действиях (игра в хождения, хороводы, посылки), называются "женихи" и "невесты", а образующиеся пары – "пара", "парочка". Все эти термины имеют обрядовую соотносительность и являются определенными ритуальными ролями.

Связь с троицкой символикой обнаруживается и в другой, не менее устойчивой игре - "лачкэмн ворсѳм" (игра в хлестание): участники располагаются парами по кругу, передние сидят. У стоящих во внешнем кругу руки за спиной, водящий ходит за кругом с веревкой и незаметно кладет ее кому-нибудь в руки. Тот начинает хлестать этой веревкой стоящего справа, который, в свою очередь, должен вовремя заметить веревку в руках соседа и обежать круг, а участник с веревкой бежит за ним и старается его отстегать. Символика хлестания достаточно прозрачна в троицкой обрядности. Интересно сопоставить эту игру с игрой "тырей" (с. Нившера), приуроченной к Петрову заговенью. Последняя представляет собой игру по типу догонялок, но водящий в ней хлещет участника, которого он догнал, березовым веником. Эти веники делались специально для данной игры всеми участниками. При этом информаторы отмечают, что в результате такого хлестания платки участниц становились зелеными от веников. В книге Н.Д.Конакова "От святок до сочельника" приводится описание подобных хлестаний в игре "Кострома" (записано в с.Усть-Кожва), разыгрывается на Петров день после игры в "витас"⁴.

Широкое распространение в этом районе имела игра "гезьен ворсѳм" (игра веревкой): участники становились в круг, держась обеими руками за веревку. Водящий находился в центре и должен был неожиданно ударить кого-либо по руке. Тот в свою очередь должен был или отскочить, не отпуская веревки, или быстро убрать руку.

Игровой комплекс летних игрищ не ограничивается вышеперечисленными играми. Помимо различных игр с мячом, традиционных "городков" в неспражничные луды включались такие общераспространенные игры, как "юрѳн ворсѳм", "дитяшко" и др.

Следующий обрядовый элемент лудов - вождение хороводов, традиционно направленных на создание пар. По типу хореографии большинства хороводов этот элемент лугового действа исполнители обозначают как "кругѳн ворсѳм" (круговые игры). Приведем характерное описание "лудов": собирались на лугу, бегали, плясали под гармошку, играли кругом (АФ ГЦНТ 0307-10).

В этом смысле исключением является хоровод "Александровская береза":

Александровская береза, Она листованная шумела, Золотым дзенчиком звенела, Гуляй, гуляй, гуленек, Гуляй, сизенькой, златокрыленькой, Ты куда, голуб, летал, Куда, сизя, полетел,	Ко красавица, Кои лунчиша, Кои вежливая, Без белил она бела, Без румьяна хороша, Та невеста моя, Поцелуй ради Христа.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(с. Краснобор, АФ ГЦНТ 0323-7)

Участники хоровода становятся напротив друг друга рядами - ряд парней, ряд девушек. Первая пара под песню прохаживается между рядами (вариант: пара, притопывая, меняется местами), в конце песни целуются и становятся в другой конец рядов. То же самое повторяют

следующая пара. Песня повторяется до тех пор, пока не пройдутся все пары. Отметим, что это единственный хоровод, в комментариях к которому акцентируется внимание на обязательном участии в разыгрывании песни всех пар.

Текст песни имеет ту же структуру, что и тексты других целовальных песен, исполняемых кругом: парень - девушка - целование. "Горочная" песня Усть-Цилемского р-на "Береза белая" (тексты отличаются лишь незначительными расхождениями) комментируется как круговая: "парень за кругом ходил против движения общего хоровода, заходил в круг, выбирал девушку. Они парой проходили внутри круга, кружились, взявшись под руки, и становились в общий круг..."⁵. В Ижемской традиции соотнесение песни с типом хореографии "ряд на ряд" может быть связано с попыткой переосмысления текста и выдвигания на первый план мотива "гуляния" ("Гуляй, гуляй, гуленек"). Кроме того, такая хореография сопоставима с описанным выше обрядовым хождением пар "ветлѳмн ворсѳм": пространственная обособленность девушек и парней, незамкнутость пространства, хождение перед "всем миром" в статусе "жениха и невесты". Подтверждение этого статуса находит свое выражение в тексте песни: идеализация девушки и закрепление - "Та невеста моя". Таким образом, можно предположить, что в хороводном комплексе "лудов" исполнение песни "Александровская береза" является центральным моментом утверждения пары. Имеются комментарии, указывающие, что с этой песни начинались хороводы и что именно этими парами поднимались "ворота". Песня не имеет повсеместного распространения, и отмечена исполнителями в Красноборском с/с.

Под песню "Тига, гуси, домой" хоровод "заплетался". Вариант текста:

Тига, гусь, тига мой, Тига серые домой, Гуси нету домой, Серы не пойду,	Я сам гуськой, Сам я серенькой, Со старые старичком, Со вдовычком.
----------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------

(с. Сизябск, АФ ГЦНТ 0301-6)

"Расплетались" под песню "Ах вы, сени, мои сени".

Остальные хороводы по типу хореографии относятся к круговым. Среди них можно выделить блок целовальных хороводов, которые разыгрываются по традиционному сценарию - в кругу парень или девушка, выбирают себе пару, целуются. К таким хороводам относятся: "Круг шѳрас ме сулала, киа перѳ? кута" (В середине круга я стою, в руке перышко держу); "Капустонька" - варианты на коми и русском языках; "Шелковая ленточка стельки жмет"; "Винною наш хозяин"; "Отпирайтесь, широкие ворота", "Во саду ли в огороде" - варианты на коми и русском языках.

Текст песни "Круг шѳрас ме сулала" является поздним переводом посидочной песни "Я на стулике сижу, в руках перышко держу", а по мелодической организации и повторению рефрена "Ай лю-ли" одинакова с песней "Весалис капуста ныв" (Девка капусту полола):

Я на стулике сижу,
В руках перышко держу,
Слезы катятся,
Люди женятся,
Я себе судьбу найду,
Да за праву ручку возьму,
Вокруг стола уведу,
Поцелую да уйду.
(с. Кельчиур, АФ ГЦНТ 0309-16)

Весалис капуста ныв,
Сьылис татшом сьыланкыв,
Ай лю-ли, ай лю-ли,
Сьылис татшом сьыланкыв...

Круг шорас ме сулала,
Киам пероос кута,
Ай лю-ли, ай лю-ли,
Киам пероос кута...
Ме желайта готрасьны...
Ассим судьбаос корсьны...
Веськыд кидьдс босьтны...
Круг гогорсо гогортны...
Круг шорас бор сувтодны...
Кыкысь помйыв окыштны...

(с. Кельчиур, АФ 0311-7)^б

Есть варианты более близкого перевода, в которых вместо "круга" сохраняется "стул".

Помимо того записаны достаточно близкие варианты песни "Капустонька" на коми и русском языках: "Я капустоньку сажала, приговаривала" и "Весалис капуста ныв" (полола девка капусту). В отличие от русскоязычного в варианте на коми языке в последней части песни дано подробное описание действий парня и девушки, почти дословно соотносящееся с текстом песни "Круг шорас ме сулала":

"Круг шорас ме сулала

"Весалис капуста ныв

.....
Веськыд кидьдс босьтны.
Круг гогорсо гогортны...
Круг шорас ко сувтодны...
Кыкысь помйыв окыштны...
Поздравляйтны да петны.

(АФ ГЦНТ 0301-20, Сизябск)

.....
Босьтис веськыд кидьдс...
Круг гогорсо гогортис...
Круг шорас ке сувтодс...
Кыкысь помйыв окыштис...
Поздравляйтис да петис.

(АФ ГЦНТ 0302-20, Сизябск)

Старшее поколение исполнителей дает варианты этой песни на русском языке, а поколение, принимавшее активное участие в художественной самодеятельности, исполняет песню и на коми, и на русском языках (на русском языке, как правило, даются лишь фрагментарные варианты).

Хоровод "Во саду ли, в огороде", имеющий широкое распространение на всей территории Республики Коми, также исполняется в двух вариантах (коми и русском). В описаниях лудов исполнители обозначают этот хоровод как "Во-саду-ли-он ворсом": в кругу парень, выбирает девушку, целуются. В записанном нами коми варианте отсутствует формула целования. Кроме того, записан вариант кадрилиной хореографии. В одном из описаний хоровода отмечается, что участницами были только девушки: ходили по кругу, взявшись за руки. Такой вариант исполнения связывается с военным и послевоенным временем, когда не было парней. При этом интересно отметить, что исполнители отождествляют два возможных варианта - "Во саду ли, в огороде / Девуцы гуляли" или "Во саду ли, в огороде / Молодцы гуляли". В этом комментарии коми и русскоязычные варианты представлены как взаимозаменяемые.

Хоровод "Шелковая ленточка стельки жмет":

Шелковая ленточка стельки жмет,
Молодец у девушки ручки жмет,
Жмет, прижимает и спрашивает:
- Скажи, скажи, девица, кто тебе мил,

Расскажи, красавица, кто тебе жал?
- Милая милашечка батюшко.
- Это же девица все неистенная,
Это же красовица неправда твоя.

Затем песня пропеваается еще раз, но вместо "батюшки" поется "милая милашечка молодец" - "это же девица все правда твоя, это же, красавица, все истинная" (д. Диур, АФ ГЦНТ 0324-20). В комментариях к песне исполнители отмечают, что в данном контексте называлась еще "матушка". В некоторых случаях исполнители оговаривают, что в первой строке нужно петь не "стельки жмет", а "к стенке жмет", при этом, исполняя песню, сохраняют исходный зачин. Подобный текст опубликован в сборнике "Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах Среднего Приобья" - "Шелкова ленточка к стенке льнет". Песня пропеваается один раз, и "тятинька", "матушка" в тексте не разделяются: "Мил-то милешенек тятинька, / Мила придорога родима матушка". В ижемском варианте песня сопровождалась следующим действием: все ходят по кругу, в кругу под руку ходят парень с девушкой.

Песня "Винною наш хозяин, Винною наш богатый" записана только в пересказе (один вариант). Сначала в хороводе ходят только девушки. Парни заходят в круг по ходу песни, становятся напротив своих девушек. Со словами "Стели мне постелюшки, московская умница" девушки бросают на землю носовые платки, затем - "Питерская умница, Казанская умница" - поправляют, расстилают их. Со словами "Убирай постелюшки" парни поднимают платки, кладут девушкам на плечи, целуют их и уходят (с. Краснобор, АФ ГЦНТ 0323-14). Судя по комментариям к Усть-Цилемской песне "Винною наш колодец", ижемский вариант близок к тексту, опубликованному в сборнике "Песни Печоры"⁶.

Как отдельную группу луговых песен можно выделить плясовые. К ним относятся песни: "Цветики, цветики лазорьевые", "Уж ты, сад, ты мой сад", "Соловей, мой соловей". Отметим, что песня "Уж ты сад" исполняется и как лирическая, соответственно имеется два варианта распева при полном совпадении текстов. Каждой из песен соответствует определенная хореография.

Поздним элементом луговых гуляний является танец, который определяется исполнителями как "обший" по названию первой фигуры "обший круг". Фигуры отличаются большим разнообразием, что особенно отражается в их названиях: "капустка", "корзина", "морские волны", "пила", "швейная машина" и т.д. В танцевальный комплекс "лудов" переносится и хореография луговых хороводов, что отмечают и сами исполнители: "плетень", "ворота" включаются в хореографию плясовых песен.

В нашем обзоре мы попытались охватить наиболее значимые, на наш взгляд, элементы ижемских лудов. Каждый из них имеет определенную семантику и выполняет определенную роль в луговых игрищах. Именно их целостность определяет то место, которое они занимают в календарно-обрядовой традиции Ижмы. Кульминацией молодежных луговых гуляний являются игрища на *Петыр видзе пыран лун*, которые наиболее полно отражают архаическую связь календарного и жизненного циклов.

¹ **Дукарт Н.И.** Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX – начала XX вв // Вопросы истории Коми АССР. Сыктывкар, 1975 / Труды Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, вып. 16; Конаков Н.Д. От святков до сочельника. Сыктывкар, 1994.

² Здесь и далее дается шифр записи в аудио- и видеофондах Государственного центра народного творчества Республики Коми.

³ **Максимов С.В.** Год на севере. Архангельск, 1984. С.420. Цит. по: Несанелис Д.А. Раскачаем мы ходкую качель. Сыктывкар, 1994. С.140.

⁴ **Конаков Н.Д.** Указ. соч. С. 79.

⁵ Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы. СПб., 1992. С. 188.

⁶ "В центре круга я стою, / В руках перышко держу, / Я желаю жениться, / Свою судьбу отыскать, / За праву ручку взять, / Вокруг круга обвести, / В центр круга поставить, / Два раза поцеловать."

⁷ Русская традиционная культура: Традиционные зимние увеселения взрослой молодежи в районах Среднего Приобья. М., 1996. № 10.

⁸ Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы. СПб., 1992. С. 193.

А.А.Чувьуров

*Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН
Санкт-Петербург*

Духовные стихи в религиозной и обрядовой жизни вычегодских и печорских коми

Первые записи духовных стихов среди коми-зырян относятся к 40-м гг. XIX в.: в 1840 г. священник А.Луканин записал духовный стих "Чудная Царица Богородица" от пришедших на заработки в Пермь коми-зырян. Позднее, в 1851 г., в Соликамске от коми крестьян, приехавших для найма на работу в соляных промыслах, он записал духовный стих "Сон Богородицы"¹. Оба стиха с нотным переложением и вступительным очерком "Черты в характере зырян" А.Луканин в том же 1851 г. прислал в Русское географическое общество. В своем очерке он отмечает: "Поют они все большею частью одним напевом и всегда вдвоем или втроем; один держит первый голос, другой второй; первый голос делает разные мотивы, второй более прост, и гармония выходит очень хороша"². Характеризуя духовные стихи коми певцов, автор пишет, что "в этих безыскусных стихах хорошо усматривается простая сердечная вера зырян, благочестивое настроение духа и приверженность к религии"³. А.Луканин также добавляет, что многие слова в этих ду-

ховных стихах из-за плохого знания русского сильно искажаются, и не всегда певцы могут объяснить изначальный смысл этих слов⁴.

В 1852 г. А.Луканин доставил в Русское географическое общество еще три духовных стиха старообрядческой тематики: первый содержит призыв бежать из мира антихриста "во темные леса, во далекие лустыни, во глубокие пещеры", второй - о страданиях Христовых, третий - о трех разрядах грешных душ, которым за грехи их "райский свет не бывати, самому Христу не видети и Архангельских глас не слыхати"⁵. Несколько позднее он сообщил два новых варианта духовного стиха - "На горе, на горушке сиенскою ходила, искала святая Елена"⁶. О бытовании духовных стихов среди коми-ижмечев упоминал современник А.Луканина М.Ф.Истомин⁷. К.Ф.Жаков в своей диссертации "Народная словесность зырян и русские сказки" приводит записанную в Шойнаты так называемую "песнь нищих"⁸.

О бытовании духовных стихов среди вычегодских коми упоминали многие; так, коми писатель Павел Доронин сообщал, что в 1920-х гг. на Вычегде в с.Гам он слышал духовный стих "Как при том царе да Федоре, да при Федоре Стратилатовиче"⁹; об исполнении духовных стихов среди бурсьыльсьяс (певцов добра) писал сыктывкарский историк Ю.В.Гагарин, занимавшийся изучением христианства в Коми крае¹⁰.

Значительный вклад в изучение духовного стиха и его влияния на формирование различных эпических произведений внес А.К.Микушев. Он отмечал, что духовные стихи в иноэтничной, инокультурной среде претерпели определенную трансформацию. Так, Федор Тирон из одноименного духовного стиха превратился в эпического героя Федора Кирана, Кирьян Варьяна с чертами, близкими исполнителям. В ряде песен Федор Кирон предстает как удалой охотник, его противниками являются йёгра-яран (собираемый образ обских угров)¹¹. Следует подчеркнуть, что в исследованиях А.К.Микушева духовные стихи рассматривались только в связи с изучением происхождения различных сюжетов и мотивов коми эпических произведений, и поэтому многие вопросы, связанные с бытованием духовных стихов среди коми (репертуар, их генезис и эволюция в различных локальных и конфессиональных группах коми), не были до конца прояснены.

В ходе этнографического изучения коми старообрядческих групп (1995-1999) нам удалось записать несколько десятков духовных стихов. Записи производились в двух регионах Республики Коми: на Верхней и Средней Печоре (Печорский, Вуктыльский и Троицко-Печорский районы) и Верхней Вычегде (Усть-Куломский район). Собранные материалы позволяют охарактеризовать некоторые особенности современного бытования духовного стиха среди коми.

Верхняя и Средняя Печора. Значительная часть населения этого края в прошлом принадлежала к старообрядчеству, которое в данном регионе было представлено даниловским и федосеевским толком и странническим согласием. В настоящее время доля старообрядцев среди местного населения незначительна. Старообрядцы Печорского района и ряда деревень Вуктыльского района (Дутово, Лемты, Лемты-бож, Подчерье, Усть - Щугор) относят себя к "поморцам". Литературу и необходимые для богослужения вещи выписывают из Москвы, с Преображенского кладбища. Учение бегунов распространено в верхнепечорских деревнях. Достаточно сильное влияние на духовную жизнь верхнепечорских старообрядцев-бегунов, как отмечают исследователи, оказывают старообрядческие центры Кировской и Пермской областей¹².

Как показывают материалы полевых исследований, духовные стихи сохраняются в обрядово-религиозной жизни местных старообрядцев. Их поют после богослужений и в посты, когда воспеваются всякие развлечения, в том числе и исполнение светских песен. Всего в этом районе было записано 25 духовных стихов и отдельных их фрагментов. Стихи бытуют в устной и письменной традиции. Основным источником духовных стихов являются рукописные сборники, которые представляют собой обычные ученические тетради с записями духовных стихов кириллической азбукой. Встречаются и дореволюционные старопечатные сборники духовных стихов, но, как правило, они в обиходе не используются, а бережно сохраняются как некие ценные реликвии. Поют по напевке, с голоса. Пение по крюкам не отмечено. Возможно, данная традиция вообще не была характерна для этого региона. За время экспедиций встретился только один сборник с крюками (рукописный сборник утренних и вечерних и праздничных богослужений), но при этом не удалось выяснить, использовался ли он в богослужениях.

Тематически духовные стихи печорских коми старообрядцев можно разделить на четыре группы. Первую группу составляют стихи о ветхозаветных событиях и персонажах: Плач Иосифа (*Кому повем печаль мою...*), стих о Содоме (*Мы идем сюда к Содому...*), Потоп (*Потоп страшный умножался*). Во вторую группу входят стихи евангельского содержания: О страстях Христовых (*Со страхом братия мы послушаем Божия Писания...; Юда Христа продавала...*). Третья группа состоит из стихов о христианских подвижниках: Алексей человек Божий, Борис и Глеб (*Восточная держава...*). Значительную группу составляют покаянные стихи: *"Среди самых юных лет..."*, Стих о юности (*Горе мне, увы мне, во младой во юности...*), *"Душа моя прегрешная, что не плачешься..."* и др. Вместе с тем далеко не все, что включено в эти сбор-

ники в качестве духовных стихов, может быть отнесено к ним. В частности, стих *"...а я на чужбине забыт от друзей, забыт я заброшен с малых юных лет..."* восходит к городскому романсу¹³ и не случайно, исполняется, как отметила исполнительница, "на глас бесовской песни "По Дону гуляет" (*"тайо тай бесовской сыланкывлон гласыс"*). По всей видимости, включение в репертуар духовных стихов подобных текстов связано с постепенным угасанием традиции духовного песнопения среди коми в этом регионе. В то же время мотивы сиротства, оставленности, ощущения своей невостробованности в этом мире и необоснованно сурового отношения со стороны окружающих, достаточно часто встречающиеся в духовных стихах, на наш взгляд, возникли как некая рефлексия ряда евангельских цитат (Мф 8.:20; 2Тим. 3.: 12; 2Тим.4.:10.). Их включение в духовный репертуар объясняется также тем, что традиционными исполнителями духовных стихов у коми старообрядцев являются женщины, для которых указанная тематика особенно близка (например, тема разлучения с родными после замужества и испытания тяготами жизни в чужой семье). Эта же причина, на наш взгляд, обусловила необычайную популярность среди различных групп старообрядцев канта *"Умоляла мать родная..."*.

В настоящее время традиция исполнения духовных стихов сохранилась лишь в ряде населенных пунктов Вуктыльского и Троицко-Печорского районов, в местах проживания представителей бегунского согласия (скрытников) и поморцев. Пока затруднено выяснение различий в репертуаре духовных стихов бегунов и поморцев, так как материал, собранный у первых, разрознен, фрагментарен и состоит в основном из стихов позднего происхождения ("О блудном сыне", "В двери кузницы"). В Печорском районе, где также в прошлом старообрядцы являлись доминирующей конфессиональной группой, духовных стихов не поют. В то же время здесь зафиксировано значительное количество нецерковных молитв, некоторые из них являются переработкой духовных стихов: в частности, так называемая "Молитва Михаилу Архангелу" происходит от стиха о Михаиле и Гаврииле Архангелах — перевозчиках через огненное море. (Один из вариантов этой молитвы был нами записан в с.Соколово в 1995 г. от А.С. Пастуховой, 1920 г.)

Особый интерес представляют "покаянные молитвы", записанные нами в Печорском районе в 1995-1999 гг. в д. Кожва, Соколово (Печорский р-н). Они читаются на коми языке утром, после пробуждения, и вечером, перед сном. Утренняя молитва читается в следующем порядке: вначале перед иконами совершается молитвенное "начало" — приходные молитвы с поклонами¹⁴. Затем, выйдя во двор и повернувшись лицом на восток, произносят "Иисусову молитву" в старообрядческом

варианте. По совершении крестного знамения и поясного поклона следует приветствие окружающей природе: *"Небесной Господь, здоровоте. Милой святойяссё здоровоте. Печора-матушка, здоровоте. Милой вёр-бадьё, здоровоте. Елкаясой, березай, здоровоте"*⁴⁵. (Перевод: Приветствую Тебя, Небесный Господь и святые Божии угодники! Здравствуйте, Печора-матушка, леса и кустарники, березы и ели!). Порядок вечерней молитвы тот же, но в конце читается покаянная молитва: *"Любой Печора-матушка. Печора кузьтаис унаысь ветлім да, мунім да, локтім. Простит миянтё, грешниаяссё. Милой ваё простит миянтё, грешниаяссё, быд став грекысь. Ванас вердін да, ютін да. Вёро и бадьё. нэмсё кузяла ветлім да, коркё бордім а, коркё сьылім а, быдсымаысь волі. Проститой мэно, грешницаёс. Милой земля-матушка, простит мэно, грешницаёс. Земля кузьтаис уна ветлалім да уна грек карим да. Милой шондіо, простит мэно, грешницаёс. Милой лунай, простит мэно, грешницаёс. Милой кодузьлясёй, проститой мэно, грешницаёс"*⁴⁶ (Перевод: Любезная ты наша Печора-матушка! Много раз по твоим водам плавали. Поила ты нас и кормила. Прости нас, грешных. Леса и кустарники, много раз мы с вами встречались: когда-то плакали, когда-то пели, всякое бывало. Простите меня, грешную. Земля-матушка, прости меня, грешную. Много по тебе я ходила, много всяких грехов творила. Любезное Солнце, прости меня, грешную. Любезная Луна, прости меня, грешную. Любезные звезды небесные, прости меня, грешную).

По характеру исполнения и содержанию эти молитвы близки к распространенным в прошлом среди некоторых старообрядческих групп (в частности, «нетовцев») «покаянным стихам», которые исполнялись перед исповедью в своеобразном обряде покаяния — «прощания с землей»; обряд бытовал ранее и у русских старообрядцев на Нижней Печоре¹⁷. По всей видимости, бытование в данном районе неканонических молитв в какой-то мере связано с утратой в этой местности традиции духовного песнопения.

В целом следует признать, что на Верхней и Средней Печоре традиция духовного песнопения постепенно исчезает; та же тенденция наблюдается и у русских старообрядцев Нижней Печоры (Усть-Цилемский район): в 1997 г. нами было записано здесь всего пять духовных стихов: Стих о смерти (*С другом я вчера сидел*), Стих о смерти (*Расплачется, растоскуется душа грешная, беззаконная...*), Стих о страннице (*Ах ты, пташка и бедняжка...*), Стих об Алексее, человеке Божьем и популярный в различных старообрядческих группах *"Умоляла мать родная"*. Совершенно иная ситуация на Верхней Вычегде

(Усть-Куломский р-н): здесь традиция духовного песнопения продолжает бережно сохраняться и развиваться.

Верхняя Вычегда (Усть-Куломский р-н). Значительная часть населения этого края в прошлом также принадлежала старообрядцам, представленным в данном регионе нетовским толком, проникновение которого на Вычегду связано с переселением в этот регион в конце XVIII в. русских старообрядцев из Соликамского, Тобольского Чердынского уездов¹⁸. В конце XIX в. на Верхней Вычегде появляется своеобразное религиозное движение *бурсьильсьяс* (певцы добра), видимо использовавшее опыт различных мистических сект (скопцов, хлыстов)¹⁹.

Своеобразие бытования духовных стихов на Верхней Вычегде проявляется в двуязычии: стихи исполняются на коми и русском языках. Поют духовные стихи преимущественно на поминках после похорон, но некоторые тексты включены непосредственно в обряд погребения: например, стих *"Горт дорын сьыланкыв"* («Погребальный стих» — *"Думайт жё тэ мортёй ассьыд куломтё, бордёмон да сыркьялёмон..."*) исполняется у гроба покойного, в доме. Часть текстов приурочена к определенным календарным датам: так, достаточно известный стих *"Водонос"* (Самарянка.) исполняется в неделю жен-мироносиц; стих *"Богородицалён бордём"* (Плач Богородицы, — *Стракон чой - вокьясой кылзамой Божьей Писание...* (Со страхом, мы братья)) - в четверг, перед страстной пятницей. Основная часть репертуара — позднего происхождения (*"Святой Николай..."* (Прошу Тебя угодник Божий), *"Не ропщи на суровую долю..."*, *"Гора Афон, гора Святая..."*, *Соловей (Ты не пой соловей против кельи моей...)*, *Два ангела парили над грешною землей и тихую беседу вели между собой...*), *Песнь Богородице (К Тебе, о Мати Пресвятая, держю вознести свой глас...)*. Встречаются здесь и стихи, бытующие на Печоре: уже упоминавшийся стих Плач Богородицы, С другом я вчера сидел (на коми: *"Торыт другкёд мэ лукалі, а талун кулом аддзи. О горе, о горе меным ыджыд..."*), Среди самых юных лет вяну я аки нежный цвет (на коми: *"Сыла кызди нежной цвет. Ичет ладинеч пеленасянь. Господи помилуйт..."*). Старых стихов немного: Алексей, человек Божий, Плач Адама (*Восплачется Адам перед раю стоя: раю, ты мой раю, прекрасный мой раю...*). Значительная часть стихов бытует на коми: *"Грешной душой менам, ставнас тыри грекён..."* (Грешная душа моя, вся преисполнена грехами), *"Енмыс миянкёд"*, — *"Думышлтой жё выло пуксысьясой, раммёдчой. Енмыс миянкёд..."* (Вы сидящие на высотах, смиритесь. С нами Бог...), *"Нэм помой мэнам матыстчёма..."* (Век мой пришел к концу своему...), *"Кузь туй"*, — *висьтав жё Господьёй туйёс мэным...* («Длинная дорога, — Укажи мне Господь путь мой...»), *"Оні керувимь"*

яс, *Троица водзын сулалоны...* («И ныне стоят херувимы пред Троицей...») и др. Духовные стихи в данном регионе называют *"духовной съыланкывьяс"*; один из видов духовных стихов называют *"благодарения"*. Последние включают достаточно большой корпус текстов и представляют собой оригинальную поэтическую обработку на коми языке отдельных разделов различных разделов Священного Писания, в частности посланий св. ап. Павла (Евр.10: 22-25; 1Фес.5: 6-11; Кол.3: 12-16; Фил.4: 4-7 и др.), что не характерно для Печоры, где подобная тематика отсутствует. В корпус текстов духовных стихов включены также переводы различных псалмов (Псалом 33, 50, 102 и др.). Стихи бытуют в устной и письменной традиции, в последней - в виде тетрадок. Некоторые тетрадки содержат большой корпус стихов: так, в тетрадке Жижиной Марии Романовны было 43 текста на коми и русском языках. Помимо духовных стихов в сборники включены назидательные проповеди на коми (по всей видимости, возникшие в среде *бурсьыласьяс*), тексты апокрифического содержания на том же языке (Хождение Богородицы по мукам, Страшный суд), а также оригинальная поэзия христианского содержания.

Сравнивая две этнокультурные традиции, сложившиеся на Верхней Вычегде и Печоре, следует указать на одно существенное различие. На Верхней и Средней Печоре мы имеем дело с замкнутыми локальными традициями, практически не проницаемыми друг для друга. Совершенно иной культурный тип мы встречаем на Верхней Вычегде: здесь нет ярко выраженной конфессиональной обособленности. Тексты, которые были записаны в Керчомье, встречаются и в других селах (Усть-Кулом, Мыелдино, Усть-Нем), где в прошлом значительным влиянием пользовались *бурсьыласьяс*. При этом репертуар духовных стихов постоянно обновляется. Так, летом нынешнего года в с.Усть-Нем нами был записан духовный стих, посвященный Серафиму Саровскому: *"Ночка безмолвна, зрительна. Звездочки смотрят с небес. Тихо вокруг обители, тянется Саровский лес..."* Как отметила исполнительница, текст был записан несколько лет назад в Ульяновском монастыре, который в настоящее время является духовным центром вычегодских коми. При этом женщина, которая переписывала текст, не запомнила глас, напев стиха, и музыкальную основу стиха пришлось воссоздавать заново. Как отметила исполнительница, она долго подбирала мелодию, которая бы согласовывалась с текстом: *Кывьяс сертияс мотивсö лосьöд²⁰* («подбирала мелодию, которая бы согласовывалась со словами»). Позднее одна женщина из с. Мыелдино исполнила ей оригинальную версию напева этого стиха. Любопытно, что и после этого данный духовный стих продолжает бытовать в музыкальной аранжи-

ровке, сделанной Д.Г.Игнатовой. На наш недоуменный вопрос, почему не воспринята оригинальная версия напева, информант ответила: *"Зачем? У нас мелодия и так хороша (Миян тай гласыс сідз лосьыд)²¹"*. Следует подчеркнуть, что бытование одного и того же стиха в разной музыкальной исполнительской манере достаточно типичное явление для Верхней Вычегды. На Печоре ситуация совершенно иная: здесь можно говорить об устойчивости музыкальных напевов в рамках той или иной локальной группы.

Данная статья затронула только некоторые вопросы современного бытования, функционирования духовных стихов среди коми. Репертуар духовных стихов, их генезис и эволюция в различных локальных и конфессиональных группах коми требует дополнительных полевых и камеральных исследований специалистов смежных научных дисциплин (археографов, лингвистов, этномузыковедов).

¹ Архив РГО. Разряд 53, оп. 1, д. 82, л.2-3.

² Там же. Л.2.

³ Там же. Л.1.

⁴ Там же. Л.3.

⁵ Рукописный фонд РНБ. Сборник F XVII. Л. 70.

⁶ Архив РГО., разряд 53, оп.1, д.11. Л.1-2

⁷ **Микушев А.К.** Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 132.

⁸ Научный архив РГО. Разряд 53, оп.1, д.91, л.117.

⁹ **Микушев А.К.** Эпические формы... С. 132.

¹⁰ Там же. С. 132.

¹¹ Там же. С.132-133.

¹² **Власов А.Н.** Древнее благочестие у коми // Памятники Отечества: Земля Коми. 1996. № 36. С. 206-208.

¹³ Данному замечанию автор обязан этномузыковеду Е.Е.Васильевой.

¹⁴ Данные молитвы совершаются в начале и конце каждого молитвенного служения.

¹⁵ Информатор Пастухова А.И. 1914 г.р. с. Соколово. Запись 1999 г.

¹⁶ Информатор Пастухова А.И. 1914 г.р. с. Соколово. Запись 1999 г.

¹⁷ **Соболев А.Н.** Обряд прощания с землей перед исповедью. Заговоры и духовные стихи // Труды Владимирской архивной комиссии. Книга XVI. Владимир, 1914. С.1-40; **Замятнин Н.** Из жизни раскольников в Печорском уезде // Архангельские епархиальные ведомости. 1899. №.24. Прибавления. С. 751-754.

¹⁸ **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С.105.

¹⁹ Там же. С.218-221. **Власов А.Н.** Древнее благочестие у коми.

²⁰ Информатор Игнатова Д.Г. 1926 г.р. с.Усть-Нем, Усть-Куломский р-н. Запись 2000 г.

²¹ Информатор Игнатова Д.Г. 1926 г.р. с.Усть-Нем, Усть-Куломский р-н. Запись 2000 г.

Отражение пространственной структуры бани в памятниках северно-русского фольклора (к вопросу о фольклорном символе)

Баня, подобно другим объектам материальной культуры, искусственно созданным человеком, имеет как собственно прагматическое значение, так и символическое, знаковое. Более того, все предметы, которые находятся внутри банного пространства, также обладают символическим смыслом. Мы можем утверждать, что знаковый характер этих вещей передает и хранит информацию об их использовании. В частности, проблема многофункциональности вещей разработана в трудах П.Г.Богатырева и Ю.М.Лотмана¹.

Методологической основой для нашей работы послужило исследование А.К.Байбурина "Жилище в обрядах и представлениях восточных славян"². Мы обращаемся к выявлению особенностей символической организации внутреннего пространства традиционной северно-русской бани и знаковой роли отдельных ее частей. Мы попытаемся показать образ бани в традиционной картине мира, который выражен в обрядах и фольклорных текстах, а также выявить связь бани с другими существенными элементами пространства.

Непосредственными источниками нашего исследования являются материалы фольклорного архива СыктГУ из Вилегодского, Ленского, Котласского районов Архангельской области, Лузского и Нагорского районов Кировской области и Усть-Цилемского района Республики Коми.

При описании любой модели пространства первостепенное значение имеет противопоставление центра периферии. На роль центра бани претендует прежде всего каменка, так как именно с ней связано чувство опасности и страха: "...В бане-то страшно"³.

Образ каменки представлен прежде всего в суеверных рассказах. Наиболее частотен в них следующий сюжет: герой должен принести камень с "каменицы", как правило, поздно вечером. Характерной особенностью этого сюжета является его эмоциональная напряженность: посещение бани в "пороговое" время вызывает чувство опасности и страха. Поэтому герои, которые приближались к каменке, описываются как самые бесстрашные и смелые: "Парень-то такой был хороший, да ничего не боялся. Побоялся, дак не пошел бы ночью в баню, да то еще похвастался, что я принесу..."⁴; "Отчаянный этот парень был. Приходит в баню в 12 часов ночи, забирает камень..."⁵; "Какой-то хулиганистый был"⁶ и т.д.

При этом рассказчики не дают каменке никаких подробных характеристик, они лишь фиксируют ее наличие.

Однако важно не столько присутствие в текстах каменки, сколько та опасность и страх, которые связаны с ней и окружающим ее пространством. Можно констатировать, что пространство около каменки наделяется аналогичной семантикой, что отражено в текстах: "...Затопчет в бане за каменницей"⁷; "...Запишают в каменницу, на печку. Запишают в печку"⁸; "Он сел перед каменкой..."⁹; "Раньше-то за каменницу посел"¹⁰.

Наличие пространственных предлогов, **в**, **на**, **с**, **перед**, **за** свидетельствует о включении в пространство каменки "предлечного" и "околопечного" пространства. Исходя из того, что каменка является центром бани, можно говорить о том, что пространство, обозначенное предлогами "**перед**" и "**за**", является периферийным. Однако страх и боязнь его так же велики, как и страх перед каменкой.

Вокруг образа каменки формируется большинство представлений о бане. Это связано с тем, что место в центре обладает наибольшей сакральной ценностью. Предлоги "**в**" и "**на**" усиливают сакральное значение каменки. Их употребление обычно связано со смертью героя. Например: "...Ну ак ведь **в** каменичу запишал. Че, долго нет, утром пришли, а он **в** камениче находился"¹¹; "...Он пошел. Его **в** каменцу запишала. Молитву не знал"¹²; "...Ее шибко-то долго нет. Пошли, она **в** каменке лежит"¹³; "...А старуха-то **на** каменнице лежит"¹⁴ и т.п. С прагматической точки зрения эти представления связаны с повышенной опасностью и боязнью каменки.

Реальные страх и угроза угореть породили представления о каменке как о жилище хозяина-духа бани. Поэтому каменка в народном мировоззрении связывается с возможностью приобретения магических свойств и предметов. В этом отношении интерес представляют сообщения из Нагорского района Кировской области: на Великий Четверг "гармонисты-то ходили на каменницу. В гармонии играли, чтобы научиться пушче играть-да... На каменницу сдут и в гармонии играют"¹⁵. Параллельно встречаются сообщения, где печь-каменка "заменяется" на охлупень: "...Дак с гармонией на охлупень залазят, да давай тоже да о солнышка пиликают... Это крыша да само да высокая верхушка, у эти доски так сложены как гребешок..."¹⁶.

Охлупень представляет собой самую верхнюю часть крыши, которую часто обтесывали в виде коня или птицы. Символика этих животных многозначна. Один из семантических пластов связывается с представлениями о жизни и смерти, иначе говоря о реальном и потустороннем мирах. Кроме того, с крышей, с "верхом", традиционно связываются представления о завершении, достижении искомого результата. Установление князевого бревна является завершением формирования вертикальной структуры жилища. Это его наивысшая "точка", граница между внутренним и внешним пространством по вертикальной плоскости. Охлупень символизирует верхний предел дома, устанавливает прочную связь между землей и небом. Существование параллельных примеров, в которых варьируются образы каменки и охлупе-

ня, позволяет сделать вывод, что каменка соотносится с вертикальной структурой бани.

Таким образом, каменка выступает в качестве наиболее сакрального элемента банного пространства. Поэтому именно здесь активизируют свою силу представители инородного, потустороннего мира. Можно говорить о том, что каменка как центр бани находится на пересечении вертикальной и горизонтальной осей банного пространства. Поэтому баня и каменка в частности, являются местом гадания наряду с такими "нечистыми" пространственными объектами, как перекресток дорог, голбечный порог в доме, овин и т.п.

К собственно граничным объектам мы относим окна и двери бани. Однозначность семантики окон и дверей заключается в том, что, обладая значением граничных объектов, они должны были обеспечивать проницаемость границ. Наличие противоположных признаков обеспечило статус этих объектов как наиболее опасных точек связи с внешним миром.

Специфика этих объектов по отношению к бане заключается и в том, что они являются необходимыми элементами принадлежности "мира людей". В частности, окно обладает таким фундаментальным признаком этого мира, как видимость. Кроме того, особая семантическая напряженность окон и дверей вызвана такими противопоставлениями, как видимое-невидимое, опасное-безопасное, открытое-закрытое, внешнее-внутреннее.

Традиционно выделяются два типа связи с внешним миром: регламентированная (которая осуществляется при помощи входа и выхода, то есть через двери) и нерегламентированная (которая осуществляется через окно, дымоход и т.п.). В основе подобного разделения лежат разнообразие тексты с сюжетом проникновения либо бегства героя через окно, а также обряды, которые осуществляются посредством этих объектов. В результате выработалась богатая система символических способов очищения и оберегов. В первую очередь, это перекрещивание дверей и дверных косяков. Например, в Вилегодском районе Архангельской области "на бане, на дверях крест был вырезан, чтобы черти не заходили мыться. А чего-то он не зевает. Ты куда собираешься, он вымоется. Там воды не останется ничего"¹⁷; "Три креста надо на двери класть, как идешь. И пойдешь из баньки опять три креста положишь"¹⁸. Или в Лузском районе Кировской области: "Другие вырезали, как вырезали крест, перекрестили все..."¹⁹. Вариантом может быть окропление святой водой: "Прежде, чем ступишь мыться надо святой водой - никогда никого в бане не будет. И не бойшься"²⁰. В этом отношении характерно и речевое поведение людей, распространены сообщения о том, что в баню следует ходить "благословясь" и с молитвами.

За порогом бани любые предохранительные меры заканчивались. Встречаются сообщения с упоминаниями о том, что, приходя в баню, "даже... дак крест снимали - старые люди"²¹.

Таким образом, действия, которые осуществляются у входа-выхода, обладают высокой степенью символичности. Одно из смысловых наполнений этих граничных объектов (дверей и порога) связывается с пространственно-временным противопоставлением: начало-конец пребывания в бане. Баня в этом случае интерпретируется как особое пространство с присущей ей системой правил и предписаний, со всей ценностной иерархией.

В приведенных выше примерах остановка перед дверями бани с молитвами и благословением представляет собой способ маркирования "начала" и "конца", иначе говоря, "входа" и "выхода".

Поскольку семантика порога связана с такими пространственными оппозициями, как "свой-чужой", "внешний-внутренний", то наиболее активно функциональная роль порога прослеживается в обрядах гаданий. Можно предположить, что таким образом усиливалась возможность связи с потусторонними силами. Например, в Вилегодском районе Архангельской области гадали следующим образом: "На пороге (бани) гадали. Сидишь и сидишь, в которой стороне мой жених, и тут стучи-бречи звоночки. Там манит ли что ли"²². В обряде гаданий использовалась также дверь бани: "Кудесили... перед Рождеством... В баню приходят. Раздевалка тут, а в баню дверь откроют, туда и на баню на двери, если девушки вешают себе поясье, ровно одинаково все концы делают ... Кругом себя ножом очерчивают... У которой ... дольше пояс - та скорее замуж выйдет..."²³. Помимо двери и порога бани в гаданиях использовалось окно: "С улицы в баню выставляли голую руку... Если мохнатый по руке пройдет - то богатый жених, если голый - то бедный"²⁴. Таким образом подчеркивалась проницаемость этих границ.

С идеей входа, проницаемости, связи бани с внешним миром соотносятся окна. Однако связь эта обладает специфическим характером, так как окна связывают постройку не просто с окружающим миром, а с миром космических явлений и процессов (солнце-луна, свет-тьма, день-ночь, зима-лето и т.д.). Иначе говоря, в значении окна включается не только противопоставление "внешний-внутренний", но и оппозиция "видимый-невидимый". Окно представляет собой такой культурный объект, в котором заключена объемная и ценная информация.

Исходя из текстов мы можем констатировать, что банное окно часто используется в качестве такого же входа, как и двери. Однако подобная проницаемость традиционно считалась нежелательной и опасной. Такого рода использование банного окна, как правило, приносило спасение герою. Например: "...Тоже на Крещение... Везет как сена воз, чуют, шабальшит, как с сеном едут. А потом хватились, они не мылись, так разболочлись. Окошко выстинули, в окошко и убежали. (Дверь) прижата чем-то"²⁵.

Окно бани является посредником, границей между внутренним и внешним, реальным и потусторонним миром. Поэтому его использование в гаданиях вполне объяснимо. Причем уличное пространство оформляется как нейтральное, а банное причисляется к "нечеловече-

скому", ирреальному. Гадания под окнами (либо под дверями) бани неоднократно соотносились с ее духом-хозяином. Таким образом, информация, полученной через окно, придается специфическое значение. Такого рода известия связываются с резкими изменениями в жизни гадающего, либо благоприятными, либо, напротив, нежелательными. Информация, полученная через окно, передается, как правило, ирреальными мифологическими персонажами. Поэтому проницаемость этих граничных объектов очевидна. Результатом её является характеристика окон и дверей как наиболее опасных границ.

В отличие от окон и дверей стены, напротив, обладают нейтральным значением. Нейтральная семантика этих границ видна из следующих сообщений: *"В бане может в третьем пару... запросто поманить... Вдруг, говорит, в двери забегает робенок, да как, говорит, форкнет о стену. Мы, говорит, оба с Женькой выскочили"*²⁶; *"А было это на Рождество... Дымник на стене закрыт был. А этот дымник как вылетит, прямо до другой стены. Что это?.. Вдруг каменка как рассыплется вся вдруг, под лавку все камешки посыпались. Оделись и выскочили без оглядки"*²⁷. Из приведенных примеров видно, что роль стен в семантике внутреннего пространства северно-русской бани незначительна. Стены выступают скорее в качестве фона для сакральной характеристики других пограничных объектов (в данном случае - дверей и дымника). Можно констатировать, что высокой сакральной ценностью в бане обладают такие объекты, которые непосредственно связываются с потусторонним миром.

Кроме того, баня вполне органично вписывается в целостную систему существующего миропорядка. Символическая организация банного пространства отчасти повторяет традиционную модель мира, на что указывает прежде всего наличие противопоставления центра и периферии. Ценностная иерархия частей банного пространства распространяется не только на объекты собственно банного пространства, но и на территорию, окружающую баню. При этом ареалы распространения сакрализации этих объектов неодинаковы. Чем дальше они расположены от центра — тем меньше их сакральная ценность.

Кроме того, элементы банного пространства попадают в символический ряд образной системы фольклорных текстов. В центре заговоров, свадебных банных причитаний, мифологических рассказов становятся знаковые части, т.к. они имеют роль символа.

¹ Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971; Лотман Ю. М., Статьи по типологии культуры. Тарту, 1970.

² Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

³ Фольклорный архив СыктГУ (далее - ФА СыктГУ). 20112-52. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, д.Исток, Пономарева Валентина Ивановна, 1921 г.р.

⁴ ФА СыктГУ. 20111-15. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, д.Исток, Пономарева Валентина Ивановна, 1921 г.р.

⁵ ФА СыктГУ. 2032-16. Лузский район Кировской области, Грибошинский с/с, д.Лопотово, Литвинова Дина Степановна, 66 лет.

⁶ ФА СыктГУ. 10112-3. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, д.Животово, Горячевская Анна Прокопьевна, 1919 г.р.

⁷ ФА СыктГУ. 20112-2. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, д.Животово, Горячевская Анна Прокопьевна, 1919 г.р.

⁸ ФА СыктГУ. 2087-23. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, п.Лальск, Денисова Валентина Аркадьевна, 1913 г.р.

⁹ ФА СыктГУ. 3149-45. Нагорский район Кировской области, Нагорский с/с, п.Синегорье, Леутина Авдотья Михайловна, 1907 г.р.

¹⁰ ФА СыктГУ. 3146-34. Нагорский район Кировской области, Нагорский с/с, п.Нагорск, Рычкова Анна Алексеевна, 1911 г.р.

¹¹ ФА СыктГУ. 20120-57. 1990 г. Лузский район Кировской области, Папуловский с/с, д.Басковская, Елисеева Валентина Николаевна, 1918 г.р.

¹² ФА СыктГУ. 2087-23. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, п.Лальск, Денисова Валентина Аркадьевна, 1913 г.р.

¹³ ФА СыктГУ. 0440-15. Вилегодский район Архангельской области, Павловский с/с, д.Замятино, Головина Улита Петровна, 1907 г.р.

¹⁴ ФА СыктГУ. 0368-18. Усть-Цилемский район респ. Коми, Новоборский с/с, д.Н.Бор, Поздеева Татьяна Ивановна, 1915 г.р. и Кислякова Ульяна Ивановна, 1910 г.р.

¹⁵ ФА СыктГУ. 3134-21. Нагорский район Кировской области, Редькинский с/с, д.Шевырталово, Вдовкина Мария Васильевна, 1916 г.р.

¹⁶ ФА СыктГУ. 3180-16. Нагорский район Кировской области, Нагорский с/с, п.Нагорск, Кашина Мария Филипповна, 1919 г.р.

¹⁷ ФА СыктГУ. 0418-20. Вилегодский район Архангельской области, Вилегодский с/с, д.Новороспаханная, Вепрев Иван Петрович, 1905 г.р.

¹⁸ ФА СыктГУ. 0438-11. Вилегодский район Архангельской области, Никольский с/с, д.Володино, Пахтусова Ирина Парфирьевна, 1903 г.р.

¹⁹ ФА СыктГУ. 20119-9а. Лузский район Кировской области, Популовский с/с, д.Басковская, Носкова Манефа Алексеевна, 1927 г.р.

²⁰ ФА СыктГУ. 2096-43. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, п.Лальск, Гондюхин Алексей Степанович, 1918 г.р. и Гондюхина Пелагея Петровна, 1920 г.р.

²¹ ФА СыктГУ. 2093-5. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, Лидия Александровна, 1922г.р.

²² ФА СыктГУ. 0440-35. Вилегодский район Архангельской области, Павловский с/с, д.Замятино, Головина Улита Петровна, 1907г.р.

²³ ФА СыктГУ. 0380-41. Усть-Цилемский район респ. Коми, Усть-Цилемский с/с, с.Усть-Цильма, Чуркина Мария Ерофеевна, 1904 г.р.

²⁴ ФА СыктГУ. 0330-24. Усть-Цилемский район респ. Коми, Усть-Цилемский с/с, д.Уег, Дуркина Ефросинья Алексеевна, 1905 г.р.

²⁵ ФА СыктГУ. 20112-53а. Лузский район Кировской области, Лальский с/с, д.Исток, Пономарева Валентина Ивановна, 1921 г.р.

²⁶ ФА СыктГУ. 2032-15. Лузский район Кировской области, Грибошинский с/с, д.Лопотово, Литвинова Дина Степановна, 66 лет.

²⁷ ФА СыктГУ. 0627-6. Котласский район Архангельской области, Трегубовский с/с, д.Трегубовская, Балущина Алефтина Петровна.

Коми сказка и русская книжная традиция

Проблема взаимоотношений устной традиции и прочно фиксированных литературных памятников остается одной из актуальных в современной фольклористике. "Формы участия литературы в фольклорном развитии достаточно многообразны и во всех случаях настолько важны, — отмечает Е.А. Костюхин, — что их нельзя не учитывать, если мы не боимся оказаться в плену ложных представлений о фольклоре"¹.

Как известно, особенно сильное воздействие на сказки оказала литература, и не только на отдельные ее сюжеты. "Сам сказочный фонд создавался при ее содействии"².

Значительная роль в формировании этого фонда принадлежит лубочной литературе, которая появилась в России в XVIII в. Являясь самой массовой и доступной (так, например, только сказка о Бове-королевиче с 1760 по 1918 гг. вышла более чем в 200 изданиях)³, она расходилась миллионными тиражами по всей территории России и воздействовала на формирование репертуара не только русских сказочников.

В общем сказочном фонде коми народа также имеется довольно большой пласт сказок, тесно связанных с русской книжной традицией, в основном лубочной литературой, что свидетельствует о ее воздействии на формирование репертуара местных сказочников.

Но книжные источники коми сказок еще ни разу не были темой специального исследования, хотя вопрос о них в той или иной мере поднимался не раз. Так, А.А. Попов отмечал проникновение русских лубочных сюжетов в фольклор коми⁴; о широком бытовании у коми сказок, где главными действующими лицами являются герои русских народных книг, писал Ф.В. Плесовский⁵. Т.И. Орнатская, побывавшая в 1961 г. на Удоре, в своем отчете упоминает об исполнителе Е.Г.Коровине, рассказывающем на коми языке сказки, почерпнутые им из лубочных изданий⁶.

В настоящее время в связи с подготовкой Свода народных сказок проблема взаимоотношения сказки и книги в коми фольклористике становится одной из важнейших, поэтому "есть настоящая потребность ради уточнения источниковедческой базы сказковедения выявить с помощью текстологического анализа в материале, которым располагает фольклористика, круг сюжетов и вариантов, даже сюжетных ситуаций и отдельных деталей, восходящих к книге"⁷.

Все коми сказки, связанные с лубочной литературой, условно можно разделить на три группы. Первая группа — тексты, в основе которых лежат сюжеты переводных рыцарских повестей и романов. Полевые записи 1946 г. известного коми писателя Г.А.Федорова свидетельствуют о том, что сказки подобного типа были чрезвычайно популярны у коми. Так, например, репертуар сказочника С.Н.Максарова состоял из таких сюжетов, как "Портупей-прапорщик", "Бова-королевич", "Еруслан Лазаревич". Сказки о Еруслане Лазаревиче знали также сказочники Н.М.Пунегов, К.А.Кучменев, о Гуаке — В.С.Жилин, Д.Е.Сокерина⁸. Остается только сожалеть о том, что ни одна из вышеперечисленных не была записана. Встречаясь с повествованиями подобного рода, фольклористы в большинстве случаев ограничивались только сообщениями, записи таких сказок немногочисленны. Видимо, собиратели коми фольклора считали их чужеродным явлением, не отражающим национальную специфику. В настоящее время известны три варианта сказки о Бове-королевиче, столько же вариантов — о Еруслане Лазаревиче, семь — о Портупее-прапорщике, четыре — о Безручке и один — об Английском Милорде.

Вторая группа — это сказки о богатырях русского эпоса. Одной из основных причин их широкой популярности на территории Республики Коми является, несомненно, соседство с богатой былинной традицией Русского Севера. Но, как показывает исследуемый материал, в популяризации указанных сюжетов немаловажную роль сыграли и лубочные издания. Без учета этого фактора представление об особенностях бытования сказок о богатырях русского эпоса в фольклоре народа коми будет не совсем верным.

Третью группу составляют народные сказки, опубликованные в переработанном виде в лубочных книжках и вновь "возвратившиеся" в фольклор — "Сивко-Бурко", "Конек-горбунок", "Царевич и серый волк" и др. Эта группа сюжетов наименее изучена, хотя текстологический анализ именно этой группы особенно необходим, так как научное собирание коми сказок началось с 40-50-х гг., в пору всеобщей грамотности, поэтому вероятность "вторичности" текстов указанной группы резко увеличивается.

Но несмотря на изменения, которые произошли в процессе фольклоризации книжного источника, протограф некоторых сюжетов можно еще определить, хотя и с большими трудностями.

Как известно, в процессе взаимодействия с устной традицией обычно исчезают элементы психологизма, многочисленные описания пейзажа, портретов, что характерно для книжных произведений, но "в то же время сохраняются эпизоды и авторские детали, не имеющие

I. Исследования

этнографических корней, не принадлежащие к общесказочной традиции. Порой только они позволяют определить источник, служат как бы "мечеными атомами"⁹.

В варианте сказки, записанном в 1980 г. автором статьи в д.Муфтыга Удорского района от И.И.Игушева, таким "меченым атомом" является эпизод боя, где Бова-королевич после неудачного удара мечом падает на землю и добиться победы над Полканом ему помогает богатырский конь¹⁰. Именно этот эпизод позволяет установить, что коми сказка восходит к тексту Полной лубочной сказки, в основу которого положен текст сборника "Дедушкины прогулки", так как во всех остальных лубочных вариантах Бова, по сведениям В.Д.Кузьминой, после первого неудачного удара мечом поражает Полкана копьем и побеждает его¹¹.

Еще один вариант сказки о Бове записан Ф.В.Плесовским в 1957 г. в д.Ужга Койгородского района от Ф.Е.Попова (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.187, л.486-497). Совпадение ряда характерных деталей (Бова, прежде чем становится слугой на корабле, попадает в руки разбойников; Милитриса, мать Бовы, жалея сына, не отравляет его, а лишь заключает в тюрьму по настоянию Додона; Дружневна подает Маркобруну сонное зелье в цветочке) позволяет отнести сказку к лубочным вариантам; в основу её положена литературная обработка М.Ф.Исаева. В соответствии с подобными же позднейшими переделками лубочных изданий разработан в этом варианте и эпизод, где Бова на вопрос царя, какого он роду, отвечает: "Мой отец - музыкант, а мать — прачка" (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.187, л.488) (в варианте И.И.Игушева, как и в Полной лубочной сказке, на такой же вопрос Бова отвечает, что его отец — пономарь, а мать — прачка).

В Центральном государственном архиве Республики Коми хранится самозапись сказки "Буа-королевич", сделанная В.К.Михайловым, жителем с.Одыб Корткеросского района в 1963 г.¹²

В указанной сказке есть имя, которое позволяет определить, с каким конкретно источником из числа лубочных следует связывать коми текст. Это имя — Ангусей. Так называет себя Бова, когда попадает в чужие края. Совпадение уникальной детали (имя Ангусей) показывает, что коми сказка о Буа восходит к одному из изданий старинной редакции лубочной сказки о Бове, так называемой Полной лубочной сказки, известной с 1790 г.

Сказка И.М.Мезенцева из Троицко-Печорского района (самозапись 1941 г.)¹³ о старинном русском богатыре Илье Муромце построена на пересказе 11 былинных сюжетов. Но это объединение принадлежит не самому сказочнику. Источником его произведения является составленная неизвестным автором и изданная И.Д.Сытиным книжка "Илья Му-

ромец — наибольший богатырь земли русской", многократно переиздававшаяся без каких-либо изменений с 1890 по 1910 гг.

О генетической зависимости текста И.М.Мезенцева от сытинского издания свидетельствуют и почти одинаковая композиция, и наличие в обеих сказках сюжета о Дюке Степановиче, что в сводных былинах об Илье Муромце, идущих от устной традиции, не встречается.

Наибольшие затруднения возникают при изучении группы сюжетов так называемого "вторичного" образования, литературность которых носит более скрытый характер.

Показательной в этом отношении является сказка "Сар Бурмислав", записанная Т.И.Жилиной в 1945 г. в с.Шошка Усть-Вымского района от А.Г.Козлова (АКНЦ ф.1, оп.11, д.81, л.105-111). Особенность этого варианта в том, что в тексте, который является пересказом широко известного сюжета "Царевна-лягушка" (СУС 402), имеются сюжетные ситуации, нетрадиционные для сказок указанного типа. Так, мифологический в своей основе образ жены-лягушки заменен в нем "реалистическим" — жены-старухи, поэтому Ивану-царевичу уже не приходится сжигать шкуру лягушки, вместо этого он бросает в море кольцо жены, и она исчезает.

Сказочные варианты с подобным сюжетом довольно часто встречаются и в русских фольклорных сборниках. Но объяснить появление нетипичных сюжетных ситуаций в традиционной сказке многим из исследователей не удалось. Так, Д.К.Зеленин, например, в комментариях к тексту "Иван-царевич и царевна-старушка" замечает: "Эта сказка о царевне-лягушке, которую наш сказочник для чего-то (в целях реализма?) превратил в старушку"¹⁴. И только анализ лубочных редакций русских сказок на сюжет "Царевны-лягушки", проведенный К.Е.Кореповой¹⁵, позволяет установить, что основой как для большинства русских, так и коми сказочных сюжетов послужило литературное произведение, а точнее, краткая редакция "Сказки об Иване-царевиче и прекрасной супруге его Светлане", литературная обработка которой была сделана в 1870 г. писателем-лубочником Ф.М.Исаевым.

О связи с книгой в некоторых случаях позволяют говорить и необычные имена героев, упоминаемые в текстах. Так, в сказке, записанной на Ижме, только имена персонажей, хотя и трансформированные (Лапа вместо Лапай; Крутик вместо Крутин; Рахиль, Ракфиль вместо Рафлей), позволяют определить источник — книгу В.Суворова "Сказка об Иване-царевиче и сером волке" (М., 1882).

Приведенные примеры еще раз доказывают, что критическая проверка коми сказочных текстов необходима для того, чтобы не впасть в заблуждение, считая некоторые сюжетные ситуации и образы, нети-

пичные для общесказочной традиции, проявлением творческой индивидуальности исполнителя или даже показателем национального своеобразия.

Проведенный нами текстологический анализ коми сказок на лубочные сюжеты показывает, что в них прослеживается генетическое сходство с русскими вариантами в развитии действия, последовательности эпизодов, в типе героев, их характеристике. Но вместе с тем в них наблюдается сокращение общего объема текста, выпадение отдельных эпизодов, их трансформация, модернизация. "Сказочник перенимает не все, но то, что так или иначе близко и дорого ему, волнует его фантазию и впадает в душу"¹⁶.

Одна из характерных особенностей таких коми сюжетов — часто встречающаяся контаминация, включение мотивов из других сказочных произведений. Так, для коми сказок о Портупее-прапорщике, как и для большинства русских вариантов, характерна контаминация с сюжетом "Неверная жена" (СУС 318). В сказку "Емельян Кабакевич" также на сюжет о Портупее-прапорщике включены многие эпизоды из сказки "Борма-ярыжка" (СУС 485).

Своеобразие варианта сказки о Бове, рассказанного ижемским исполнителем Г.А.Ладановым, состоит в том, что он использует в нем мотивы из других популярных сюжетов, превращая тем самым рыцарскую сказку в волшебную-фантастическую. В вариант его произведения включены, например, мотивы из сказок "Чудесная дудка" (СУС 592), "Конек-горбунок" (СУС 531) в своеобразной интерпретации исполнителя. Гуак, работая конюхом, пошел однажды за сеном, нашел перо жар-птицы: "Сійё босьтис аслыс би пыдди. Пуктис конюшняё, лои югыд. И вёвьяс кутисны югьявны жар-птица моз". (Он взял его себе вместо огня. Положил в конюшню и светло стало. И лошади стали сверкать как перо птицы) (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.325, л.259-260). Остальные работники начали завидовать Гуаку и украли у него это перо: "Мыйён гусялисны, выль конюклён вёвьяс кутисны омольтчыны, пемдыны" (Как украли, так у нового конюха кони стали худеть, потемнели) (АКНЦ ф.1, оп.11, д.325, л.262).

Удорский сказочник В.С.Бажуков воспринял Еруслана Лазаревича как русского богатыря, сражающегося за святую Русь. В его сказке Еруслан, как и многие богатыри русского эпоса, освобождает царство Кортауса от нашествия татар.

Большинство коми сказочников выдерживают сказочный стиль, тщательно сохраняют внешнюю обрядность, обращая внимание на употребление общих мест, традиционных оборотов. Так, в соответствии с формулой роста Бова у удорского сказочника И.И.Игушева рас-

тет "из часу в час, изо дня в день". Излюбленным для исполнителя является прием трехкратного повторения эпизодов. Например, если в лубочной сказке мать Бовы пытается отравить сына только один раз, то в устном варианте, как того требует сказочная обрядность, описаны три таких случая. Три раза Элегриция приходит к Бове в темницу, пытаясь прелестить его своей красотой.

Но книжный стиль проникает и в коми тексты. Герои сказок научились делать поклоны по-ученому, появились витязи, новые обращения - "папаша", "мамаша" и т.д.: "Девичей сар дорё кайисны. Поклон вочисны поученому" (К Девичьему царю поднялись. Поклон сделали по-ученому) (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.268, л.285); "Но по, добрый витязь, мунам ми ордо гоститны" (Ну, добрый витязь, пойдём ко мне в гости) (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.268, л.291); "Но, любезной друг, Иван, покөритча, лэдз менё воля", — шуис вёв" ("Ну, любезный друг, Иван, покорюсь я тебе, отпусти ты меня на волю", — сказал конь) (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.209, л.485).

Сказки, распространившись в различных районах республики, вообрали в себя приметы местных географических условий, обычаев. По отдельным характерным деталям вырисовывается картина национального быта. Об этом свидетельствуют сказки Г.А.Ладанова, где события и персонажи переносятся в условия жизни, хорошо знакомые ижемскому сказочнику. На вопрос царя, какого он роду, кто его родители, главный герой сказки на сюжет о Бове-королевиче отвечает: "Отец был ненец, мать — ненка". Если в тексте фольклоризованной лубочной обработки Бова-королевич мастер играть на гусях, то в ижемской сказке он играет на сигудке (волосяном гудке) — на коми музыкальном инструменте, который сам себе смастерил.

Лубочные сюжеты не стоят одиноко среди других сказок, а тесно взаимодействуют с ними. Эпизоды, мотивы, имена персонажей из лубочных произведений можно встретить и в других коми текстах. Лукопер и Полкан — герои сказки о Бове-королевиче — действуют, например, в сказке "Канин сар" (Царь Канин) на сюжет "Медный лоб" (СУС 502) (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.220, л.319-336). Коми сказочная традиция сохранила ряд интересных примеров взаимодействия лубочных произведений о Еруслане Лазаревиче со сказками на былинные сюжеты. В одном из вариантов, записанных на Удоре, Илья Муромец подобно Еруслану Лазаревичу встречается с тремя красавицами и спрашивает, есть ли кто на свете их краше, на что они отвечают, что краше их Настасья Вахрамеевна (АКНЦ, ф.1, оп.11, д.187, л.182-183).

Образ Еруслана Лазаревича встречается даже в некоторых обрядах имяречения. Во время экспедиции в Удорский район неоднократно

1. Исследования

приходилось слышать, что ребенку давали имя Еруслан, чтобы он рос таким же здоровым, как Еруслан Лазаревич.

В заключение необходимо отметить, что влияние лубочной литературы было в основном опосредованным, сюжет усваивался со слов другого сказителя, знавшего произведение из книги. Так, по словам И.И.Игушева из Удорского района, сказку о Еруслане Лазаревиче он перенял от коми исполнителя И.К.Федорова, который усвоил этот сюжет из книги, прочитанную им в период работы на лесопильном заводе с.Каменка Архангельской области.

Нужно отметить, что большая подвижность коми населения, массовое распространение отходничества, которое было узаконено в северных губерниях в пореформенный период, на наш взгляд, способствовали широкому распространению русских лубочных изданий в Коми крае. Эти же причины способствовали и возникновению двуязычия у коми (по сведениям исследователей, уже в XVIII в. коми население было реально двуязычным)¹⁷, что также играло немаловажную роль в усвоении сказок.

Но нельзя исключить и возможность непосредственного усвоения грамотными исполнителями сказок из лубочных изданий, которые поступали в Коми край: "... и через офеней во время ярмарок, книгами наряду с другими товарами торговали купцы, их привозили возвращающиеся из отхожих промыслов крестьяне, студенты и учащиеся..."¹⁸ Довольно точный пересказ сказок о Бове-королевиче и Еруслане Лазаревиче Ф.Е.Поповым предполагает и такой путь пополнения репертуара коми сказочников.

Для изучения взаимодействия фольклора с литературой существенный интерес представляют также самозаписи современных грамотных сказочников. Это новое явление было характерно в основном для 40-50-х гг. Так, отправляя в Союз писателей Республики Коми самозапись сказки об Илье Муромце, И.М.Мезенцев (1892 г.р.) в сопроводительном письме указывает, что сказку эту он читал в старой книге, когда ему было лет 9-10¹⁹. Интересно отметить, что авторы посылали свои сказки в Союз писателей с надеждой увидеть их в напечатанном виде.

В проникновении книги в быт неграмотных коми крестьян положительную роль сыграла и традиция чтения вслух. Его отголоски сохранились и до настоящего времени. Слепому сказочнику И.И.Игушеву неоднократно читали вслух сказки из разных книг школьники.

Русская лубочная сказка органично вошла в коми устную фольклорную традицию. Широкому распространению лубочных изданий способствовали давние русско-коми культурные связи, наличие двуязычия. Такой обмен духовными ценностями, большую роль в котором сыграла русская книга, привел к обогащению коми национальной сказочной традиции.

¹ Костюхин Е.А. Литература и судьбы фольклора // Живая старина. 1994. № 2. С.7.

² Там же. С.6.

³ Кузьмина В.Д. Рыцарский роман на Руси: Бова, Петр Златых Ключей. М., 1964. С.107.

⁴ Попов А.А. Проблемы истории народа коми в связи его фольклором // Фольклор народа коми. Архангельск, 1938. С.84.

⁵ Плесовский Ф.В. О взаимоотношениях между коми и русскими по историческим и фольклорным памятникам // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып.4. С.140.

⁶ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской АН, р.У, кол. 219, папка 1, л.7.

⁷ Корепова К.Е. Лубок и сказочная традиция // Русский фольклор. Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С.93.

⁸ Архив Коми НЦ УрО Российской АН (здесь и далее в тексте АКНЦ), ф.1, оп.11, д.94 (тетрадь № 1).

⁹ Корепова К.Е. Сказочные сборники XVIII в. и их влияние на устную традицию // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Т.1. С.42.

¹⁰ Здесь и далее в тексте безотсылочный фольклорный материал — личный фонд автора.

¹¹ Кузьмина В.Д. Рыцарский роман... С.77.

¹² Центральный государственный архив Республики Коми (далее ЦГА). Фонд Ф.В.Плесовского. Архивные данные здесь и далее не указаны, так как фонд находится в работе.

¹³ Там же.

¹⁴ Великорусские сказки Пермской губернии // Записки Императорского Русского Географического общества по отделению этнографии. Пг., 1914. С.533.

¹⁵ Корепова К.Е. Лубочные редакции русских сказок (сюжет "Царевна-лягушка") // Вопросы сюжета и композиции: Межвузовский сборник. Горький, 1987. С.5-13.

¹⁶ Азадовский М.К. Русские сказочники // Статьи о литературе и фольклоре. М.;Л., 1960. С.29.

¹⁷ Мацук М.А. Коми край от Бориса Годунова до Петра I. Сыктывкар, 1993. С.137.

¹⁸ Роцевская Л.П., Ярошенко М.А. Издания 1 Д.Сытина в Коми крае // Источники по истории народной культуры Севера: Мезенцовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1991. С.82.

¹⁹ ЦГА. Фонд Ф.В.Плесовского.

Лингвистическая поэтика
поздних мифологических текстов:
к проблеме элементарной единицы повествования

В отличие от семантической интерпретации архаичных мифов, направленной на диахронический анализ языка, исходным для данного исследования является определенное синхроническое состояние языковой системы и мифопоэтики, сопоставимых с современной традиционной культурой. Для того чтобы говорить о роли поздних мифологических текстов в функционировании "поздней" языковой системы, необходимо не только перенести анализ достаточно спорадичных примеров в область языковой семантики, но и попытаться реконструировать "порождающие" механизмы, которые реально могут уже "не вписываться" в данное состояние традиции.

Поскольку имеющийся в нашем распоряжении повествовательный материал достаточно разнороден даже в отношении текстового объема, мы сконцентрируем внимание на наиболее элементарных мифологических рассказах, "примитивных" в поэтическом отношении, но сохраняющих интересующую нас структуру. Обращение к элементарному тексту возвращает нас к проблеме семантического ядра сюжетного повествования. Поэтому, прежде чем предложить свой вариант повествовательного "минимума", приведем одну из существующих концепций, посвященных той же проблеме, но уже в более узком, "грамматизированном" аспекте, что достаточно близко к нашей попытке говорить о языке повествования. В связи с фундаментальной, но более практической проблемой создания "Словаря сюжетов и мотивов" несколько иной поворот концепции А.Н.Веселовского предлагают новосибирские исследователи В.И.Тюпа и Е.К.Ромодановская¹. Они обращают внимание на ряд принципиальных моментов в концепции основателя исторической поэтики. Во-первых, в трудах А.Н.Веселовского речь идет не только о научной задаче систематизации сюжетов и мотивов, но и художественной специфике литературы. Во-вторых, А.Н.Веселовский говорил только об интертекстуальных мотивах (в современной терминологии), в то время как современный литературоведческий анализ часто оперирует окказиональными внутритекстовыми повторами, именуя их тем же термином. Между тем Веселовского занимает нечто противоположное - категория мотива в диахроническом аспекте. В-третьих, отграничив мотив от "сюжета как комплекса

мотивов", Веселовский тем не менее рассматривал их в одной плоскости. Е.М.Мелетинский уже предложил рассматривать мотив как некий микросюжет, сконцентрированный вокруг своего предикативного компонента².

Акцентируя внимание на отмеченных расхождениях, новосибирские исследователи предлагают в качестве исходного тезиса о том, что "мотив - это прежде всего повтор. Но повтор не лексический, а функционально-семантический"³. И дальнейшее изложение концепции приводит новосибирских исследователей к резкому противопоставлению подходов А.Н.Веселовского и тематического подхода к изучению мотивики. Так, по определению Б.В.Томашевского: "Темы таких мелких частей произведения, которые уже нельзя более дробить, называются мотивами"⁴. Но, с позиций А.Н.Веселовского, мотив есть не тема ("запрос"), а рема (ответ) нарративного высказывания: "Под мотивом я разумею простейшую повествовательную единицу, образно ответившую на разные запросы первобытного ума или бытового наблюдения"⁵. Таким образом, "вопреки распространенному мнению, идущему от русской формальной школы, мотив не сводим к "тематическому элементу" повествования. Категория мотива предполагает тематическое единство (еще Веселовский отмечал двусоставность "формулы" мотива: а+в). Причем ведущая роль в этом единстве принадлежит предикативному компоненту (реме)"⁶. Поэтому, по мнению новосибирцев, в современной терминологии, можно сказать, что "мотивема есть концепт (а не денотат) мотива как знака", и, соответственно, "фактический словарь мотивов являет собой ту самую реальность, о какой Д.С.Лихачев писал как о концептосфере"⁷.

Для того чтобы как-то перевести приведенные рассуждения в нужный нам контекст, попытаемся проинтерпретировать их с помощью конкретного примера, рассмотрев один из элементарных мифологических рассказов.

Сюжет:

"Гарню молодому манило [интекст]: нагой человек стоит, выше бани. Он стал отговариваться, он захохотал пошел. Вот перед пожаром ему поманило - голый мужик. Все голые остались, все голые. Это мама рассказывала"[ФА СГУ 2301-1].

Семантическое ядро этого текста можно выразить так: "Мифологический персонаж (МП) в образе большого голого человека показывается перед пожаром". Или, выявляя тема-рематическое единство: мотив 1 [показывается МП (тема) + МП в образе большого голого человека (рема)]+ мотив 2 [МП предвещает пожар (тема) + пожар такой, что все остались голые (рема)]. Нетрудно заметить, что и в такой

форме выражения структура этого сюжета позволяет ввести дополнительные отношения, поскольку выделенные мотивы (в своих мотивемных частях) соотносятся на текстовом уровне: *"Нагой человек выше бани - много голых людей"*; при этом одна часть связана с интекстом - мифологическое "сообщение", а вторая представляет контекст, в котором это сообщение получает новое, "настоящее" мифологическое значение. Новое содержание взято из семантических "резервов" интекста: "нагой, голый" в семантическом поле "голый - не имеющий ничего"; "выше бани" - (большой, огромный) - воспринимается в количественном значении (в "идеальном" варианте МП мог бы быть охарактеризован как "большой" или "огромный"; ср. также с идиомой "выше крыши" - в значении *много*). Рассматриваемое соотношение может быть выражено в виде языковых концептов, представляющих собой лексико-семантические структуры слов "голый" и "большой/огромный": исходные денотативные значения "нагой" и "большой" связаны с темами, а дополнительные значения представляют собой ремы: "голый" в значении "не имеющий ничего" и "большой" в значении "много". Таким образом, необходимое тема-рематическое единство представляет собой фрагмент языковой системы, связанный с его лексическим подкодом, или другими словами: то, что должно быть выделено как мотив, может быть выражено в терминах самой языковой системы, на которой создан этот текст. Кроме того, выраженное в таком виде семантическое ядро может быть определено как *событие* (в терминологии Ю.М.Лотмана), поскольку отражает необходимый для этого компонента сюжета *переход через семантическую границу*⁸. При этом речь может идти не только о границе мифологического/реального (что тоже сохраняется, поскольку одна часть выделенного нами компонента соотносится с *мифологическим*, другая - с *реальным*), но и о переходе на другой семантический уровень языка. Именно этот переход на новый уровень языковой структуры и может быть определен как третий необходимый уровень в лотмановской разработке концепции Веселовского - как код, определяющий место события во вторичной художественной системе.

Приведенный текст представляет собой идеальный объект для такого лингвистического выражения повествовательной структуры, поскольку он построен на реализации лексических возможностей. Но если вести речь о поэтическом языке, появляется необходимость включения и других уровней языка - в идеале - всех его подкодов: фонетического, лексического, синтаксического, фразеологического, что значительно усложняет возможности такого анализа. Поэтому уточним, что нашей главной целью на данном этапе является не соз-

дание какого-либо универсального инварианта, а сама попытка рассмотреть всю художественную языковую систему в одном семантическом русле с минимальной терминологической базой. При этом мы сознаем, что подобная попытка универсализации сопряжена с определенной долей погрешности в выражении необходимых нам элементов структуры. Кроме того, еще раз отметим, что мы говорим не обо всем своде поздних мифологических текстов, а только о тех из них, которые соответствуют необходимым нам критериям структурированности.

Сделав необходимые оговорки, дадим определения выделенным ниже компонентам.

Текст-код - компонент текста, который мы будем рассматривать как словесное выражение семантического ядра данного мифологического повествования. С одной стороны, он выступает как языковой текст в его денотативной, или референтативной, функции, то есть как фрагмент бытового языка или языкового текста, обладающего самостоятельным значением. С другой стороны, являясь компонентом поэтического текста, он выполняет роль определенного знака его поэтического кода, на поиск которого и направлен наш анализ. В элементарном виде, если в качестве такого текста-кода выбирается одно слово, это соотношение может быть выражено как **слово-лексема**. Но поскольку этот компонент может состоять из нескольких слов и даже представлять собой отдельный текст, имеющий устойчивое значение вне анализируемого мифологического повествования, мы выбрали для его обозначения такой двойной термин. Отметим, что поиск этого текста-кода связан с интекстуальным уровнем - с "текстом в тексте", который и представляет собой "мифологическое сообщение".

Денотатив - под этим термином здесь рассматриваются или **денотативное значение**, имеющее устойчивый коммуникативный статус, или исконный речевой контекст, связанный с текстом-кодом, - не совпадает ни с одним принятым в семиотике понятием, главным образом, в силу того, что мы пытаемся к данному компоненту свести все языковые значения, связанные с исходной коммуникативной ситуацией; поэтому в каких-то случаях денотатив может быть определен как экстенционал слова / текста, в каких-то - как одно из денотативных значений, непосредственно связанное с речевым контекстом и т.д., т.е. все то, что соотносится с исходным значением выбранного текста-кода. При всей размытости определения этого компонента в лингвистическом отношении главным критерием для нас остается его соотношение с текстом-кодом. Когда мы говорим об отношении **текст-код - денотатив**, мы говорим о бытовом, разговорном языке, в котором

этот текст-код выполняет прагматическую функцию - передает определенное сообщение.

Коннотатив - новое, дополнительное значение **текста-кода**, связанное с мифологическим содержанием. Также не совпадает с традиционными лингвистическими понятиями: в каких-то ситуациях под этим определением может иметься в виду интенционал слова/текста, в каких-то - другое денотативное, или сигнификативное, значение текста-кода. На этом этапе анализа важно то, что соотношение **текст-код - коннотатив** возникает в данном конкретном повествовании, и это позволяет соотнести данный уровень уже не с бытовым, "банальным" разговорным языком, а с поэтическим языком данного текста.

Попытаемся представить перспективу такого подхода к проблеме мифологической наррации на примере одного языкового концепта, достаточно широко реализованного в мифологических повествованиях. Рассмотрим с этой точки зрения мифологические тексты, связанные с наложением двух сигнификативных "схем" - "водить" и "вода".

Известно, что ограниченная пределами синтагмы тавтология как упорядочивающий прием является организующим фактором как ее ритмико-звукового, так и смыслового аспектов. Практически все синтаксические связи, все узлы "дерева предложения" в фольклорном тексте могут быть манифестированы тавтологическими элементами. В ряду способов организации фольклорного текста (семантический и синтаксический параллелизм, звуковое подобие, использование синонимических средств и т.д.) тавтология достигает эффекта усиления одновременным дублированием формы и смысла⁹. Эффективность этого приема подтверждают многочисленные исследования в области фольклорной поэтики¹⁰. В контексте данной работы можно говорить о высокой порождающей "способности" тех языковых фрагментов, формальная (сигнификативная) соотнесенность которых противоречит реальной дифференциации денотативных значений. При этом, с позиций самого языка, все возникающие сигнификаты правомерны и могут быть актуализированы, если речевой контекст не предоставляет жестких рамок, ограничивающих языковые значения.

В первую очередь можно рассмотреть мифологические тексты, реализующие синтаксическую конструкцию "идти за вод'ой" с новым коннотативным значением "идти за в'одой", которое и реализуется как мифологема. Но для того, чтобы конкретно показать соотнесенность этой мифологемы именно с языковым сознанием, рассмотрим вначале тексты, построенные на полисемантической конструкции "**идти за...**".

Сюжет: старик вечером собирается идти вслед за старухой на поминки; МП в образе соседа уводит старика, которого ждут на помин-

ках, на утес¹¹. В этом тексте использован достаточно традиционный мотив ожидания, соответственно смысловое ядро рассказа (в соответствии с приведенной мотивировкой) можно выразить в виде формулы "нельзя ждать человека вечером, его может увести леший". В нашей модели этот текст может быть представлен как несоответствующий исходной мотивировке вариант (с новой зеркально противоположной мотивировкой: "нельзя вечером идти вслед за другим человеком"). Структура этого текста будет выглядеть так:

текст-код: старик собирается идти за старухой;

денотатив: идти зачем (цель действия - на поминки к соседу-покойнику);

коннотатив: идти за кем/кем (место действия - куда ведет другой человек - МП в образе соседа);

мифологический текст построен на реализации дополнительного значения текста-кода, которое возникает в результате ослабления связи **текст-код - денотатив:** исходное "идти за старухой" допускает возможность другого, буквального понимания - "идти за кем", что и реализуется в данном мифологическом тексте. Отметим, что наша интерпретация обладает преимуществом даже на содержательном уровне, поскольку в нашем прочтении и мифологическое нарушение и, последующее наказание связаны с одним субъектом.

Еще один пример с тем же текстом-кодом.

Текст: "А парнишка тоже... Вот это-то болото там ка, В Закаменной. Но отец ему говорит: "Ты иди кобылу имай, Рыжуху." - Он пошел. Но, бегае, ее там, Рыжуху, гоняе. Отец: "Но, куда-то леший увел - все-то нету!" - Вот каки слова-то интересны! И вот он туды, в Богдате, ушел - все Рыжуху гоняе! Теперь, в Богдате-то туды ране все бумажки рассылае, телефону же не было. Послае туды бумажку: "Если только увидите, то задержите как-нибудь". И вот баба идее за водой. Он кобылу гоняе. Гонял-гонял и к бабе-то как-то явился.

- Ты ково же, батюшка, ходишь?

- Кобылу поймать не могу.

- Пойдем к нам. Почаюешь, отдохнешь, потом поймаешь ее...

Перекрестила его и увела. А это кака же кобыла? Это он и бланился. Ладно, что увела, а то бы и счас гонял эту "кобылу"¹².

Текст-код: "идти за кобылой";

денотатив: "идти зачем" (цель действия);

коннотатив: "идти за кем/чем" (место действия);

Используя данный текст, подчеркнем, что возникновение мифологического повествования связано с определенной речевой ситуацией, когда по определенным причинам связь между рассматриваемым язы-

I. Исследования

ковым фрагментом и его коммуникативным значением (денотативом) ослаблена или деформирована - то есть возникает определенная "речевая ошибка". В результате этого появляется необходимость дополнительной языковой мотивировки, которая получает мифологическое осмысление. Поэтому мифологический уровень противопоставлен реальному; при этом субъект действия становится объектом действия МП. Примечательно, что в данном тексте "просвечивает" языковая "ловушка", на которой строится сюжет: диалектное "ково ходишь" вместо "зачем" маркирует появление коннотативного значения текста; соответственно противопоставление коннотативного и денотативного уровней выражено интонационно, стилистически - противопоставление *кобыла* и "кобыла".

На декодировании этого языкового фрагмента - синтаксической конструкции с предлогом *за* - построены многие мифологические тексты, соответствующие схеме: "МП в образе человека / домашнего животного уводит человека"¹³. Несмотря на то, что большинство подобных рассказов имеет различные мифологические мотивировки, все они имеют тождественную парадигматическую структуру, связанную с переключением на коннотативный план синтаксической конструкции "идти за... = цель/место действия". Возвращаясь к уже рассмотренному сюжету "МП в образе соседа уводит человека, которого ждут на поминках, на утес", еще раз противопоставим исходную (традиционную) мотивировку, которую можно выразить в виде формулы "нельзя ждать человека вечером, его может увести леший", с нашей - "нельзя догонять кого-либо". При этом коннотатив "идти за кем/чем" устанавливает семантику слова *догонять* < *гонять* ("... а то бы и сейчас гонял эту кобылу"). Для подкрепления этого пункта приведем другой, дополняющий сказанное, сюжет: старуха оставляет старика в бане и говорит, чтобы тот "догонял" - старика "догонял" банник - чуть не убил¹⁴. В этом примере уже текст-код: "догоняй", связанный с конструкцией "идти за", реализуется в коннотативном (сигнификативном) значении "гонять кого-либо", возникшем в результате инверсии субъектно-объектных отношений, при которой "старик" становится объектом действия МП.

Продолжая лингвистический анализ первого сюжета "МП уводит старика на утес", можно также отметить, что мифологический текст построен на переключении с денотативного на коннотативный уровень; при этом центральный персонаж из активного субъекта действия превращается в пассивный объект, уводимый МП - субъектом действия. Соответственно выход из мифологической ситуации связан с возвратом героя на активную позицию: человек задает МП вопрос, и все

исчезает. В качестве такого "переключателя" с пассивной позиции на активную (с объектной на субъектную) может быть использован не только речевой уровень (речь как диалогический дискурс), но и любое действие "на себя", которое может быть введено в дискурс глаголом с возвратной частицей: "оглянулся, очухался", перекрестился и т.п.¹⁵. Несмотря на то, что в большинстве случаев мифологический сюжет связан с появлением МП-медиатора, лингвистическим "ключом" к возникновению мифологического дискурса является именно попадание в языковую "ловушку". В контексте лингвистической прагматики, само возникновение подобной ситуации **заблокировано** в языке наличием дифференцирующего диалектного варианта *идти по ...*

Теперь все выше сказанное достаточно перевести в контекст рассмотрения сигнификативной схемы "водить воду". Два реализуемых значения (или тема-рематическая конструкция) могут быть выражены как "идти за водой" - "идти по воду", которые соотносимы с двумя сигнификатами "идти за вод'ой" и "идти за в'одой". Приведем в качестве примера сюжет о русалках: две женщины идут за водой на реку - выходят на озеро и видят русалок. Этот текст интересен в первую очередь тем, что в нем дается вышеприведенный лингвистический "ключ": "...Бабка, короче, одна (это еще было до революции дело), она пошла за водой, по воду, то есть: за водой-то далеко можно уйти. Они две бабки пошли..."¹⁶. В пространственном аспекте не менее интересно и то, что финальный результат сюжета связан с попаданием к озеру, а не к реке (аннулирование динамичного (коннотативного) плана - *идти за кем/кем*).

Этот пример еще не дает права утверждать строгую закрепленность значений за соответствующими предлогами; для нас важен прежде всего сам факт языковой дифференциации двух конструкций, вызванной возможностью возникновения подобных речевых ошибок, и то, что появление/наличие в языке дифференцирующей нормы, хотя бы в данном, частном случае, **детерминировано мифологизированностью (>табуированностью) возникающих "ошибочных" интерпретаций.**

Можно сопоставить этот текст с другим вариантом, в котором мифологический уровень также построен на реализации коннотативного значения, но при этом попадание в мифологическое пространство воспринимается как противодействие денотативному значению, с которым связан другой субъект:

"Я была ушодцы за ягодами, а братик Мишенька пошел по лесу. Я искала его, искала, никак не найти. Обратно иду, ревью во всю глотку: "Ох, желанный Мишенька, меня мамка убьет!" А он выходит из ле-

су и говорит: "Я с зайчиком играл да ягодки собирал". А какие там ягодки, не было там никаких ягодок"¹⁷.

И чтобы еще раз подчеркнуть связь мифологического и реального планов с инверсией субъектно-объектных отношений, приведем пример, построенный на включении самого человека в "предметный" ряд:

"Колдунья, она бабка, как бабка. Вот одна у нас тут, все коров меняет, никак у ней с коровами. Ей посоветовали съездить к бабке. Поехала она. Та говорит: "Ну, что ты приехала?" - "С коровам". - "А ничем тебе не поможешь, она тебе снова все сделает, соседка твоя. Я дам тебе воды, попрыскай дом, двор потом, и под бревном в хлеве возьми голик, снеси, сожги его под горой, и твори молитву. Это сватья его подложила. И, - говорит, - эта сватья к тебе прибежит, и ничего нельзя ей давать, три дня". Ну, та все так и сделала. А сватья пришла, позвала внучку и повела. И опять с коровами горе, и ей опять ехать"¹⁸. Данный текст построен не только на попадании человека в объектную позицию, но и на возможности включения объектного уровня в определенной мифологической ситуации.

Таким образом, мы попытались показать, что лингвистический подход к поэтике мифологических текстов имеет определенные перспективы. В данной работе мы только попытались разработать некоторые принципы лингвистического подхода к мифологическим нарративам и не ставили перед собой более широких задач. В перспективе использование достаточно разработанной в лингвистике методики "порождающих грамматик" в соотнесении с лингвистической поэтикой может дать интересные результаты. В частности, кроме того, что тексты могут быть соотнесены с определенными языковыми подкодами, каждый используемый текст-код может быть представлен в виде тезауруса с соответствующим набором языковых правил трансформации, что уже позволит по-новому подойти и к проблеме классификации.

¹ Тюпа В.И., Ромодановская Е.К. Словарь мотивов как научная проблема // Материалы к "Словарю сюжетов и мотивов русской литературы": от сюжета к мотиву / Под ред. В.И.Тюпы. Новосибирск, 1996. С.3-15.

² Мелетинский Е.М. "Историческая поэтика" А.Н.Веселовского и проблема происхождения повествовательной литературы // Историческая поэтика: Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 46.

³ Тюпа В.И., Ромодановская Е.К. Указ. соч. С. 6.

⁴ Томашевский Б.В. Поэтика: Краткий курс. М., 1996. С. 71

⁵ Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1989. С. 305.

⁶ Тюпа В.И., Ромодановская Е.К. Указ. соч. С. 8.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М., 1970.

⁹ Невская Л.Г. Балто-славянские причитания: реконструкция семантической структуры // Исследования балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд / Отв. ред. В.В.Иванов, Л.Г.Невская. М., 1990. С. 197.

¹⁰ См.: Якобсон Р. Избранные работы. М., 1986; Он же. Работы по поэтике. М., 1987; Невская Л.Г. Указ. соч. (с литературой вопроса); и многие другие.

¹¹ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П.Зиновьев. Новосибирск, 1997. №1.

¹² Там же. № 41.

¹³ Там же. №№ 1-10.

¹⁴ Рассказы о полтергейсте и прочей нежити / Сост. К.Шумов, Е.Прежнецова. Пермь, 1993. № 257.

¹⁵ Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П.Зиновьев. Новосибирск, 1997. №1; и др.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментарий О.А.Черепанова. СПб., 1996. № 139.

¹⁸ Там же. №307.

Книжность и литература

Б.Н.Морозов

Археографическая комиссия РАН (Москва)

К истории книжной культуры Коми края*

Начало просвещения Коми зырянского края традиционно связывается с миссионерской деятельностью Стефана Пермского в конце XIV в. Несмотря на распространение новгородского влияния на Пермь Вычегодскую и Печору, с XII в. оно ограничивалось сбором дани. Великому Новгороду не удалось основать на земле пермян своих городов и погостов¹. Следовательно, знакомство с книгой, которую могли иметь (как мы теперь представляем) и сборщики дани, и охотничьи ватаги, могло быть до конца XIV в. достаточно случайным. Но целиком сбрасывать со счетов новгородское влияние в области книжной культуры и в эпоху преобладания московского влияния в крае до официального присоединения к Великому Московскому княжеству всех новгородских земель в 1478 г. и в последующий период нельзя.

Залогом успеха христианизации Коми края, имевшей политическую цель - усиление московского влияния, было создание Стефаном оригинальной азбуки для языка местного населения и перевод на древний пермский (древний коми) язык некоторых богослужебных книг. Из жизнеописания Стефана Пермского, созданного его другом, выдающимся писателем Древней Руси Епифанием Премудрым, мы знаем, как Стефан готовил духовенство из пермян и учил их созданной им грамоте: «...летие им перепеваа и перелагаа, и писати научая их пермския книги; и сам спомогаа им, преводяще с русских книг на пермския книги, и сия предасть им. И так оттоле друг друга учаху грамоте, и от книг книгу преписующе, умножаху, испльняюще». И далее: «Всех же крещеных своих... грамоте пермской учаще... И попове его пермским

* В основе статьи лежит предисловие к каталогу: Памятники письменности в хранилищах Коми ССР: Каталог-путеводитель. Ч.1. Рукописные книги. Вып.2. Рукописные собрания Коми республиканского историко-краеведческого музея. (Сейчас: национальный музей Республики Коми). Сыктывкар, 1991. (машинопись).

языком служаху обедню, заутреню же и вечерню, пермскою речию пояху, ... и чтецы чтение чтяху пермскою беседою»².

Письменность, созданная Стефаном Пермским просуществовала почти три столетия. Об этом свидетельствуют списки азбуки XVI-XVII вв., тексты, переписанные в конце XVII в. кириллицей с оригиналов, написанных пермскими буквами. Но не сохранилось ни одной рукописи, написанной полностью стефановскими письменами, имеются лишь приписки в кириллических книгах. Из них наиболее известна запись Васюка Калдышева в Номоканоне 1510 г.³ Очевидно, уже преемники Стефана придавали меньшее значение развитию национальной письменности.

В XV-XVI вв. пермская азбука становится популярной среди московских книжников в качестве тайнописи. Сохранился ряд рукописей, где стефановскими буквами сделаны отдельные записи, носящие в основном характер глосс⁴.

Исследователи, изучавшие становление письменности древних коми на основе оригинальной азбуки, даже не ставили проблемы одновременного просвещения края посредством распространения кириллической книжности⁵, хотя прогрессивное значение коми-русских этнокультурных связей признано в науке⁶. Между тем уже в школе Стефана Пермского, очевидно, обучали не только пермской, но и славянской грамоте. Как отмечал В.И. Лыткин, о создании большого количества книг на пермском языке, конечно, не приходится говорить: вероятно, были переведены главнейшие песнопения, молитвы и некоторые места из Ветхого Завета и Нового Завета⁷.

В ходе окончательной христианизации края строились новые храмы. В их обиходе, безусловно, должны были использоваться и кириллические книги. Без кириллических четких книг трудно представить себе и функционирование основанных Стефаном первых монастырей в крае - Михайло-Архангельского в Усть-Выми, на Вотче и в Еренском городке. Предание также относит ко временам первого епископа и построение Ульяновской пустыни на Вычегде⁸. Епифаний Премудрый прямо указывал, что после создания епархии в 1383 г. Стефан получил от «князя и от митрополита и от бояр и от прочих христоименитых людей» денежные пожертвования, церковную утварь и облачения⁹. Среди первых вкладов москвичей, несомненно, были и книги.

В дальнейшем монастырская колонизация в крае не получила широкого развития. Главным центром книжной культуры края становится резиденция Пермского епископа Усть-Вымский архиерейский дом. Преемники епископа Стефана (1383-1397) - Исакий (1397-1416) и Герасим (1416-1443), по преданию, продолжили его миссионерскую деятельность среди вогулов на Печоре. Для этого нужны были новые кни-

ги. Известным книжником был следующий пермский епископ Питирим (1443-1455) - автор агиографических сочинений и послания. Местные усть-вымские предания сохранили память о том, что Питирим читал по-гречески и был незаурядным оратором¹⁰. Характерно, что сохранившаяся рукопись, вложенная им в Благовещенскую церковь Усть-Выми, - не традиционная богослужбная книга, а Сборник сочинений, подписываемых именем Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника - славянский перевод памятника богословия, сыгравшего важную роль в европейской культуре Средневековья и Возрождения¹¹.

Заметное развитие книжная культура в Усть-Выми получила при епископе Филофее (1471-1501). При его дворе велось летописание, отразившееся в составленном там же большом общерусском своде - Вологодско-Пермской летописи¹² и Вычегодско-Вымской (Михайло-Евтихиевской) летописи начала XVII в.¹³ Значительный интерес представляют два исторических сборника конца XV - начала XVI вв., очевидно, связанные происхождением с канцелярией епископа Филофея¹⁴. Первый из них - Музейский - стал предметом монографического исследования И.А. Кудрявцева, отметившего его важное значение для древнерусской книжной культуры как содержавшего древнейшие списки памятников, связанных с новгородскими еретиками, древнейший фрагмент Хождения Афанасия Никитина и др.¹⁵ За составление сборника в окружении епископа Филофея говорит наличие в нем летописного материала, который потом лег в основу Вологодско-Пермской летописи, древнейшего текста Жития Стефана Пермского. И.А. Кудрявцев только указал на совпадение отдельных статей Музейного сборника с Академическим, но прямая связь Академического сборника с канцелярией Пермской летописи очевидна¹⁶. В нем скопирован договор князей Вымских Петра и Федора с князьями Югорскими и Кодскими от 31 декабря 1484 г., который, как известно, был осуществлен при посредничестве епископа Филофея¹⁷. Одна из статей Академического сборника является частью известного сказания «О человецех незнаемых в восточной стране», дающего полуфантастическое описание сибирских народов - ненцев, ханты и манси¹⁸. Более полным виде эта статья есть и в Музейском сборнике. Эти неопубликованные древнейшие списки сказания могут уточнить его происхождение, связав его не только с новгородскими купцами, но и с пермскими миссионерами¹⁹.

В целом деятельность епископа Филофея, при котором был возрожден культ Стефана Пермского (сам Филофей выучил пермскую азбуку - сохранилась грамота с его подписью стефановскими буквами²⁰), оказала влияние на местную книжность последующего времени. В сборнике XVI в., бытовавшем в Усть-Цильме, имеется комплекс статей,

аналогичных статьям упомянутых сборников и текстуально им близких²¹. С другой стороны, присоединение в 1492 г. Вологды к Пермской епархии способствовало более быстрому вхождению региона в орбиту общерусской книжности²².

С середины XVI в. с окончательным перемещением центра епархии в Вологду, с укреплением государства и развитием торговли значение архиереев как единственных носителей книжной культуры ослабевает. Возможно, уже с XVI в. определенную роль в книжной культуре Коми края играл развивающийся Великий Устюг. По крайней мере, одним из источников сложившейся к началу XVII в. Вычегодско-Вымской летописи был Устюжский летописный свод XVI в.

Значительным книжным собранием к концу XVI в. обладал возникший около Сольвычегодска в 1535 г. Николаевский Коряжемский монастырь, культ основателей которого - Логина и Симона - был распространен в Коми крае. В этом же регионе в XVI в. образовалось одно из крупнейших в России светское (частное) книжное собрание - сольвычегодская библиотека Строгановых, которые распространяли влияние своего торгово-промышленного предприятия и на Коми край, скупали пушнину в Усть-Выми, а во второй половине XVI в. одна из ветвей рода Строгановых прочно закрепилась в крае, получив жалованные грамоты Ивана Грозного на Сереговские соляные промыслы²³. Известно, что именитые люди делали многочисленные книжные вклады в монастыри и церкви в регионах, связанных с их хозяйственными интересами²⁴.

Административным центром края с конца XVI в. становится Яренск (Еренский городок). С появлением царской администрации развивается деловое письмо. Непременной принадлежностью приказной избы этого времени был судебник Ивана Грозного (1550 г.). Известно, что на Русском Севере бытовал своеобразный «Судебник царя Федора Ивановича» (1589 г.). Кроме того, в документах XVII в. упоминается о хождении в регионе в конце XVI в. некоего «Зырянского судебника»²⁵.

Между тем Усть-Вымь продолжала оставаться центром обширной вотчины вологодского архиепископа. Действовал владычный Михайло-Архангельский монастырь. Функционировала приказная изба, где сидели представители архиерейской администрации. Для укрепления авторитета церкви в период социальных потрясений Смутного времени в 1607 г. по благословению патриарха Гермогена была проведена канонизация первых пермских епископов Германа, Питирима, Ионы (Стефан Пермский официально вошел в пантеон русских святых в 1549 г.). В это же время, очевидно, были составлены их краткие жизнеописания, получившие впоследствии определенное распространение, начали записываться чудеса - исцеление от мощей. Уже в период

1609-1629 гг. было записано 22 чуда, в конце XVII - начале XVIII вв. было записано еще 18 чудес²⁶.

С преодолением смуты в XVII в. происходит заметное оживление в освоении и хозяйственной жизни края, что отражается и на развитии книжной культуры. Во второй половине XVII в. возобновляются многие старые, практически прекратившие свое существование монастыри: Троице-Крестовоздвиженский в Венденге, Спасская Ульяновская пустынь, Вотчинская Стефановская пустынь, Пыелдинская пустынь. На Печоре была основана новая Усть-Мылдинская пустынь²⁷. Правда, большинство из названных обителей прекратили свое существование в XVIII в., и определенных сведений об их книжных собраниях у нас нет. В течение XVII в. шел процесс увеличения числа приходских храмов²⁸. Имеются сведения о наличии в необходимых комплектах богослужебных книг в церквях не только печатных изданий, но и рукописей, возможно, достаточно древнего происхождения. Так, по данным писцовой книги Сольвычегодского уезда, 1645 г. в 7 церквях пяти приходов Лузской Пермицы было 67 книг, из них 32 печатных, 26 рукописных, об остальных нет данных²⁹.

Определенное значение для книжной культуры края имело образование новых епархий - Вятской (1668 г.) и Великоустюжской (1682 г.), претендовавших на церковное управление Яренским уездом. В итоге главенствующая власть осталась за Великоустюжской-Тотемской епархией, просуществовавшей до 1786 г., когда она вновь слилась с Вологодской епархией. Однако на репертуар книжности региона определенное влияние оказали оба духовных центра, что сказалось, в частности, на характере рукописного собрания Национального музея Республики Коми (далее: НМРК), о чем подробнее будет сказано ниже.

Новую струю светской книжности в Коми крае внесла образовавшаяся в XVII в. довольно значительная прослойка зажиточных торговых крестьян и посадских людей, группировавшихся в основном вокруг Яренска. Веда торговлю далеко за пределами региона - в основном скупали пушнину в Сибири для продажи в Москве, - торговые люди могли приобретать и привозить не только списки традиционной четвей литературы, но и новинки исторических и литературных памятников. Так, яренскому посадскому человеку принадлежал один из самых ранних списков Хронографа редакции 1620 г., переписанный в 1645-1646 гг. священником сольвычегодской Воскресенской церкви Лукой сыном Лаврентьевых, затем он был продан яренскому посадскому человеку Владимиру Матиеву сыну Малахеину, а в 1733-1735 гг. принадлежал яренскому посадскому человеку Михаилу Иванову сыну Малахиеву³⁰.

В архиве известных торговых крестьян Шангиных, производивших очень крупные операции с пушшиной в Москве и знакомых со многими представителями приказной бюрократии и даже боярской знати, обнаружен уникальный список первой русской рукописной газеты «Вести куранты» за сентябрь 1697 г. В данном выпуске придворной газеты - известие о победе австрийских войск под командованием принца Евгения Савойского над турецкой армией, а также сообщения о других событиях из Гааги, Амстердама, Парижа, Варшавы³¹.

Одним из очагов распространения московской книжности в крае оставался Сереговский соляной промысел, перешедший от Строгановых к крупному купцу и промышленнику гостю И.Д.Панкратьеву, ставшему затем приказным деятелем. В росписи товаров, приложенной к письму сереговского приказчика И.А.Щергина в Москву в 1684 г., перечислены необходимые для вкладов и подношений «новоисправленные печатные книги» по нескольким экземплярам. Среди богослужебной литературы упоминаются и книги для чтения - известные сочинения Симеона Полоцкого, напечатанные в дворцовой «Верхней» типографии: «Обед душевный» и «Вечеря душевная»³².

С XVIII в. начинается процесс размывания древней рукописной традиции, сложившейся в регионе. Как уже отмечалось выше, еще до секуляризации были закрыты многие монастыри. Академик И.И. Лепехин, совершивший в 1768-1769 гг. путешествие по Коми краю, писал в своих дневниках, что в Усть-Выми «хранились многие рукописания Стефана Великопермского; но как из Усть-Выми епархия переведена была на Вятку, то и все сии писания с нею взяты в Хлынов, и сие бывшее в свое время знатное место пришло в упадок»³³. Окончательно выходит из богослужебного обихода коми язык, забывается пермская азбука. Но, как отмечал И.И. Лепехин, у некоторых «любопытных людей» он нашел «названия некоторым буквам и перевод обеденных молитв»³⁴.

С конца XVII в. основными хранителями древнерусской рукописной и старопечатной книги становятся старообрядцы. В течение XVIII в. старообрядчество распространяется в различных районах Коми края, главным из которых становится Нижняя Печора (современный Усть-Цилемский район Республики Коми)³⁵. Коми крестьяне, перешедшие в старую веру под влиянием гонимых русских старообрядцев, были сосредоточены в основном на Удоре и Верхней Вычегде. После разгрома Великопоженского скита на Нижней Печоре в 1743 г. часть его обитателей переселилась на Верхнюю Печору. По преданию, они привезли с собой «по семь пудов книг». В конце XVIII в. в верховьях Печоры существовал Устьволюсницкий скит, связанный с Великопоженским³⁶.

Носителями новой книжной традиции в крае в XVIII в. стали духовные школы. С 1730 г. функционировала Вологодская духовная семинария, обладавшая крупной библиотекой, содержащей и рукописные книги³⁷. В 1738 г. в семинарию была преобразована и школа для детей духовенства в Великом Устюге, существовавшая с 1723 г.³⁸ Часть учебных пособий для семинарий была традиционно рукописной. В их число входят представленные в собрании НМРК списками XVIII в. Риторика (Р-16), Латинская грамматика (Р-14) и словарь (Р-71).

Носителями естественно-научных знаний в дальнем северном крае в XVIII в. были медики. Их справочные книги были также в основном рукописными. К ним принадлежит сборник трактатов по ботанике, переписанный в конце XVIII в., очевидно, тотемским лекарем Поповым (Р-105).

В XIX - начале XX в. Коми край представляет собой окраину Вологодской губернии, полностью подчиненную губернскому центру в административном и церковном отношениях. Центром региона становится Усть-Сысольск, ничем формально не отличающийся от других северных уездных городов. Его социальная структура достаточно стабильна: небольшая прослойка чиновничества, принадлежащего к дворянскому сословию, духовенство, купечество, мещанство. Основное сельское население уезда в первой половине XIX в. - государственные (бывшие черносошные и экономические) крестьяне. Многие крестьяне жили и в городе. Немногочисленную группу в городе составляла интеллигенция: учителя, врачи, инженеры. Они могли относиться к разным сословиям: дворянству, мещанам, разночинцам³⁹. Для различных слоев местного общества характерна и различная книжная культура, в том числе и различная роль рукописной книги в круге чтения.

В целом, несмотря на гонения, в XIX в. в Коми крае продолжало усиливаться старообрядчество, проникая в новые регионы (например, на Летку) и подвергаясь воздействию различных толков. В середине XIX в. возникает самобытная книжная традиция у коми старообрядцев. На Вашке сложилась своя местная книгописная школа, важнейшую роль в распространении которой сыграла династия крестьян Рахмановых - Матевых - Палевых. Ими был создан и сохранен целый комплекс рукописей обширного репертуара. Наряду с богослужебными книгами и сборниками духовных стихов переписывалась четья, в том числе светская литература⁴⁰. Некоторые религиозные и светские тексты писались на коми языке кириллическими буквами в подражание древнему полууставу (см. рукописи НМРК Р-49, Р-68, Р-69).

Попытку возродить пропаганду христианского вероучения на коми языке предпринимала еще со второй четверти XIX в. и православная

церковь - были изданы переводы на коми язык отдельных текстов Священного Писания, Катехизис, азбуки, словари и др.⁴¹

На рубеже XIX-XX вв. в коми селениях на Верхней Вычегде возникло течение в православии, известное под названием «бур сыльсы» («певцы добра»), представлявшее собой своеобразную оппозицию официальной церкви⁴². В этом же регионе вел свою просветительскую деятельность один из наиболее ярких представителей христианской проповеди на коми языке крестьянин с. Усть-Кулом И.С. Рассыхаев, оставивший разножанровое рукописное наследие, часть которого находится в музейной коллекции⁴³.

Начало археографического изучения края связано с интересом ученых к древней пермской азбуке. Поиски И.И. Лепехиным «рукописаний» Стефана не случайны. Об их существовании, очевидно, знали в академических кругах XVIII в. Список азбуки, сделанный в XVIII в. историографом Г.-Ф.Миллером, опубликовал Н.М.Карамзин в примечаниях к пятому тому «Истории государства Российского», вышедшему в свет в 1817 г. В 1808-1813 гг. вологодскую кафедру занимал ученый-архиепископ Евгений Болховитинов, ставший впоследствии активным участником Румянцевского кружка, объединившего первых российских археографов. В 1813 г. он вел переписку с другим членом кружка - выдающимся ученым-филологом и археографом К.Ф.Калайдовичем об обнаружении нового списка пермской азбуки⁴⁴. Новые списки текстов, написанных стефановскими буквами, в том числе на кириллических рукописях, ввели в научный оборот П.И.Савваитов, П.Д.Шестаков, Г.С. Лыткин⁴⁵. Эти сведения обобщены в исследовании В.И.Лыткина, выявившего среди рукописей Государственной публичной (ныне Российской Национальной) библиотеки новые списки древнепермской азбуки, сделанные в конце 1820-1830-х гг. в Усть-Выми, Яренске и Усть-Сысольске, очевидно, местными любителями старины⁴⁶, причем один из списков сделан с публикации Н.М. Карамзина, но содержит варианты и дополнения.

Таким образом, уже в первой трети XIX в. начинается активное изучение рукописной традиции Коми края представителями местной интеллигенции. Этому во многом способствовало создание в Усть-Сысольске в 1837 г. городской публичной библиотеки - событие поистине необычное для маленького уездного городка (в Вологде подобная библиотека была открыта на 27 лет позже)⁴⁷. Очевидно, одной из основных задач Усть-Сысольской общественной библиотеки (таково ее официальное наименование) было собирание и изучение местной старины. Ее членов-основателей - местных чиновников и купцов - можно с полным правом назвать выдающимися местными археографами первой половины XIX в.

Уже к 1856 г. в фондах библиотеки было собрано более 300 рукописей, «относящихся до местной истории или юридических случаев в этой местности»⁴⁸ (в это число, однако, входило, по-видимому, какое-то количество памятников деловой письменности).

В 1890 г. часть рукописей и документов была передана в Публичную библиотеку в Петербурге. К сожалению, большинство переданных рукописей XVI-XVIII вв. растворились в общих собраниях рукописей библиотеки и практически не изучались как памятники местной книжности⁴⁹.

Рукописные книги концентрировались также в возобновленном во второй половине XIX в. и ставшем оплотом православия в крае Стефано-Ульяновском монастыре. Причем монастырские власти понимали ценность древних рукописей, бытовавших в регионе⁵⁰.

Основание первого музея в крае относится к 1911 г., когда по инициативе местного краеведа, учителя А.А.Цембера, в Усть-Сысольске было открыто отделение Архангельского общества изучения Русского Севера. В инструкции, разосланной членам-корреспондентам на местах, среди других предметов рекомендовалось собирать и старинные книги⁵¹.

Основу коллекции рукописных книг НМРК⁵² составили фонды Усть-Сысольской общественной библиотеки, закрытой в 1918 г. В 1920-е - 1930-е гг. в музей поступали рукописи и книги из закрывавшихся церковью Усть-Сысольска и уезда, а также из Стефано-Ульяновского монастыря.

1920-е гг. - время расцвета краеведческого движения в стране. В Коми области активно действовало «Общество изучения Коми края». Его участники в исторических работах, публиковавшихся в «Записках общества» и в общественно-политическом и краеведческом журнале «Коми Му», использовали и рукописи музея.

В последующее время музейная коллекция пополнялась за счет отдельных поступлений рукописных книг от жителей города. В конце 1950-х гг. в музей поступило несколько рукописей из Удорского района, происходящих из собрания Матевых. В это время с составом собрания, содержавшего 69 рукописей, познакомился выдающийся археограф В.И. Малышев. Он посвятил ему заметку в местной газете, а в 1963 г. опубликовал краткое описание⁵³.

В дальнейшем коллекция НМРК пополнялась не только за счет отдельных приобретений, но и в результате экспедиционных поездок сотрудников музея по территории республики с целью сбора, главным образом, этнографических экспонатов. В 1983 г. музей приобрел книжное собрание известного пижемского книжника из д. Скитской Сидора Ниловича Антонова⁵⁴.

В 1970-1980-е гг. в местной печати появлялись отдельные публикации сотрудников музея и краеведов, в которых были использованы некоторые рукописи музейного собрания, давалась информация об экспедиционных находках⁵⁵. К VI международному конгрессу финно-угроведов в Сыктывкаре (1985 г.) вышел иллюстрированный буклет, составленный А.Н. Сурниной: «Коллекция рукописей и старопечатных книг».

В настоящее время собрание рукописных книг НМРК составляет 127 единиц хранения. Из них одна рукопись датируется рубежом XV-XVI столетий, две - XVII в., четыре - рубежом XVII-XVIII вв. К XVIII в. относится девятнадцать рукописей. Рубежом XVIII-XIX в. датируются и включают в себя части рукописей этих веков шесть единиц. Остальные рукописи относятся к XIX и XX вв.

К древнейшим рукописным книгам собрания НМРК относится Миня служебная на ноябрь месяц (P-5), датируемая по палеографическим признакам концом XV - началом XVI в. (ранее рукопись датировалась серединой XVI в., что нашло отражение в литературе). В рукописи содержится довольно редкое включение в состав богослужебной книги большого повествовательного текста. В службу Варлааму Хутыньскому 6 ноября включено его житие, относящееся, по-видимому, ко второй редакции, семь чудес и похвальное слово святому. Хотя рукопись не содержит каких-либо записей о ее бытовании до XIX в., она свидетельствует о возможном сохранении определенных связей региона с новгородской книжностью⁵⁶.

Из шести рукописей XVII и рубежа XVII-XVIII вв. четыре являются богослужебными певческими книгами на крюковых (P-6, P-8, P-14, P-23) и линейных (P-53) нотах. К ним принадлежит также рукопись начала XVIII в. (P-10) и первой четверти XVIII в. (P-36). Они не отражают каких-либо местных особенностей, но заслуживают внимания палеографов и музыковедов. Имеются и более поздние нотированные богослужебные рукописи, в основном линейной нотации.

К концу XVII - началу XVIII вв. относится упоминаемая выше латинская грамматика (P-14), вероятно московского происхождения, и Устав церковный (P-88), входящий в комплекс рукописей устьцилемского старообрядца С.Н.Антонова. К первой четверти XVIII в. относится часть богослужебного сборника - конволюта (P-91) верхневычегодского происхождения.

Основную часть собрания составляют рукописи второй половины XVIII-XIX вв. В целом они достаточно полно отражают традицию поздней рукописной книги, которая отнюдь не ограничивалась интересами старообрядческих грамотеев. Хотя значительная часть рукописей содержит тексты церковного содержания (слова и поучения, жития, по-

следования служб), имеется целый ряд историко-краеведческих памятников, сочинения по филологии, естественным наукам. Не имея возможности сделать полный обзор содержания данных рукописей, ограничимся характеристикой определенных тематических групп.

Наибольший интерес для нас представляют исторические и литературные памятники, как светские, так и церковные, связанные с Коми краем и в какой-то мере отражающие его многовековую книжную культуру.

К немногим ранним рукописям собрания и ценным историческим источникам относится Усть-Вымский Синодик (P-50), происходящий очевидно, из Усть-Вымского Благовещенского собора. Основная же его часть относится к началу XVIII в., дополнения делались вплоть до XIX в. В нем содержатся поминания пермских епископов, местных служилых людей, купцов, крестьян, причем записи некоторых родов, очевидно, скопированы с более ранних синодиков.

Специального изучения требует поздняя традиция Жития и службы Стефана Пермского, представленная в целом ряде списков XVIII-XIX в. (P-4, P-24, P-29, P-48, P-56).

Список 1903 г. кратких житий пермских епископов Герасима, Питирима и Ионы (P-73), вероятно сделанный с печатного издания, принадлежал усть-вымскому крестьянину И.Ф. Кожухову.

Описание изображений пермских епископов находится в Иконописном подлиннике конца XVIII в. (P-2), очевидно принадлежащем местному иконописцу. С биографиями первых пермских епископов, вероятно, также связан неизученный памятник «Изъявление» - «О начале пермской епископии», находящийся в сборнике 1820-х гг. (P-48), бытовавшем на Сереговском промысле.

О зарождении краеведческого движения уже в начале XIX в. свидетельствуют сборник 1811-1812 гг. под названием: «Известия исторические о зырянском народе и зырянских монастырях», составленный протоиереем Усть-Сысольского Троицкого собора А.Шергиным (P-50) и памятная книжка 1819-1834 гг. яренского мещанина А.И.Белоголова (P-21), содержащая сведения по истории Яренска, извлеченные из различных источников, в том числе из документов XVII в., не дошедших до нашего времени.

Имеются и более поздние рукописи краеведческого характера: по истории пермской епархии (P-114), о восстании усть-куломских крестьян в 1842-1843 гг. (P-117).

В составе сборников и отдельных рукописей XVIII-XIX вв. имеются жития и службы популярных в регионе святых: Прокопия и Иоанна Устюжских (P-7, P-49), Логина Коряжемского (P-7), Феодосия Тотем-

ского (P-12, P-20, P-49), Трифона Вятского (P-12, P-46), Александра Вятского (P-7).

К документальным памятникам относится опись имущества Стефано-Ульяновского монастыря последней четверти XIX в. В ней упомянуты хранящиеся в монастыре старопечатные книги и грамоты XVII в. (P-62). Со Стефано-Ульяновским монастырем связан комплекс рукописей XVIII-XIX вв. (P-1, P-17, P-41, P-44, P-56, P-58), происходящих из Соловецкого монастыря и содержащих связанные с ним памятники агиографии. Рукописи эти, по-видимому, принадлежали соловецким монахам, принявшим активное участие в возобновлении монастыря в Коми крае в 1860-е гг.

Имеются отдельные списки памятников древнерусской оригинальной и переводной литературы: Сочинения Нила Сорского (P-1, P-33, P-41), Симеона Полоцкого (P-7), Звезда Пресветлая (P-30, P-49), Жизнеописание Патриарха Никона, составленное Иваном Шушериным (P-39). Из списков сочинений авторов XVIII в. можно отметить произведения известных церковных писателей Дмитрия Ростовского (P-7, P-37, P-41, P-51), Стефана Яворского (P-22, P-28).

Литература XIX в. представлена интересными сборниками религиозных (P-18) и патриотических (P-60, P-61) стихотворений.

Из рукописей, содержащих естественно-научные и практические сочинения, следует отметить, кроме названного выше сборника трактатов по ботанике (P-107), большую подборку рецептов по изготовлению красок, чернил и т.д. в упомянутом также иконописном подлиннике (P-2). Календарно-астрономические тексты и таблицы имеются в сборнике Д.Я. Матеева (P-68)⁵⁷. Им же был составлен лицевой сборник, содержащий описание процесса крашения тканей (P-69) с параллельными русским и коми текстами⁵⁸.

Несколько рукописей музейного собрания содержат миниатюры (P-15), рисунки, гравюры (P-41). Из них следует отметить рисунок, изображающий Стефана Пермского. Он помещен в заставке рукописи 1860 г. (P-24), содержащей его житие и службу, которая была переписана протоиереем Московского Кремлевского Верхоспасского собора, видимо, как-то связанным с Коми краем. Ряд рукописей имеют орнаментированные заставки и инициалы, в основном довольно скромного исполнения.

Многие книги имеют записи писцов, владельцев и читателей, позволяющие восстановить историю их бытования. Встречаются упоминания известных в регионе фамилий. Так, певческая рукопись «Праздники» начала XVIII в. (P-36), вероятно, уже в это время принадлежала купцам Сухановым; усть-сысольскому мещанину И.Л.Попову принадлежала лицевая рукопись XVIII в. «Страсти Христовы» (P-15), на руко-

писи немецкой грамматики середины XIX в. (Р-109) сделал запись ученик Вологодской гимназии Е.Лыткин.

Собрание рукописных книг НМРК лишь частично отражает книжную традицию региона. Для ее всестороннего исследования необходимо провести комплексное выявление в центральных хранилищах всех материалов, в первую очередь рукописей, переданных в РНБ. Рукописи местного происхождения, в том числе на коми языке, имеются в Устюжском собрании БАН России. Как было установлено в ходе археографической экспедиции СГУ, часть рукописей из Яренского музея (в том числе весьма древних) в недавнее время была передана в Соловецкий музей (очевидно, изымались рукописи из Яренска и ранее). Старобрядческие рукописи села Вашка, непосредственно связанные с музейными, концентрируются в результате археографических экспедиций в НБ СыктГУ. В настоящее время готовится их научное описание.

¹ **Жеребцов Л.Н.** Историко-культурные взаимоотношения Коми с соседними народами. X - начало XX в. М., 1982. С. 47-50.

² Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана бывшего в Перми епископа // Памятники старинной русской литературы. СПб., 1862. Вып. 4. С.135-136; 148-149.

³ См.: **Лыткин В.И.** Древнепермский язык. М., 1952. С. 9-19, 32-33, 44, 50-74, 162-167.

⁴ Там же. С. 75-87.

⁵ См.: **Морозов Б.Н.** Книжность Пермской епархии в конце XIV-XVI в. (К постановке вопроса) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С. 52-53; **Мартынов В.И.** Письменное наследие пермских (усть-вымских) епископов // Стефан Пермский и современность. Сыктывкар, 1996. С. 34-37.

⁶ **Жеребцов Л.Н.** Историко-культурные взаимоотношения коми... С. 117-156.

⁷ **Лыткин В.И.** Древнепермский язык. С. 50.

⁸ См.: **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма народа Коми. М., 1978.

⁹ Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. СПб., 1897. С. 62.

¹⁰ См.: **Буланин Д.М.** Питирим // Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1989. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI вв.). Ч. 2: Л-Я. С. 193-195.

¹¹ ГИМ. Собр. Уварова, № 264. См.: **Прохоров Г.М.** Памятники переводной и русской литературы XIV-XVI веков. Л., 1987. С. 5-59.

¹² Опул.: ПСРЛ. М.; Л., 1959. Т.26.

¹³ Опул.: Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 257-271; Родники Пармы. Сыктывкар, 1989. С. 23-34; **Савельева Э.А., Королев К.С.** Древние рукописи о Перми Вычегодской. Сыктывкар, 1997. С. 83-92. См.: **Флоря Б.Н.** Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967. С. 218-231.

¹⁴ РГБ: Муз. 3271; БАН: 4.3.15.

¹⁵ См. **Кудрявцев И.А.** Сборник последней четверти XV - начала XVI в. из Музейского собрания. Материалы к исследованию // Записки отдела рукописей (ГБЛ). М., 1962. Вып. 25. С. 220-288.

¹⁶ Подробное описание сборника БАН, 4.3.15. См.: Исторические сборники XV-XVII вв. // Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. М.; Л., 1965. Т. 3. Вып. 2. С. 115-118. Сборник датирован началом XVI в., хотя его филигранные идентифицированы образцам 1470-1480-х гг. Возможно, датировка связана с упоминанием последним в перечне пермских епископов Никона, вошедшего на кафедру в 1501 г. Но его имя может быть припиской.

¹⁷ См. **Бахрушин С.В.** Остяцкие и вогульские княжества в XVI-XVII вв. // **Бахрушин С.В.** Научные труды М., 1955. Т. 3. Ч. 4. В приложении к работе опубликован и договор 1482 г. по его единственно известному списку в Академическом сборнике.

¹⁸ См.: **Каган М.Д.** "Сказание о человецех незнаемых в восточной стране" // Словарь книжников и книжности Древней Руси. М., 1989 (вторая половина XIV - XVI вв.). Ч. 2: Л-Я. С. 392. Вып. 2. Древнейшие списки не отмечены.

¹⁹ **Кудрявцев И.А.** Сборник последней четверти XV - начала XVI вв. ... С.272-273.

²⁰ **Лыткин В.И.** Древнепермский язык. С. 44.

²¹ См.: **Кудрявцев И.А.** Сборник последней четверти XV - начала XVI в. С. 260-262, 275, 283; **Мальшев В.И.** Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 35, 42, 48 (Усть-Цилемское собр. № 1, л.246 об.).

²² Борьба между Новгородом и Москвой за Вологду завершилась в пользу последней только к середине XV в. До этого Вологда в церковном отношении подчинялась Новгородской епархии. В связи с этим можно предположить, что хранящиеся в Вологодском музее пергаментные рукописи XIV в., не имеющие новгородских черт, могли относиться к древнейшему книжному фонду Пермской епархии.

²³ См.: **Введенский А.А.** Дом Строгановых в XVI-? II вв. М., 1962. С. 32-33, 207; **Цембер А.А.** К истории основания Сереговского солеваренного завода // Записки общества изучения Коми края. Усть-Сысольск, 1929. Вып.2. С. 48-51; **Морозов Б.Н.** К изучению архивов Строгановых в XV-XVIII вв. // Археография и изучение духовной культуры: Тез. докл. Свердловск. 1986.

²⁴ См.: **Мудрова Н.А.** Библиотека Строгановых в Сольвычегодске и на Урале во второй половине XVI - начале XVII в.: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. Свердловск, 1990. С. 7, 14, 17-19.

²⁵ История Коми АССР. Сыктывкар, 1978. С. 43.

²⁶ См.: Пермские святые. Три святителя - Герасим, Питирим, Иона. Краткий очерк. Пермь. 1908. С. 7; **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 96. Рукописи с текстами чудес: РНБ. Ф. XVIII. № 111; АВО. ф. 883. оп.1. № 183. См. также: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: исследование и материалы / Отв. ред. **А.Н.Власов.** Сыктывкар, 1996.

²⁷ **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма народа коми. С. 80-89.

²⁸ Там же. С. 89-95.

²⁹ **Мацук М.А.** Крестьянство Коми края XVII в.: Грамотность и книга // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч. 1. Народная культура. Фольклор. Общество. С. 117-118.

³⁰ См.: **Попов А.** Обзор хронографов русской редакции. М., 1866. Т.2. С. 173-174.

³¹ **См.: Морозов Б.Н.:** 1. Кто читал «Куранты»? // Известия. 1978. 1 марта; 2. Архив торговых крестьян Шангиных // Советские архивы. 1980. № 2. С. 61.

³² См.: **Морозов Б.Н.** Хозяйство и быт крестьян Коми края в XVII в. (по материалам частных архивов) // Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. С. 246-247. Письмо И.А.Шергина находится в созданной им копийной книге, которая сама является ценнейшим памятником письменности XVII века. Она содержит около трехсот его деловых и дружеских писем-грамоток, а также его дневниковые записи.

³³ Путешествия академика Ивана Лепехина в 1772 году. Ч. IV // В дебрях Севера. Русские писатели XVIII-XIX веков о земле Коми. Сыктывкар, 1983. С. 26.

³⁴ Там же. С. 20.

³⁵ О Нижней Печоре как книжном центре см.: **Мальшев В.И.** Усть-Цилемские рукописные сборники...; Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 3-23.

³⁶ **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма народа коми. С. 101-107.

³⁷ Памятники письменности в музеях Вологодской области: Каталог-путеводитель. Вологда, 1987. Ч. 1. Вып. 2. Рукописные книги XIV-XVIII вв. Вологодского областного музея. Предисловие. С. 21-22.

³⁸ **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма народа коми. С. 98-99.

³⁹ Об Усть-Сысольске в XIX - начале XX в. см.: **Рогачев М.Б., Цой А.И.** Усть-Сысольск. Страницы истории. Сыктывкар, 1989.

⁴⁰ Об Удорском книжном центре см.: **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; **Савельев Ю.В.:** 1. Отчеты миссионеров Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства как источник по истории старообрядчества на Удоре // История и культура Великоустюжского края: Чтения, посвященные памяти В.П.Шляпина: Тез. докл. и сообщений. Вологда, 1991. С. 36-38; 2. Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре // Духовная культура: история и тенденции развития: 1-5 июня 1992 г.: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.2. С.46-47; **Власов А.Н., Рыжова Е.А.** Старообрядческий книжный центр на Удоре // Старообрядчество: История. Культура. Современность: Тез. докл. науч. конф. М., 1997. С. 171-172; **Прокуратова Е.В.** Книжная и литературная традиции крестьян-старообрядцев удорского края в конце XVIII-XX вв.: Автореф. дис. ... канд. филол. н. Вологда, 2002.

⁴¹ **Гагарин Ю.В.** История религии и атеизма народа коми. С. 143-144.

⁴² Там же. С. 218-222; См. также: **Власов А.Н.** Проблемы бытования традиционной книжности среди населения Коми (по материалам археографических экспедиций СГУ 1986-1989) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. С. 19-21.

⁴³ См. научное издание основного сочинения И.С.Рассыхаева и исследование о нем: Дневные записки усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953 годы) / ИЭА им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН. Национальный музей Республики Коми, СыктГУ; Публикацию подготовили **Т.Ф.Волкова, В.В.Филиппова и В.А.Семенов.** М., 1997. С. 6-22. ("Библиотека российского этнографа").

⁴⁴ **Лыткин В.И.** Древнепермский язык. С. 11.

⁴⁵ **Савваитов П.И.** Грамматика зырянского языка. СПб., 1850, С. 2, 3 и вкладной лист в начале книги; **Шестаков П.Д.** Чтение древнейшей зырянской надписи, единственного сохранившегося до сего времени памятника времени св. Стефана Великопермского // ЖМНП. 1871. Январь. С.29; **Лыткин Г.С.** Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889. С. 25.

⁴⁶ **Лыткин В.И.** Древнепермский язык. С. 12-19.

⁴⁷ **Рогачев М.Б., Цой А.И.** Усть-Сысольск. С. 138-141.

⁴⁸ Живописная русская библиотека. 1856. № 3. С. 481.

⁴⁹ **Белоненко В.С.** Материалы усть-сысольского и яренского происхождения в Отделе рукописей ГПБ // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Ч. 2. С. 9. Из данных тезисов и из книги М.Б.Рогачева и А.И.Цоя неясно даже общее количество переданных рукописей. Из текста книги следует, что были переданы все рукописи (хотя часть из них влилась в музейную коллекцию) и названо число - свыше 400 (очевидно, вместе с документами). В.С.Белоненко называет две цифры - 95 ед. и 260 рук.

⁵⁰ См. запись на богослужебном сборнике на крюковых нотах XVII-XVIII вв. (НМРК р-8): «С 1900 года привезена в Троицко-Стефано-Ульяновский монастырь для руководства и хранения как содержащая много старинных напевов и отличающаяся каллиграфией славянского письма рукописного, свидетельствуют монахи Платонов 1900 года августа 10 дня» (л.1); на книге имеются еще несколько записей: «Настоятель монастыря архимандрит Матфей подворья Ульяновского в Усть-Сысольске (на внутренней стороне нижней крышки переплета); «Сия книга Объясневской Николаевской церкви» (л.1); «Сия святая книга Объясневской Николаевской церкви дьячка Ивана Багина» (л.2-9).

⁵¹ См.: **Цембер А.А.** // Исследователи Коми края. Сыктывкар, 1984. С. 76-77; **Паршуков В.Ф.** Летописец // Красное знамя. 1984; **Рогачев М.Б., Цой А.И.** Усть-Сысольск. С. 141-142.

⁵² Современный Национальный музей Республики Коми был основан в 1924 г. как областной краеведческий музей.

⁵³ **Мальшев В.И.:** 1. Ценная коллекция рукописей // Красное знамя. 1959. 18 декабря; 2. Рукописные книги Сыктывкарского республиканского музея Коми АССР // Археографический ежегодник за 1962 г. М., 1963. С. 403-408.

⁵⁴ НМРК р-83-88; 93-96. См. о нем: **Волкова Т.Ф.** Пижемский книжник Сидор Нилевич Антонов // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 22-40.

⁵⁵ **Павлова Л.** А завтра редкость // Красное знамя. 1983. 14 декабря; **Паршуков В.Ф.:** 1. И хвалить нечего // Красное знамя. 1984. 2 октября; 2. Но другого пути нет // Красное знамя. 1989. 11 июля; Житие Логгина Коряжемского / Подгот. текста и вступ. ст. **А.Н.Власова** // Памятники письменности в музеях Вологодской области. Ч. I. Вып. 2. Вологда, 1987. С. 417-428.

I. Исследования

⁵⁶ Древнейший список Жития Варлаама Хутынского второй редакции в соединении со словом похвальным содержится именно в Минее 1438 г. Софийского собора, тогда как другие ранние списки включены в основном в четыре сборники (см.: **Дмитриев Л.А.** Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973. С. 272-273).

⁵⁷ См.: исследования дневника удорских крестьян-старообрядцев Рахмановых-Матевых-Палевых из рукописи: Старообрядчество Русского Севера: Тез. докл. из сообщ. Каргопольской науч. конф. М.; Каргополь, 1998. С. 90-94.

⁵⁸ О руководстве по окрашиванию красками см.: **Рыжова Е.А., Филиппова В.В.** в сборнике: Старообрядческий центр на Вашке: устная и письменная традиция Удоры: Материалы и исследования. Сыктывкар, 2002. С. 161-163 (в печати).

Е.В.Прокуратова

Сыктывкарский университет

**К вопросу об изучении старообрядчества Коми края
(На материале архива Усть-Сысольского духовного правления)**

Органом духовного управления на территории Усть-Сысольского уезда Коми края, входящего в состав Вологодской губернии, являлось Уст-Сысольское духовное правление, которое было учреждено 16 ноября 1808 г. и состояло из трех благочиний (Визинское, Объячевское и Небдинское), объединявших в свою очередь несколько местных приходо¹. Наряду с многочисленными функциями в сферу деятельности этого духовного учреждения входили сбор сведений о старообрядцах, проживающих в Усть-Сысольском уезде, пропаганда и изживание «раскольнических настроений» среди местного населения, а также обращение староверов в официальное православие.

Необходимо оговориться, что собранные материалы отличаются некоторой тенденциозностью и носят односторонний характер, поскольку в большинстве своем сведения о «раскольниках», представленные в архиве духовного правления, собирались местными приходскими священнослужителями и потому отражали официальную точку зрения православной церкви на старообрядчество.

К изучению коми старообрядчества в 70-е гг. XX в. обращались такие известные исследователи истории Коми края, как Ю.В.Гагарин, Л.Н.Жеребцов² и др. Однако в научный оборот введены далеко не все архивные документы, постановления церковных учреждений, изучение которых помогло бы глубже понять положение старообрядчества на территории Коми края, взаимоотношения староверов с обществом, с институтами церковной и светской власти.

Просмотренные нами архивные материалы Усть-Сысольского духовного правления, в которых встречаются сведения о старообрядцах, мы разделили на следующие группы: 1) правительственные законодательные документы, постановления высших церковных учреждений (Святейшего Синода, Вологодской духовной консистории, Усть-Сысольского духовного правления), которые отражают отношение церковных и светских институтов к старообрядческому движению и меры, применяемые к «раскольникам» со стороны официальных властей; 2) рапорты священнослужителей о состоянии старообрядчества в местных приходах; 3) статистические сведения: исповедные ведомости, годовые ведомости о числе людей, не бывших у исповеди.

Усть-Сысольский уезд, находящийся в составе Вологодской губернии, на протяжении XVIII-XIX вв. подвергался систематическому обследованию светских правительственных и церковных учреждений. Причина столь пристального внимания к этой окраинной территории Российской империи - постоянное увеличение «отпадений в раскол», разнообразие старообрядческих толков и согласий. По сведениям Министерства внутренних дел, к середине XIX в. на территории Вологодской губернии были распространены поморское, федосеевское, филипповское, спасово согласие и страннический (бегунский) толк³.

В документах Усть-Сысольского духовного правления неоднократно сообщается, что на территории уезда имеются раскольники разных «сект и согласий». Однако в просмотренных нами документах о привлечении «раскольников» к ответственности, как правило, не сообщается к какому толку принадлежат староверы, уклоняющиеся от официальной церкви⁴.

Архивные материалы правления свидетельствуют об активном сотрудничестве светских и церковных властей в деле «увещания раскольников», проживающих в уезде. Причем духовное правление находилось в тесном взаимодействии, с одной стороны, с гражданской властью, с другой - с уездными приходскими священнослужителями. Гражданская власть выносила все полицейские распоряжения относительно «противозаконных действий раскольников», в то время как церковному правлению отводились действия чисто духовные: убеждение староверов в превосходстве официальной веры, обращение их в православие⁵. Духовное правление первоначально стремилось воздействовать на староверов собственными силами путем уговоров и наставлений (чаще всего через приходских священников) и прибегало к гражданской власти лишь в затруднительных случаях: распространение «раскольничества» среди православных, общие старообрядческие богослужения⁶.

В период предреформенного состояния, в 40-50 гг. XIX в., по всей Российской империи наблюдается усиление преследования староверов. Империя покрывается сетью контролирующих раскол учреждений: правительством вводятся «Новые совещательные комитеты по делам раскола», МВД старается собрать подробные сведения о старообрядцах; от местной полиции требовалось вести подробную опись рождения, браков, смертей старообрядцев всех толков⁷.

Официальные власти уделяли особое внимание передвижению старообрядцев по территории империи, и в первую очередь это касалось раскольников страннического толка. Согласно сообщению Усть-Сысольского духовного правления, в 1855 г. Вологодская губерния была включена в список губерний, где «усилилась и распространилась эта секта» (бегунов). По распоряжению начальника губернии последователей страннического толка, из которого, по мнению официальных властей, возникает «бродяжничество сектаторов», необходимо задерживать и придавать суду. Кроме того, были учреждены особые комиссары, которые, не завися от местной полиции, но прямо подчиняясь начальнику губернии, «могли бы исключительно заниматься сбором сведений о бродягах»⁸.

По всей Вологодской епархии вводится указ о постепенном упразднении «раскольнических» кладбищ и выделении на православных кладбищах особых мест для погребения староверов⁹. Священники местных приходов часто усердно выполняли распоряжения вышестоящих духовных органов. Так, священнослужители Печорской Троицкой церкви требовали, чтобы тела умерших и уже погребенных старообрядцев были вырыты из земли, доставлены в церковь для отпевания и погребения на православном кладбище¹⁰. Староверы вопреки распоряжениям духовного и гражданского начальства о запрещении крестить младенцев без священника и погребать умерших без «священнического отпевания» зачастую хоронили умерших родственников без ведома приходских священников, за что привлекались к судебной ответственности. По распоряжению духовного правления за погребение без ведома причта раскольницы деревни Подчерской Фелагеи Мартюшевой был «подвергну суду» ее сын Григорий Мартюшев¹¹).

Многочисленные архивные документы свидетельствуют, что староверы Усть-Сысольского уезда неоднократно привлекались к административной и судебной ответственности. Чаще всего уголовному суду подвергались старообрядцы, «сворачивающие» разных православных лиц в «раскол». Как правило, «раскольниками» становились дети староверов, которые вслед за родителями начинали исповедовать «истинную веру»¹² или придерживаться старообрядчества начиная пра-

вославная жена, вышедшая замуж за раскольника (следствие «о совращении в раскол» крестьянином Печорского Троицкого прихода Петром Пыстиным своей жены Прасковьи Пыстиной¹³).

Довольно часто в архиве правления встречаются дела о привлечении раскольников к судебной ответственности за совершение общих богомолений (дело о крестьянине деревни Аранецкой Иване Пыстине, подозреваемом в исправлении треб и в поддержании раскола¹⁴). Нередко по делу о «расколдержателях» привлекались сразу несколько человек. Так, в 1850 г. уголовному суду были подвержены государственные крестьяне Усть-Сысольского уезда, осужденные по подозрению в расколе. В ходе дела было постановлено: отдельных крестьян (9 человек) «за допущение раскольнических сборищ подчинить полицейскому надзору», а Василия Жикина в случае «неприсоединения к православию» содержать два месяца в тюрьме; остальных крестьян (27 человек), не посещавших православную церковь, «предоставить попечению духовного начальства»¹⁵.

Во многих случаях старообрядцы после привлечения к судебной ответственности и наставления их церковными лицами соглашались принять православие и соблюдать правила официальной церкви, желая освободиться от преследования властей и полицейского надзора. Такой переход староверов в официальное православие, как правило, был «вынужденный» и «временный». Так, крестьянин Печорского общества деревни Щугорской Николай Мартюшев в 1853 г. был осужден по делу «о совращении в раскол разных лиц». Во время содержания в остроге был исповедован, причащен и дал подписку о переходе в православие. Однако через семь лет МВД Усть-Сысольского земского суда, производя дело «о расколдержателях в Печерском крае», вновь привлекает Николая Мартюшева, «раскольнического попа», к уголовной ответственности¹⁶.

К тому же переход староверов в православие часто был обусловлен намерением вступить в церковный брак и окрестить детей, поскольку законность брака и рождения детей признавались только с присоединением к официальному православию¹⁷.

Потому духовные власти, видя неискренность перехода старообрядцев в лоно православной церкви, еще в 1841 г. предписывают при обращении «раскольников» в официальное православие: 1) испытывать искренность перехода в православие; 2) брать с «раскольников» письменные росписи о их православии до конца жизни; 3) с родителей раскольнических детей, окрещенных православным священником, брать подписку, что они не будут учить детей «раскольнической ере-

си»; 4) внушать детям «раскольников» и их родителям, чтобы они ходили в церковь к причастию.

Особенное внимание светских и церковных властей было уделено обучению раскольников детей. Стремясь привлечь малолетних детей староверов к церкви, правительство и духовные учреждения шли на некоторые уступки. Приходским священникам разрешалось вести обучение детей старообрядцев по старопечатным книгам. Причем особо подчеркивалось, что священник должен быть тактичен в обращении со старообрядцами, «не смущая детей раскольнических и не раздражая родителей их жестокими укоризнами против раскола»¹⁸.

Однако многочисленные меры, применяемые против широко распространенного в губернии раскола, были малодейственными. В предписании начальника губернии 1854 г. сообщается, что предпринимаемые к возвращению раскольников в православие «духовные меры и убеждения не вполне удовлетворяют своей цели», а гражданское начальство слабо содействует священнослужителям и церковным властям¹⁹.

Вследствие увеличения территориальных и количественных переходов в старообрядчество благочинные священники наделяются правом смещать приходского священнослужителя с прихода в случае допущения «отпадений» от церкви. В 1858 г. священники Федор Прозоров и Алексей Попов были выведены из Печорской Троицкой церкви «по неспособности их к обращению блуждающих в расколе печерских жителей», среди которых наблюдалось большое количество старообрядцев, частые переходы православных в «раскольников»²⁰.

Большая ответственность лежала на священнослужителях, в приходах которых «раскольников» было особенно распространено. По сообщению Вологодской консистории, священник Керчемской церкви Иоанн Лысков нерадиво относится к своим обязанностям, в то время как в этом приходе «необходимо особенное старание и усердие священнослужителей при личном и безукоризненном их поведении для примера прихожан по причине существующего там раскола»²¹.

Некоторые изменения в правительственной политике по отношению к старообрядцам начинают осуществляться в эпоху правления Александра II. В 1858 г. выходят «Наставления для руководства при исполнительных действиях и совещаниях по делам, до раскола относящимся», в которых проводится различие между лицами, «рожденными в расколе» и «перешедшими в раскол», что было новым для существующей законодательной системы. В этом циркулярном документе особо указывалось, что старообрядцы «не преследуются за мнения о вере» и что к возбуждению судебной ответственности следует прибегать только в случае ведения ими активной пропаганды среди пра-

вославных, распространения «раскольничества»; но не приступать к следствию «по одним только слухам, основанным на бездоказательных сведениях»²². Однако, несмотря на это правительственное распоряжение, в действительности на местах староверы по-прежнему подвергались строгому надзору причта и полиции.

Ценные сведения о состоянии старообрядчества в местных приходах можно почерпнуть из донесений и рапортов священнослужителей, которые находились в непосредственных отношениях с «раскольниками» и потому смотрели на существующее положение дел более объективно в отличие от вышестоящих органов духовного правления, для которых зачастую «раскол» оставался «закрытым» явлением.

Донесения местных священников, многочисленные факты изъятия старообрядческих святынь - предметов богослужения, икон, рукописных и старопечатных книг - свидетельствуют о широком распространении «раскольничества» в приходах Усть-Сысольского уезда. Обыски, произведенные при содействии церковных и светских властей в домах старообрядцев Керчемского общества Антона Лютюева и «родной его тетки Марфы Воробьевой»²³ (по всей видимости, «раскольнической» наставницы) выявили спрятанные ею «к законам противные вещи, а именно книги Требников для годовых праздников, Служебники, ...просвиры, массы деревянных и медных образов разных святых и прочее для требы служения немалое количество...»²⁴.

Усердие священнослужителей в привлечении староверов к официальной церкви зачастую оказывалось практически безрезультативным, особенно в приходах с широким распространением «раскольнических настроений». Так, в своем рапорте священник Летской церкви Иоанн Воскресенский сообщает, что старообрядцы Кетовы, будучи привлечены к суду за распространение «раскола», приняли официальное православие, хотя «на самом деле в них нет ничего единоверного», они не бывают в православном храме, не общаются со священником, «препираются словами ... с угрозами на жизнь и спокойствие» и похваляются, что «дело для них ничем кончилось»²⁵.

В архивных документах часто встречаются свидетельства нахождения и изъятия приходскими священниками старообрядческих рукописных и старопечатных книг. В 1849 г. в Локчимской церкви были найдены 46 старообрядческих рукописей и 1 старопечатная книга. Благочинный священник, делая краткое описание этих книг и проводя их классификацию, выделяет: а) книги, служащие «оружием против самих раскольников»; б) «вредные рукописи», которые «служат к упорнейшему поддержанию раскола» (о крестном знамении, поучение против табака, чая, кофе и др.); в) сочинения «не столь вредные»²⁶. Сре-

ди обнаруженных сборников встречаются в основном учительные произведения (поучения И. Златоуста, Е. Сирина, слова от патериков, поучения против табака, чая, кофе и др.), тематика которых весьма характерна для старообрядческих рукописей; а также литургические, богослужебные книги (Требники, Служебники), которые обслуживали крестьянские старообрядческие общины, не признающие официальной церкви и ее священнослужителей.

Из донесений приходских священников можно заключить, что на территории Усть-Сысольского уезда старообрядчество было многочисленно и «раскольники» довольно упорно придерживались «старой веры». Несомненно, что староверы уезда в большинстве своем относились к группе беспоповских согласий и, не имея специальных молелен, собирались для молитвенных чтений и совершения богослужений в домах своих наставников и наставниц, о чем свидетельствуют обнаруженные в домах старообрядцев предметы культа и литургические книги. Однако в отдельных местностях, видимо, имелись общественные старообрядческие молельни, поскольку недалеко от деревни Дзельской Усть-Сысольского уезда был обнаружен раскольнический крест в «раскольнической часовне»²⁷. Не признавая священников официального православия, староверы, как правило, избегали с ними бесед и общения и не принимали в свои дома.

Кроме того, дополнителем источником сведений о староверах могут служить статистические сведения о состоянии старообрядчества в приходах, ежегодно представляемые священниками. По сообщениям священнослужителей, на территории уезда наблюдается постоянное увеличение числа «раскольников». Наиболее всего старообрядчество было распространено в третьем благочинии Усть-Сысольского уезда, а именно в Керчемском, Усть-Куломском и Печорском приходах. Так, по статистике 1847 г., в Керчемском обществе насчитывалось 490 раскольников и 567 раскольниц, что почти в два раза больше, чем православных жителей прихода²⁸.

Во втором благочинии старообрядчество получило распространение в Летском приходе, жители которого неоднократно подвергались уголовной ответственности за распространение «раскола». Как сообщает священник Летского прихода, «все жители уклоняются от православной церкви», «уклонение от церкви произошло от предков их и введено в обыкновение»²⁹.

Необходимо заметить, что официальная статистика, как правило, показывала число раскольников, значительно меньшее, чем это было в действительности. Показателен случай, когда благочинный священник Ибской церкви Георгий Попов в ведомости 1847 г. указал, что в

подведомственных ему приходах «раскольников» не имеется, а некоторое время спустя в Локчимской церкви, относящейся к этому благочинию, были найдены старообрядческие книги и рукописи. Это говорит о достаточной условности статистических сведений, составляемых со слов священников местных приходов.

Таким образом, Усть-Сысольское духовное правление с момента своего учреждения и на протяжении всего периода существования принимало самое активное участие в наставлении и привлечении старообрядцев к официальной православной церкви. Широкие обязанности священнослужителей местных приходов, в ведении которых находилась непосредственная агитация староверов, «отпадших» от церкви, были сродни деятельности миссионеров, которые появились только в конце XIX в.

¹ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 13. Л. 1.

² Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978; Старообрядцы. Сыктывкар, 1973; Жеребцов Л.Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII - начале XX вв. М., 1972.

³ Варадинов Н. История МВД. СПб., 1858. С. 537-540.

⁴ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 143. Л. 127-127 об., 131.

⁵ Там же. Д. 158. Л. 42-43 об.

⁶ Там же. Д. 133. Л. 39-42 об.; Д. 143. Л. 10; 37-37 об.

⁷ Кучумова Л.И. Государственно-церковная политика по отношению к старообрядчеству на рубеже 1850-1860 гг. (По документам Вологодской духовной консистории) // Мир старообрядчества. Книга. Традиция. Культура. М., 1996. С. 142-144.

⁸ НА РК. Ф. 230. Д. 143. Л. 178-179 об.

⁹ Там же. Д. 132. Л. 15-15 об.

¹⁰ Там же. Д. 130. Л. 470-470 об.

¹¹ Там же. Д. 164. Л. 4-4 об.

¹² НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 158. Л. 121-121 об.

¹³ Там же. Д. 133. Л. 273-273 об.

¹⁴ Там же. Л. 10.

¹⁵ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 133. Л. 39-42 об.

¹⁶ Там же. Д. 143. Л. 10; Д. 144. Л. 131-131 об.

¹⁷ По указу Св. Синода 1722 г. служителям церкви предписывалось не венчать староверов, находящихся в расколе, до их перехода в официальную православную церковь.

¹⁸ НА РК. Ф. 230. Д. 104. Л. 30-30 об.

¹⁹ Там же. Д. 143. Л. 127.

²⁰ Там же. Д. 143. Л. 158.

²¹ Там же. Д. 158. Л. 152-152 об., 184.

²² Там же. Л. 43 об., 80.

²³ Имена этих старообрядцев неоднократно присутствуют в сообщениях священников и распоряжениях Усть-Сысольского духовного правления.

²⁴ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 130. Л. 453-453 об.

²⁵ Там же. Д. 143. Л. 346-346 об., 371.

²⁶ Там же. Д. 130. Л. 347-349 об., 363-363 об.

²⁷ Там же. Д. 133. Л. 59 об., 67.

²⁸ Там же. Д. 130. Л. 118-118 об., 146.

²⁹ Там же. Л. 152-152 об., 172.

Е.А. Рыжова

Сыктывкарский университет

**Культ святого и формирование литературы на Русском Севере
(на материале письменных памятников,
связанных с почитанием преп. Антония Сийского)***

Русский Север XVI-XVII вв. традиционно отождествляется с понятием Северной Фиваиды, а почитание святых обителей и культ святого-основателя монастыря с этого времени становятся важной частью народной культуры Севера.

Книжная культура Русского Севера периода позднего Средневековья непосредственным образом связана с монастырской колонизацией Севера. Мы понимаем ее в первую очередь как духовное освоение просторов Севера, иначе говоря, как процесс сакрализации пространства, который заключался в развертывании образа Креста в сакральные объекты - часовню-храм-монастырь: "Все пространство христианского космоса сводимо к образу Креста и выводимо из него. Поэтому процесс сакрализации (духовного освоения) просторов Севера заключался в пространственно-временном развертывании образа Креста, который претворялся в более сложные (не по смыслу, а по форме) сакральные объекты: часовню-храм-монастырь. ... Этот процесс последовательного развертывания ("возрастания") часовни и храма из образа Животворящего Креста нашел свое явное, богословски осмысленное выражение в истории строительства северных монастырей"¹.

Сакральное освоение пространства выражалось в самом монастыре и со стороны местного населения в почитании монастырских святынь: креста, поставленного на месте будущей обители, храмовых икон, раки с мощами основателя монастыря, камней, монастырского колодца и др. Отметим, что почитание святого и святынь, связанных с его именем, имеет, как правило, две формы бытования - устную и письменную. Культ святого в системе народного мировоззрения складывался в основном в рамках так называемого "народного православия"², с опо-

рой на предания о святом, существовавшие или в настоящее время бытующие в устной традиции. Однако письменным источникам не уделялось должного внимания, хотя еще в начале 40-х годов XIX столетия археограф П.М.Строев писал, что "жития святых русских, в разные времена сочиненные, переделанные и дополненные, представляют богатый и почти непочатый запас для истории общежития, мнения и поверьев прежней Руси, и даже в них есть много фактов, не замеченных бытописателями... Кто соберет все жития святых русских, сказания об иконах, отдельные описания чудес и тому подобное и прочтет все это со вниманием и критикою, тот удивится богатству этих исторических источников"³.

Обратимся к письменным источникам, позволяющим воссоздать картину почитания среди местного населения преп. Антония Сийского, основателя одного из многочисленных монастырей на севере Руси. Устроенный им в 1520 г. на р. Сие в Двинском крае Троицкий мужской монастырь стал впоследствии одним из крупнейших монастырей на Русском Севере и оказал значительное влияние на социальную, экономическую, культурную и духовную жизнь края.

Как мы выяснили, на протяжении XVI-XIX вв. формировался корпус письменных памятников, в основном агиографических, связанных с Антонием Сийским: "Житие Антония Сийского" и "Служба Антонию Сийскому" в многочисленных списках - нам известно более 90 списков Жития - и в семи редакциях XVI-XVIII вв. Первоначальная редакция Жития была составлена в 1578 г. иеромонахом Антониево-Сийского монастыря Ионой; через год для канонизации Антония Сийского была написана "Служба" в новой редакции царевичем Иоанном, сыном Ивана Грозного, а в 1579 г. появилась еще одна редакция "Жития Антония Сийского" того же автора; в конце XVI - начале XVII вв., вероятно, игуменом Антониево-Сийского монастыря Ионой была составлена Сийская редакция памятника; в XVII в. возникли краткие проложные переложения памятника, в 60-е гг. XVII в. редактирование текста Жития Антония Сийского было сделано игуменом Антониево-Сийского монастыря Феодосием, а в конце XVII - первой четверти XVIII вв. была составлена Историческая редакция Жития Антония Сийского и сделано Вишевское переложение основных моментов Жития, скорее всего, учеником игумена Феодосия, первым архимандритом Антониево-Сийского монастыря Никодимом. В третьей четверти XVII в. появилось еще одно произведение - "Повесть о кресте на Емецкой дороге". Отметим, что практически все редакции "Жития Антония Сийского" создавались в Антониево-Сийском монастыре⁴.

*Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ №01-04-50003 а/с.

Ф.И.Буслаев справедливо называл агиографическую литературу "едва ли не самым важным источником для истории русских нравов и обычаев"⁵. И действительно, письменные источники дают нам представление о подвижнической жизни Антония Сийского, подробно рассказывают об основании и устройении им монастыря; в многочисленных чудесах различных редакций, которыми сопровождается "Житие Антония Сийского" описывается монастырская жизнь - указываются имена игуменов монастыря и братии, говорится об укладе монастырской жизни, рассказывается об исцелении больных, а также о нескольких святынях Антониево-Сийского монастыря.

Уже в первоначальной редакции "Жития Антония Сийского", в редакции Ионы, есть описание чудесного "исшествия ис пламени" иконы св. Троицы в пожаре 40-х гг. XVI в., а также приводятся описания трех исцелений от иконы, произошедших еще при жизни преп.Антония. Согласно монастырскому преданию, о котором упоминает автор в тексте памятника, храмовую икону св.Троицы написал вместе с иконописцем сам Антоний Сийский: "...спомогаше же преподобный и сам иконописцу сему писати чудотворный сей образ Живоначалныя Троица, понеже преподобный иконному писанию навькъ бяше въ юности своей. Не хитръ же бысть мудростию сею преподобный, но препросто иконописательство его бысть" (БАН. Архангельское собрание. Д.250, л.133 об.). В XVII в. в Антониево-Сийском монастыре появилась еще одна чудотворная икона - икона Богоматери Смоленской, которая осталась невредимой во время сильного пожара 1658 г. Это событие нашло документальное отражение в Летописце Антониево-Сийского монастыря,⁶ а также приобрело форму агиографического "сказания о чуде" и вошло в корпус чудес редакции Жития Антония Сийского XVII в., составленной игуменом Антониево-Сийского монастыря Феодосием. В составе Жития редакции Феодосия данное чудо было названо "Сказанием о чудотворной иконе Одигитрии, како Божиюю благодатию сохранися от великаго пожара"⁷.

Письменные источники, созданные в Антониево-Сийском монастыре, доносят до нас и другие известия о монастырских святынях. Почитание креста, поставленного Антонием Сийским на реке Емце, на месте его первой попытки основать монастырь, отражено в "Повести о кресте на Емецкой дороге". "Повесть о кресте на Емецкой дороге" встречается в рукописных сборниках начиная с конца XVII в. вместе с Житием Антония Сийского в редакции игумена Феодосия, образуя комплекс текстов, посвященных почитанию святого. В произведении рассказывается о том, как в 1672 г. крест стал обетным, так как после молебного шествия к нему монахов во главе с игуменом и жителей

окрестных селений происходит чудо: губительная засуха превращается в благоприятную для урожая погоду. В дальнейшем, как показывает рукописная история, "Повесть о кресте на Емецкой дороге" стала восприниматься как очередное чудо преподобного и считаться продолжением "Жития Антония Сийского" в редакции Феодосия⁸. Позднее она попала в Историческую редакцию "Жития", составленную в первой трети XVIII в. В составе Исторической редакции она сопровождается описанием трех чудесных исцелений от креста, которые происходили с жителями Двинского края в 1712-1719 гг.⁹.

Во всех редакциях Жития Антония Сийского содержатся записи о чудесах исцеления от раки с мощами преп.Антония, установленной после его преставления в 1557 г. в соборном храме св.Троицы. Попадают они и в "Летописец" Антониево-Сийского монастыря. Так, в "Летописце" под 1678 г. есть описание чуда возгорания лампы у раки с мощами преп.Антония Сийского. В нем рассказывается о том, как некий Стефан получил исцеление от грыжи (от которой он очень страдал и врачи не могли его вылечить), испив масла из этой лампы, и об исцелении другого безымянного человека, который, выпив масла, вылезился "от усоев"¹⁰.

Письменные памятники отражают тесное взаимодействие мирского и монастырского почитания Антония Сийского, что вполне объяснимо, поскольку монастырь всегда являлся центром духовной жизни края, а "действие монастыря простиралось и на население, жившее за его оградой, ... вокруг пустынного монастыря образовывались мирские, крестьянские селения, которые вместе с иноческой братией составляли один приход, тянувший к монастырской церкви"¹¹. Возникновение новых редакций житийных памятников, приращение чудес в позднейших редакциях - все это, как показывает наш анализ, результат совместного творчества книжников монастыря и местных жителей. Роль местных жителей очень велика для установления культа святого: в многочисленных чудесах Жития Антония Сийского рассказывается о том, что преп.Антоний в чудесных видениях сам являлся местным жителям; местные жители сами приходили в монастырь и там с ними происходили чудеса, о которых они рассказывали в монастыре и дома; местные жители наблюдали видения сами и записывали их зачастую по просьбе монастырской братии или своего духовного отца.

Одним из основных моментов в описании чуда является указание на то, как сохраняется, передается или распространяется весть о случившемся. Так, например, в повествовании о чудесном выздоровлении в 1719 г. жены Феодосии говорится, что она, получив исцеление от креста, поставленного Антонием на Емецкой дороге, "поклонилася

честному кресту”, возвратилась домой, где “поведа всем своим жителем о исцелении своем. Жителие сие слышавше от нея сказуемое, велми о сем прославиша в Троице славимаго Бога” (БАН Архангельское собрание. Д.558, л.88). В других случаях святой, согласно тексту Жития, сам являлся недужным и исцелял их, как это было с исцелением расслабленного Иоанна Шелойникова. После этого бывший больной “поведа то свое сонное видение в той веси всем людям”, а затем “немедленно” пришел в монастырь с рассказом о случившемся с ним чуде (Там же, л.85 об.).

Следует отметить, что для северно-русских житий, создававшихся в результате совместного творчества монастырских книжников и местного населения, характерна жанровая диффузия. Данное явление связано с особенностями формы агиографических произведений. В.О.Ключевский отмечал, что “житие - это целое литературное сооружение, напоминающее некоторыми деталями архитектурную постройку”¹². Ансамблевый характер жития подчеркивался и Д.С.Лихачевым¹³. Житие аккумулировало произведения разных жанровых форм по тематическому принципу, а четкая композиционная структура житийного памятника способствовала “присоединению” произведений разных жанровых форм. Таким образом, именно ансамблевый характер житийных памятников позволял их авторам отходить от канона, а традиционная форма произведения с течением времени стала наполняться новым содержанием.

В связи с этим обращает на себя внимание форма поздних записей чудес. В.О.Ключевский справедливо замечал, что “процветание обители зависело от отношения к ней мирского общества, окрестного населения, а это отношение определялось святыней, существовавшей в монастыре. Если не было чудотворного образа, такой святыней становился основатель или позднейший подвижник, оставивший по себе благоговейное воспоминание в монастыре и окрестных жителях ... Естественным выражением веры к преподобному, утверждавшейся в местном населении, являлись *чудеса*”¹⁴. Описание чудес в агиографической литературе традиционно строится по определенным правилам, напоминающим протокольную, документальную фиксацию, не оставляющую сомнений в подлинности случившегося: указывается время, в которое данное чудо произошло, имя человека и его место жительства, подробно описывается само чудо. И действительно, повествования о чудесах насыщены местным колоритом: бытовыми зарисовками и деталями (в них присутствуют, например, описание бури на море, названия кораблей - “ладеца” и “карбас”, описание товаров, которые везут купцы - “рыба красная зовомая семга” и др.), диалектными на-

званиями (автор одного из чудес приводит название болезни, отмечая при этом местное происхождение этого названия - “местною речию *прикос*”), местными топонимами (Усть-Ненокса, Толстик, река Золотца, Конь-камень и др.)¹⁵. В чудесах указываются многочисленные имена, фамилии и прозвища местных жителей, названия населенных пунктов и местечек: купец Дионисий по прозвищу Кривоногов “жительством Холмогорец”; Василий, сын христоролюбивого человека Иоанна по прозвищу “селянин Комаров” из веси Шарапово; жена Ксения из Черевковской волости на Двине; “некая жена” Анна из города Архангельска; “некий человек” Иоанн Шелойников из Лявлинской веси в Холмогорах; “некая жена” Феодосия из веси Прилук по реке Ваймуге.

Вместе с тем, кроме рассказа о внутренней жизни одного из крупнейших севернорусских монастырей, в описаниях чудес, которыми традиционно сопровождается любой житийный памятник, содержатся сведения о народном почитании Антония Сийского. Текст Жития позволяет выявить местные предания, связанные с именем святого и с монастырскими святынями, показывает тесное взаимодействие монастырского и мирского почитания Антония Сийского. В поздних редакциях Жития Антония Сийского наблюдается “приращение” чудес: каждый редактор стремился добавить к чудесам первоначальной редакции новые, известные ему. Зачастую источниками этих описаний и были устные, бытовавшие в народной памяти, предания.

Форма записей поздних чудес разнообразна, поскольку, как правило, они не редактировались. Среди них встречаются и краткое упоминание о каком-либо чуде, и пространное повествование от первого лица, и пересказ чуда со слов очевидца, и описание чуда самим очевидцем. Характерно для новозаписанных чудес и разное самоназвание, то есть разное жанровое определение: это и “чудо”, и “сказание”, и “повесть”. Кроме того, в этих чудесах наблюдается снижение сакрального характера чудес (возможно, расширение границ сакральности), происходит размывание жанровых границ жития, что приводит в дальнейшем к перерастанию чудес в бытовую повесть, бывальщину, записанную со слов очевидца, случай из жизни или записки самого очевидца¹⁶.

Так, в поздней редакции Жития, составленной игуменом Феодосием, есть чудеса, записанные в Антониево-Сийском монастыре со слов очевидца. В чуде 1663 г. бобыль Тарасий Игнатъев по прозвищу Пятой сам рассказывает о том (“повѣда намъ”), что обещался ехать в монастырь на день памяти Антония, но не сделал этого по причине, как он говорит, “издержания мамоны”, за что и был наказан. Повествование ведется от первого лица, что позволяет рассказчику достаточно под-

робно описать свое психологическое и физическое состояние: "...и остана азъ, окаянный, в дому моемъ"; "и идящу ми путемъ, и се внезапно на пути удари мя по лицу бурный духъ, яко не мощи ми на ногахъ остоятся. И от того часа начать быти ознобъ во мнѣ, яко с велию нуждою едва до дому приидохъ, и не могахъ согрѣтися в дому моемъ многое время. Лице же мое опухло и покрыло очи и носъ ..." (БАН Архангельское собрание. С.118, л.296 об.-297). Содержание чуда сводится к тому, что Тарасий нарушил данный им преп. Антонию Сийскому обет, был наказан, а затем получил прощение. Таким образом, по форме и содержанию перед нами рассказ о наказании за нарушение запрета¹⁷.

Показательно в этом смысле и другое чудо, также входящее в корпус одиннадцати чудес XVII века в редакции Жития Антония Сийского игумена Феодосия, - "Сказание о игумене Евфимии Спасского монастыря, еже въ Каргополе зовома Строкина пустыня". «Сказание» Евфимия можно расценивать как записки дневникового характера, сделанные самим очевидцем событий, в которых передаются "движения души" автора.

По-видимому, Евфимий написал «Сказание» по просьбе братии Антониево-Сийского монастыря, и, возможно, самого игумена Феодосия, прислав в монастырь пространное повествование о периоде своей болезни и чудесном выздоровлении, когда игуменом Феодосием составлялась новая редакция Жития Антония Сийского¹⁸. В «Сказании» Евфимий очень подробно описывает свою болезнь в 1661-1662 гг. и выздоровление, причем основное внимание автор уделяет повествованию о своем чудесном пребывании в «сонном» видении в Антониево-Сийском монастыре, после которого исцелился, помазав свои больные глаза маслом из лампы, висящей перед иконой Богородицы: «И видѣхъ себе в трапезѣ Сийскаго монастыря, ту же и отца игумена Феодосия Сийскаго на мѣстѣ своемъ игуменскомъ стояща и молитву творяща ... Возрѣхъ и видѣхъ отца Павла, игумена Кожеозерскаго, из церкви идуща ко мнѣ ... и видѣхъ на шейкѣ странѣ противу лѣваго крылоса стоящу икону Пресвятыя Богородицы Одигитрии не о стѣну, но кромѣ стѣны, близ еже стоитъ въ предѣлѣхъ у трапезной церкви межи вратною, коя в пожаръ отъ огня Божиимъ промысломъ соблюдена, и пред нею лампаду горящу с масломъ деревянным. И помыслихъ въ себѣ отъ масла онаго помазати болящия ми очи и главу, да нечто мало облегчение болѣзни моей прииму» (БАН Архангельское собрание. С.118, л.289 об.-291 об.). Автор подробно передает психологические и физические ощущения, когда описывает свое прикосновение к горячему лампадному маслу: «И омочихъ руки своихъ персты в масло оно, еже в

лампачѣ пред иконою Пресвятыя Богородицы. Бяше же масла пол чаши. И обрѣтесе масло горяче вельми, яко едва ми стерпѣти ожжение персть моихъ и не завопити, но убожся братии, да не возропцуть на мя» (Там же, л.291 об.-292). Также обстоятельно рассказывает Евфимий о своих ощущениях наутро после чудесного видения, когда он впервые за долгое время почувствовал себя здоровым: «...от страха вострепетахъ вельми, и возбнувъ от сна, очутив себе лежаща ницъ челою на возглавии, и руцѣ мои бѣста обѣ у чела плотно держащася, и мокрота велия на лбѣ и на очесѣхъ моихъ бяше тогда, не вѣмъ, отъ поту или что, яко и рукама моимъ смокнутися вельми. И сѣдохъ на постели моей, и рукама отирахъ чело и очи, и не почухъ прежняя бывшая ми тяжкия болѣзни, щупахъ бо болящия ми очи, и терпяше ми прикосновение руки, яко не болѣзную, и возмнѣхъ, яко не во снѣ ми творится сие. Того ради востахъ и прекрестихся многажды рукою моею, и молитву сотворихъ, и обозрѣхся совершенно, и начахъ глядати очима моима, и двизастася, не яко прежде в болѣзни моей. Бяше бо тогда ночь и темно в келии оной, всѣмъ бо тогда спящимъ, аз же отверзохъ оконце и видѣхъ ношный свѣтъ по обычаю обѣма очима и возрадовахся, воставше от мѣста, на нем же сѣдѣше, и начахъ поклонятися в радости моей Господу Богу и Пречистѣй Его Богоматери. И сѣдохъ на постели моей, размышляхъ, како бысть мнѣ незапное исцѣление» (Там же, л.291-293 об.).

В «Сказании» присутствует детальный рассказ о всех перипетиях, заставивших Евфимия после многих сомнений описать свое чудесное исцеление. Так, сразу после чудесного видения и исцеления Евфимий записал дату своего выздоровления и даже начал описывать свое видение, однако вскоре перестал писать, посчитав, что оно произошло «просто», без божественного покровительства: «Егда же ми бысть скорое исцѣление, тогда записахъ день видѣния. Тоя же зимы приѣхавшу ми жить в монастырь всемилостиваго Спаса близ града Каргополя и весною наченшу ми совершенно писати Всемилостивыя Богоматери присѣщение на мнѣ, грѣшнемъ, и скорое лютыя болѣзни моей исцѣление, и прииде мнѣ противная мысль, яко просто прилучися таковая вещь без присѣщения, и не поимуть ми вѣры. И того ради законсѣхъ и престахъ писати» (Там же, л.294 об.-295). После этого Евфимий снова заболел, затем раскаялся и, получив благословение игумена монастыря, вновь решил записать свое видение: «...наипаче множашесе болѣзнь моя, и идохъ ко игумену обители тоя, и объявихъ болѣзнь свою, и покаяхся ему в сокрушении сердца совершенно. И от того часа обрѣтохъ ползу, яко мощи ми писати и чести

безболѣзно. Сего ради приемъ благословение от игумена и дерзнухъ писати о семъ и повѣдати на пользу слышащимъ, боях бо ся за презрѣние осуждения, а за умолчание паки наказания болѣзни отъ обоихъ зельнѣ стѣсняемъ (Там же, л.295-295 об.).

Некоторые из чудес, дописанных к "Житию Антония Сийского" в поздних редакциях, превращаются в сюжетно оформленные рассказы.

Примечательны в этом смысле чудеса, находящиеся в рукописи из собрания Чудова монастыря №342/40 (ГИМ). Она принадлежала, судя по записи на ней, Антониево-Сийскому монастырю, а в 1689 г. была дана вкладом в Новодевичий монастырь по княгине Феодосии Ивановне Милославской (ГИМ. Собрание Чудова монастыря №342/40, л.1-6). В данной рукописи к "Житию" в редакции Феодосия добавлены еще четыре чуда, в которых рассказывается о событиях, происходивших с жителями монастырской вотчины, Емецкого стана, в 1666-1669 гг. Последнее из этих чудес датируется 1669 г. Оно более пространное, чем все остальные. В нем повествуется о чудесной находке на поле во время жатвы в веси Бросачево золотого слитка полфунта весом неким Семионом и его женой¹⁹. Найдка эта оказалась как нельзя кстати, поскольку Семион впал "в нужду немалу, яко у неких занят и должное возвратити не могущу, и о том ему скорбящу" (Там же, л.202 об.). Описание чудесного события было сделано, очевидно, в монастыре со слов самого Семиона. Описание полно конкретных деталей, подробностей, в текст введена прямая речь. Перед нами сюжетно оформленное повествование, героями которого являются муж-простак и его жена, которая все время сбивает его с пути истинного, не веря в увиденное ее мужем: "Он же (Семион - Е.Р.) воспринувъ от сна, молитву сотворь, прекрестися, поведя жене своей видимое. Она же неверно сие помышляше" (Там же, л.203). Антоний Сийский был вынужден трижды являться этому мужу в ночном видении, вменяя ему молитвы Богу и обращаться за помощью к преподобному Антонию. Детально и подробно описывается в этом рассказе само обретение золотого слитка, вводя читателя в атмосферу земледельческого крестьянского труда: "Приспевшу же времени собирати плоды, яко поприща за два или боле от жилища своего, на Лешую пашню, и начаша жати. Жнущу же жене его, и абие мышляху, яко злата есть показася на земли слиток, зело блещашася" (Там же, л.203 об.). Психологически точно и правдиво описывается и поведение женщины в этот момент: "Она же зрящи в недоумении о таковем сиянии, и взя своим жатвенным серпом, изменения мыслию удивляяся, что се видимое, обращая семо и овамо. И пригласи мужа своего, и показа ему сие Божие дарование ..." (Там же, л.203 об.-204). Итак, автор составил сюжетный рассказ об обретении

клада. В описание данного чуда попало и воспоминание об очень важном для истории монастыря событии, которое связано с охотником Самуилом из веси Бросачево, указавшем Антонию Сийскому место для устройства обители. Это предание было зафиксировано еще в первоначальной редакции "Жития Антония Сийского" (БАН. Архангельское собрание. Д.250, л.115 об.-117 об.). В данном тексте автор замечает о Семионе, что он из рода того самого Самуила: "...иже влечашеся сродствомъ воспоминаемому Самойлу, еже показа преподобному Антонию место сие святое, на немже обитель устроися святого" (ГИМ. Собрание Чудова монастыря №342/40, л.202 об.).

Для поздних чудес характерно влияние так называемого "народного православия". Одно из чудес, зафиксированных в рукописи ГИМ Собрание Чудова монастыря №342/40, является описанием исцеления "некоей жены" из веси Заболоцкой 10 ноября 1665 г. На фоне чудес, попавших в ранние редакции "Жития" и рассказывающих об исцелении бесноватых, слепых или людей, ожидающих смертного часа от своего недуга, - это чудо сугубо "бытового" характера. Источником недуга жены послужил "торокан", который "зайде ей во ухо" во время сна. Избавление от него она получила после молитвенного обращения к Троице и преп.Антонию Сийскому: "174 [1665]-го году ноября въ 10 день. Емецкого стану веси Заболоцкой жене некоей спящи в нощи, зайде ей во ухо тороканъ, и зело ей страждущи и вопиющи два дни и две нощи. Прииде же ей во умъ, еже помолитися пресвятей Троицы, и преподобному Антонию Сийскому чудотворцу обещаея молебень пети. (Там же, л.201). Показательна фраза, которой заканчивается повествование об этом событии, поскольку в ней соединяется бытовое содержание с формульностью, присущей высокому книжному стилю житий: "... и по обещании ея изыде тороканъ изо уха ничим же гонимъ, токмо молитвою преподобнаго Анѳония чудотворца" (Там же). Подобной фразой, например, заканчивается описание чудесного избавления монастыря по молитве преп. Антония от разбойников в первоначальной редакции "Жития Антония Сийского", в главе "О пришествии разбойник на святого нощию и о избавлении Божии": "И сице помышливше, зѣло убояшася (разбойники - Е.Р.), бѣжаша оттуду. Никому же гонящу их, точию едина молитва преподобнаго, яко оружием сильным, страхом сим въслѣд гоняше ихъ" (БАН Архангельское собрание. Д.250, л.126 об.). Это чудо можно было бы определить как рассказ или случай из жизни. Оно относится к той системе представлений, которую сейчас принято называть "народным православием". Считается, что подобного рода информация фиксировалась собирателями традиционной культуры и отчасти археографами лишь с конца XVIII в., од-

нако монастырские книжники отражали эти представления в своих произведениях гораздо раньше.

Памятники письменности, связанные с жизнью одного из севернорусских монастырей, несут важную функциональную нагрузку - отражают почитание основателя монастыря и монастырских святых, показывают взаимопроникновение двух миров - "мирского" и сакрального, взаимодействие мирского и монастырского почитания Антония Сийского.

Пример такого рода взаимодействия содержится в "Летописце" Антониево-Сийского монастыря²⁰. Там зафиксировано чудо, записанное местным жителем по просьбе монастырской братии. Под 4 октября 1679 г. приводится описание видения, бывшего жителям Емецкого стана Никитке Феодосьеву Смолину и его брату Авдею, которые направлялись в это время в монастырскую больницу²¹. В первоначальном, черновом, варианте Летописца описание видения было сделано в послании самого Никитки Смолина, написанного скорописью, свернутого прежде в пять раз и посланного в Антониево-Сийский монастырь из деревни Залебедницы отцу Герасиму: "Пречестныя и великия обители чудеснаго отца Антония преподобному отцу Герасиму, Залебедница" (БАН Архангельское собрание. Д.375, л.64). Это послание, позднее целиком вклеенное в "Летописец", является примером передачи видения его непосредственным участником: "Случи же ся нам з братом Авдиемъ путь шествовати к тоя честныя и чудотворныя обители октоврия въ 4 день. И недошедшим намъ езера Прокшина по новой дорогѣ, и озрѣвса азъ, многогрѣшный Никитка, на шуюю страну чрез предиреченное езеро сквозъ того бора лѣсы, и видѣхъ тоя честныя обители церкви Божия вся с олтари чрез лѣсы Красного носа. И абие очютився, и брату повѣдах, и тако идохом до пречныя дороги зимныя, и зрѣхомъ на сия с молитвою, и ту поидохом за прочия лѣсы, и преста явление. И пришедшим нам в честную обитель, и воспросившим ...» (Там же). Примечательна приписка, сделанная на послании отличной от основного текста скорописью: "Отець игумен хотель тамо крестъ поставить" (Там же). Мы не располагаем сведениями о том, был ли поставлен крест на месте видения, однако, ориентируясь на многочисленные факты бережного отношения к монастырским святыням, можем предположить, что так и было сделано.

В канонический текст "Жития Антония Сийского" вошли различные предания о святом, бытовавшие в монастырской среде и в народной памяти. В Историческую редакцию Жития Антония Сийского также 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 самом

Антониево-Сийском монастыре. Ряд приводимых в "Житии" сведений связан с семьей Антония Сийского. В "Житии Антония Сийского" Исторической редакции сообщается о месте проживания семьи Антония в Кехте - возле храма Рождества Богородицы и муч. Георгия, причем автор замечает, что храм этот "и донныне нерушимъ всеми зрится" (БАН Архангельское собрание. Д.558, л.6 об.). Только в Исторической редакции памятника сообщаются дополнительные сведения о родителях Антония. Во всех ранних редакциях "Жития Антония Сийского" о родителях святого сообщается немного: обычно называется имя отца преподобного и говорится о том, что родители святого жили в Кехте, а родом были из Новгорода. В Исторической редакции "Жития" об отце преподобного, Никифоре, рассказывается, что он был сыном знаменитого новгородца, бежавшего от гонений Ивана III на Двину в Кехту, где женился на местной девушке по имени Агафия: "и поять себе въ супружество дщерь единаго отъ жителей веси тоя именемъ *Агафию*" (Там же, л.4 об.). Что касается имени матери Антония, то определенный ключ к разгадке может дать Кормовая книга Антониево-Сийского монастыря, созданная в монастыре после 1680 г., в которой содержится указание на род Антония Сийского: "В субботу 4-ю святого Великого поста. Поминать *чудотворцевыхъ родителей* Никифора, Филиппа, Елевферия, *иноки Агрипины!*" (РНБ Собрание СПб. ДА. А.П. №383, л.58). Возможно, инокиня Агрипина - это и есть мать Антония, носившая в миру имя Агафья. Возможно также, что воспоминания о мирском имени матери остались только в памяти местного, кехтского, населения. Нам кажется, что комплекс преданий мог попасть в текст данной редакции Никодима и после того, когда, вполне возможно, Никодим совершил паломничество по "жизненному пути" Антония Сийского: побывав на родине святого в Кехте, прошел до монастыря Пахомия Кенского.

Итак, письменные памятники, связанные с почитанием Антония Сийского, являются важным источником для понимания народного мировоззрения, поскольку показывают тесное взаимодействие "мирского" и монастырского почитания святого, широко отражают тот бытовой фон, на котором и происходило становление культа святого.

Монастырская культура и книжная традиция Севера - это творческая лаборатория, в недрах которой происходит жанровая диффузия, размытие четких жанровых рамок, присущих средневековой литературе, за счет проникновения в агиографические сочинения элементов, относящихся к устной культуре и традиционно связанных с народным православием.

¹ **Теребихин Н.М.** Сакральная география Русского Севера. Архангельск, 1993. С.56-57. См. также: **Теребихин Н.М.** Лукморье: Очерки религиозной географии и маринистики Северной России. Архангельск, 1999.

² О русской религиозности размышлял Г.П.Федотов, находя различие между понятиями "православие" и "народная вера" (**Федотов Г.П.** Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. 2-е изд. М., 1991. С.11). О невозможности выделить систему народного православия писал Н.И.Толстой, отмечая, что, "скорее, нам нужно понять и осознать, в чем народная религиозность, в особенности религиозность, преломившаяся в фольклоре и в народных нецерковных обрядах, отлична от богословского восприятия православия и его церковного канонического определения, воплощения" (Толстой Н.И. Предисловие // Живая старина. 1994. №3. С.2). О необходимости изучения как устных, так и письменных памятников, связанных с почитанием святых, говорит М.М.Громыко: "Изучение совокупности служебных текстов, канонов, тропарей, акафистов, молитв, особенностей иконографии, престольных праздников, устных преданий, других жанров фольклора и повседневной молитвенной практики применительно к определенному святому или образу дают *цельную картину религиозного сознания*". Подробнее об этом см.: **Громыко М.М.** Православие в жизни русского крестьянина // Живая старина. 1994. №3. С.3-5 и др.

³ Цит. по изданию: **Барсуков Н.П.** Источники русской агиографии. СПб., 1882. С.111.

⁴ Подробнее о литературной истории Жития Антония Сийского см.: **Рыжова Е.А.** 1) К истории Жития Антония Сийского в XVII веке // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. научн. тр. Сыктывкар, 1991. С.11-18; 2) "Повесть о Житии Антония Сийского" и севернорусская агиография второй половины XVI века: Автореф. дис. ... к. филол. н. СПб., 1993; 3) Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000.

⁵ Цит. по: 31-е присуждение учрежденных П.Н.Демидовым наград. СПб., 1862.

⁶ БАН Архангельское собрание С.186. Л.211 об.-214 об.

⁷ БАН Архангельское собрание С.118. Л.304 об.-309.

⁸ См., например, рукописные сборники 70-90-х гг. XVII в. - ИРЛИ Собрание Отдельных поступлений. Оп.23. №292; ИРЛИ Мезенское собрание №3; ГИМ Собрание Уварова №731; РНБ Собрание СПб. ДА. А.П №209.

⁹ Подробнее об этом см. в разделе "Историческая редакция" издания: **Рыжова Е.А.** Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. С.184-195.

¹⁰ «187 [1678]-го году сентября къ 16 числу с недели к понедельнику во 8 час ночи в послѣдней чети перед благовѣстом утрени в Сийском монастырѣ в соборной церкви Божиимъ изволениемъ и его Богоматери молитвами и преподобнаго отца нашего чудотворца Антония у гроба честныхъ мощей его возгорѣся лампада деревяннаго масла, самовозжениемъ пресвѣтло явися, зрящимъ, ужаснутися стражу часовнику, чая нѣкое необычное возпаление. И тѣмъ масломъ извѣстия ради испития болны даша и помазаша болящаго именемъ Стефана, зѣлною болѣзнию одержима, грѣжею испорчена, зѣло бо много врачемъ врачующе и отчаявся лютости отрав-

ления, сей благодаря Бога и великого в чюдѣствѣхъ преподобнаго отца Антония, облегчение получи. Тако же и инѣ от усоевой того же масла испив, здравѣ ста» (БАН Архангельское собрание Д.375, л.63).

¹¹ **Ключевский В.О.** Курс русской истории: Собр. соч.: В 9 т. М., 1988. Т.2. С.237.

¹² Там же. С.239.

¹³ Д.С.Лихачев писал, что понятие "произведение" было более сложно в древней литературе, чем в новой, а применительно к жанру жития - это "и житие в целом, и отдельные описания чудес, "похвалы", песнопения, которые в это житие входят. Поэтому отдельные части произведения могли принадлежать к разным жанрам, а так как в средние века художественный метод был тесно связан с жанром произведения, то произведение в отдельных своих частях могло быть написано различными художественными методами": "В житии святого автор внушает читателю в предисловии мысль о невыразимости всей святости святого, затем обычно ведет его в строго хронологическом порядке по всем ступеням его героического совершенствования; после заключительной похвалы святому автор описывает в отдельных частях его посмертные чудеса и заканчивает сообщением текста служб и молитв святому. Все эти части разнотильны и разножанровы, иногда принадлежат различным авторам и даже написаны в различные эпохи, но все они *собранны в единый ансамбль* и подчинены единой задаче - прославить святого, внушить молитвенное настроение читателю, удивить его святостью и силою веры" (**Лихачев Д.С.** Развитие русской литературы X-XVII веков: Эпохи и стили // Избр. работы: В 3 т. Л., 1987. Т.1. С.75-76).

¹⁴ **Ключевский В.О.** Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С.386-387.

¹⁵ Вот, что известно, например, о местном топониме, который назван в одном из описаний чудес "Конь-камень". Конь-камень - это гранитный валун седловидной формы без видимых следов искусственной обработки, размером 6,0x4,5, высота - около 2,5 м. Камень находится на берегу Онеги, близ старинного села Конево в Плесецком районе Архангельской области. Если смотреть с севера, то он своей формой напоминает животное. С ним связано широко бытовавшее с XIX в. среди старообрядцев-странников Каргопольского и Плесецкого районов устное предание о конце света: перед решительной битвой с воинством Антихриста камень должен ожить и превратиться в коня, на котором поскачет Илья пророк (по другим версиям - архангел Михаил или Иисус Христос) и затрубит в золотой рог, созывая оставшихся в живых людей на "страшный суд Господень" (**Шевелев В.В.** Предание о Конь-камне // Старообрядческая культура Русского Севера. М.; Каргополь, 1998. С.121-122).

¹⁶ На данный процесс, характерный для северо-русской агиографии конца XVI-XVII вв., указывал Л.А.Дмитриев: "На периферии же большой литературы, на Русском Севере, где житийный жанр испытывал сильное влияние местных легендарных преданий, тесно соприкасался с устным народным творчеством, происходила *фольклоризация житийного жанра, возрастал сюжетный характер житий, что преобразовывало жития в повествовательные произведения*. Жития такого рода становились сказаниями и повестями местной литературы, активно

читавшимися и переписывавшимися в среде местного населения" (Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С.270. Об особенностях формы северно-русских житий см. также: **Дмитриев Л.А.** Жанр севернорусских житий // ТОДРЛ. Л., 1972. Т.27. С.181-203; **Пигин А.В.** Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. Т.38. СПб., 1993. С.331-335; **Власов А.Н.** Устюжская литература XVI-XVII вв.: Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995; **Крушельницкая Е.В.** Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996 и др.

¹⁷ Подобного рода рассказы о нарушении запрета активно бытуют в традиционной народной культуре и многократно фиксируются собирателями фольклора.

¹⁸ Более подробно об истории создания редакции игумена "Феодосия Жития Антония Сийского" см.: **Рыжова Е.А.** Антониево-Сийский монастырь. "Житие Антония Сийского": Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. С.124-158.

¹⁹ "177 [1669]-го году июля въ ... день бысть чудо преславно и памяти достойно. Человек некий бо Емецкаго стану веси, зовомые Бросачево, именем Симеонъ, иже близъ обители Живоначалныя Троицы Антониева монастыря, иже Сийский нарицается, иже влечася сродствомъ воспоминаемому Самоилу, еже показа преподобному Антонию место сие святое, на немже обитель устроися святого, человеку же сему Семиону владшу в нужду немалу, и о том ему скорбашу. Еще же ему стужашу домашними всякими недостатки зело, и в недоумении мнозе пребывающу о сем, и во едину от ночей спашу ему, видить во сне некоего мужа пришедша, сединами украшена и глаголюща ему: "Не тужи, но молися Богу и чудотворцу Антонию, и помилуетъ тя". Он же воспрянувъ от сна, молитву сотворъ, прекрестися, поведя жене своей видимое. Она же неверно сие помышляше. Ему же паки на сонъ обратившуся и второе тако же глаголя. Сия третицею является тоже ему, глаголя, и прирекъ, повелевая ему "молити Бога за настоятеля игумена Феодосия, понеже к тебе милостивъ". Приспевшу же времени собирати плоды, ему же изшедшу со своими на далнюю ниву, яко поприща за два или боле от жилища своего, на Лешую пашню, и начаша жати. Жнушу же жене его, и абие мышляху, яко злата есть показася на земли слитокъ зело блестящеся. Она же зрящи в недоумении о такомъ сиянии, и взя своимъ жатвеннымъ серпомъ, изменения мыслию удивляяся, что се видимое, обращая семо и овамо. И пригласи мужа своего, и показа ему сие божие дарование. Он же зря, удивляяся, и воспоминаю же ей прежде виденное, рече жене своей: "Се, жено, въ явлении обещанное и тобою прорекованное видимо намъ даровася молитвами святого". Бяше той слитокъ злата весомъ полфунта" (ГИМ Собрание Чудова монастыря №342/40. Л.202 об. - 204).

²⁰ Черновой список монастырского Летописца входит в состав рукописного сборника БАН Архангельское собрание Д.375, беловая копия находится в рукописи БАН Архангельское собрание С.186. Более подробно о структуре и времени создания "Летописца" Антониево-Сийского монастыря см.: **Рыжова Е.А.**

"Летописец" Антониево-Сийского монастыря XVI-XVII вв.: источники, этапы формирования текста // Историческое краеведение и архивы (Региональные аспекты исторического пути православия: архивы, источники, методология исследований). Вып.7. Вологда, 2001. С.131-138.

²¹ «Тайна царева добро есть хранити, а дѣла Божия всегда проповѣдати. Не может же град укрытися верху горы стоя, и свѣтилникъ под спудомъ николи же полагается, такожде же и сея пречестныя обители Живоначалныя Троицы и великаго чудеснаго отца Антония чудеси. Отче честный Герасиме! Кто смѣетъ утаити или неправеднѣ что рещи, развѣе человекъ ума лишенный? Ты же воспросилъ еси писаниемъ о чудеси и вѣдѣнии мене, многогрѣшнаго, и никакоже могу сего чудеси утаити. И прежде сего я возвестилъ о семъ отцу нашему общему игумену Феодосию, не могу же и тебе утаити. Случи же ся намъ з братомъ Авдиемъ путь шествовати к тоя честныя и чудотворныя обители октоврия въ 4 день. И недошедшимъ намъ езера Прокшина по новой дорогѣ, и озрѣвша азь, многогрѣшный Никитка, на шуюю страну чрезъ предиреченное езеро сквозь того бора лѣсы, и видѣхъ тоя честныя обители церкви Божия вся с олтари чрезъ лѣсы Краснаго носа. И абие очутився, и брату повѣдахъ, и тако идохомъ до пречныя дороги зимныя, и зрѣхомъ на сия с молитвою, и ту поидохомъ за прочия лѣсы, и преста явление. И пришедшимъ намъ в честную обитель, и вопросившимъ: "Что у вас, отцы святии, сего дни во обители любо какое празнество?". И они сказаша, что, де, "у нас сего дни поминаютъ блаженныя памяти бывшаго патриарха Филарета, батюшка нашего". И я имъ про то видѣние сказывал, и они о томъ Бога хвалили. А чудо сие видѣли часу в третиемъ дни. И помяни мя, отче Герасиме, во святыхъ молитвахъ. Отець игумен хотель тамо крестъ поставитъ» (БАН Архангельское собрание. С.375. Л.64).

М.В.Мелихов

Сыктывкарский университет

**Пир перед битвой в "Сказании о Мамаеве воинстве"
(по списку НБ СыктГУ):
историко-литературный комментарий***

"Сказание о Мамаеве воинстве" (далее: СМВ)¹ - произведение, сохранившееся в единственном списке конца XVIII в. и написанное по мотивам "Сказания о Мамаевом побоище" (далее: СМП). Неизвестный автор сохранил только сюжетную основу исходного текста (поход русского войска во главе с великим князем Дмитрием Ивановичем на татар), трансформировав весь фабульный материал в духе не офици-

*Исследование производилось при финансовой поддержке внутривузовского гранта СыктГУ.

ального, а народного историзма с ориентацией на народные предания, исторические песни, былины, но самое главное - ввел в свой текст новые детали, не имеющие аналогов ни в фольклоре, ни в произведениях древнерусской литературы. Одни из этих деталей находят соответствия в обрядах древнейшей народной земледельческой и воинской магии, другие - в церковной обрядности. В целом все материалы, отличающие СМВ от его источника (СМП) и других воинских повестей, предоставляют редкую возможность проследить то, как происходил процесс трансформации исторического сюжета в произведение народной исторической беллетристики.

Отличительной особенностью СМВ является множественность его источников и соединение отдельных книжных мотивов, встречающихся в памятниках Куликовского цикла, с фольклорными - песенными и былинными, с мотивами, восходящими, по-видимому, к устным преданиям о событиях конца XV-XVII вв., с переосмысленными элементами обрядовой народной магии. Текст интересен и тем, что все эти элементы претерпели существенную трансформацию и практически ни один эпизод сыктывкарского списка не имеет прямых аналогов ни в памятниках древнерусской литературы, ни в произведениях устного народного творчества².

В СМВ имеется несколько эпизодов, построенных с использованием элементов древнейших обрядов народной воинской или земледельческой магии, и эти эпизоды составляют важнейшие компоненты провиденциальной сюжетной линии произведения. Сюда можно отнести прежде всего группу эпизодов, в которых рассказывается о важнейших для понимания смысла произведения событиях - о предсказании во время пира Сергием Радонежским победы русскому войску в грядущей битве с татарами. Здесь главная роль отведена эпизоду, в котором хлеб используется как магический элемент для изгнания "нечистой силы" перед выступлением русского войска. Во второй группе эпизодов повествуется о гадании с помощью стрел на исход трех этапов сражения русского войска с татарским³.

В целом повествование СМВ имеет традиционную для древнерусской литературы схему: весь материал произведения распределяется на две сюжетные линии - историческую и провиденциальную - причем, подчиняя сюжет произведения провиденциальной идее о неизбежности победы русского войска над врагом, автор подбирает для ее обоснования иной, нежели в источнике (СМП), материал. Провиденциальную тему в сюжете СМВ открывает эпизод, рассказывающий о трапезе великого князя Дмитрия Ивановича в Троице-Сергиевом монастыре перед выступлением русского войска в поход. В СМП (Распространенная редакция) есть упомина-

ние о пире, но оно носит сугубо этикетный характер; трапеза, как и посланная на Куликово поле просфора, здесь лишь повод для введения в повествование образа православного чудотворца Сергия Радонежского. Именно Сергей в СМП благословляет великого московского князя на "бунт" против хана Мамаю и выступает в роли вестника, сообщаящего Дмитрию Ивановичу о ждущей его победе. Пир, на котором застают Дмитрия Ивановича известие о нашествии Мамаю в СМП (по Забелинскому списку), - также один из традиционных эпизодов, создающих образ идеального князя⁴; функция его - ввести в произведение тему миролюбия великого князя ("пир" - "мир"), не помышляющего о войне, в отличие от воинственного хана Мамаю. В СМП подчеркиваются именно те черты великого князя, которые явились залогом победы русского войска над татарским и, согласно литературному этикету, отличают Дмитрия Ивановича от его врага - Мамаю.

Иную функцию и литературное оформление имеет этот сюжетный материал в СМВ. Главным героем анализируемого эпизода СМВ является игумен Сергей, который приглашает Дмитрия Ивановича после окончания литургии на трапезу. Но описание этой трапезы имеет мало общего как с известными нам фольклорными текстами (в первую очередь с былинами), так и с текстами произведений древнерусской литературы и является, по-видимому, вполне оригинальным развитием и переосмыслением данного мотива.

Приведем фрагмент текста СМВ о пире в Троице-Сергиевом монастыре полностью: "Сергие-игумен перед него (великого князя - М.М.) принес край хлеба сухово да в ковше воды, и сам отшел, челом ударил. И говорит Сергей-игумен: "Государь наш, великий московский князь Димитрей Иванович, хлеб да соль!". Великий государь князь Димитрей Иванович сидит, нечево не говорит. Сергей-игумен то ж слово говорит: "Государь наш, московский великий князь Димитрей Иванович, хлеб да соль!". И великий князь Димитрей Иванович сидит за столом, нечево не говорит. Сергей-игумен втретие то ж слово говорит: "Государь наш, великий московский князь Димитрей Иванович, хлеб да соль!". И великий князь Димитрей Иванович ставал на ноги и подымал край хлеба сухово выше главы, и прославил Госюда Бога Царя Небеснаго: "Слава тебе, Господи, Царю Небесному, что есть в Сергиеве монастыре хлеб да соль". И ему, великому князю Димитрею Ивановичу, почулось с правую сторону, аки сильный гром грянул претучею, а с другую сторону много пошло пития и естви, Бог дал всякому благодати. И великий князь Димитрей Иванович почал он хлеб кушать у Сергия-игумена в Сергиеве монастыре" (С.396). Смысл этого эпизода в том, что Сергей, обладавший даром чудотворения и предви-

дения, отводит от Дмитрия Ивановича опасность: заставляет его произнести необходимые в данной ситуации слова, выполнявшие, очевидно, функцию своеобразного магического “оберега”. Гром, прогремевший с правой стороны (по народным представлениям гром с правой стороны - добрая примета), становится знаком, свидетельствующим о поражении нечистой силы, истребленной посланной Богом “небесной силой”⁵. Отметим, что игумен Сергей в данном эпизоде отчасти наделяется чертами языческого жреца (греческого, римского или славянского) или колдуна, руководящего жертвоприношениями, от исхода которых зависит судьба еще не выступившего в поход войска.

Материалы приведенного выше фрагмента позволяют сделать вывод о том, что в понимании автора СМВ не было большой разницы между функциями христианского священника и жреца, тем более что и в народном сознании, и в реальной церковной практике символика обрядов посвящения священника и колдуна в некоторых элементах были сходны⁶.

Не исключено, что автору СМВ были известны не дошедшие до настоящего времени устные предания, связанные с великим князем Дмитрием Ивановичем и событиями, предшествовавшими Куликовской битве. Возможно, что одно из таких преданий и нашло отражение в произведении. Очевидно, что древние магические корни славянских обрядов с использованием хлеба осознавались уже в начале 80-х гг. XVI в.: Антонио Поссевино, посланец римского папы в Россию в эпоху Ивана Грозного, упоминает о русском обычае заканчивать трапезу формулой “хлеб да соль”. Он возводит его к Сергию Радонежскому (!), этими словами изгнавшему из помещения, где находился великий князь Дмитрий, демона⁷. Однако никаких других совпадений, кроме самого мотива изгнания демона с помощью формулы “хлеб да соль”, в рассказе А.Поссевино и анализируемом эпизоде СМВ нет. Открытым до настоящего времени остается вопрос о том, почему нигде, кроме сочинения иностранца А.Поссевино, посетившего Россию спустя двести лет после Куликовской битвы, не упоминается об этом обряде изгнания нечистой силы - ни в русском фольклоре, ни в произведениях Куликовского цикла.

Материал данного эпизода о пире в Троице-Сергиевом монастыре (как и большей части эпизодов произведения в целом) свидетельствует о том, что автор СМВ, в отличие от его предшественников - авторов историко-беллетристических произведений предшествующих столетий, не стремится к точному изложению событий, но усложняет действие в своем произведении за счет введения в повествование типологически иных, чем было принято в воинском повествовании, элементов. Он ничего не придумывает сам, а использует материал, уже знакомый читателю по обрядовой магии, по былинам, историческим песням и - в гораздо меньшей степени

- по воинским повестям. Автор СМВ был достаточно самостоятелен в подборе материала. Он соединил в данном эпизоде (и в ряде других), разнородный материал: немногочисленные исторические факты и имена героев, позаимствованные из СМП и, возможно, из исторических преданий XVI-XVII вв. об Иване Грозном, Борисе Годунове; батальные формулы - взятые из фольклора (былин и исторических песен); элементы древнейших дохристианских обрядов.

Необходимо отметить особую роль эпизода о пире в Троице-Сергиевом монастыре во внешнем историческом сюжете: он ключевой в драматической коллизии, в которой оказался главный герой великий князь Дмитрий Иванович. Этот мотив отдаленно напоминает конфликт трагедии классицизма: в душе героя борются два чувства - чувство страха за собственную жизнь и чувство долга перед Московским государством. Этот эпизод в каком-то смысле можно назвать ключевым и в провиденциальной сюжетной линии СМВ: описанные в нем события происходят накануне принятия князем исторического решения, когда он должен или выступить с войском в поход, как этого требует воинский долг, или бежать на Соловки⁸, как подсказывает ему собственный страх. Князь самостоятельно, без подсказки, должен произвести необходимое действие, от правильности исполнения которого зависит судьба государства. Главным элементом обряда здесь является традиционный магический продукт, имеющий одинаково важное значение как в древнейших дохристианских обрядах, так и в церковной обрядности, - хлеб. Отметим, что если в большей части обрядов народной магии используется целый каравай хлеба, то в исследуемом эпизоде СМВ - только его часть: “край хлеба сухова”.

Проследим, насколько оригинальным является данный эпизод с хлебом как с магическим элементом в СМВ, в котором хлеб предстает как магический атрибут, по сравнению с традиционными народными обрядами, описанными в фольклорных произведениях (былинах, исторических песнях), обрядах народной магии (свадебных, строительных), со сведениями, которые сохранились в записях иностранных и русских путешественников и исследователей XVII-XX вв., с обрядами христианскими.

Очевидно, автор СМВ не случайно выбрал важнейшим компонентом провиденциальной сюжетной линии в своем произведении именно мотив, построенный из элементов одного из обрядов народной магии. Хлебу приписывались особые магические способности, и в иерархии других магических предметов он занимал одно из первых мест. Семантика хлеба в глубокой древности включала в себя представления о жизни, воскресении, живом существе; хлеб наделялся способностями отгонять болезни, придавать силу, сохранять здоровье. Именно поэтому у земледельческих

народов Европы (как в дохристианские времена, так и при христианстве) хлеб интенсивно циркулировал как дар и жертва во время календарных праздников. Он вмещал в себя представления о счастье и благополучии дома, вместе с куском хлеба человек получал и свою "долю" счастья, и поэтому "...христианская символика эвхаристии - отождествления хлеба с телом Господним, легко сочеталась с древним языческим обожествлением хлеба"⁹.

Хлеб в народной обрядности (и целый каравай хлеба, и отдельный кусок хлеба, корка или горбушка) был одним из главных магических компонентов, ему традиционно приписывалась необыкновенная сила¹⁰. О степени значимости обрядов, в которых главная роль отводилась именно хлебу, свидетельствует множество материалов.

Рассмотрим некоторые из обрядов, обращая внимание и на количество компонентов, составляющих ритуальное действие с хлебом, и на их символическое наполнение и приуроченность к жизненным ситуациям, а также случаи использования хлеба как магического элемента в разного рода жизненных ситуациях.

Обряд, отразившийся в СМВ, по функции и набору компонентов и ритуальных действий частично совпадает с инициальными (начинательными) осенними обрядами или с карпогоническими (предохранительными) весенними обрядами. Обе версии, как нам кажется, необходимо иметь в виду при выявлении источников этого эпизода СМВ. Включение в текст СМВ элементов инициального осеннего обряда было вполне оправдано, если учесть, что Куликовская битва произошла в начале осени - 8 сентября 1380 г., или, выражаясь народным метафорическим языком автора СМВ, тогда, когда "овес кудряв да баран мохнат". Наибольшее сходство по функции эпизод с хлебом в СМВ имеет с карпогоническими весенними обрядами: они также имели своей целью обеспечение покровительства высших сил при помощи различных ритуалов, но не в сражении, а в мирном труде земледельца¹¹.

Ритуальный жест - хлеб, поднятый над головой, - встречался в имитативных земледельческих обрядах южных славян, в Югославии и Болгарии, причем считалось, что чем выше поднят хлеб, тем выше будут колосья¹². Жест этот отчасти напоминает тот, с которым Дмитрий Иванович поднимает свой "край хлеба сухова", но контекст в произведении и функция обряда совершенно иные.

Дарение съестного должно было передать получателю магические свойства пищи. Подарки такого рода подносили на Рождество, Новый год, Пасху и в день св. Николая. Считалось, что магические свойства обрядового хлеба перейдут на всех, кто получал его - то ли как часть

(кусочек) обрядового каравай, то ли в виде специально выпекаемых маленьких хлебцев¹³.

В обряде, имитирующем рыбную ловлю, хлеб бросали в сеть, сеть вытягивали, хлеб вылавливали и ели. После исполнения этого обряда, по поверьям северных рыболовов, обязательно будет добрый улов¹⁴.

Важное значение хлебу как магическому элементу (но отметим, что в этом обряде "действие" производилось с круглым караваем, а не с куском, как в СМВ) придавалось и в строительном обряде "маркирования углов": забивали четыре кола, хозяин становился посредине, бросал через голову каравай хлеба. К какому колышку каравай прикатится, там и должен быть красный угол избы¹⁵.

Хлеб был важнейшим магическим элементом и заговоров врачевных¹⁶, похоронных заговоров, предотвращающих возвращение покойников в мир живых: его клали в гроб, три раза при этом приговаривая: "Вот тебе от нас, ште́ нужно, больше к нам не ходи"¹⁷.

Одно из самых древних упоминаний о хлебе в свадебных обрядах (участники церемонии клянутся на хлебе) зафиксировано Д.Флетчером во время его путешествия по России в 1588 г. Во время свадьбы "...отец жениха подносит ломоть хлеба священнику, который тут же отдает его отцу и другим родственникам невесты, заклиная его перед Богом и образами, чтобы он выдал приданое в целости и сполне в назначенный день... Тут они разламывают хлеб на куски и едят его в изъявление истинного и чистосердечного согласия на исполнение этой обязанности и в знак того, что будут с тех пор как бы крохами одного хлеба или участниками одного стола"¹⁸. Магическое действие с хлебом (прежде всего - поедание), а также с соломой, зерном в свадебном обряде славян имело своей целью предугадать будущее¹⁹.

Выбор хлеба в ключевом эпизоде провиденциальной сюжетной линии был не случаен и потому, что хлеб был обязательным компонентом, например, похоронного обряда на севере России, где он был не только обязательным элементом поминальной трапезы, но и символом человеческой души. Исходя из представлений о том, что душа человека лишь через 40 дней окончательно покидает дом, после смерти одного из членов семьи хлеб клали на стол, где он лежал в течение 40 дней, причем когда хлеб черствел, его заменяли свежим²⁰.

Часто хлеб фигурирует и в былинах, в которых всегда обращается внимание на чрезмерный аппетит героя-врага: именно количество съеденного хлеба (в его понимании) и является главным показателем богатырской мощи. Положительный герой всегда имеет скромный аппетит, и поэтому он не внушает врагу никаких опасений²¹.

Неоднократно встречаются эпизоды с хлебом как магическим продук-

том в рассказах Библии о военных действиях. Эпизод, в котором хлеб становится символическим эквивалентом войска царя Гедеона, имеется в книге Судей (Суд., 7:13). Гедеон, согласно этому сюжету, видит во сне, как он идет во вражеский лагерь и слышит рассказ одного из воинов-мадианитян о своем сне, в котором фигурирует катящийся по лагерю хлеб. Другой воин дает толкование этому сну, объясняя, что катящийся хлеб - это символическое обозначение войска Израиля, возглавляемого Гедеоном, которому Бог предал амаликитян и мадианитян.

Однако необходимо иметь в виду, что автор СМВ целенаправленно выводил из сюжета своего произведения весь традиционный книжный материал, в том числе и упоминания о христианском воине-мученике Арефе, о других христианских святых, убирал библейские цитаты и реминисценции, и поэтому можно исключить версию о влиянии данного эпизода Библии, равно как и других, на СМВ.

Хлеб мог встречаться как один из компонентов рассказа о знаменьях в древнейших летописях. Примером может послужить повествование об императоре Августе по одной из древнейших хроник – Хроники Константина Манассии (вторая половина XII в.). "Звездоблудитель" предсказал отцу кесаря Августа, что его сыну богами предопределено стать "владыкой". Подтверждением этому предсказанию служит и произошедшее знамение: когда Август был еще мальчиком и шел с ломтем хлеба по полю, то внезапно к нему слетел орел, выхватил у него хлеб²². Как можно заметить, ключевой персонаж данного эпизода – орел, его появление в античной историографии считалось знаком благоволения богов, символом силы и победы²³, хлеб - только одна из второстепенных деталей.

Не исключено, что дохристианские представления о могуществе хлеба как магического предмета отразились и в ранних русских житиях. Рассказ о чудотворной силе обычного хлеба есть в "Повести временных лет" (по Лаврентьевской летописи) под 1074 г. Бесы "расслабили" монаха Печерского монастыря Исакия, и он два года не принимал пищи, не говорил, только лежал. Наконец, Феодосий посадил его за трапезу и сказал: "Положите хлѣбъ пред нимъ, а не вкладайте в руки ему, ать самъ ѣсть ... и не бреже за недѣлю ясти, и помалу оглядався, кусаше хлѣба, тако научися ясти, и тако избави и Феодосий от козни дьяволя"²⁴.

В русских летописях хлеб вошел в юридическую формулу, в которой один князь признавал над собой старшинство другого, в обряды, сопровождавшие заключение дипломатических соглашений между русскими князьями. Так, в "Повести о битве на р. Липице" (1216 г.) князь Юрий говорит своим братьям Мстиславу и Владимиру: "Братье,

вам ся кланяю и челом бью: вамъ животь дати и хлѣбом накрьмити"²⁵. Другой герой повести, князь Ярослав, также добровольно признавая свою зависимость от князя Константина, своего брата, говорит ему: "Господине, аз есмь в твой воли, не выдавай мя тестю моему Мстиславу, ни Володимеру, а сам, брате, накрьми мя хлѣбом"²⁶.

Этикетная формула, ключевой образ которой - образ хлеба, включающая, с одной стороны, юридический компонент (фиксирующая, что здесь рассказ идет о "старшем" князе), с другой - общечеловеческий (информация о князе как о гостеприимном хозяине), содержится в летописных повестях о начале монголо-татарского нашествия в похвале князю Васильку: "Никто же бо от бояръ, кто ему служиль, и хлѣбъ его ѣлъ, и чашю пиль, и дары ималь, тотъ никако же у инога князя можаше быти за любовь его"²⁷.

Со средних веков хлеб (наряду с вином) был важнейшей деталью не только церковных, но и мирских обрядов государственного значения, например обряда причащения во время коронации английских и французских королей. В 1452 г. обряд коронации французских королей был упрощен, и причащались они только хлебом, без вина, но позже был восстановлен и сохранялся в первоначальном виде (например, у австрийских императоров) до 30-х гг. XX в.²⁸.

В отдельных деталях данный эпизод СМВ совпадает с пасхальным чином о панагии, который совершается в монастырской трапезной и состоит из благословения трапезы, возвышения панагии (части артоса - "всецелой просфоры") перед иконами и благодарения за трапезу. Смысл этого чина - представить присутствие за трапезой Иисуса Христа и Богородицы и таким образом обеспечить их покровительство и помощь. После трапезы части панагии раздаются присутствующим и вкушаются ими (или сохраняются) как священные реликвии, обладающие чудодейственной (оберегающей) силой²⁹. Однако отметим, что, во-первых, данный обряд исполнялся только в монастырях и, скорее всего, не мог быть известен мирскому человеку, каковым, был автор СМВ; во-вторых, несмотря на наличие в СМВ этикетной для воинского повествования провиденциальной сюжетной линии, влияние церковной книжности на текст этого произведения было минимальным.

Рассмотрев разнообразные материалы фольклорного и книжного происхождения, в которых фигурирует хлеб, и сопоставив их с эпизодом о пире в Троице-Сергиевом монастыре СМВ, можно прийти к следующим выводам. В основе данного эпизода СМВ лежат, скорее всего, элементы сразу нескольких обрядов народной магии или церковной обрядности, из которых автор составил ключевой эпизод провиденциальной сюжетной линии в собственном произведении. Факт, почерп-

нутый из СМП (посещение великим князем перед выступлением на битву с ханом Мамаем Троице-Сергиевого монастыря и получение там благословения у Сергия Радонежского, завершившееся трапезой) интерпретируется автором в духе "народного" православия. В соединении со сказочным мотивом "испытания героя" этот эпизод выполняет важную сюжетную функцию – вводит в сюжет произведения тему грядущей победы русского войска в сражении с войсками Мамаю.

Материал, с помощью которого автором вводится в повествование тема предопределенности победы, был подобран в соответствии с воззрениями демократического читателя, т.к. магические действия, совершаемые героями, могли быть знакомы ему, а возможно, даже исполнялись перед или во время важнейших для крестьянина периодов его аграрной деятельности. Отметим, что все приведенные ниже обряды односложны, в то время как в СМВ эпизод с хлебом преобразован в своеобразное действие, состоящее из нескольких мотивов, и в сюжете произведения в целом он является одной из оригинальных "сюжетных перипетий", своеобразной импровизацией автора. Необходимо иметь в виду и то, что, по мнению В.К.Соколовой, уже в конце XIX в. наблюдается угасание обрядов с использованием хлеба, они или забываются, или становятся игрой³⁰.

В результате исканий русского автора получилось произведение, совмещающее признаки разных жанров, своеобразная "народная" историческая повесть, написанная в соответствии с провиденциальной концепцией "народного православия", удовлетворяющая непритязательным вкусам и запросам читателя - грамотного крестьянина, читающего ремесленника, торговца. Анализ сюжета этого "исторического" произведения позволяет проследить за процессом составления повести из разнообразного и не всегда литературного материала, выявить критерии отбора "исторических" фактов для основной сюжетной линии из непосредственного источника (СМП) и специфику прочтения этого текста читателем позднего средневековья, пристрастную оценку автором деятельности великого князя в подготовке Московского государства к Куликовской битве. Отчасти работа автора СМВ с исходным материалом напоминает работу над текстами своих произведений авторов волшебного-богатырских повестей середины XVIII в. - В.Левшина, М.Чулкова, М.Попова и др., которые активно использовали сюжетные мотивы русских былин и народных волшебных сказок, сказок восточных и европейских, вводили в свои произведения трансформированные библейские мотивы, мотивы античных мифов и т.п. разнородный развлекательный материал.

¹ Мелихов М.В. Вновь найденный текст "Сказание о Мамаеве воинстве" (сыктывкарский список конца XVIII в.) // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л., 1988. С.26-38. Публикацию текста см.: Мелихов М.В. "Сказание о Мамаеве воинстве" // ТОДРЛ. Л., 1989. Т.42. С.389-403. Текст цитируется по этому изданию, страницы указаны в скобках после цитаты. См. также: Спичак О.Н. Устные и письменные традиции в поздних интерпретациях древнерусского сюжета: Лингво-стилистическая характеристика рукописного текста конца XVIII века "Сказание о Мамаеве воинстве": Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1998. С. 80-88.

² Более подробно о художественном своеобразии СМВ см.: Мелихов М.В. Вновь найденный текст "Сказания о Мамаевом воинстве". С.26-38.

³ Подробно см.: Мелихов М.В. Гадание на стрелах об исходе сражения: историко-литературный комментарий // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С.56-66.

⁴ См.: «Князь же великий Дмитрий Иванович не ведаше прихода царева... (он был) у себя на пиру в набережных теремах чаши изволил за своего брата, за князя Владимира Андреевича»: Повести о Куликовской битве / Изд. подгот. М.Н.Тихомиров, В.Ф.Ржига, Л.А.Дмитриев. М., 1959. С.169.

⁵ Толстой Н.И. О природе связей бинарных представлений типа правый - левый, мужской - женский // Языки культуры и проблемы переводимости / Отв. ред. Б.Н.Успенский. М., 1987. С.172, 178.

⁶ Белобородова И.Н. Священник и колдун в русской урало-сибирской народной культуре: о символическом языке обрядов посвящения // Ежегодник научно-исследовательского института русской культуры Уральского государственного университета. 1995-1996 гг. Екатеринбург, 1997. С.98.

⁷ См.: "Говорят, когда у него (игумена Сергия - М.М.) находился великий князь Дмитрий, этими словами он изгнали из помещения демона; москвиты также считают, что этими словами отвращается всякое зло" (Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. / Пер., вступ. ст. и коммент. Л.И. Годовиковой. М., 1983. С.194). Отметим ошибочность комментария Л.И. Годовиковой, не знавшей о существовании СМВ, к этому фрагменту сочинения А.Поссевино: "Неверное истолкование выражения "хлеб да соль" и легенда об изгнании беса не имеют ни фольклорного, ни литературного основания"// (Там же. С.253).

⁸ Можно предположить, что источником этого мотива стала фраза СМП из письма Олега рязанского к Мамаю, заманивающего татарского хана на Русь легкой победой: "...а князь Дмитрий Иванович московский человек христианин, егда услышит ярость твою, то отбежит князь Дмитрий Иванович московский в дальня земли, либо в Великий Новгород, или на Двину к морю..." (Распространенная редакция СМП по Забелинскому списку // Повести о Куликовской битве / Изд. подгот. М.Н.Тихомиров, В.Ф.Ржига, Л.А.Дмитриев. М., 1959. С.168).

⁹ Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. Л., 1990. С.141. См. также: Рикман Э.А. Место даров и жертв в календарной обрядности // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. С.А.Токарев. М., 1983. С.183. У мистиков хлеб

имеет лишь позитивное значение, каждая стадия приготовления хлеба из зерна приобретает особую символику применительно к человеку, к путям человеческой культуры. См.: **Ганс Бидерманн**. Энциклопедия символов / Пер. с нем., общ. ред. И.С.Свенцицкой. М., 1996. С.287.

¹⁰ О многообразии магических свойств хлеба в представлении народов Европы, отчасти совпадающих со свойствами хлеба в обрядах славян, см.: **Листова Н.М.** Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. **С.А.Токарев**. М., 1983.С.161-172; см также: **Рикман Э.А.** Место даров и жертв в календарной обрядности // Там же. С.173-184. Так, чтобы родился сын, мать ела горбушки, корки; чтобы родилась девочка - мякиш. См.: **Галинова Н., Мищенко О., Попова Ю., Родионова И.** Магическое действие и слово в жизни севернорусского крестьянина // Ежегодник научно-исследовательского института русской культуры Уральского государственного университета. 1995 - 1996. Екатеринбург, 1997. С.124.

¹¹ Например, куски обрядового хлеба клали в лукошко для сева, бросали в первую борозду, проведенную плугом. См.: **Листова Н.М.** Пища в обрядах и обычаях // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. С.163.

¹² Там же. С.163.

¹³ Там же.

¹⁴ **Галинова Н., Мищенко О., Попова Ю., Родионова И.** Магическое действие и слово в жизни севернорусского крестьянина. С.121.

¹⁵ **Чагин Г.Н.** Окружающий мир в традиционном мировоззрении русского крестьянства среднего Урала. Пермь, 1998. С.7.

¹⁶ **Кляус В.Л.** Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. №1/XXXIII.2.1/Аб. С.166. См. также заговоры от бешеной собаки: №1/VI.4.1/А1. С.45 и др.

¹⁷ Русские заговоры и заклинания / Под ред. **В.П.Аникина**. М., 1998. №2418. С.282. См. также № 2419, 2420 и др.

¹⁸ **Флетчер Дж.** Проезжая по Московии // Россия XVI-XVII веков глазами дипломатов / Отв. ред. **Н.М.Рогожин**. М., 1991. С.124.

¹⁹ **Соколова В.К.** Календарные праздники и обряды // Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Отв.ред. **В.К.Чистов**. Л., 1987. С.382.

²⁰ **Чагин Г.Н.** Окружающий мир в традиционном мировоззрении русского крестьянства Среднего Урала. Пермь, 1998. С.7.

²¹ В былине "Илья Муромец в изгнании и Идолище" Идолище, узнав, что Илья "Кушает хлеба...по единому-единому он по ломтю к выти", смеется над ним и говорит: "Я все кушаю хлеба по семи пудов, Я мяса-та ем - к выти быка я съем": Былины / Сост., вступ. ст. и коммент. **Ф.М.Селиванова**. М., 1988. С.154. См. также былинку "Илья Муромец и Идолище в Царьграде", с.160.

²² Среднеболгарский перевод Хроники Константина Манассии в славянских литературах / Под ред. **И.С.Дуйчева и Д.С.Лихачева**. София, 1988. С.139.

²³ **Холл Д.** Словарь сюжетов и символов в искусстве / Пер.с англ. и вступ.ст. А.Майкапара. М., 1997. С.405-406.

²⁴ Повесть временных лет / Подгот.текста О.В.Творогова, пер.Д.С.Лихачева // ПЛДР. XI - начало XII века. М., 1978. С.206.

²⁵ Повесть о битве на Липице / Подгот.текста, пер.и коммент. Я.С.Лурье // ПЛДР. XIII век. М., 1981. С.126.

²⁶ Повесть о битве на Липице. С.126. Аналогичной была и формула признания зависимости в европейских балладах. См., например, датскую балладу "Юный Энгель": (Чудесный рог: народные баллады / Сост., подгот. текста и коммент. А.В.Парина и А.Г.Мурик; предисл. А.В.Парина. М., 1985. С.282).

²⁷ Летописные повести о монголо-татарском нашествии. Из Лаврентьевской летописи // ПЛДР. XIII век. . С.144.

²⁸ **Блок М.** Короли-чудотворцы / Предисл. Ж.Ле Гофа, послесл. А.Я.Гуревича, пер. с франц. В.А.Мильчиной. М., 1998. С.306-307.

²⁹ Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т.3. С.741. В молитве, читаемой во время кропления артоса святой водой, есть и слова об избавлении от "адовых уз", см.: "Мы, рабы твои, въ честь и славу, и въ воспоминание славнаго воскресения тогожде... и отъ адовыхъ узъ разрѣшение, свободу и приведение уллучихомъ..." (**Никольский К.** Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. СПб., 1894. С.619.).

³⁰ **Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов. М., 1979. С.187.

О.Н.Спичак

*Академия госслужбы и управления при Главе РК
Сыктывкар*

Стилистическая функция плача в «Сказаниях о Мамаеве воинстве»

Текст конца XVIII в. «Сказание о Мамаеве воинстве»¹ (далее СМВ) является поздней интерпретацией традиционного древнерусского сюжета о событиях 1380 г. и характеризуется переплетением разноисточниковых и разностилевых элементов². Любопытным оказывается функционирование в СМВ как отдельных лексем, несущих разную стилистическую нагрузку в зависимости от включенности в ту или иную речевую формулу, так и целых фрагментов³.

Обратимся к заключительному фрагменту «Сказания» - плачу русских жен по убитым мужьям. Его происхождение из народной среды очевидно: «И как будет великий князь Димитрей Иванович [на] великом Московском государстве, его тогда стречают княгини и боярские жены, государские жены христианския. Сама плачут и все зрыдают, и бьют челом великому князю Димитрею Ивановичу: «Государь ты наш, великий московский князь Димитрей Иванович! Ты, государь,

I. Исследования

яздил на свою грозную царскую службу и приехал ты добр и здрав. Где ты, государь, дел наших ласковых гостей и приветливых? Кому нас, бедных вдов, одевать и обувать, кому указывать, кому малых детей поить и кормить?»

Плач-причитание - один из традиционных мотивов в древнерусской литературе, обнаруживающей в этом глубинную связь с устным поэтическим творчеством. «Отражая реальную историческую действительность, - пишет В.П.Адрианова-Перетц, - ряд повествовательных памятников Древней Руси с XI до начала XVII в. облакает горестные настроения изображаемых лиц по поводу событий в общественной и личной жизни в форму плачей-причитаний... Отражение в литературе отдельных элементов уже устоявшихся форм устных плачей, т.е. фольклора, было явлением вторичным, неразрывно связанным с отражением самого быта»⁴. Привлеченные к сопоставительному анализу тексты «Сказания о Мамаевом побоище»⁵ (далее СМП) традиционно включают в повествование плач жен, провожающих мужей на битву, концентрируя внимание главным образом на супруге великого князя. СМВ же содержит плач русских жен в другой части повествования, рассказывающей о встрече русского войска после битвы. Определенную параллель в композиционном и формально-стилистическом плане можно провести с текстом «Задонщины»: «Доне, Доне, быстрая река, прорыла еси ты каменные горы и течеша в землю Половецкую. Приглыбый моего господина Микулу Васильевича ко мнѣ!»; «Се уже веселие мое пониче во славном граде Москве, и уже не вижу своего государя Тимофеева Волуевича в животѣ»; «Се уже объма нам солнце померкло в славном граде Москвѣ, припахнули к нам от быстрого Дону полоняныя вѣсти, носяще великую бѣду: и выседоша удалыцы з борзыхъ коней на суженое мѣсто на полѣ Куликове на речке Непрядве!»⁶. Плач в СМВ по форме и общему содержанию (выражение горя, отчаяния) соотносится с плачами из «Задонщины», однако собственно структурно-содержательный план плача в СМВ значительно отличается: во-первых, в сыктывкарском тексте жены обращаются к конкретному человеку - великому князю (ср. обращение к Дону в «Задонщине» или к солнцу, ветрилу, Дону в «Слове о полку Игореве»); во-вторых, мотив отчаяния, связанный с потерей супруга, здесь носит предметно-бытовой характер. «Отрывки причитаний, вкрапленные в жития или в летописи, - пишет В.Я.Пропп, - всегда представляют собой плачи о святых, или о князьях, или членах их семьи. Плач часто изображается как всенародный... Совершенно иную картину дают плачи народные...». Слагаемые по случаю смерти близкого человека, плачи народные содержат иное, нежели в эпических текстах, отношение к действительности, воспроизводят реальный быт русской деревни, а потому центральной

«темой» плача овдовевшей женщины является тяжелое будущее с детьми без кормильца⁷. Фрагмент именно такого народного плача содержит СМВ: употребленные здесь репрезентативные пары *одевать и обувать, поить и кормить* являют собой обобщенное значение реального, бытового характера горя «бедных вдов», потерявших кормильцев. Тексты похоронных причитаний, всегда индивидуальные, содержат данные пары не столько в силу традиции, сколько в силу актуальности⁸. В подтверждение функциональной значимости указанных пар приведем и другой, тематически противоположный пример: в стихах «заздравных» данные пары являются часто употребимыми, например:

... За царей Богу молити,
За весь мир православный,
Кто нас поит и кормит,
Обуваает-одевает⁹.

Приведем и текст берестяной грамоты XIII в., любезно предоставленный нам Т.В.Рождественской: *пиюци, едуцы, хлебе енюцы* - в значении 'разделяя с тобой питье и хлеб', 'живя вместе'. Контекст и жанр бытового письма свидетельствуют о существовании такой формулы в живой речи.

Особого внимания заслуживает сочетание *ласковые и приветливые гости* (так жены называют убитых мужей). Вполне обоснованным при анализе употребления данного сочетания в контексте СМВ является обращение прежде всего к текстам похоронной причети с целью выяснения такого, не отмеченного словарями употребления лексемы *гость*. Тексты записанных Е.В.Барсовым северных похоронных причитаний¹⁰ дают определенные основания толковать функцию существительного в анализируемом контексте: причитания вдовы включают особый «этап» обряда, связанный с посещением могилы мужа, похороненного накануне; вдова в причитании называет эти свои традиционные посещения кладбища хождением *в гости, во любимое гостибище*. См. напр.:

...Я вдова теперь е да молодешенька,
Ум-тот разум во головушке глупешенек:
...На молодых куццов как приобзарюся,
Позабуду тут *любимое гостибище*.
...Край пути нашла горюша перепутьицо,
Край дороженьки *любимое гостибище*
...Ты сплхнись да за надежную головушку,
Ты справляйся *во любимое гостибище*.
...Светы братыца мои да сжаловалися,
Оны ласково меня да приласкали;
Тут спустили *во любимое гостибище*;
Хоть *в гостях* бедны горюша побывала...

(с. 25-30).

Или:

...Я в гостях была победная головушка
Во гостибнице у вашего у батюшки...
(с. 32).

Вдова, причитающая в доме, может обращаться к покойному мужу со следующими словами:

...Я приму тебя за гостюшка любимого,
Угощу тебя желанную семейошку...
(с. 37).

Итак, во фрагменте плача СМВ лексема *гость*, на наш взгляд, употреблена в функции обрядового элемента, связанного со спецификой похоронной причеты. Возможно предположить и отражение в слове *гость* влияния свадебной обрядности, когда *гостями* именуются купцы, покупающие невесту (ср. напр., традиционную формулу во время сватовства: *у вас товар, у нас - купец*¹¹); таким образом, вдовы могут так называть мужей-женихов, «отодвигая» время назад, к одному из самых важных моментов в их жизни.

Укажем, что существительное *гость* использовано в тексте СМВ и в ином значении – «купец»¹²: «Торговал гость белорусец, и он торговал на великом Московском государстве, и он знает великого князя Дмитрия Ивановича. Господин гость белорусец в Половецкой земли значен, царя Мамаю безъбожного ту пору его опознал и за ворот поймал... И гость белорусец не отпустил царя Мамаю безъбожного, и повел ево в мясной ряд; и взял в руки мясничной топор и положил его на мясничной стул да мясничным топором и голову отрубил».

В этом же значении лексема употреблена в сопоставляемых списках СМП. Однако при обозначении человека, узнавшего Мамаю, здесь, как правило, используется слово *купец* или оба варианта – *гость купец*, где существительное *гость* употребляется в значении «чужеземный торговец, купец». Текст СМВ не использует лексему *купец*, сохраняя семантический архаизм. Укажем, что письменные тексты XVIII в. употребляют слово *гость* в значении богатый купец, который вел иногороднюю торговлю и торговлю с другими странами, иностранный купец; при этом словари такое употребление фиксируют с указанием на то, что к концу XVIII в. оно (употребление) характеризовало известия о прошлом¹³.

¹ Мелихов М.В. «Сказание о Мамаеве воинстве» // ТОДРЛ. Л. Т.42. С. 389-403.

² См. об этом публикации автора настоящей статьи: К стилистической характеристике «Сказания о Мамаевом воинстве» // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. С. 137-138; Некоторые особенности языка и стиля «Сказания о Мамаевом воинстве» // Источни-

ки по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 48-58.

³ См. об этом публикации автора настоящей статьи: Лингвостилистический анализ одного эпизода провиденциального содержания в сыктывкарском тексте конца XVIII в. (К вопросу об особом характере культуры этноконфессиональных групп.) // Общие проблемы преподавания языков: преподавание русского языка финно-угорской аудитории: Тез. междунар. науч.-метод. конф. Сыктывкар, 1998. С. 142-144; Лингвостилистический анализ одной воинской формулы в позднем тексте - интерпретации традиционного древнерусского сюжета // Старообрядчество Русского Севера: Тез. докл. и сообщ. Каргопольской научной конференции. М.; Каргополь, 1998. С. 95-96; Функции прилагательного *черный* в сыктывкарском списке «Сказания о Мамаеве воинстве» // История русского языка и севернорусские говоры: межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1994. С. 61-65.

⁴ Адрианова-Перетц В.П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 11.

⁵ К сопоставительному анализу привлекались тексты *Распространенной редакции* (Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 73-102; Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 111-162), *Основной редакции* (Шамбинаго С.К. Повести о Мамаевом побоище // Сб. ОРЯС Имп. Ак. наук. Т. LXXXI, № 7. СПб., 1906. С. 38-73; Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 165-207; Шамбинаго С.К. Сказание о Мамаевом побоище // Изд. ОЛДП. Вып. 25. СПб., 1907. С. 13-35; Русские повести XV-XV вв. М.; Л., 1958. С. 16-38; Русский исторический сборник / О публ. Ив. Снегиревым. М., 1838. Т. III, кн. I. С. 1-68; Моисеева Г.Н. К вопросу о датировке «Задонщины». (Наблюдения над пражским списком «Сказания о Мамаевом побоище».) // ТОДРЛ. Л. 1979. С. 227-239), *Летописной редакции* (Шамбинаго С.К. Повести о Мамаевом побоище // Сб. ОРЯС Имп. Ак. наук. Т. LXXXI, № 7. СПб., 1906. С. 3-37), *Киприановской редакции* (Полное собрание русских летописей. Т. XI. СПб., 1897. С. 46-69), *редакции Синодника* (Ровинский Д. Русские народные картинки. Кн. II: Листы исторические, календари и буквари / Сб. ОРЯС Имп. Ак. наук. Т. XXIV. СПб., 1881. С. 23-52).

⁶ Задонщина // Повести о Куликовской битве. М., 1982. С. 7-17.

⁷ Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 106-107.

⁸ См.: напр.; тексты в кн.: Барсов Е.В. Причитанья Северного края. Ч.1. М., 1872.

⁹ Бессонов П.А. Калики перехожие. М., 1861. С. 34-40.

¹⁰ Барсов Е.В. Причитанья Северного края...

¹¹ Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н.П.Колпаковой. Л., 1973.

¹² Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / Изд. ОРЯС Имп. Ак. наук: В 3 т. СПб., 1893. (По репринтному изданию. М.: Книга, 1989.) Т. I, кн. I. С. 570.

¹³ Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1975-1998. Вып. V. С. 196.

Т.В.Панич

Институт истории, филологии, философии
Сибирского Отделения РАН
Новосибирск

**Афанасий Холмогорский в споре с латинствующими:
От «Книги о пресуществлении» к книге «Щит веры»***

Эта работа продолжает исследование проблематики одной из важных сторон полемического творчества холмогорского архиепископа Афанасия, связанной с его участием в спорах о времени пресуществления Святых Даров. Как известно, эти споры велись в течение последних десятилетий XVII в. между двумя группировками писателей: так называемыми грекофилами, ориентированными на греко-византийскую культурную традицию, и их идейными противниками – латинствующими, прозападно настроенными проводниками латинопольской учености¹. Принадлежавший к кругу грекофилов Афанасий, будучи крупным церковным деятелем, конечно, со всей остротой понимал, какой непоправимый вред православию может нанести «хлебобоклонная ересь», споры о которой к тому времени перекочевали уже на площадь. О таинстве Евхаристии спорили не только духовные лица, но и простые люди, не исключая женщин и даже детей. Как позднее было отмечено в книге «Щит веры»: «... начашася не токмо между священными, но и в простолюднех быти о том разглагольства» (л.6 об.)². Более подробно эта ситуация охарактеризована в прочитанном на январском соборе 1690 г. «Поучительном слове» патриарха Иоакима, которое вошло затем в тот же «Щит веры»: «Освоеволишася неции человеков, страх Божий отринувше, и закона Божия не храняще, и пастырей своих не слушающе, не суще священнии, не внемлюще кийждо своему чину, внеже от Бога или от царя вчинишася, начаша дерзати о таинстве таинств – священной Евхаристии – разглагольствовати и о том вся везде беседовати и вещати, и друг со другом любопретися... И не токмо мужие, но и жены, и детищи испытнословят...» (л. 449-449 об.).

Развернувшаяся полемика в историческом плане представляла собой очередной этап идейного противостояния, постоянно сопровождавшего отношения православной Руси с христианским Западом, обусловленного конфессиональными различиями и принимавшего в раз-

*Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 97-04-06307).

ные исторические периоды разные формы в зависимости от той или иной культурно-исторической ситуации. И в данном случае полемика между двумя группировками (ревнителями восточного православия – грекофилами и западниками-латинствующими) о времени пресуществления была реакцией на западную духовную экспансию, отражала стремление не только отстоять само православие во всей его полноте (что, несомненно, было для грекофилов основополагающей задачей), но и сохранить свое культурное своеобразие и традиционные основы духовной жизни.

Афанасий принял в полемике самое непосредственное участие, несмотря на то, что жил вдалеке от эпицентра событий, лишь иногда совершая из Холмогор приезды в Москву, правда довольно длительные. Самым первым его сочинением, посвященным теме полемики, была «Книга о пресуществлении» («Книга православного исповедания, вкратце известно собранная...»), которую он замышлял как большой трактат, как книгу (отсюда ее жанровое определение в названии, сделанное самим автором), базирующуюся на большом количестве источников. Сочинение должно было быть основано на тщательной проработке и осмыслении в аспекте обсуждавшейся проблемы памятников святоотеческого наследия, канонической и литургической литературы. В результате, однако, книга, как показал анализ ее текста, не была завершена в том виде, в каком была первоначально задумана, оставшись в основной своей части своеобразным черновиком-конспектом. Несмотря на это, она все же может рассматриваться как целостное самостоятельное сочинение, в котором четко обозначены как сама структура, так и состав (правда, часто весьма схематично, лишь в виде указания на источники, без их цитации, которая впоследствии предусматривалась автором). По нашему мнению, книга не была завершена по той причине, что сама вскоре послужила одним из источников нового и главного замысла группировки грекофилов – упомянутого выше сборника «Щит веры»,³ и необходимость дальнейшей ее доработки утратила для автора свое значение.

«Щит веры» можно рассматривать как главный памятник конфликта грекофилов и латинствующих и как плод коллективного творчества группировки грекофилов, ибо в состав книги (весьма значительной по своему объему: так, например, список из архиерейской библиотеки насчитывает 562 листа) вошли и тексты, непосредственно связанные с дискутировавшейся проблемой (сочинения Евфимия Чудовского, Афанасия Холмогорского, братьев Иоанникия и Софрония Лихудов, тексты, написанные от имени патриарха Иоакима и его преемника Адриана и др.), и памятники письменности более раннего периода, ассоции-

рованные с нею; кроме того, в «Щит веры» вошли в переработанном виде тексты предшествовавшего ему по времени сборника «Остен», составленного Евфимием Чудовским и послужившего (как и «Книга о пресуществлении» Афанасия) материалом для этой итоговой работы. Примечательно, что и «Остен» был составлен не без участия холмогорского архиерея, по крайней мере он высоко отзывался о сборнике и его роли в деле защиты православия от католического влияния и был озабочен его распространением. Укажем хотя бы на тот факт, что представитель «латинской части» Гавриил Домецкий в своем полемическом сочинении «Ответы на защищение книги "Остен"», критикуя ее, вспоминал о том, что книгу развозили из Чудова монастыря, «а первые ходатаи были Афанасий, архиепископ Холмогорский, да Игнатий Корсаков»⁴. Афанасий и позднее рекомендовал этот сборник для прочтения духовенству и пастве своей епархии⁵.

Основной труд в качестве составителя и редактора «Щита веры» был выполнен Афанасием Холмогорским, и хотя он работал главным образом с текстами других авторов, его писательское мастерство и талант умелого полемиста проявились здесь в полной мере. Это отчетливо обнаруживается уже в самом отборе материалов и характере их систематизации. Примечательно, что перед составителем стояла непростая задача, так как необходимо было сплавить воедино самый разнообразный в жанровом отношении текстовый материал, интерпретировать его в плане основной темы сборника и литературно обработать, выстроив все повествование в соответствии с логикой общего замысла. В сборнике использованы тексты Священного Писания, сочинения святоотеческой и канонической литературы, исторические памятники, повествовательный материал житий, патериковых легенд, чудес, сочинения эпистолярного жанра и др. Все привлеченные источники были в той или иной степени отредактированы определенным образом композиционно оформлены и структурно выстроены⁶. Не следует забывать, однако, что эта работа была выполнена при участии единомышленников и ближайших помощников архиепископа Афанасия, к коим в первую очередь принадлежал чудовский инок Евфимий. Ему в сборнике принадлежит ряд текстов, наиболее ярким из которых в литературном отношении, несомненно, является «Говесть о расстриге Сильвестре Медведеве». Не имея возможности в рамках данной статьи остановиться на всех аспектах проблемы атрибуции текстов сборника, мы ограничимся лишь наблюдениями, в основном касающимися вопроса об участии в его составлении Афанасия Холмогорского и рассмотрением некоторых особенностей «Щита веры», которые выяв-

ляются при сопоставлении его с первым сочинением писателя по теме полемики – «Книгой о пресуществлении».

Между созданием двух этих книг был не столь большой временной разрыв: «Книга о пресуществлении» была закончена 20 декабря 1688 г., а начало работы над составлением «Щита веры» относится, очевидно, ко времени после январского собора 1690 г. Но если сопоставить тексты этих сочинений, то во второй книге обнаружатся уже новые подходы к материалу, новые взгляды, новые грани полемического мастерства автора и редактора и новые идейные задачи.

«Книга о пресуществлении» была посвящена в основном утверждению православного понимания вопроса о времени пресуществления, в связи с чем автор привлекает целый ряд памятников, в тексте которых имеются прямые подтверждения справедливости высказываемой им точки зрения по поводу спорного вопроса. Внимание автора здесь сосредоточено главным образом на богословско-литургическом и конфессиональном аспектах проблемы. Хотя и здесь уже была намечена тема, которая в «Щите веры» получила более развернутое воплощение, более отчетливо обозначила подоплеку самого спора о времени пресуществления, выводя чисто богословский спор на уровень более общих суждений о характере и путях дальнейшего культурно-исторического развития России, что собственно и составляло глубинную суть полемики грекофилов и латинствующих. С точки зрения первых, даже малейшее догматическое «позыбание» (в чем, по их мысли, были повинны представители «латинской части») повлекло бы за собой целую цепь изменений и разрушений не только системы церковных установлений, но и всего устоявшегося чиновного порядка жизни, в котором всякое явление и каждый человек имели свое место, назначение и удел, «внеже от Бога или от царя вчинишася». Через призму подобного подхода воспринимались и споры о таинстве Евхаристии, ибо это было нарушение «установленных пределов», выходило за их строго определенные рамки. Это особо подчеркивал и патриарх Иоаким в своем «Поучительном слове»: «Увы, невеждь дерзости и наглства престающих пределы, уставленные святыми апостолами и святыми отцы, и чины своя, и достоинства не хранящих, и во иная, не врученная им, прескачущих, иже забыша реченное: внеже кто призван, в том да пребывает» (л. 451-451 об.).

Осознание всей серьезности ситуации, сложившейся в результате непрекращавшихся дискуссий, и привело грекофилов к мысли о необходимости всестороннего и исчерпывающего обсуждения спорной темы на страницах сборника. И даже его название – «Щит веры», предложенное патриархом Иоакимом («ей же титлу положи»), определяет

главную задачу книги – стать надежным орудием в деле защиты православия от западной духовной экспансии, в частности идей католицизма, в распространении которых грекофилы усматривали главную опасность для самих основ русской духовной жизни. Отсюда обращение к теме Ферраро-Флорентийского собора (1437–1439 гг.). Здесь следует отметить, что тема собора совсем не поднималась в «Книге о пресуществлении», не считая небольшой приписки со ссылкой на «Деяния» этого собора, очевидно, вклеенной в рукопись⁷ позднее. Судя по тому, что эта приписка была сделана уже после написания книги, можно предположить, что автор при работе над ней не был знаком с текстом «Деяний» или же обсуждение этой темы первоначально не было для него актуальным, так как он здесь не углублялся в историю полемики. Приводим эту запись: «Не неведомо же буди и сие. На соборе Флоренском много нудими православнии грецы от латинников, еже согласитися о исхождении Святаго Духа от Отца и Сына, о началстве палы, о чистителном огни, о квасном и безквасном хлебе, о пресуществлении хлеба и вина в Тело и Кровь Христову самыми словесы Христовыми, – и тако соединитися восточной церкви с западною. Но грецы же православнии пребыша тверди в преданиях святых отцев восточных, не приемше латинскаго ласкателства, аще и озлоблени, многая от них пострадаша. Хотяи же известно ведати о сих, да чет в Деяниях собора того и тамо вся потонку узрит»⁸.

Эта тема будет впоследствии разработана во всех аспектах в «Щите веры» с привлечением самых разных источников, касающихся событий Ферраро-Флорентийского собора, на котором впервые была обозначена проблема пресуществления Святых Даров, ставшая впоследствии одним из спорных вопросов между католической и православной церквями. В «Щите веры» теме Флорентийского собора посвящен специальный раздел, названный «Собрание о Флоренском листрийском, сиречь разбойническом соборищи, или паче каиафском соседалищи, овая от Деяний самых онаго сонмища, овая же от Истории Силвестра Сиропула, великаго еклесиарха и правдохранителя великия Константинопольския церкви... Иная же от книги, зовемая Апокрисис на собор Брестиский, иная же от Книги блаженнейшаго Нектария, патриарха Иерусалимскаго, и от Хронолога Онуфрия Панвиа, вся вкратце зде положишася»⁹.

Уже из одного этого заглавия раздела можно видеть, сколь широкий круг источников был привлечен при составлении «Щита веры» для всестороннего освещения рассматриваемого вопроса. Таким образом, составители стремились дать полную историографию проблемы. Это касается истории возникновения самой проблемы. Кроме того,

составители ставили перед собой задачу ответить на вопросы о том, когда и почему «хлебопоклонная ересь» появилась в России и что способствовало «запалению сикилийского огня», «свирепожгущего и губящего православие». Уже в «Первой беседе» (структурно сборник делится на четыре разных по объему «беседы») от имени патриарха Иоакима заявлено, что здесь будет изложено все, что касается вопроса «... откуда начася быти разглагоство о пресуществлении Тела и Крове Господни, и яко привнидша любопрения о том, и како бысть совершенное изискание в царствующем граде Москве»¹⁰. Причины распространения «лживобасенных латинских подвергов» связываются здесь с появлением обучавшихся за границей молодых людей, «изучившихся от иезуитов» и испытавших прямое западное влияние. Возникновению разногласий и «разглагоств», по мнению авторов сборника, способствовало также распространение «лживобасенных книжиц, в Киеве печатанных или от иезуитов подверженных», в результате чего в «виннице Христове великороссийскаго народа» и «произниче терн латинскаго злочестия», породив жестокие споры о Евхаристии.

«Егда многога блядословия лжесловцев наполнишася слухы премногих человек, их же оттуду и мысли развратишася, тогда воста презелная буря на святое восточная Церкве, матере наша, православие»¹¹, – так в «Щите веры» охарактеризована ситуация, сложившаяся, по мысли его составителей, в результате распространения книг, наполненных «прелестью латинской», в числе коих назывались и сочинения Симеона Полоцкого, и его ученика Сильвестра Медведева. По мнению авторов сборника, эти «латинския смышления и баснословия» нарушили церковный покой, дав в обществе пищу для споров о справедливости той или иной точки зрения: «И от такового нелепаго и неподобающаго совопрошения и испытнословия и любопрения прозябоша свары, распри, вражды, и ересь хлебопоклонная, яже первее произниче у латин, отступников восточнаго благочестия»¹².

Итак, в «Щите веры» подробно рассмотрены:

1. Причины конфликта и его глубинные основы.
2. История его возникновения и дальнейшего развития – отсюда обращение к источникам о Флорентийском соборе, в том числе к тем из них, где отражены сведения о русских участниках собора (в частности, имеется ссылка на «Повесть о восьмом соборе» Симеона Суздальца, сопровождавшего на собор митрополита Исидора).

3. И наконец, здесь представлены реальные участники идейного противостояния, оппоненты, с которыми на страницах сборника ведется полемика. Это Сильвестр Медведев и его сподвижники (окольничий Федор Шакловитый, монах Симеон Долгий, игумен Иннокентий Мона-

I. Исследования

стырский и др.), то есть в «Щите веры» названы конкретные имена современников, борьба и спор переносится в плоскость реальных исторических событий. Таким образом, если в «Книге о пресуществлении» полемический пафос автора направлен в адрес воображаемых безличных оппонентов, то здесь названы конкретные исторические фигуры, которые к тому же в результате литературных усилий автора принимают на страницах «Щита веры» черты и особенности отвлеченных образов назидательного повествования. В первую очередь это касается образа Сильвестра Медведева, так как он среди «героев» повествования занимает центральное место как главный идеолог группировки латинствующих¹³.

Следует подчеркнуть, что отношение к Сильвестру Медведеву здесь крайне отрицательное, он представлен как лжемонах («монашеским образом извне отяянный»), уклонившийся «в дебрь латинского зломудрия», и как орудие дьявола («орган сатанин»), а его книга «Манна хлеба животного» определяется как «обмана», «отрава, чаровница, губительница». Негативное отношение распространяется и на его учителя, Симеона Полоцкого, который здесь часто упоминается и воспринимается как духовный предтеча Сильвестра. И если в «Книге о пресуществлении» в ходе логических рассуждений автора были приведены выписки из «Жезла правления» Симеона Полоцкого без каких-либо отрицательных оценок, то в «Щите веры» все обстоит уже иначе, резко меняется сам тон полемики. Литературные труды Симеона «Венец веры», «Обед душевный» и другие иначе как «горькая отрава» и «яд смертоносный» здесь не называются, а сам он именуется «униатом римского костела». Очевидно, к этому времени чисто богословская проблема приобрела более сложный вид, возникла необходимость ее всеобъемлющего истолкования после рассмотрения и обсуждения на январском соборе 1690 г. Следует учитывать также и существенное влияние на ситуацию сложных политических событий, происходивших в этот период в верхах российского общества (приверженность Сильвестра Медведева и его «споспешников» к одной из противоборствующих сторон в борьбе за власть, последующее обвинение его в государственном преступлении и казнь, что послужило дополнительным мотивом в литературной разработке общей темы сборника).

Все эти события и сложные обстоятельства самого спора о времени пресуществления в интерпретации и оценке писателей круга грекофилов нашли отражение на страницах «Щита веры», который стал главным памятником острой идейной борьбы, развернувшейся в последние десятилетия века между грекофилами и латинствующими. Продолжая традиции антилатинской полемики, сборник, как показывает анализ

его текста, тесно связан с идеями и реалиями современного ему культурно-исторического контекста, что неизбежно должно было отразиться как на его содержании, так и на особенностях жанровой структуры памятника. Однако изучение жанровой структуры сборника и ее специфики – задача будущего исследования.

¹ Необходимо сделать оговорку относительно терминов «грекофилы» и «латинствующие», которые имеют условный характер. Полностью разделяя справедливое суждение Л.В.Сазоновой о необходимости пересмотра этих терминов в связи с тем, что они устарели и неадекватны в передаче смысла обозначаемых ими явлений (см.: **Сазонова Л.И.** Поэзия русского барокко. М., 1991. С. 18), мы все же вынуждены пользоваться ими, так как до сих пор не предложено ничего более подходящего.

² Здесь и далее цитирую по рукописи, принадлежавшей келейной библиотеке Афанасия Холмогорского: РГБ, собрание Егорова, № 1570, л. 60 об.

³ Подробно об этом см.: **Панич Т.В.** «Книга о пресуществлении» Афанасия Холмогорского в контексте полемики «грекофилов» и «латинствующих». // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 56–68.

⁴ См.: **Яхонтов И.** Иеродиакон Дамаскин, русский полемист семнадцатого века. СПб., 1884. С. 20.

⁵ См. Окружное послание Афанасия Холмогорского 1697 г.: БАН, Архангельское собрание, Д. 489, л. 8.

⁶ О структуре и составе сборника см.: **Панич Т.В.** «Щит веры» – памятник антилатинской полемики конца XVII века (Состав, структура, литературные особенности) // Источники по русской истории и литературе. Средневековье и Новое время. Новосибирск (В печати).

⁷ Напомним, что сочинение известно в единственном списке, в черновом автографе Афанасия: БАН, Архангельское собр. С. 170.

⁸ БАН, Архангельское собр. С. 170, л. 46.

⁹ РГБ, собр. Егорова, № 1570, л. 73.

¹⁰ Там же, л. 59 об.

¹¹ Там же, л. 409 об.

¹² Там же, л. 450 об.

¹³ Подробнее об этом см.: **Панич Т.В.** Сюжет о многоречивом юноше в структуре сборника «Щит веры»: К вопросу об использовании сюжетов назидательной литературы в полемике второй половины XVII века // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 56–66; Подробно об этом см.: **Панич Т.В.** «Книга о пресуществлении» Афанасия Холмогорского в контексте полемики «грекофилов» и «латинствующих» // История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв. Новосибирск, 1998. С. 56–68.

**Таблицы и тексты по календарным расчетам
в старообрядческой книжности**

Тексты и таблицы по расчету церковного календаря (дат Пасхи и зависимых от нее праздников) встречаются в русских рукописях с конца XIV в. (в южно-славянских рукописях с более раннего времени). В XVII–XVIII вв. наблюдается распространение обширных календарно-хронологических компиляций, включающих в себя, помимо расчетной части, значительное количество статей астрологического содержания.

Расчеты дат церковного календаря были актуальны для старообрядцев всех направлений. Известно, например, что в библиотеке Выговской пустыни уже в первой половине XVIII в. среди рукописей находился «Круг миротворный»¹ – сборник календарно-хронологического содержания.

Календарно-хронологические произведения составляют целую традицию в древнерусском письменном наследии и в письменности XVIII–XIX вв. Охватить сразу всю эту традицию сложно, поэтому в данной работе мы ограничимся указанием на основные направления, в которых развивалась старообрядческая календарно-хронологическая книжность, преимущественно на примерах из рукописных собраний РНБ и БАН. Рукописи с календарно-хронологическими таблицами и текстами условно могут быть подразделены на две разновидности. К первой относятся рукописи с минимальным количеством таблиц и текстов, предназначенных для сугубо практических целей: расчетов даты Пасхи, подвижных праздников, лунного течения. Ко второй принадлежат рукописи, рассчитанные на знатоков календарных расчетов: они содержат целые комплексы таблиц, комментариев к ним, трактаты, повествующие об истории календаря, или учебные руководства для тех, кто пожелает рассчитать все данные самостоятельно.

Помимо рукописей, таблицы и тексты, имеющие отношение к церковному календарю, с начала книгопечатания помещались в богослужебные издания (такие таблицы известны уже в южно-славянских инкунабулах). Печатаение таблиц и небольших комментариев к пасхалии было продолжено и в последующее время. Большое влияние на рукописную традицию оказали виленские, острожские, киевские издания. Публиковались таблицы и тексты, прежде всего, в Псалтырях с воследованием (в московских изданиях начиная с 1625 г.), а также в Часословах². Таблицы получили значительное распространение в из-

даниях старообрядцев XVIII–XIX вв.³ Печатные издания включают большей частью таблицы с краткими комментариями, которые могут быть отнесены к первой разновидности календарно-хронологических произведений.

Большинство старообрядческих рукописей XVIII–XIX вв., включающих календарные расчеты, относятся к первой разновидности: в них находится либо рядовая пасхалия в таблице, в которой указывается ряд лет и все календарные данные для каждого года, либо таблица «ключ вкратце» в сопровождении «зрячей пасхалии». Таблицы по расчетам дат церковного календаря зачастую сопровождаются расписанием лунных фаз – «лунным течением». Пасхалии, имеющие исключительно практическое значение, помещались обычно в богослужебные рукописи карманного формата (16°, 32°), наиболее часто – в святцы.

В рукописи с рядовой пасхалией включались данные о подвижных праздниках и постах и сведения о днях недели для нескольких неподвижных праздников. Таким образом, традиционный набор данных для рядовой пасхалии XVIII–XIX вв. включает: лета от Адама (в рукописях нестарообрядческих добавляются также года от Р. Х.), круг солнца, круг луны, вруцелето, ключ границы, Рождество Христово, мясоятие, мясопуст, Благовещение, Пасху Христову, дни св. Георгия, свв. Петра и Павла, Петров пост. Рядовая пасхалия в рукописях XVIII–XIX вв. обычно помещается в таблицу. Примерами рукописей, включающих рядовую пасхалию, могут служить следующие: БАН, собр. Колобова 59 (23.2.27), сборник кон. XVIII в., 8°, 334 л.; л. 298 об.–300 – рядовая пасхалия с 7293 по 7318 гг.; РНБ, НСРК, Q.549. Сборник богослужебный. 1840–е гг., 4°. 195 л.; л. 152 об.–154 – таблица рядовой пасхалии на 7353–7380 гг.; л. 154 об.–170 – лунное течение; и ряд других.

Несколько более сложным для использования видом пасхалии является комплекс из двух таблиц: обычно это «ключ вкратце» (или «ключ») и «зрячая пасхалия». В первой из названных таблиц помимо года («от Адама») указываются обычно только пасхалистические данные: индикт, круг солнца, круг луны, основание, епакта, исправа, ключ границы. «Ключ вкратце», как и рядовая пасхалия, указывает данные для ряда лет. Ключ границы (буква алфавита) обозначает дату Пасхи: одну из 35 возможных в промежутке с 22 марта по 25 апреля; ключевая буква «А» обозначает дату Пасхи 22 марта, буква «Я» – дату Пасхи 25 апреля. В отличие от таблицы рядовой пасхалии «ключ вкратце» (таблица, впрочем, может не иметь заглавия) не содержит конкретных дат. Все эти даты и сроки для подвижных праздников и постов, и дни недели для неподвижных праздников (то есть для Рождества Христова, Благовещения, св. Георгия, свв. Петра и Павла) можно найти в «зрячей пасхалии». «Зрячая пасхалия»

может быть помещена в рукописи как в виде текста, так и в форме таблицы. Данные церковного календаря помещены в ней по алфавиту: узнав из таблицы «ключ вкратце» ключ границы (=дата Пасхи) определенного года, по «зрячей пасхалии» легко найти все данные для года. Можно указать несколько примеров подобных рукописей: РНБ, собр. Титова 1249, святцы с пасхалией, посл. четв. XVIII в., 16°, 180 л.; л. 114–120 об. – ключ на 7286–7414 гг.; л. 121–148 – зрячая пасхалия (текст); л. 148 об.–173 об. – лунное течение; БАН, Беломорское собр. 39, Сборник богослужебный, кон. XVIII–нач. XIX в., 8°, 324 л.; л. 269–271 об. – пасхалия («ключ вкратце», без начала) на 7315–7392 гг.; л. 272–284 – «Пасхалия зрячая по ключевым словам»; л. 286–302 об. – лунное течение; РНБ НСРК Q. 265, ок. 1835 г. (?). Святцы с дополнениями. Береста. 73 л.; л. 61 об.–63 об. – ключ вкратце в таблице с 7343 по 7401 гг., л. 64–71 об. – зрячая пасхалия (текст).

Другой вариант табличного комплекса представлен в рукописи РНБ, собр. Титова 2413. Святцы с дополнениями, нач. XIX в., 4°, 173 л. Здесь на л. 119–132 помещена таблица типа «ключ вкратце», но рассчитанная на весь 14-й цикл Великого Индиктиона (532 года) – «О сотворения всея твари и первозданнаго человека Адама, обращение индиктиона, пятисот тридцати двою лет четверта на десять» (с 6917/1409 по 7448/1940 гг.); на л. 133–150 об. – «Пасхалия зрячая по ключевым словам» (текст); на л. 151–162 об. – лунное течение; на л. 163 – «Сия таблица седмочисленник показывает двенадцати месяцам первый день».

Комплексы статей, предназначавшиеся для тех знатоков пасхалии, которые могут сами рассчитать все данные церковного календаря, помещались обычно в сборниках смешанного содержания либо переписывались в отдельные рукописи. В отличие от рукописей, предназначенных для повседневного использования и достаточно скромно, а иногда и просто небрежно оформленных, рукописи второй разновидности обычно богато украшены. Примером подобного сборника смешанного содержания может служить рукопись РНБ, F.1.937, сер. XVIII в., 1°, 145 л. (или БАН, собр. Дружинина 1, кон. XVIII–нач. XIX в., 1°).

Среди отдельных сборников календарно-хронологического характера распространение в XVII–XIX вв. получил сборник «Рука богословля» или «Рука богословия». Название его связано с термином, употребляемым в древнерусской календарной терминологии для таблицы, содержащей вращающийся цикл («рука Иоанна Богослова»). Такие сборники можно подразделить на два вида: первый включает только таблицы (выполненные в форме человеческой руки, откуда и происходит название); второй – таблицы и комментарии к ним. Списки «Руки богословия» известны с начала XVII в., известны они и в старообряд-

ческой среде: БАН, собр. Никольского 77, XVIII в., 8°, 118 л.; фрагмент («Указ како ходити по руки святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова») см. в рукописи: РГАДА, ф. 188, оп. 1, №1327, после 1721 г., 4°, 132 л.; л. 1–3.

Помимо технических расчетов календаря неизменный интерес вызывали проблемы исторической хронологии (прежде всего, вопрос о датах Рождества и Воскресения Христова). В текстах «Руки богословия» и в отдельных статьях XVII–XVIII вв. получают распространение легендарные сказания об изобретении пасхалии и сказания о составлении её на I Вселенском соборе. В одной из старообрядческих рукописей XVIII в. (БАН, собр. Никольского 77) создание системы календаря связывается с именем Иоанна Богослова.

Из текстов, повествующих об устройстве года, у старообрядцев (впрочем, не только у них) популярностью пользовалась притча о царе-годе (составная часть обширной календарно-хронологической компиляции, известной под названием «Предисловие святым», известной в большом количестве списков XVII–XVIII вв.). Однако следует отметить, что в просмотренных старообрядческих рукописях календарно-хронологические сочинения, бытовавшие в рукописях XV–первой половины XVII в., практически не встречаются. Древнерусская традиция составления расчетов получила отражение в старообрядческих рукописях только через таблицы и отчасти через комментарии к ним. Тексты учебного характера преимущественно создавались самими старообрядцами, иногда с ориентацией на раннюю традицию. Последним по времени создания известным нам сборником, содержащим такие тексты, является рукопись БАН, собр. Лукьянова 314, ок. 1929 г., 1°, 121 л., которая включает традиционные таблицы (Великого индиктиона, «зрячей пасхалии», лунного течения, «рук» для нахождения праздников) и тексты (притча о царе-годе, «Сказание о пасхальном годе»), но также и целое исследование о церковном календаре, в котором изложена не только вся история создания, но и история изменения календаря вплоть до современности (например: «В 1924 году, без согласия и разрешения московского и Всея России патриарха Тихана некоторые презвитеры, например, города Ярославля осмелились праздновать Рождество Христово по новому стилю и пост Рождественский сократили на 13 дней, но множество мирян недружелюбно и с презрением отнеслись к раздорникам и нарушителям апостольских и соборных правил и далие етаго своевольнаго поступка не пошли» (л. 13 об.). Судя по всему, автор использовал ряд исследований по истории церкви и календаря, в том числе научно-популярные, из которых, в частности, почерпнул сведения об астрономическом годе, экваторе, «таблицу времени в разных городах в часах, минутах и секундах в сравнении с полднем в Москве».

Некоторые рукописи календарно-хронологического содержания связаны с именами видных деятелей старообрядчества. К их числу относятся, например, Пасхалия зрячая второй трети XIX в. из библиотеки П.И.Мельникова (РНБ, собр. Титова 2256), написанная рукой Дионисия (Рахманова), архимандрита Куреневского монастыря, поставленного туда митрополитом Кириллом и включающая таблицу рядовой пасхалии на 7330 – 7385 гг. и рукопись РНБ (собр. Титова 2413), купленная, как свидетельствует запись А.А.Титова, «...от поморского наставника М. Н. Быстрова в 1883 г. ...».

Рукописи, включающие рядовые и зрячие пасхалии, и сборники календарно-хронологического содержания встречаются в большинстве рукописных собраний, в которых представлена старообрядческая рукописная традиция: в хранилищах Москвы, Петербурга, в самых разных концах страны: в Новосибирске, Свердловске, Сыктывкаре.

Следует отметить, что составление сборников календарно-хронологического содержания, восходящих к древнерусской традиции, не является исключительно чертой старообрядческой книжности. Значительное количество сборников, полностью или частично посвященных расчетам церковного календаря, создавалось и среди сторонников официальной церкви. Изучение обеих традиций позволит точнее определить своеобразие старообрядческой традиции составления календарно-хронологических сборников. В связи с объемом и неизученностью данной темы делать какие-либо обобщающие выводы о распространении рукописей календарно-хронологического содержания среди разных старообрядческих течений и об источниках, которые использовали старообрядцы при создании рукописей такой тематики, также пока не представляется возможным. Дальнейшее изучение переписки и создания календарно-хронологических комплексов старообрядческих рукописей поможет выявить неизвестные сочинения и авторские сборники календарно-хронологического содержания, созданные старообрядцами на протяжении XVIII–XX вв.

¹ **Островский Д., свящ.** Выговская пустынь и ее значение в истории старообрядческого раскола. Петрозаводск, 1914. С. 93.

² **Пентковский А.М.** Календарные таблицы в русских рукописях XIV–XVI вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3. Ч. 1. С. 172.

³ В перечне старообрядческих изданий XVIII в. (**Вознесенский А.В.** Предварительный список старообрядческих кириллических изданий XVIII века. СПб., 1994) в 51 из 263 учтенных изданий имеются пасхалии.

С.В.Красильникова
Сыктывкарский университет

**Демонологические мотивы
в историко-беллетристических произведениях XIX в.
на Севере**

Демонологические мотивы относятся к числу традиционных в литературе и фольклоре. Начальный этап формирования данных мотивов связан с фольклорной традицией. Известно, что демонологические представления возникли в далеком прошлом и связаны с мифологическими представлениями о «нечистой силе». На образы демонологических персонажей, в частности на образ черта, очевидное воздействие оказало учение христианской церкви, которое сделало Бога источником добра, а Дьявола - виновником и воплощением зла в мире. К категории народных поверий относится убеждение, что дьявол и вообще нечистая сила всегда готовы явиться на зов человека, для чего иногда достаточно бывает произнести их имя. Помощь нечистой силы часто влечет за собой для человека несчастье и сопровождается чудесными обстоятельствами. Многочисленные легенды и сказания Востока и Запада отражают веру в возможность союза человека с дьяволом и магию, основанную на этом союзе. В качестве примера можно привести «Чудо о прельщенном отроке», «Житие святых Киприана и Юстины», «Сказание о Феофиле», «Немецкую песнь о святой Гертруде» и т.д.¹ Для русской демонологии наиболее репрезентативными памятниками являются Повесть о Савве Грудцыне, Повесть о бесноватой жене Соломонии и др.²

Подобные демонологические легенды, сложившиеся в разное время, послужили источниками памятников, характеризующихся понятием «народная книга»³ - полуфольклорных новеллистических произведений, материал которых ближе к народным легендам, быличкам, бывальщинам и т.п. Немецкие романтики впервые восторженно оценили «народные книги» и ввели их в широкий литературный обиход. Интерес к фольклору - одна из важнейших особенностей не только европейского, но и русского романтизма. Идея обращения к народному творчеству, обретения литературой национальных черт и народности через народное творчество станет центральной в теории и практике русского романтизма. Такими национальными чертами в произведениях русских писателей-романтиков становится использование исторической фабулы и фольклорной поэтики: «...историческая романистика неизменно включает в себя описания народных обрядов, обычаев, а фольклорная проза нередко обращается к истории»⁴.

I. Исследования

Показательно, что уже с XVII в., по наблюдениям Ф.И.Буслаева, происходит заметное усиление демонологической тематики в русской литературе⁵. Такой всплеск демонологии в литературе был созвучен трагическому мироощущению демократического читателя XVII в. Однако в литературе XVII в., по мнению Е.К.Ромодановской, происходит энциклопедизация мифологических сюжетов по причине ослабления тех верований, которые лежат в их основе⁶. «Обмирщение» демонологических представлений способствовало обнаружению в мифе многозначности и иносказательности, что и было использовано в XVIII в. писателями барочной литературы (напр., чудо Димитрия Ростовского об исцелении в 1788 г. девицы Феодосьи)⁷. Писатели-романтики первой трети XIX в. органично вводили в свои произведения разнообразные фольклорные мотивы и образы. Поэтические народные поверья и былички о леших, домовых, русалках становятся творческим источником таких произведений, как «Русалка», «Оборотень», «Кикимора» Ореста Сомова (1829), баллада Д.В.Веневитинова «Домовой» (1826), рассказ Л.А.Якубовича «Леший» (1832) и др.

Представляется актуальным выявление генезиса фольклорных мотивов в народной литературе Европейского Северо-Востока России.⁸ С этих позиций мы рассматриваем рассказ «Леший», принадлежащий перу одного из северно-русских демократических авторов конца XIX в. А.А.Шустикову.

А.А.Шустиков родился в 1859 г. в деревне Хмелевской Кадниковского уезда Вологодской губернии. Закончив народное училище, А.А.Шустиков стал вольнослушателем Киевского университета. Возвратясь в Вологду, он всецело посвятил себя изучению местной этнографии и фольклора. За исследования в этих областях он дважды удостоился серебряных медалей Императорского Русского Географического Общества, членом которого он состоял (этнографический очерк «Троичина» и этнографические материалы по Вельскому уезду). Сотрудничая в целом ряде столичных журналов и газет («Живая старина», «Русский курьер», «Русские ведомости» и пр.), Шустиков помещал в них помимо этнографических очерков корреспонденции из местной жизни на современные темы и беллетристические опыты, собранные в сборнике «Плоды досуга» (1900)⁹.

В беллетристическом очерке под названием «Леший» Шустиков продемонстрировал возможность соединения увлекательной формы повествования и этнографического содержания. В основе повествования лежат демонологические мотивы, отражающие народные поверья о лешем. При характеристике мотива в содержательно-структурном аспекте мы будем опираться на определение Н.А.Криничной: «...мотив

составляют, как правило, следующие элементы: Субъект - центральный персонаж; Объект, на который направлено действие; само действие (чаще всего это функции героя или состояния; обстоятельства действия)¹⁰. Для изучения данного мотива в рассказе Шустикова «Леший» необходимо также выяснить его возможные источники.

Дадим краткую характеристику сюжетной организации произведения, включающего демонологический мотив. Сюжетная схема его такова: автор и двое крестьян-охотников из деревни Слободки Вологодской губернии, расположенной на берегу реки Кубины, отправляются на охоту с ночевкой, во время которой они передают друг другу фантастические рассказы о лешем и его проделках. Для Шустикова занятие охотой превращалось в способ изучения внутреннего склада народной души, не всегда доступной стороннему наблюдателю. На страницах рассказа Шустикова - целый мир, лесное царство, полусказочное, легендарное.

Используя прием «рассказ в рассказе», Шустиков приводит в «Лешем» суевренные рассказы одного из своих спутников по охоте и умело обыгрывает сюжеты быличек и бывальщин о лешем. Весь рассказ Шустикова представляет собой цепочку маленьких рассказов о лешем и его проделках. Такая особенность сюжетной организации рассказа «Леший» совпадает с характерной особенностью суевренных рассказов - с их тенденцией к циклизации. По мнению Э.В.Померанцевой, содержание былички не исчерпывается рамками одного сюжета, «...настраивая слушателей на восприятие дальнейших впечатлений от неизвестного, таинственного и страшного мира»¹¹.

В рассказах одного из крестьян, героя повествования Шустикова, образ лешего (субъект) характеризуют три атрибута: локус действия - лес; функция персонажа (вредоносные действия, направленные на определенный объект, нарушивший запрет); условия контакта с персонажем - нахождение объекта в локусе действия демонологического персонажа.

В рассказах Тишани содержатся все внешние данные лешего («огромный, вровень с лесом»; «голова, как кочь болотный или, скажем, пивной котел и вся всклокочена, как бы из моху или отрипий сделана»), а также действия демонологического персонажа («свистит», «хохочет», «хлопает ладонью о дерево», «корчит пни да колодины» - это леший «шалит», «зубами скрипит, как сухое дерево»). Функцией лешего в тексте являются также вредоносные действия по отношению к домашним животным (бык, корова) и человеку (например, загоняет заблудившийся скот в трясину; «водит» пьяных по лесу, уносит «прокляненных» детей и т.п.) Условия для контакта персонажа с объектом представляются мотивированными: воздействию подвергаются только

лица, нарушившие запреты: нельзя наступать на след лешего, вырубать лес, произносить вслух его имя («унеси тебя Леший»). При этом сохраняется традиционная для подобных рассказов установка на достоверность: «Нет, брат, ты не говори этого, что его нет. Он есть и всегда был, только не всем и не каждому показывается... Я сам видел...» - говорил Тишаня своему товарищу Антону, который ему не верил¹².

Примечательно, что фольклорная основа быличек и бывальщин о лешем растворяется в литературной манере изложения данного рассказа. Это выражается, в частности, во введении в повествование разработанных характеров героев и образа природы, что обнаруживает в писателе чуткого художника слова. Характер Тишани автор объясняет следующим образом: «Тишаня был большой руки идеалист и фантазер как типичный потомок тех сказочников и сказителей былин, которыми прежде в «досюдное» время изобиловал наш север. Он во все верил: и в леших, и в домовых, в овинников и банников, в кикимор и ведьм и т.п. Всю природу он любил и обоготворял. По его понятию всякая тварь земная и даже лес и трава не только живет, но чувствует и говорит меж собою, лишь человек не понимает их языка» (с.4).

В связи с анимистическими представлениями Тишани образ лешего в его рассказе очеловечивается. Например, в рассказе о том, как лешие со всего леса раз в году собирались для игры в кости различных животных и разыгрывали зверей: «Который Леший проиграл весь принесенный с собою кошель с костями, ставит тогда на кон или партию векошь со всей округи, или рябчиков, у кого чего есть, а другой лисиц, и вот тут-то у них часто и доходит до драки: не могут оценить правильно, какой зверь и чего стоит. Вот поэтому-то и бывает, что в одну осень много векошь, а зайцев нет. А это значит просто: векошь наш Леший выиграл, а зайцев проиграл» (с.10).

Мир человеческих мыслей и чувств находит отражение в любви Лешего к ведьмам, о которой Тишаня повествует так: «Прилетит к нему в ступе экая чик-брик, и прилащится: подай ей тово, другоно; примерно рябчиков на жаркое, лисиц на телогрейку, медвежонка на полст, послать, значит, в ступе, шобы мягче сидеть, а он нюни-то и распустит. Всего ей подаёт и хочет облапить, шоб поцеловать, а она выскользнет, да в ступу, - только проурчит, как поднимется выше лесу и улетит к самому дьяволу. Поминай, как звали!» (с.16). Тишаня настойчиво подчеркивает доброту и отходчивость Лешего: «Только, ведь, он отхож больно сердцем-то! Пройдут сутки, все и забыл, опять та же ведьма подделается к нему и получит все, што ей надо, а потом и наутек. Сильные всегда незлобивы...»

Антиподом поэтичного и душевно мягкого Тишани является в рассказе деловой и практичный крестьянин Антон. Главное в характере Антона - наличие здравого смысла, готовность «поломать» себя ради дела: «У Антона, как человека трезвого и скупого, каждая копейка была «на счету»...» (с.4). В отличие от Антона, Тишаня вел свое хозяйство кое-как, не чувствовал охоты к труду. Однако Тишаня, наивный и непрактичный, умеет проникать в тайны природы, у него душа ребенка («По его мнению, стоит лишь найти какой-то корешок, съесть его - и будешь знать язык всякого зверя и птицы...»). Эти два образа в повествовании связаны между собой общей любовью к охоте в лесу. Опираясь на традиции И.С.Тургенева и А.П.Чехова, автор обращает внимание на общечеловеческие черты характера своих героев. Всплываясь в духовный мир мужиков, Шустиков умеет увидеть в необычном, подчас комичном поведении своих героев здоровую человеческую основу. Лирическая атмосфера очерка помогает автору включить читателя в сферу общих суждений о жизни северного крестьянина. Перед нами та же мысль, которая есть у Тургенева и Чехова: слабый человек вдруг ощущает себя свободным и сильным в общении с природой, которая духовно обогащает его.

В архитектонике рассказа важную роль играют картины природы. Они придают ему видимость очерковой конкретности и создают фон для героев и сюжета. Автор «Лешего» пристально вглядывается в родной пейзаж. При этом описание природы дается через восприятие автора, что проявляется в обилии эмоциональных и оценочных эпитетов: настроение автора чувствуется в «могучем» шуме леса, «чудесной» погоде, «тихой, теплой и темной» ночи. Сам же лес рисуется идиллически. Вот каким предстает лес автору во время ночевки в нем: «Но совсем не то чувствуем в таком лесу мы, исконные жители севера. Для нас такая картина была одним из лучших наслаждений, при котором забываются все житейские дрязги и, прислушиваясь к жизни природы, сам почувствуешь неотъемлемой частицей ее. Нам нечего пугаться, мы отлично знаем каждый звук в своем лесу, знаем от кого и почему он происходит, ибо мы жили с этими звуками...» (с.4). В рассказе звучат разные голоса окружающего мира: здесь и звоны, и трески, и скрипы, и щебет. Например, можно услышать «треск сломанного каким-нибудь животным сучка», «курошенье» рябчиков, «лепетанье» дроздов и т.п. На таком фоне герои рассказа чувствуют себя как дома.

Не имея видимого сюжета, рассказ Шустикова привлекает внимание читателя своей сценичностью, колоритностью образов и картин. В этой связи обращение автора к фольклорным мотивам позволило глубже раскрыть мировоззрение и психологию героев. Автор активно

включает в повествование крестьянскую лексику: «нечередником» (беспорядочно), «стибрить» (украсть), «потрошить» (вскрывать) и т.п., а также диалектизмы - «щовкает» (хлопает), «отрипья» (пакля) и обороты разговорной речи: «Вот, миляга, какие дела-то бывают, а ты еще не веришь»; «Давай-ко и мы покурим с тобой, Алексеич, и я расскажу тебе историйку про нашу «Олишну», чай помнишь?» и т.п.

Таким образом, А.А.Шустиков в этнографическом рассказе творчески воспроизводит демонологические мотивы. Собственные элементы, фольклорные приемы, им обыгранные, органично входят в художественное произведение и служат решению авторской сверхзадачи.

¹ **Жирмунский В.М.** История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М.; Л., 1958.

² См. работы: **Журавель (Горелкина) О.Д.** Русские повести конца XVII-начала XVIII в. о договоре человека с дьяволом в связи с мифологическими представлениями позднего русского средневековья // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1986.; **Волкова Т.Ф.** Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Т. 33. С.230; **Пигин А.В.** Из истории русской демонологии XVII века. СПб., 1998. С. 103-117.

³ Впервые понятие «народная книга» было введено в научный обиход И.Геррессом в труде «Немецкие народные книги» (1809).

⁴ **Чернов А.В.** О романе А.Ф.Вельтмана «Кощей бессмертный»// Русская литература. 1987. №2.

⁵ **Буслаев Ф.И.** Бес // Мои досуги. М., 1886. Ч.2. С. 9-13.

⁶ **Ромодановская Е.К.** Русская литература на пороге нового времени. Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. С. 122-127.

⁷ См.: **Пигин А.В.** Из истории русской демонологии XVII века. С.119.

⁸ Понятие «народная литература» введено в научный оборот в середине XIX в. представителями историко-филологической науки (Ф.И.Буслаевым, А.Н. Веселовским, А.Н.Пыпинным и др.) применительно к памятникам древнерусской письменности и фольклора. Однако до настоящего времени термин не имеет четких научных дефиниций. В настоящей работе под «народной литературой» понимается региональная литература. Такое определение «народной литературы» содержится в трудах Н.К.Пиксанова, Б.А.Чмьхало, А.Н.Власова и др.

⁹ Плоды досуга. Очерки и рассказы из северной русской жизни. Ярославль, 1900.

¹⁰ **Криничная Н.А.** Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 18

¹¹ **Померанцева Э.В.** Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975. С. 20.

¹² **Шустиков А.А.** Леший. // Вологодский листок. 1913. №12. С.5. Далее страницы указываем в тексте.

Язык и культура

И.А.Кобелева

Сыктывкарский университет

О некоторых финно-угорских источниках в русской диалектной фразеологии

Территориальные, культурные и хозяйственные связи русского и финно-угорских народов наблюдаются не одно столетие, и естественно, что финно-угорские языки оказывали и оказывают влияние на русский, а русский язык, в свою очередь, определил и определяет некоторые особенности в развитии финно-угорских языков.

Межэтнические русско-финно-угорские контакты уже не раз привлекали к себе внимание как при обращении к литературной форме языков, так и при обращении к их диалектным вариантам. Об исследовании на диалектном материале языковых связей такого рода см., например: Лесков, 1892; Лыткин, 1949; Матвеев, 1959, 1962; Сергеев, 1968; Кукконен, 1970; Дерягин, Комягина, 1972; Черепанова, 1982; Загоровская, 1987 и др. Влияние финно-угорских языков на русские диалектные фразеологические системы практически не подвергалось специальному исследованию. Если же интерес к такого рода взаимоотношениям проявлялся, то рассматривались они попутно с финно-угорским влиянием на лексический состав русских народных говоров. Так, например, в статье Э.С.Сергеевко рассматриваются 59 лексем, заимствованных из коми языка русским говором п.Нювчим Сыктывдинского района Республики Коми, и плюс к ним только 10 устойчивых словосочетаний (не все из которых можно отнести к фразеологическим, хотя автор и называет их фразеологизмами) типа *матõ воны* - "попасть в беду, в безвыходное положение", *некытчо туйтõм* - "никуда не годный, никудышный", *сьод тшак* - "сухие, сушеные грибы" и т.д. (Сергеевко, 1968, с.133-139). В статье О.А.Черепановой анализируется 12 лексем финно-угорского происхождения и только три из них - в составе фразеологизмов, таких, как *к лембою, хохла-махра (хохря-мохря), ерша спустить* (Черепанова, 1982, с.33-40).

Наш интерес распространяется на русские диалектные фразеологизмы, бытующие в русских народных говорах двух финно-угорских

регионов - Карелии и Республики Коми - и включающие в свой состав компоненты, так или иначе генетически восходящие к финно-угорским источникам. Фактическим основанием исследования послужили записи диалектной речи, сделанные автором доклада и студентами филологического факультета Сыктывкарского университета во время диалектологических экспедиций в русские села Республики Коми, и материалы, зафиксированные в издающемся в настоящее время Словаре русских говоров Карелии и сопредельных областей (вып.1-4). Наша задача - определить и проанализировать вкрапления слов финно-угорского происхождения во фразеологизмах, входящих во фразеологическую систему русских говоров, бытующих на территориях названных финно-угорских республик. И хотя русские диалектные фразеологические единицы, испытавшие влияние финно-угорских языков, составляют в целом не очень значительное количество от общего числа зафиксированных в исследуемых говорах фразеологизмов, их анализ тем не менее позволяет говорить о финно-угорском "вмешательстве" в компонентный состав фразеологических единиц, употребляемых в русских говорах Карелии и Республики Коми.

Итак, влияние финно-угорских языковых единиц на русскую диалектную фразеологию представляет собой следующее. Во-первых, можно говорить о фразеологизмах, которые включают в свой состав финно-угорскую лексику в ее исходном виде, без каких бы то ни было изменений. Например, **БУРНЯ СКОРО ЛОПНЕТ** у кого - "кто-либо слишком толст", ср.: *У тебя уж скоро бурня лопнет, не ешь* (Спаспурб, Коми), где компонент *бурня* восходит к коми слову *бурня*, имеющему значения: 1. "долбленка, колода (долбленная кадушка, долбленная колодезная труба)"; 2. "колодец" (КРС, с.64). Соответствия имеются в марийском и финском языках, ср. марийское *лурня* - "кузов, кузовок"; финское *ripni* - "ларь, закром" (КЭСЯ, с.42). **НИ ШМАКА** - "ничего" (не слышать), ср.: *Муж её уж не слышит ни шмака, совсем ничего не слышит* (Лойма, Коми). М.Фасмер отмечает в олонецких говорах слово *шмак* со значением "воронка с желобом для отливки орудий", в целом характеризуя его как "темное" слово (Фасмер, 4, с.458). В Даль фиксирует это слово в своем словаре с тем же значением и с той же географической пометой, добавляя характеристику "заводское" (Даль, 4, с.640). Указанные сведения не позволяют раскрыть внутреннюю форму рассматриваемого фразеологизма. Данные коми языка помогают сделать это - коми слово *шмак* имеет следующие значения: 1. "утолщение (в виде комка, узла)"; 2. "шишка, округлая выпуклость, бугорок"; 3. "ком, комок"; 4. "плод картофеля (образующийся после цветения)" (КРС, с.772). Как видим, слово *шмак* обозначает нечто весьма

небольшое по размерам; перечисленные значения этого слова ставят фразеологическую единицу *ни шмака* по внутренней форме в один ряд с такими фразеологизмами, как *ни грамминочки, ни капочки* (=капельки) и др.под. **КОЙ ЛЕМБОЙ?** - "почему, зачем", **ЛЕМБОЙ БЫ ВЗЯЛ** кого - недоброе пожелание кому-либо, ср.: *Кой лембой молчишь?* (СРГК, 3, с.110); *Лембой бы тебя взял, ругаются так* (СРГК, 1, с.199) - здесь компонент *лембой* восходит к заимствованной из людиновского диалекта карельского языка лексеме *lemboi*, значившей "нечистый, дьявол" (Фасмер, 2, с.480). Фонетический вариант этой лексемы встречаем во фразеологизмах **ЛЕМБУЙ ЗНАЕТ** кого, что, **ЛЕМБУЙ С ТОБОЙ, СКАЗАТЬ НА ЛЕМБУЙ**, употребляемых также в русских говорах на территории Карелии.

Вторую, более многочисленную, группу составляют фразеологизмы, в которых можно обнаружить элементы, восходящие к финно-угорским основам и сохранившиеся в современных русских диалектных фразеологических единицах в качестве составных частей некоторых компонентов. Например: **КЫЧКО НЕ НА ЧТО ВЫКЛИКАТЬ** у кого - "кто-либо очень беден, ничего не имеет", ср.: *Он хвастат, а у самого кычко-то не на чё выкликать* (Лойма, Коми). В коми языке существует ряд однокоренных слов, обозначающих незрелую собаку: *кычан, кычи, кычипи* - "молодая собака; щенок; собачка"; *кычанпи* - "щенок" (КРС, с.364). Ср. также удмуртское *кучали* с тем же значением. Названные финно-угорские лексемы восходят к предполагаемой древней форме *küčz или *kučz - "щенок" (КЭСЯ, с.155). В русском диалектном языке общепермская основа получила суффиксальное наращение - русский суффикс -к- передает уменьшительно-ласкательное значение, не ощущаемое носителем русского языка в словах *кычан, кычи* и др.под. **ГЛАЗАМИ РИПКНУТЬ НЕКОГДА** кому - "кто-либо очень занят, не имеет свободного времени", ср.: *Ране всё делали, разными кожелицами занимались, глазами рипкнуть некогда было, кожелица - тяжелая работа, а рипкнуть - моргнуть по-здешнему* (Трусово, Коми). Компонент *рипкнуть* восходит, скорее всего, к отмеченному в словаре М.Фасмера слову *рипать* (*рипать*) - "часто мигать", которое происходит из карельского *ripettäi*, имеющего то же значение (Фасмер, 3, с.481, 484). По аналогии с русским *моргнуть* в рассматриваемом компоненте оказался представлен суффикс -ну- со значением мгновенности действия. **КУЛЬКИ-МУЛЬКИ** - "одежда без претензии быть нарядной", ср.: *Кульки-мульки сошьют да и рады* (Усть-Цильма, Коми). Фразеологизм *кульки-мульки* напрямую соотносится с коми *кулльö-мульльö*, имеющим значение "такой-сякой" и помещенным под знаком \diamond в словарной статье слова *куль* - "бес, черт" (КРС, с.334). Об-

I. Исследования

щая отрицательная оценка этим фразеологизмом внутренних качеств человека переносится в русских говорах Республики Коми на его внешний вид - пренебрежительное обозначение одежды фразеологической единицей *кульки-мульки* тем более объяснимо, что и в коми, и в русском языке у слова *куль* есть значение "рогожный мешок". Последнее и послужило, видимо, причиной изменения предметной отнесенности рассматриваемого фразеологизма (в коми языке он относится к человеку, в русском диалектном языке - к одежде). **РАНЬШЕ КИСЕЛЯ НЕ РЯБАЙДАЙ** - 1. "не говори, не обещай чего-н., пока не осуществится это", ср.: *Правду говорят: раньше киселя не рябайдай, а ты, видишь, наобещала, да не сделала*; 2. "не расстраивайся", ср.: *Раньше киселя не рябайдай, ну не расстраивайся до гостей, как не пришли* (СРГК, 2, с.350). По М.Фасмеру, компонент *рябайдать* может быть возведен к карельскому *räbistä*, ср. также финское *räpistä* - "барахтаться, дрожать" (Фасмер, 3, с.536). **ГОЛОВУ ЗАЮКАЛО** - "о головокружении, головной боли", ср.: *Голову как зайукало, хошь плачь, ступом колотит* (СРГК, 2, с.243) - здесь компонент *зайукало* соотносится с финским *juhkaap, juhata* - "стучать, колотить, греметь" (Фасмер, 4, с.529). **КОРЕЛА МИТТЕШЕНЯ (МИТТОШИНА, МИТТОШЕНЕ)** - "бестолковый человек", ср.: *Мы его корела миттешеня называем, бестолковый человек значит; Корела миттошина, не можешь понять; Куда ты пошёл, корела миттошене?* (СРГК, 2, с.422). Компонент *корела* в данных фразеологизмах происходит из финского *Karjala* "Карелия" от *karja* "стадо" (Фасмер, 2, с.325).

Третью группу могут составить фразеологизмы, в составе которых обнаруживается компонент, представляющий собой "осколок" иноязычной лексики: финно-угорское слово механически рассекается, и одна из частей остается в составе русского фразеологизма, а вторая просто отбрасывается, например: **ПАСТЬ В ШАЙ** - "растеряться, прийти в замешательство", ср.: *Мы печь били, пришёл старичок, сел и говорит: "Ой, мужики, войну объявили", наши мужики в шай пали, все на улице ревут* (Спаспурб, Коми). Компонент *шай* - это "осколок" коми глагола *шай-паймунны*, имеющего значение "опешить, растеряться; прийти в недоумение, замешательство; удивиться, поразиться" (КРС, с.761). **НЮМ-НЯМ** - "невнятно, неотчетливо" (сказать, произнести), ср.: *Я вчера ему говорила, он цо-ко нюм-ням сказал* (Якша, Коми). Фразеологическая единица *нюм-ням* представляет собой "осколок" коми глагола *нюм-нямкерны*, имеющего значение "вмиг проглотить, не прожевав" (КРС, с.478).

Последнюю, четвертую, группу могли бы представить фразеологические единицы, в которых есть компоненты, происхождение которых

вызывает неоднозначное толкование. Например, **ТОЛЬКО БУС СТОИТ** - "очень быстро", ср.: *Я лешего-то вчера видела, по полу бегал, красный-красный, длинный, сено ворошит, только бус стоит* (Якша, Коми). В словаре М.Фасмера отмечается, что слово *бус* рассматривается исследователями по-разному: во-первых, как заимствованное русскими диалектами из коми языка, где оно имеет значение "пыль, порошок", или из удмуртского языка, где *бус* означает "туман, пар", и, во-вторых, как пришедшее из русского диалектного языка в язык коми, в этом случае оно попало в русские диалекты из тюркских языков (Фасмер, 1, с.250). **ХРИСТОВА КУЛИГА** - "кладбище", ср.: *Христова кулига, там могилы у нас, возле реки, от реки поднимаешься, первой дом, по межутку пойдёшь, там дорога к кладбищу* (Замезное, Коми) - одни исследователи компоненту *кулига* приписывают собственно русское происхождение, другие предполагают здесь финно-угорскую этимологию, возводящую данное слово к финскому *kuhä* - "деревня" (Фасмер, 2, 410). **БОЖЕНА ШАНЕЖКА** - "дорогой гость", ср.: *Проходи, проходи, божена шанежка* (Трусово, Коми) - здесь встречаем компонент *шанежка*, восходящий к деминутиву от слова *шаньга*. Последнее М.Фасмер рассматривает как заимствованное коми языком из русских диалектов, но в целом происхождение этого слова не считает ясным (Фасмер, 4, 405). Краткий этимологический словарь коми языка приписывает этому слову прибалтийско-финскую этимологию, связывая его с финским *sänki* ("жниво") и карельским *säņgi* ("урожай") (КЭСЯ, с.317). **ЛЯБЗУНЯ ПРИСТАЛА** к кому - "кто-либо стал на время чрезвычайно разговорчивым, болтливым", ср.: *Раньше как мужики аль бабы напьются, так к им пристане лябзунья. Пьяны все много гаварят* (СРГК, 3, с.171). Компонент *лябзунья* мог бы быть возведен к финскому *läuse*, мн. *läuseet* "колдовские зелья, чары" или к карельскому *lävzöttäi* "болтать". Согласно другой точке зрения, *лябзунья* - это экспрессивный вариант русского *лабза* "лыстец" (Фасмер, 2, с.443, 547-548).

Некоторые фразеологические единицы оставляем вне подробного анализа, однако приведем их в качестве примеров, пригодных для дальнейшего детального рассмотрения. **ТОЛЬКО РИЧКОТОК СТОИТ** где - "где-либо очень шумно" (Степановская, Коми) - компонент *ричкоток* может быть соотнесен с карельским *rätskeä*, означающим "скрипеть, трещать" (Фасмер, 3, с.539), с коми *ратшакывны*, имеющим значение "глухо трещать" (КРС, 596). **ПЕЛИТЬ РОТ** - "участвовать в разговоре; разговоривать" (Межог, Коми) - компонент *пелить*, скорее всего, восходит к коми *пельны, пелявны* ("расцеплять, откалывать вдоль"), имеющим соответствия в родственных языках, ср. удмуртское *пильыны* ("расколоть, отколоть"), *пилем* ("колотый") (КЭСЯ, с.219).

ШИШКО В ПЕТЛЮ ПИХАЕТ кого (Усть-Цильма, Коми) - "кто-либо неожиданно становится способным на неблагоприятные поступки" - компонент *шишко* может быть возведен к коми лексеме *шыш*, имеющей следующие значения: 1. "бродяга, беглец"; 2. "вредный, лукавый человек" (КРС, с.792); ср. также эстонское *siis* - "разбойник, грабитель" (Фасмер, 4, с.444). **ВЕРГОЙ ТЯ НОСИТ, НЕСИ ТЯ ВЕРГОЙ, ПОЙ К ВЕРГОЮ** (СРГК, с.173) - бранные фразеологизмы, где встречается компонент *вергой*, возводимый М.Фасмером к финскому *verkkaipen* - "черт" (Фасмер, 1, с.295). **НИ ВЕНЬГАЯ НИ БАНЬГАЯ** - "ни плача, ни крика" (СРГК, 1, 172) - компонент *веньгай* восходит к *веньгать* - "плакать", соотносящемуся с финским *vipkuua, vankuä*, карельским *vipguua* с тем же значением (Фасмер, 1, с.292). **КОРБА-КОРБОЙ** - "очень много" (СРГК, 2, с.420) - возможно, происхождение данного фразеологизма каким-то образом связано с карельской лексемой *korbi*, имеющей значение "ложбина, поросшая дремучим лесом", ср. также финское *korpi*, эстонское *kõrb, kõrb*, род.п. *kõrve* (Фасмер, 2, с.322).

Список сокращений

- Даль** - Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1989-1991.
КРС - Коми-русский словарь / Сост. В.И.Лыткин, Д.А.Тимушев. М., 1961.
КЭСЛЯ - Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В.И.Лыткин, Е.С.Гуляев. М., 1970.
СРГК - Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей / Гл. ред. А.С.Герд. Вып.1-4. СПб., 1994-1999.
Фасмер - Фасмер М. Этимологический словарь русского языка / Под ред. Б.А.Ларина: В 4 т. М., 1986-1987.

- Дерягин В.Я., Комягина Л.П.** Из истории и географии финно-угорских заимствований в северно-русских говорах // Вопросы изучения лексики русских народных говоров. Л., 1972. С.32-49.
Загоровская О.В. Семантическое освоение лексических заимствований (финно-угорские заимствования в русских говорах Коми АССР) // Семантика слова и синтаксической конструкции. Воронеж, 1987. С.99-107.
Кукконен А. О финно-русских языковых взаимоотношениях на территории Ленинградской области // Вопросы изучения севернорусских говоров и памятников письменности. Череповец, 1970. С.135-137.
Лесков Н. О влиянии карельского языка на русский в пределах Олонецкой губернии // Живая старина. Вып.IV, отд.II. СПб., 1892. С.97-103.
Лыткин В.И. Фонетика северно-великорусских говоров и заимствования из русского языка в комийский // Материалы и исследования по русской диалектологии. Т.2. М.; Л., 1949. С.128-201.

- Матвеев А.К.** Финно-угорские заимствования в русских говорах Северного Урала // Уч. зап. Уральского ун-та. Вып.32. Свердловск, 1959.
Матвеев А.К. Новые данные о финно-угорских заимствованиях в русских говорах Урала и Западной Сибири // Вопросы финно-угорского языкознания. М.; Л., 1962. С.127-142.
Сергеенко Э.С. Коми лексика и фразеология в одном русском говоре // Советское финно-угроведение. Таллин. 1968. №2. С.133-139.
Черепанова О.А. Иноязычные элементы в мифологической лексике русского Севера // Системные отношения в лексике северно-русских говоров. Вологда, 1982. С.33-40.

Т.Н.Бунчук
 Сыктывкарский университет

Повтор как структурно-семантическое явление
 в текстах *Vita herbae/rei*

Одной из активно разрабатываемых областей современного языкознания является лингвистика текста, где текст рассматривается не как последовательность единиц различных языковых уровней, а как целостная, определенным образом организованная и структурированная языковая единица с единым коммуникативным заданием. Тем самым не всякое речевое проявление представляет собой текст, а лишь такое, которое обладает связностью, стабильностью, имеет структуру, то есть способно выступать как воспроизводимая единица, знак. Кроме того, спецификой такого сложного языкового знака является его "трехсторонность" - формы, содержания и функции (прагматики). Неразрывность, взаимообусловленность этих сторон требует комплексного рассмотрения текста: любой компонент текста должен исследоваться с учетом его взаимосвязи с другими элементами текста в плане выполнения общего коммуникативного задания и соответственно текстообразования.

Фольклорные тексты имеют свою специфику которая выражается в том, что это тексты, ориентированные на устную воспроизведение и потому допускающие варьирование формы при устойчивой сохранности смысла, то есть (и это важно подчеркнуть) варьирование формы всегда находится в пределах заданного изначально структурно-семантического единства, и потому вариация чаще всего (но не только) затрагивает лексический уровень текста. И, наконец, среди фольклорных жанров значительное место занимают тексты, возникшие как тексты с явно выраженной магической прагматической направленностью (например, заговоры, определенные группы сказок, загадки, иг-

ровые и обрядовые песни и т.д.). Эта функция текстов отражается в их структурно-семантической организации.

В центре внимания данной работы находятся тексты, объединенные не только общим фольклорным мотивом, но и общностью структурной организации. Это тексты "житий культурных растений и предметов": тексты, в которых последовательно перечисляются этапы роста, созревания и обработки растения до его конечного результата – предмета из него (хлеб, рубаха) – или этапы создания предмета (горшок), то есть это повествования о процессе переработки природного объекта в культурный. О древности происхождения данного корпуса текстов свидетельствует тот факт, что они встречаются не только в славянской, шире – индоевропейской культурной традиции, но и, например, в финно-угорской¹. Архаичность подобных текстов отмечал ещё в прошлом веке А.А.Потебня в работе "О мифическом значении некоторых обрядов и поверий"². В наше время достаточно пристальное внимание "житиям" культурных растений и предметов уделил Н.И.Толстой, посвятив этой теме ряд работ³. Ему же принадлежит и терминологическое обозначение данного типа текстов – "жития" или *Vita herbae*, *Vita rei*. Тексты "житий" культурных растений и предметов обнаруживают вербальную и акциональную формы выражения: они встречаются в загадках, сказках, быличках и бывальщинах, календарных игровых песнях, заговорах⁴. Кроме того, мотив "жития" растений и предметов имеет воплощение в охранительных обрядах (например, обряды изготовления "обыденных" – сделанных в один день или в одни сутки⁵ – предметов: рубахи, церкви, свечи, полотенца), а также в святочных и масленичных играх и т.д.⁶ Всё это позволяет определить такие тексты, как "кроссжанровые единицы"⁷.

Прежде всего нужно отметить, что текстам "житий" растений и предметов, имеющим как вербальную, так и акциональную формы выражения, приписывалась магическая сила. Думается, что именно это и определило особую структурно-семантическую организацию тех повествовательных и поэтических текстов, где обнаруживается *Vita herbae* или *Vita rei*.

Остановлюсь на быличках, которые включают в себя текст *Vita herbae* в качестве структурного элемента⁸. Сюжеты быличек сходны: человеку (или нескольким людям), находящемуся в неурочное время (ночью или в дни зимнего или летнего солнцеворота и т.п.) в неурочном месте (бане, лесу, цветущем злаковом поле и т.п.) угрожает нечистая сила (чёрт, обдериха, банница, полудница, лешачиха и т.п.). Спасение происходит посредством длинного рассказа о возделывании и обработке культурного растения (чаще ржи, конопли, льна). Текст

Vita herbae может произносить как подвергшийся нападению человек, так и само растение или предмет из этого растения, с помощью которого пытается спастись персонаж былички. Этот рассказ обнаруживает определённые закономерности в организации текста, явно выделяясь на фоне разговорной речи былички. Текст *Vita herbae* обычно представляет собой жестко фиксированный рассказ о возделывании растения. Повествование принципиально интенсивно, предельно экономно, в нем практически отсутствуют паузы. Такое повествование тем самым ориентировано на текст, существует как текст. Под текстом здесь, вслед за И.Р.Гальпериным, понимается "произведение речетворческого процесса", "обладающее цельностью и завершенностью", которое "представляет собой упорядоченную форму коммуникации, лишённую спонтанности и тем самым обладающее не только линейностью, но и стабильностью"⁹. Нетрудно заметить, что "жития" растений и предметов ориентированы на текст, то есть на стабильность и воспроизводимость, они явно отличаются от децентрированной речи быличек, в которые включаются. Речь быличек можно, вслед за А.А.Потебней, охарактеризовать как "немерное просторечие"¹⁰; в отличие от быличек тексты *Vita herbae* и *Vita rei* представляются "мерными", т.е. структурно и ритмически организованными. Так как устная речь имеет произвольный характер, повествование в быличке обычно насыщено разговорными частицами, характеризуется самоперебиваниями, неоконченными синтаксическими конструкциями и т.д. В отличие от спонтанности устной речи былички текст *Vita herbae/rei* устойчив и стабилен, исполнитель не затрудняется с выбором нужного слова, последовательностью изложения, нет частиц разговорного характера и т.д. Таким образом, есть основания утверждать, что структура текстов *Vita herbae* и *Vita rei* обнаруживает в своей организации достаточно жесткие закономерности.

Одной из таких закономерностей является использование повторов. Функции повторов в различных по происхождению текстах изучены в науке достаточно хорошо (повторы в древнерусских произведениях, в произведениях художественной литературы более позднего времени, а также в текстах разнообразных фольклорных жанров: лирической песне, былине, заговорах и т.д.)¹¹. В организации текста *Vita herbae / rei* повтор играет особую, значительную роль: как структурно-семантический элемент он обнаруживает себя во всех текстах "житий" (вербальных и акциональных); осуществляется на всех языковых уровнях (синтаксическом, лексическом и интонационном). Тем самым можно предположить, что повтор является одним из инвариантных признаков подобных текстов.

На лексическом уровне повтор осуществляется за счет последовательного дублирования одного и того же слова, например: "Сначала пашут да пашут да пашут, потом сеют да сеют да сеют, потом он всходит да всходит да всходит"¹² и т.д. Обычно повторяется слово, обозначающее действие (в игровых календарных песнях с тем же мотивом, например:

А я, молоденька, буду жать,
Буду жать, буду жать. [...] /
И цепами буду молотить,
Молотить, молотить. [...] /
У печи буду сушить,
Да сушить, да сушить [...] /¹³).

В тексте "жития" может осуществляться повтор целого предложения, например в быличке, записанной в Кировской области, фраза "Ох ты, цветё невynosливое, не смогла девичьих шуток стерпеть"¹⁴ повторяется после каждого предложения, в котором сообщается об очередном действии по обработке растения. Рефрен своеобразно фиксирует и акцентирует обозначение действия, а значит, его можно рассматривать как функционально тождественный непосредственному повторению глагольных лексем.

На структурном уровне текст также представляет собой серию повторений, дублирование синтаксической конструкции с глагольным предикатом (VpI3): над объектом/субъектом производится действие: например: "лен обмочат, потом лен на лугу расстилают, потом его белят"¹⁵ и т.д.; или: "Меня посеют на холоде, потом меня по колены срезавают, потом на ветру меня начнут оставлять, потом меня посадят в дым"¹⁶ и т.д. Такое повторение синтаксической конструкции задает и ритмический рисунок текста, который оформляется интонационно тождественными синтагмами.

Функция охранительного средства, апотропея, позволяет рассматривать текст как знак. Эта знаковость, в свою очередь, делает возможным отнести его к текстам, отражающим мифологические представления о мире. Появление персонажа из потустороннего мира, мира нечистых, разрушает порядок "своего", человеческого мира, то есть происходит семиотическая деструктуризация нормированного, упорядоченного мира людей. Чтобы восстановить его, необходимо повторить, возобновить первоначальный акт творения. В таком случае дублирование конструкций в текстах "житий растений" не означает их семантического тождества: глаголы называют последовательные действия, строго фиксированные в процессе обработки культурного растения. Следовательно, структура текстов может быть представлена как числовая схема, ряд, где первое – вспахать, второе – посадить,

третье – взборонить и т.д. В этом контексте наречия *сначала, потом, тогда* имеют числовое значение и выступают в качестве порядковых числительных; синтаксическая конструкция же становится подобной целому числу в ряду простых чисел. Подобные тексты, то есть тексты, образованные по принципу движения по числовому ряду (а это тексты космогонических мифов, заговоров и т.п.), можно рассматривать, как предлагает В.Н.Топоров, в качестве своего рода повторения (воспоминания) этапов сотворения мира и, в конечном счете, воспроизведения акта творения¹⁷. Таким образом, произнесение текста *Vita herbae/rei* непосредственно отождествляется с процессом сотворения мира: назование становится условием реализации (точнее материализации) предметов и явлений действительности (это соответствует архаическому типу мышления), акт произнесения совпадает с актом творения. Следовательно, текст *Vita herbae/rei* можно рассматривать как перформативное высказывание, эквивалентное действию, поступку. И тогда повторы (своеобразный пунктир) есть основания представить как экспликацию одной из характеристик мира людей, "разумного" мира - дискретности, отличающей его от ирреального мира, мира хаоса, который, в свою очередь, представляется мифологическому сознанию непрерывным, нерасчлененным, структурно не организованным.

Кроме того, текст *Vita herbae/rei* является отражением мифологической модели мира, устроенной по принципу бинарных оппозиций, и которой, тем самым, свойственна амбивалентность как один из основных признаков снятия детерминированности, прямой заданности¹⁸. Повторы (и лексические и синтаксические) при таком взгляде на тексты *Vita herbae/rei* могут быть представлены как аккумулирующие значения обоих членов семиотической оппозиции **неподвижность/движение**, где неподвижность – это характеристика "иного", ирреального мира, вневременного, а следовательно, постоянного, неподвижного, а движение – это свойство реального мира, который мыслится созданным в результате процесса, существующим в состоянии перемещения во времени и пространстве. Первый член оппозиции - **неподвижность** - реализуется в постоянном повторении определенных сегментов текста (особенно наглядно - лексических: повторение одного и того же слова или фразы), то есть проявляет себя через возвращение к одному и тому же, создавая иллюзию статики, замирания на одном месте. Второй – **движение** – реализуется опять же в повторении, то есть в наращивании и умножении элементов, предполагающем перемещение, движение¹⁹. Тем самым повтор можно рассматривать как средство создания мифологической знаковости текста.

Структурно-семантическая организация текстов *Vita herbae/rei* сближает их с заговорами, в которых повторы могут являться одним из главных орудий словесного колдовства²⁰. Кроме того, с заговорами эти тексты могут быть соотнесены по ситуации и направленности произнесения – против нечистой силы и ее проявлений (например, болезней). Одним из условий успешности действий, вызванных заговором, является произнесение его в локусе нечистой силы, именно там, откуда появляется несчастье и счастье (болезнь и здоровье, неудача и удача). Для этого происходит вербальное перекодирование пространства, оформленное анафорическими повторами (ср.: «Встану я, раб божий (имярек), благословясь, пойду перекрестясь, из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду в чистое поле, в чистом поле черное море, в черном море синий камень, под этим камнем черная змея»²¹). Кроме того, магическое воздействие анафорической цепи может быть усилено многократным повтором одного и того же имени (например: «Сихаил, Сихаил, Сихаил, ангел, ангел, ангел»²²).

Перекодировка пространства в текстах «житий растений» осуществляется либо в действиях, описываемых в быличке и предшествующих произнесению текста, либо внутри текста. В первом случае это указание на локус нечистой силы, где разворачиваются события (баня, поле цветущих злаков, лес), или же указание на действия по дополнительной семиотизации пространства, как, например, в быличке, записанной в Лузском районе Кировской области: девушки перед появлением «ходячей покойницы» и следующим за этим произнесением хлебом своего «жития» спускаются в голбец (подпол), который в народном сознании отождествляется с локусом нечистой силы. Девушки оставляют вместо себя глиняные горшки (своеобразные хтонические заместители), так как представитель потустороннего мира появляется среди людей; таким образом, девушки меняют местами «свой» и «чужой» миры²³.

Во втором случае пространство ирреального мира создается непосредственно в тексте «жития» с помощью повтора. В этом случае повтор можно рассматривать как одно из средств бриколажа²⁴ (окольного пути для достижения цели), свойственного мифологической модели мира. В ней бриколаж является основным принципом кодирования пространства, так как мифологическому мышлению не свойственно зеркальное отражение и релевантным способом отражения действительности для нее является отказ, отход от прямой передачи смысла к окольным путям, шифровке, созданию знаковости, то есть к семиозису. Повторение же определенных элементов текста можно рассматривать как имплицитное, непрямо выраженное свойство ирреального пространства. Так как одной из характеристик потустороннего мира явля-

ется множественность (где «много» понимается как «сильно», «очень», то есть как имеющее отношение к избыточности, излишеству), то чрезмерное проявление чего бы то ни было воспринимается в традиционных народных представлениях как признак аномального, как то, что выходит за рамки стереотипного, «нормального», нормированного поведения в обществе, в мире людей, то есть воспринимается как признак мира нелюдей, потустороннего мира²⁵. Повторение же – это создание множественности и, кроме того, своеобразный атрибут нечистой силы (повторением характеризуется речь персонажей потустороннего мира: например, домовая по два раза повторяет каждое слово или повторяет несколько раз слова, произнесенные человеком): противники человека, к которым обращен текст «жития растения», говорят, повторяясь: «девица, девица»²⁶ или «а, догадалась, а, догадалась»²⁷. Более того, любое обращение к нечистой или потусторонней силе требует повторения (приговор, заговор или просьба должны обязательно повториться). Таким образом, можно утверждать, что повторы маркируют «иной» мир, являются сигналами времени и пространства «нечистой силы» и придают тексту *Vita herbae* знаковый характер.

Магическая функция текста проявляется и на уровне ритмической организации текста. Прерывистый, пульсирующий ритм, создаваемый повторами, усложняя движение к цели в то же время закрепляет движение повторением, акцентированием очередного акта обработки растения; этим усиливается перлокутивный эффект высказывания, эффект воздействия на адресата текста. Кроме того, повторы создают монотонный, замедленный ритм, способствующий усыплению, отвлечению, заговариванию противника. Итак, на семантическом уровне текст представляет собой отражение «спрессованного», сжатого времени: жизнь растения/предмета от начала до конца проходит за короткий временной промежуток длящегося рассказа; а на интонационном, ритмическом уровне текст организован по принципу намеренного растяжения времени (в ряде случаев в быличке указывается тот предел, до которого необходимо его растянуть – до петухов). Такое растяжение времени осуществляют повторы, отражая общую амбивалентность текста.

Однако функции текста «жития» не исчерпываются функцией апропеа, хотя она и превалирует. В своем большинстве такой текст (в повествовательных жанрах фольклора) представляет собой операционный текст бытового характера в чистом виде, в котором детально описывается процесс обработки культурного растения с использованием специализированной терминологической лексики, например: «в пасма намотаю», «моты снимем», на «вьюху поставим», «на турачы

навьем”, “кросна снуют на воробах” и т.п.²⁶ Тем самым такие тексты могут выполнять и собственно обучающую функцию: передачу знаний трудных умений и навыков. И в этом случае роль повторов также оказывается значительной, так как повторение закрепляет полученную информацию, ориентирует на запоминание и воспроизведение.

Таким образом, структура полифункциональных текстов “житий культурных растений” в составе быличек достаточно проста, но организация ее в высшей степени символически насыщена. Одним из важных элементов структурно-семантической организации текста является повтор, который осуществляется на разных языковых уровнях. Повторы оказываются выражением мифологической модели мира, ее амбивалентных, знантиосемичных свойств: с одной стороны, повторение выступает как средство создания и отражения дискретности и упорядоченности человеческого мира, с другой – как маркер потустороннего, ирреального мира. Кроме того, повторы выступают как практическое мнемотехническое средство для передачи и закрепления опыта.

В заключение можно предположить, что повторы в известной степени используются для создания эффекта, подобного бинокулярному зрению, – происходит наложение друг на друга всех видов повтора с тем, чтобы наделить текст знаковой объемностью и глубиной, способствующих решению прагматической задачи – восстановить нарушенный порядок в мире.

¹ Коми легенды и предания / Сост. **Ю.Г.Рочев**. Сыктывкар, 1984. С. 108. № 99.

² **Потебня А.А.** О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в московском обществе истории и древностей российских. Кн. 3. М., 1865. С. 128-134.

³ **Толстой Н.И., Толстая С.М.** Жизни магический круг // Сб. ст. к 70-летию Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 130-141; **Толстой Н.И.** Vita herbae et vita Rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139-168; а также см.: **Толстая С.М.** Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре // Культура и история. Славянский мир. М., 1997. С. 62-80.

⁴ Следует отметить, что в восточно-славянских заговорах мотив “жития” почти не встречается, единственный пример восточно-славянского заговора с vita herbae/chei см.: **Кляус В.Л.** Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997. С. 293. 1/V. 1.1./ В5.

⁵ **Зеленин Д.К.** “Обыденные” полотенца и обыденные храмы (русские народные обычаи) // **Зеленин Д.К.** Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. М., 1994. С.193-213.

⁶ См.: **Толстой Н.И.** Vita herbae et vita Rei в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139-168.

⁷ Данное определение принадлежит Т.В.Цивьян, исследовавшей “повесть конопля” на румынском материале: **Цивьян Т.В.** “Повесть конопля”: К мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. Вып. 4. М., 1977. С. 305-329.

⁸ Выбор объекта исследования обусловлен, с одной стороны, тем, что севернорусские былички ранее не были включены в круг анализируемых текстов «житий растений», с другой стороны, тексты быличек, структура которых включает «житие», весьма показательны, чтобы делать наблюдения и выводы обо всем корпусе текстов vita herbae.

⁹ **Гальперин И.Р.** Текст как объект лингвистического исследования. М., 1981. С. 11, 18, 19.

¹⁰ **Потебня А.А.** Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 144.

¹¹ См. напр.: **Потебня А.А.** Из записок по русской грамматике. Т.3. М., 1968. С. 433-451; **Якобсон Р.О.** Грамматический параллелизм и его русские аспекты // **Якобсон Р.О.** Работы по поэтике. М., 1987. С. 99-132; **Шведова Н.Ю.** Очерки по синтаксису русской разговорной речи. М., 1960; **Еремينا В.И.** Повтор как основа построения лирической песни // Исследования по поэтике и стилистике. Л., 1972. С. 37-65; **Демкова Н.С.** Поэтика повторов в древнеболгарской и древнерусской ораторской прозе X-XII вв. // **Демкова Н.С.** Средневековая русская литература. СПб., 1997. С. 5-18 и др.

¹² Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. **О.А.Черепанова**. СПб., 1996. С. 61; В болгарской быличке, включающей текст Vita herbae, “...каждое слово, означающее действие, повторялось дважды” (Толстой Н.И. Vita herbae et vita Rei... С. 142.).

¹³ Живные песни и приговоры // Обрядовая поэзия / Сост. **В.И.Жекулина, А.Н.Розов**. М., 1989. С. 306. № 447.

¹⁴ Фольклорный Архив СыктГУ, (далее: ФА СыктГУ) 2035-5. Лузский район Кировской области, Грибошинский с/с, д. Лопотово. Литвинова Д.С., 1925 г.р.

¹⁵ Мифологические рассказы и легенды... С.61.

¹⁶ ФА СыктГУ. 2035-5.

¹⁷ **Топоров В.Н.** О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С.42.

¹⁸ О понятии “мифологическая модель мира” см.: **Топоров А.Н.** Модель мира // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. **С.А.Токарев**. М., 1992. Т.2. С. 161-163.

¹⁹ Повтор в текстах Vita herbae можно соотносить с элементом греческого орнамента, выявленным **Т.В.Цивьян**: “Концепт орнамента аккумулирует значение обоих членов оппозиции неподвижность / движение /... (с). хотя бы название одного из классических вазовых орнаментов - “бегающая собака”)” (**Цивьян Т.В.** Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С.7-).

²⁰ Об этом см., напр.: **Головачева А.В.** Картина мира и модель мира в прагматике заговора // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С. 196-211; Не случаен и тот факт, что мотив vita herbae/rei может воплощаться и непосредственно в заговоре (см., например: **Цивьян Т.В.** “Повесть конопля”...).

²¹ Встану я благословясь...: Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области / Изд. подгот. Ю.И.Смирновым, В.Н. Ильиной. М., 1992. С. 50. № 95.

²² Пример из статьи: **Зализняк А.А.** Древнейший восточно-славянский заговорный текст // Исследования в области балто-славянской культуры. Заговор. М., 1993. С.107. "Известен также магический прием усиления, состоящий в тричном повторении всех (или ключевых) слов заговора." (Там же).

²³ ФА СыктГУ 2035-5.

²⁴ Термин К.Леви-Строса, который использовал его для анализа мифологического мышления: **Леви-Строс К.** Неприрученная мысль // Первобытное мышление М., 1994. С. 126-127.

²⁵ Ср. Гиперболизированное изображение антигероя в былинах:

А головицо что ведь люто лахалицо,
А глазица что ливные чашица,
А нос-от на роже он с локоть был.

(Былины / Сост. **В.И. Кулагин.** М., 1986. С. 145.); или гипертрофированные женские признаки русалки: "Косматые и растрепанные волосы... и непомерно большие груди - вот отличительные признаки северно-великорусского образа русалок... русалки бороной волосы расчесывают" (**Зеленин Д.К.** Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 176.), ряд примеров может быть продолжен.

²⁶ Мифологические рассказы и легенды ... С. 61.

²⁷ ФА СыктГУ. 2035-5.

²⁸ Мифологические рассказы и легенды... С. 61.

Г.В.Пунегова
Сыктывкарский университет

Консонантный коэффициент современного литературного коми языка

В каждом языке количественная реализация или абсолютная нагрузка согласных и гласных фонем в речи различна. Но такой показатель, который принято называть консонантным коэффициентом¹, в том или ином конкретном языке устойчив, а следовательно, можно считать его одной из характерных черт, присущих данному языку. Консонантный коэффициент показывает на отношение относительной частоты согласных, имеющих в тексте, и относительной частоты гласных, что можно представить в виде следующей формулы:

$$KK = \frac{\Sigma \text{ согласных}}{\Sigma \text{ гласных}}$$

где **КК** - консонантный коэффициент, **Σ согласных** и **Σ гласных** - сумма относительных частот согласных и гласных в анализируемых текстах.

Принимая во внимание утверждение, что "при фонологическо-статистическом исследовании всегда надо учитывать специфические особенности того или иного стиля"², мы вычислили консонантный коэффициент из значений относительных частот гласных и согласных трёх выборок текстов, относящихся к художественному, газетно-публицистическому и научному функциональным стилям коми языка, объём выборок которых составляет по 10000 фонем. Данное количество привлечаемых для исследования консонантного коэффициента фонем позволит получить объективные результаты.

Выборки текстов, ставшие материалом исследования, были введены в ЭВМ, после чего была запущена программа FONETIKA с программным модулем FON_CPT, который «позволяет в предварительно протранскрибированном тексте провести анализ частотности гласных и согласных фонем по отношению к позиции в слове»³. Таким образом, после статистической обработки текстов, относящихся к трём жанрово-стилевым разновидностям современного коми языка, установлена относительная частота (в процентном отношении) каждой фонемы, которая выражена отношением абсолютной частоты (независимо от того, в каком положении фонема находится в слове) к общему объёму выборки стилистически обусловленного текста.

Опираясь на вычисления относительной частотности согласных и гласных, определены значения консонантных коэффициентов для трёх функциональных стилей литературного коми языка, закономерности которых продемонстрированы в таблице:

Таблица

Функциональный стиль	Относительная частота		
	Согласных	Гласных	Консонантный коэффициент
I. Художественный	0,5806	0,4194	1,384
II. Публицистический	0,5878	0,4122	1,426
III. Научный	0,5958	0,4042	1,474

Как видно из таблицы, значение частотной нагрузки консонантного коэффициента в разных стилях различно. Условно консонантный коэффициент распадается на подсистемы, тяготеющие к разным полюсам. Стиль газетно-публицистической речи, консонантный коэффициент которого равен 1,426, занимает промежуточное положение между стилями художественной и научной речи. Таким образом, из всех классов стилей по функциональной нагрузке консонантного коэффициента самым "вокалическим" является стиль художественной речи,

консонантный коэффициент в котором является наименьшим (равный 1,384) в сравнении с газетно-публицистическим и научным, а самым "консонантным" является научный стиль, консонантный коэффициент которого (равный 1,474) превосходит аналогичные показатели художественного и газетно-публицистического стилей.

Таким образом, значения консонантных коэффициентов функциональных стилей современного литературного коми языка колеблются от 1,384 (ККхуд.) до 1,426 (ККпубл.), от 1,426 (ККпубл.) до 1,474 (ККнауч.), т.е. расхождение между ними составляет примерно 0,045.

Данные, полученные при исследовании текстов, относящихся к разным функциональным стилям и жанрам коми языка, сильного отличия друг от друга не обнаруживают. Эта черта присуща не только коми языку. К примеру, в украинском языке значения консонантных коэффициентов тех же функциональных стилей колеблются от КК = 1,345 до КК = 1,416, где расхождение составляет примерно 0,071; а в албанском языке от 1,24 (ККхуд.) до 1,26 (ККхуд.) и от 1,26 (ККпубл.) до 1,28 (ККнауч.), где расхождение в консонантных коэффициентах функциональных стилей составляет примерно 0,02⁴.

Каждый из речевых стилей (художественный, газетно-публицистический и научный) обслуживает конкретную сферу общения: художественный явно тяготеет к устной речи, спонтанности речевого акта. Научный, напротив, относится к письменной речи, с установкой на точность, логическую последовательность изложения и использование специальной терминологии. По-видимому, художественный и научный стили представляют собой два полюса, между которыми имеется стиль, включающий в себя элементы, присущие как художественному, так и научному стилю. Таким образом, исследование трёх функциональных стилей речи показало, что довольно большой разницы в этом отношении между ними нет, а средний показатель имеет консонантный коэффициент газетно-публицистического стиля, который равен 1,426.

¹ Сегал Д.М. Основы фонологической статистики (на материале польского языка). М., 1972; Тамбовцев Ю.А. Консонантный коэффициент в языках разных семей. Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ленинградский ун-т. Л., 1986; Каминская Л.Н. Консонантный коэффициент современного албанского литературного языка // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2. История, языковедение, литературоведение. 1996. Вып. 2. С. 102-103.

² Трубецкой Н.С. Основы фонологии. М., 1960. С. 289.

³ Савиных И.В. Программа FОНЕТИКА для исследования фоностатистических данных финно-угорских языков // Фонетический фонд финно-угорских языков. Материалы постоянно действующего семинара. Вып. 1. Йошкар-Ола, 1996. С. 175.

⁴ Каминская Л.Н. Указ.соч. С.103.

Проблема предикативного определения в коми языке

Традиционно выделяемый в коми лингвистике второстепенный член предложения – определение – обозначает непроцессуальный признак, качество предмета и односторонне зависит от определяемого слова, всегда находится в препозиции по отношению к субстантивному слову. В коми языке оно никак не изменяется, не согласуется с определяемым словом, а примыкает к нему: шоныд лун "теплый день", шоньд луньяс "теплые дни", шоныд луньясö "в теплые дни" и т.п.

Однако исследованный материал показывает, что в коми языке, как и во многих других языках, имеется также определение другого типа. Например, если взять два предложения «Дзугыль Наста о́йдö пырис керкаас» - «Грустная Наста быстро зашла в дом» и «Наста керкаас пырис дзугыль» - «Наста в дом зашла грустная», то использованные в них прилагательные определения дзугыль ("грустная") отличаются друг от друга. В первом предложении дзугыль – адъектив – является определением при подлежащем, называет признак субъекта относительно ко времени, находится в препозиции по отношению к определяемому слову, зависит от него. Во втором предложении адъектив также выражает признак, но этот признак у предмета проявляется не постоянно, а лишь во время совершения действия, названного в сказуемом; прилагательное семантически относится не только к подлежащему, но и к сказуемому. Функция адъективного слова в подобных конструкциях специфическая, в них образуется особый член предложения, отличающийся от обычного определения. В общетеоретических лингвистических работах такой член предложения обычно называют предикативным определением¹. В некоторых работах Л.Д.Чеснокова наряду с этим термином использует другой – дуплексив². Представляется, что данный термин вполне приемлем и для обозначения рассматриваемого типа определения коми языка.

Основным признаком таких определений является то, что у них имеется двойная синтаксическая связь: с субстантивным словом, выполняющим функцию подлежащего или дополнения, и глаголом-сказуемым. Они выражают признак предмета и характеризуют действие. Связь атрибута с субстантивным словом осуществляется не непосредственно, а через сказуемое. Признак, обозначенный предикативным определением, проявляется у предмета в период совершения действия. Такое определение может также выражать признак, прояв-

ляющийся у предмета неопределённо долго, постоянно, но являющийся для говорящего актуальным только во время выполнения действия, названного в глагольном сказуемом: «Штабысь Герман воис жугыль, шог»³ - «Из штаба Герман пришёл мрачный, грустный»; «Небыд пуксис рытыс, пемыдруд енэжа»⁴ - «Вечер наступил мягкий, с тёмно-синим небом»; «Оти рытö бать локтис ээв зумыш»⁵ - «В один вечер отец пришел очень мрачный»; «Матрослөн пиыс, Зонов, батыс кодь жö сюсь да төлка быдмө»⁶ - «Сын матроса, Зонов, растёт умным и толковым, как и отец».

Таким образом, в предложении с предикативным определением качество предмета соотносится с каким-либо действием. Такое определение в отличие от обычного обладает значением синтаксического времени.

Конструкции с предикативным определением состоят из трёх компонентов: субстантивного слова, выполняющего в предложении функцию подлежащего или дополнения, глагольного сказуемого и самого предикативного определения, относящегося к названным компонентам: «Нывка локтис мудз» - «Девочка пришла усталая»; «Рытыс шоныд пуксис» - «Вечер тёплый наступил». Атрибутивные конструкции же с обычным определением состоят из двух компонентов: субстантивного слова и примыкающего атрибута: «мудз нывка» - «усталая девочка», «шоныд рыт» - «тёплый вечер». Если непредикативное (обычное) определение и определяемое слово образуют единое понятие («сöstом ю» - «чистая река», «лöz енэж» - «голубое небо», «бур ёрт» - «хороший товарищ»), то предикативное определение с определяемым субстантивным словом единого понятия не образуют («бать локтис скөр» - «отец пришёл сердитый», «тöлыс воис кодзыд» - «зима наступила холодная»).

Рассматриваемое определение от непредикативного атрибутивного члена отличается и порядком слов. В атрибутивных словосочетаниях определение в коми языке находится всегда перед определяемым субстантивным словом: «мича ныв» - «красивая девушка», «асья шондi» - «утреннее солнце», «муньсь морт» - «идуший человек», «быдмысь пу» - «растущее дерево», «кöч бöж» - «заячий хвост» (букв. «заяц хвост»), «шондi югөр» - «солнечный луч» (букв. «солнце луч»). Предикативное же определение отходит от субстантивного слова, оно находится не в препозиции по отношению к имени существительному, а перед или после глагольного сказуемого: «А öтчыд мамыс петалiс "гöрд пельöсö", кытчö вöли чукöртöмабсь велöдчысьяслысь бать-мамсö, да локтис нимкодь и жугыль»⁷. - «А однажды мама (его) сходила в "красный уголок", где собирали родителей учащихся, и пришла радо-

стная и печальная»; «Сэсся öд ме платтö сылы мичаöс вүра»⁸ - «А потом ведь я платье ей красивое сошью».

Предикативные определения от непредикативных отличаются и способом выражения. В функции обычных определений в коми языке могут выступать качественные и относительные прилагательные, причастия, имена существительные в номинативе и косвенных падежах, редко - инфинитив. Изученный материал показывает, что предикативными определениями в абсолютном большинстве случаев являются качественные прилагательные: «Мам локтис жугыль» - «Мама пришла печальная»; «Керка стрöитам вьльöс» - «Дом построим новый». В качестве таких определений иногда могут выступать относительные прилагательные, но они требуют употребления другого, зависимого от него определения: «Бедин и то ветлöдлiс чусмунöм синьяса, быттö корсьö, кытчö эськö водыштлыны»⁹ - «Бедин и то ходил мрачный (букв. «с потускневшими глазами»), как будто искал, где бы прилечь»; «Вируля сояöс, повзёмысла век на сёмдалысьöс, вайöдiсны Иванöс гортас»¹⁰ - «Домой Ивана привели с пораненной рукой (букв. «кровоточащий рукастый»), всё ещё заикающегося от испуга».

Крайне редко предикативное определение может выражаться причастием. В нашем материале имеются лишь единичные примеры такого определения: «Сэсся чöv пуксис. Проходчикьяс сулалiсны падмöмабсь...»¹¹ - «Затем (он) молча сел. Проходчики стояли растерявшимися...».

Если прилагательное в роли обычного определения в коми языке не изменяется, с определяемым словом не согласуется ни в числе, ни в падеже, то в функции предикативного определения оно может изменяться. Прилагательное - предикативное определение, прежде всего изменяется по числам: при субстантивном слове в форме единственного числа оно также стоит в форме единственного числа: «Камбалов локтис букыш чужöма»¹² - «Камбалов пришёл угрюмый», букв. «угрюмым лицом»; «Федор Михайлович талун гортас и збыльсь воис скөр»¹³ - «Федор Михайлович сегодня домой пришел действительно злой». Однако если существительное стоит во множественном числе, то и адъектив принимает суффикс множественного числа -öсь-: «Гөжöдик пожöмьяс сулалiсны гырьсьöсь, ёнöсь»¹⁴ - «Деревья стояли высокие, крепкие»; «Весигтö чай эз вунöдны. Öд нывьяс локтасны кынмöмабсь, мудзöсь»¹⁵ - «Даже про чай не забыли. Ведь девушки придут замерзшие, усталые»; «Слабог, кыкнанныс дзоньвидзайсь локтöны»¹⁶ - «Слава Богу, оба здоровые возвращаются».

Суффикс множественного числа -öсь- принимает функции предикативного определения и причастия, которое в роли обычного атрибута

также не изменяется, примыкает к существительному: «Проходчикьяс сулалисны падмомаось» - «Проходчики стояли растерявшиеся».

В конструкциях с предикативным определением форма числа прилагательного и причастия зависит от формы числа стержневого слова, при этом образуется особая подчинительная связь, не характерная для коми языка, - согласование в числе. Таким образом, в коми языке следует, по-видимому, выделять два типа подчинительной связи прилагательного (причастия) - примыкание и согласование. В функции непредикативного определения адъективное слово (причастие или прилагательное) к определяемому слову примыкает, а в роли предикативного определения со стержневым словом согласуется в числе.

У прилагательных, выступающих в качестве предикативного определения, наблюдается также и согласование в падеже. Это бывает в том случае, если такое определение относится к прямому дополнению и к глагольному сказуемому, выраженному переходным глаголом: «Нарошно мачсо лосьбдмаось чорыдос»¹⁷ - «Мяч специально приготовили твердый»; «Урожайтö позьö и мяян чукöртны прамой бурöс, кöзяиныс кö тöлка да зиль»¹⁸ - «Урожай и у нас можно собрать довольно хороший, если хозяин хороший и старательный»; «Няньтö тэ чöскыдос да небыдос пöжав» - «Хлеб ты вкусный и мягкий испеки».

В коми языке прилагательное с определяемым словом согласуется в падеже и при выполнении функции обособленного определения: «Венялы лямпасö батыс на лосьбдлöма, пельникис да кокныдикос»¹⁹ - «Вене лыжи еще отец сделал, удобные и легкие».

Согласование адъективного слова - предикативного определения, относящегося к прямому дополнению и глагольному сказуемому, - может быть и в числе, и в падеже, но в этом случае оно принимает суффикс множественного числа -яс-, а не -ось: «Урожайястö, вöлöмкö, и войвылын позьö босьтны буриндзикьясöс»²⁰ - «Урожай, оказывается, и на севере можно получать довольно хорошие»; «Кольяссö Ёгор чукöртöма гырысьсöс, мичаясöс»²¹ - «Шишки Егор собрал крупные, красивые».

Итак, приведенный материал позволяет утверждать, что в коми языке наряду с обычным, непредикативным определением необходимо выделять и предикативное определение, у которого имеются свои специфические грамматические признаки. Такое определение пока не нашло отражения в грамматиках коми языка. Считаем, что в новые работы по синтаксису коми языка, по-видимому, целесообразно включать раздел о предикативном определении, т.к. только на уровне синтаксиса обнаруживается, что прилагательное не является неизменяемой частью речи.

Исследованный материал позволяет также утверждать, что в коми языке на уровне словосочетаний следует выделять два типа подчини-

тельной связи: примыкание и согласование в числе и падеже, в то время как в коми грамматиках до сих пор традиционно отмечается только один тип связи, используемый в атрибутивных сочетаниях, - примыкание.

¹ Адмони В.Г. Введение в синтаксис современного немецкого языка. М., 1955. С. 76-77; Грабье В. О полупредикативной конструкции и второстепенной предикации // Языкознание в Чехословакии. М., 1978. С. 238; Силкина З.А. О предикативном определении как особом члене предложения и его обособлении // Простое предложение: научный анализ и преподавание в школе и вузе. Воронеж, 1990. С. 15.

² Чеснокова Л.Д.: 1. Конструкции с предикативным определением и структура предложения в современном русском литературном языке. Ростов н/Д., 1972, С.3; 2. Система членов предложения с атрибутивными отношениями в современном русском языке // Структура предложения и абзац. Ростов н/Д., 1974. С. 11.

³ Коданев И. Талун оз зэр. Сыктывкар, 1979. С. 23.

⁴ Юшков Г. Чугра. Сыктывкар, 1981. С. 36.

⁵ Федоров Г. Повестьяс. Сыктывкар, 1979. С. 53.

⁶ Там же. С. 144.

⁷ Юшков Г. Указ.соч. С. 26.

⁸ Куратова Н. Бобö нянь кöр. Сыктывкар, 1983. С. 16.

⁹ Там же. С. 90.

¹⁰ Там же. С. 25.

¹¹ Там же. С. 81.

¹² Федоров Г. Указ.соч. С. 161.

¹³ Изьюров И. Сиктса повестьяс. Сыктывкар, 1970. С. 188.

¹⁴ Федоров Г. Указ.соч. С. 149.

¹⁵ Там же. С. 276.

¹⁶ Тимушев С. Зумыш пармаын. Сыктывкар, 1986. С. 16.

¹⁷ Коми мойдьяс. Сыктывкар, 1991. С. 13.

¹⁸ Федоров Г. Указ.соч. С. 46.

¹⁹ Федоров Г. Востым. Сыктывкар, 1982. С. 327.

²⁰ Федоров Г. Повестьяс. С. 46.

²¹ Там же. С. 148.

История и культура

С.Е.Павлюшин, А.В.Крутиков*Коми республиканская государственная дирекция
по охране и использованию недвижимых памятников
истории и культуры
Сыктывкар***Рядная запись о строительстве
Михайло-Архангельского собора в Усть-Выми**

До нашего времени сохранилось чрезвычайно мало письменных источников и документов, относящихся к истории храмостроительства в Коми крае в XVII веке. Особого внимания заслуживает запись о строительстве деревянного собора в Усть-Выми (1683)¹.

Михайло-Архангельский монастырь - древнейшая обитель в Коми крае, основанная св. Стефаном Пермским, Просветителем зырян. По преданию, монастырский храм был устроен там, где некогда находилась прокудливая береза - идол язычников-зырян, срубленный св. Стефаном. В монастырской школе готовились священнические кадры для молодой Пермской епархии, а Михайло-Архангельский храм вплоть до XVI в. был Домовой церковью Пермских епископов.

С переносом епископской кафедры в Вологду (1553 г.) монастырь приходит в упадок - Писцовая книга Яренского уезда 1608 г. называет территорию бывшего монастыря посадом, где существовало два храма - Никольский и Михайло-Архангельский, а в кельях жили черный поп и нищие². Писцовая книга Яренского уезда 1628 г.³ и Переписная книга 1646 г.⁴ о монастырском назначении этих храмов уже не сообщают. В Переписи 1678 г. храмы бывшего монастыря вовсе не упоминаются, вероятно, они были уничтожены в пожаре 1661 г.⁵ Михайло-Архангельский храм был возобновлен, как явствует из порядной записи, в 1683-1685 гг. В конце XVII - начале XVIII вв. предпринимается попытка возобновить монастырь, но в 1764 г. в результате секуляризационной реформы Екатерины II он был окончательно упразднен. На месте ветхой деревянной церкви в 1786-1806 г. возводится каменная (освящена 29 января 1806 г.), которая до 1930 г. (с небольшими пере-

рывами) была приходским храмом Михайло-Архангельского Заручейского Усть-Вымского прихода. В 1995 г. отреставрированный храм был возвращен возрожденному мужскому монастырю.

Рядная запись 1683 г. о строительстве Михайло-Архангельского собора - уникальный документ, позволяющий реконструировать облик деревянного храма XVII в. и получить представление о характере и организации деревянного строительства.

Подрядный способ работ был связан с более высокой формой организации наемного труда и появлением новых социальных групп в деревне. Он предполагает заключение порядной, или поручной, записи, т.е. существование договоренности между нанимателем и нанимаемым и, чаще всего, более сложный и широкий размах работ. Безусловно, ряд как форма строительного договора существовал в Древней Руси, но только в XVI-XVII вв. он получил достаточное распространение в культовом зодчестве Европейского Севера России.

В порядной записи определялись: 1) исполнитель постройки; 2) заказчик; 3) сроки строительства; 4) облик будущей постройки; 5) обязательство сторон; 6) размер вознаграждения; 7) ответственность за невыполнение условий договора; 8) перечень поручителей и свидетелей (послухов).

Рядная запись 1683 г. является единственным относящимся к XVII в. подобного рода источником, сохранившимся на территории Коми края. Это обстоятельство не позволяет строить предположения о характере и специфике организации храмового строительства на территории Коми. Однако сопоставление с имеющимися в достаточном количестве рядными записями Архангелогородчины, Карелии, Обонежья приводит к выводу об общности формы строительного договора, «подрядных отношений» на Европейском Севере России.

Подлинник порядной записи о строительстве Михайло-Архангельского собора, уцелевший после усть-вымского пожара 1740 г., в середине XIX в. хранился у иеромонаха Григория, инспектора вологодской Духовной семинарии. В настоящее время список утрачен, а текст приводится по публикации в «Известиях императорского археологического общества» (СПб., 1862. Т.4. Вып.1. Стлб. 73-74.).

Порядная запись была составлена 8 (19 по новому стилю) января 7191 (1683) г., т.е. в дни Крещенских праздников - время, наиболее удобное для заключения договоров и планов на летний строительный сезон. Подрядчиком выступает посадский человек из Яренского городка Софрон Иванов сын Крюков. В Переписной книге Яренского уезда 1678 г. упоминается только один человек с таким именем. В д.Гортпон Окологородней волости Яренского городка записан «бездворный бо-

быль Софронко Иванов сын Крюков, бездетен». Таким образом, можно предположить, что последний и есть мастер усть-вымского храма, который в результате обезземеливания «сшел в город» и перешел в состояние посадских людей.

В отличие от большинства рядных записей Российского Севера исполнитель работ представлен в единственном лице - нет сведений об артели плотников, не оговаривается обязанность мира предоставить работников. Строительство храма довольно трудоемкий процесс, немалый без привлечения достаточного количества рабочей силы. Таким образом, вся ответственность за подбор плотников и организацию рабочего процесса возлагается на одного подрядчика - Софрона Ивановича Крюкова.

Заказчиком работ является мир, община, которую представляет церковный староста Марк Самойлов сын Вахромеев. Любопытно, что многие упомянутые в порядной записи лица фигурируют в Переписных книгах Яренского уезда 1646 и 1678 гг. Так, по сведениям Переписи 1646 г. известно, что крестьянин Марк Самойлов сын Вахромеев «сшел в Сибирь во 150 году (1642 г.), а жена его Афимка сошла безвестно». В 1678 г. он упомянут в Переписной книге как крестьянин д. Другая Мосеевская (территория современной д. Ыб в 4-х км от Усть-Выми). К моменту строительства собора церковному старосте было около 60 лет - возраст преклонный, за плечами - странствования по Сибири, большой жизненный опыт и авторитет у мирян. Не удивительно, что в порядной оговаривается обязательство подрядчика: «с нимъ, старостой у тово церковного строения ни въ чемъ не спорить, делать какъ пригожей и ему старосте какъ годно».

Помимо того, подрядчик обязан приступить к работам с «нынешнего 191 (1683) году, а от тово церковного строения на иную работу в сторону не отходить», построить храм «мастерски безоухульно», «без стечи». Со своей стороны заказчик обязуется выплатить мастеру за работу 30 рублей, 30 копен сена, собирать добровольные пожертвования мастеру (руги) и в Великие праздники - «челпаны», т.е. ржаные печевые хлебы.

В документе определены поручители мастера - «Григорий Анкидиновъ сынъ Тыринъ, да Елфимъ Петровъ сынъ Карлинъ». Из Переписной книги Яренского уезда 1678 г. известно, что первый был отцом дьякона приходской Благовещенской церкви, а второй - дьячком, храмовым служкой. Поручители вместе с мастером несут ответственность за выполнение договора, в случае нарушения условий которого с них взыскивается 50 рублей штрафа. Послухом (свидетелем), удостоверяющим договор, является пономарь Петр.

Теперь посмотрим, как должна была выглядеть церковь Архистратига Михаила, которую рубил с 1683 г. Софрон Крюков.

Порядная начинается с определения размеров будущего собора и, в первую очередь, габаритов основного его объема - храма: **«а длина и поперегъ церкви четырехъ сажень печатныхъ»** (или казенных, равных 2,13 м). Таким образом, храм имел квадратный план со стороной 8,5 м. Подобные размеры храма диктовались, видимо, длиной заранее заготовленных крестьянами бревен, оговоренных в записи одной фразой - **«изъ готовово лесу»**. Высота будущего сруба (да и всей церкви в целом) оговаривалась приблизительно (**«какъ пригоже»**), учитывая опыт и глаз мастера, однако же с некоторыми пожеланиями прихожан: **«а вышина отъ земли до мосту нижнего (черного пола) четыре аршины»** (около 2,4 м, т.е. в порядной указывается высота подклета, использовавшегося, как правило, в хозяйственных нуждах), **«а отъ нижнего мосту до одволоки (утепленного потолка) какъ пригоже, чтобы вместн поставити деисусъ и празники»** (следовательно, помещение храма предполагало быть достаточно высоким, чтобы вместить три яруса икостаса). Завершался сруб **«разводомъ на четыре стороны»** или так называемым **«поваломъ»** - постепенным наклонным расширением в лнцов кверху, отводящим воду от нижних бревен. Далее в порядной оговаривается форма завершения храма и его покрытия: **«а на вер у рубить четверня брусяная въ замокъ»** (в отличие от нижних венцов, рубленых из круглого леса **«в обло»**, т.е. с выпусками концов бревен за пределы плоскости стен, верхний четверик рубился из бруса чисто - **«в лапу»**); **а на четверне рубить бочка четырехконеина накрестъ; а на бочке - шея и маковица и крестъ поставити...»**. Таким образом, перед нами возникает образ типичного ярусного храма, получившего широкое распространение на Севере со второй половины XVII в., с достаточно редким (даже для того времени) венчанием храма крещатой бочкой с луковичной главкой (**маковицей**) на глухом круглом барабане (**шее**).

«Бочку, шея и маковицу (имеющих криволинейную форму) крыть скалами (берестой) и мелкимъ лемехомъ покрыть», основной объем храма при переходе его к **«четверне брусяной»** крыть **«на четыре стороны по япанечному (епанечное покрытие - крутая четырехскатная кровля с горизонтальным ребром наверху) тесомъ въ зубецъ** (т.е. с фигурным окончанием верхних тесин), **скалами и съ подскалинами»** (*подтеском - нижним слоем теса*).

Двумя рядами теса с берестяной прокладкой между ними покрывались также двускатные кровли **«отрубного»** (т.е. прирубленного к ос-

новному сруб) **четвероугольного алтаря»** (апсиды) и крытой паперти. Сама паперть, в два раза меньшая по площади (2x4 сажени), чем храм, устраивалась при помощи выпусков двухсаженных концов бревен южной и северной стен храма, связанных «в обло» бревнами ее западной стороны: **«А у церкви паперть зделать выпуски то жежъ церкви стены, и на техъ выпускахъ на западной стране во всю стену...»**.

Для ограждения паперти и превращения ее в «глухую» (закрытую) оговаривалась ее каркасная конструкция - **«в столбы»** - более легкая и экономичная, состоящая из стоек (столбов), зажатых между верхней и нижней обвязками сруба паперти. В пространствах между стойками устраивались окна над забранными **«в косяк»** досками. К паперти вело высокое одномаршевое крыльцо-рундук с шатриком над его нижней площадкой, **«как у Благовещенья»** (Благовещенской церкви, располагавшейся на соседнем холме).

Достаточно подробно расписан в порядной предполагающийся интерьер церкви: вход из паперти в храм **«сделать по каменому круглые девети колоды»** - с арочным завершением дверного проема по образцу завершения оконных и дверных проемов каменных церквей; **«А церкви учинить два крылоса (клироса), да три окна косящаты»** (другими словами - "красных" - имеющих небольшую застекленную раму, предусмотренных, по-видимому, в южной стене храма). Стены в храме и в алтаре предполагалось **«вытесать вышину сажень печатная»** (т.е. сделать гладкими высотой в два с небольшим метра, с украшенными резьбой тесинами, прикрепленными к ребрам досок сидений); вдоль стен устроить **«лавки съ приборными и поставками»** (фигурными ножками); **«полицы и тябла** (брусовые полки для рядов иконостаса, концы которых заделаны в стены храма) **сделать где понадобяца»**. Потолки в церкви и в алтаре **«забрать в косяк»** из плах, уложенных между брусьями. В алтаре, освещенном одним косящатым окном и **«сколько понадобяца»** волоковыми окошками **«сделать престоль и жертвенник...»**.

В приведенной реконструкции удалось восстановить, безусловно, не более чем схематичный образ того памятника, который стоял некогда на месте нынешней Михайловской церкви. К сожалению, с помощью порядной невозможно детально реконструировать давно исчезнувший в веках храм, но даже такая, заведомо обедненная реконструкция, дает представление о его удивительном облике. Храм этот - один из ярких примеров народного деревянного зодчества, широко представленного на территории Коми края в XV-XVIII вв., но практически полностью утраченного к настоящему времени.

¹ Известия Императорского Археологического общества Т.4. Вып.1. СПб., 1862. С. 72-74.

² Акты времени правления Василия Шуйского. М., 1914. С. 292

³ Сотная с писцовых книг Вологодскому и Великопермскому Архиепископу Маркеллу на домовую вотчину в Яренском уезде на Усть-Выми // Документы по истории народа коми. Сыктывкар, 1985. С. 20-26.

⁴ Переписная книга Яренского уезда 1646 г. // Там же. С. 119.

⁵ Переписная книга Яренского уезда 1678г. // Там же. С. 292.

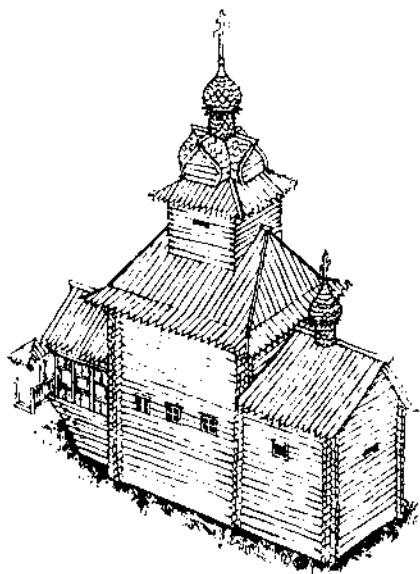
ПРИЛОЖЕНИЕ

**Текст рядной записи 1683 г. на построение деревянного собора
Архистратига Михаила близ устья Выми
(опубл.: Известия Императорского Археологического общества.
Т.4. Вып.1. СПб., 1862. С. 72-74.)**

Се язъ СоФронъ Ивановъ сынъ Крюковъ, Еренского городка посадской человекъ, порядился еси язъ СоФронъ, преосвященного Симона архиепископа вологодского и бѣлоозерского вотчинѣ на Устьвыми, церковново старосты Марку Самойлову сыну Вахромѣеву и мирским людемъ, изъ готовово лѣсу церковь рубить соборъ архистратига Михаила. А длина и поперегъ церкви четьрехъ сажень печатныхъ; а высота отъ земли до мосту нижнево четьре аршины, или какъ пригоже: а отъ нижнево мосту до подволоки какъ пригоже, чтобы вмѣстно поставить дѣисусъ и праздники. А рубить верхъ у церкви на подволокой розводомъ на четьре стороны; а вышина и розводы какъ пригоже. А на верху рубить четверня брусая въ замокъ; а на четвернѣ рубить бочка четвероконечна накрестъ; а на бочке шея и маковица и крестъ поставить; а бочка и шея и маковица крыть скалами и мѣлкимъ лемехомъ обить, и покрыть церковь на четьре стороны по япанечному тесомъ, скалами и съ подскалинами въ зубецъ. А алтарь у церкви рубить отрубной четверугольной; а крыть алтарь на две стороны тесомъ въ зубецъ; а здѣлать на алтарѣ шея и маковица и крестъ; крыть шея и маковица лемехомъ; а здѣлать и крыть мастерски безоухльно, безъ стечи. А у церкви паперть здѣлать выпуски то жежъ церкви стены, и на тѣхъ выпускахъ на западной странѣ во всю стѣну; а ширина паперти двѣ сажени печатные; паперть глухая забрать въ столбы въ косяк и съ окнами; крыть та паперть на двѣ стороны тесомъ и скалами въ зубецъ. А лѣсница здѣлать и паперти съ рундукомъ какъ у Благовѣщенья шатрикомъ; а въ паперти лавки здѣлать съ приборными и съ поставками. А церкви двери здѣлать по каменому круглые девети колоды; а церкви учинить два крылоса, да три окна косящаты; а въ церкви и въ олтари лавки съ приборными и поставками. Въ церкви и во олтари стѣны вытесать вышину сажень печатная, и въ церкви и во олтари подволоки забрать въ косяк; а во олтари здѣлать престоль и жертвенникъ, и въ церкви полицы и тябла здѣлать гдѣ понадобяца; а во олтари окно здѣлать, окно косящато, а волоковыхъ сколько понадобяца. А найму я СоФронъ

рядиль у старосты и у мирскихъ людей себѣ на работу тридцеть рублей денегъ; а напередъ взялъ я СоФронъ у старосты два рубли; а порукою по мне СоФроне Григорей Анкидиновъ сынъ Тыринъ, да ЕлФимъ Петровъ сын Карлинъ. А мнѣ СоФрону за ихъ порукою церковь срубить и здѣлать все на готово мастерски безоухульно; и съ нимъ старостой у тово церковново строенья ни въ чемъ не спорить, дѣлать какъ пригожей и ему старосте какъ годно. А дѣлать мнѣ СоФрону ту церковь съ нынѣшняго 191 году, а отъ тово церковново строенья мнѣ СоФрону на иную работу въ сторону не отходить. А буде я СоФронъ противъ сей записи тое церкви не здѣлаю мастерски безоухульно, и ему старосте и мирскимъ людемъ взяты за ряду на мнѣ СоФроне и на поручикахъ петдеся рублей; а порядные денги имать мнѣ СоФрону у старосты, будучи у дѣла, по работѣ смотря, да тридцеть копенъ сѣна; да збирать ему СоФрону руги хто сколько дастъ; да збирать о велице дни челпаны. На то послухъ пономарь Петръ. Запись писалъ по СоФронову велѣнію поруччикъ Ефимко Петровъ сынъ, лѣта 7191 году генваря 8 день.

Подлинникъ, найденный при устьвымской Архангельской церкви, писанъ столбцомъ на двухъ листкахъ, каждый по 2 четверти. На оборотѣ перваго листка написано: «К сей записи устьвымской Благовѣщенской попь Петръ Зотѣвъ, вмѣсто СоФрона Иванова, по его велѣнію и руку приложилъ». Нѣсколько ниже: «Поруччикъ Гришка Иконникъ и руку приложилъ». На оборотѣ втораго листка, въ самомъ низу: «Послухъ Петрушко Григорьевъ руку приложилъ».



Собор Архистратига Михаила (1683 г.) в погосте Усть-Вымь. Реконструкция.

Численность и проблемы учета коми-зырянского населения в досоветской России (по материалам I Всеобщей переписи 1897 г.)

Вопросы этнодемографической истории коми народа нашли в последние десятилетия достаточно широкое освещение в литературе. Среди публикаций на эту тему можно назвать работы Л.Н. Жеребцова, И.Л. Жеребцова, Л.П. Лашука, Н.Д. Конакова, О.В. Котова и других¹. В этих работах выявлены этапы этнодемографического развития коми народа, рассмотрен ряд аспектов проблемы переселения коми за пределы этнической территории проживания. В частности, определены экономические, социальные, демографические, природно-климатические причины миграции, а также основные районы, откуда и куда направлялся поток переселенцев. Кратко суммируя полученные исследователями выводы, можно отметить, что до середины XIX в. переселенческое движение коми народа проходило в основном в пределах Европейского Северо-Востока (внутренняя колонизация в пределах Коми края). Существовавший отток коми населения в другие районы страны носил стихийный характер, "зачастую без какого-либо согласования с администрацией, как на новом месте поселения, так и на родине"².

Исследователи выделяют два района Коми края (этнической территории коми-зырян), откуда шел самый большой отток переселенцев. Различаются они по направлениям и причинам миграции. Это северный (Ижма) и южный районы Коми края.

Главными причинами переселения коми-ижемцев были эпизоотии (базисной хозяйственной отраслью коми-ижемцев было оленеводство) и быстрый рост численности населения. Как отмечает Л.П. Лашук, за 120 лет (1785-1905 гг.) численность ижемцев увеличилась не менее чем в 10 раз³, следствием этого явилась нехватка площадей, пригодных для сельскохозяйственного освоения. Переселялись коми-ижемцы в районы, пригодные для развития оленеводства - низовья Оби (с середины XIX в.) и на Кольский полуостров (после того, как в конце 60-х гг. XIX в. было разрешено свободное переселение крестьян в пределах Архангельской и Вологодской губерний). Население южных районов Коми края, "как правило, мигрировало в более южные районы или в соседние европейские губернии"⁴.

Наибольшее внимание в работах историков было уделено изучению миграции коми-зырян в Сибирь, особенно активизировавшейся

Численность зырянского населения Российской империи по данным Первой Всеобщей переписи населения 28 января 1897 г.

Регион	муж. пол	%	жен. пол	%	об.пола	%
Европейская Россия	68017	93,13	76061	94,39	144078	93,79
в том числе:						
Архангельская губ.	11058	15,14	12201	15,14	23259	15,14
Вологодская губ.	52762	72,24	62204	77,19	114966	74,84
Пермская губ.	3290	4,50	1184	1,47	4474	2,91
другие губернии	907	1,24	472	0,59	1379	0,9
Привисленские губернии	288	0,39	2	-	290	0,19
в том числе:						
Варшавская губерния	237	0,32	-	-	237	0,15
Сибирь	4653	6,37	4469	5,55	9122	5,94
в том числе:						
Тобольская губерния	3609	4,94	3474	4,31	7083	4,61
Томская губерния	936	1,28	924	1,17	1860	1,21
Енисейская губерния	68	0,09	60	0,07	128	0,08
другие губернии	40	0,05	11	0,01	51	0,03
Средняя Азия	76	0,10	51	0,06	127	0,08
ВСЕГО:	73034	100	80583	100	153617	100

Источники: I Всеобщая перепись населения. Общий свод по империи. СПб., 1905. Т.2. С. 28-29.

после того, как был издан правительственный указ, предоставивший с 1887 г. свободные казенные земли в пользование всем переселенцам, прибывшим в Западную Сибирь и пожелавшим здесь жить. Свободными для водворения были земли Тюкалинского и Тарского округов Тобольской губернии. Как показала Первая Всеобщая перепись населения 1897 г. (далее - Перепись), именно на территории этих округов и сложился район компактного проживания коми-зырян в Сибири. В работах историков достаточно подробно изучены вопросы переселения коми-зырян на Кольский полуостров и в Западную Сибирь, в то время как "переселение жителей Коми края в другие регионы к настоящему времени не исследовано"⁵.

Рассмотрим, опираясь на материалы указанной Переписи, как были расселены коми-зыряне по территории Российской империи в конце XIX в. В ходе проведения Переписи были получены уникальные материалы. В одной из граф анкеты Переписи был раздел под названием "Родной язык". Таким образом, Перепись фактически стала первой попыткой в истории российской статистики собрать сведения о национальной принадлежности населения. В дореволюционной России проблемы национальной принадлежности, по крайней мере на Европейском Севере (за исключением инородцев - самоедов, иудеев), не привлекали интереса правительственных органов. Статистические комитеты фиксировали население по сословному и конфессиональному признакам. Во всеподданнейших годовых отчетах Архангельского и Вологодского губернаторов встречаются данные о численности зырянского, лопарьского и корелякского населения, но все они носят приблизительный характер, и отмечается, что эти народы учитываются в разряде сельского сословия (крестьянства).

Перепись выявила 153617 человек (73034 мужского пола и 80583 женского пола), назвавших родным языком зырянский (см. табл. 1). Подавляющая часть зырянского населения (93,79 %) проживала на территории Европейской России, в том числе почти 75% всего зырянского населения - в Вологодской губернии, примерно 15% - в Архангельской, 2,9% - в Пермской. Кроме того, Переписью отмечены губернии, в которых проживало более 100 человек зырян: Вятская (314 чел.), Нижегородская (130 чел.), Орловская (284 чел.), Санкт-Петербургская (164 чел.); в Москве было зафиксировано 148 человек. Всего же из 50 губерний Европейской России коми-зыряне проживали в 42 губерниях⁶. В Сибири проживало 9122 чел. (5,94%) зырян. Практически все они обитали в Тобольской и Томской губерниях. Небольшие группы коми-зырян были выявлены в Привислинских губерниях (прежде всего в Варшавской) и в Средней Азии.

К сожалению, Перепись не дает точного ответа на вопрос о принадлежности зырянского населения к тем регионам, где они были зарегистрированы. В ходе Переписи фиксировалось наличное население (т.е. население, находящееся в момент переписи в данной местности), но соотношение "постоянного" и "временно присутствующего" населения с категорией "родной язык" в ходе обработки материалов Переписи не проводилось, хотя отдельной графой выделялась категория "временно присутствующего населения". Не могут нам помочь в этом вопросе и опубликованные по данным Переписи таблицы о месте рождения опрошенных, так как соотнесения "места рождения" с "родным языком" не проводилось. Поэтому говорить о степени оседлости зырянского населения мы можем только по косвенным данным, а именно по соотношению мужского и женского населения.

Исследователями многократно отмечалось, что значительное место в бюджете северного крестьянства, в том числе и зырянского населения, составляли доходы, получаемые в результате отхожих промыслов. В основном отходом занималось мужское население. Материалы переписи показывают, что в Европейской России, за исключением Архангельской и Вологодской губерний, о которых речь пойдет ниже, проживало примерно равное количество мужского и женского населения. Некоторое преобладание женского населения зафиксировано в Вятской (114 м.п. и 200 ж.п.) и Орловской (136 м.п. и 148 ж.п.) губерниях. Здесь мы можем с полным основанием говорить о преимущественно постоянном зырянском населении. Несколько особняком стоит Пермская губерния, где при значительной численности зырянского населения женское (1184 чел.) почти в 3 раза уступает мужскому (3290 чел.). Территориально Пермская губерния граничила с Коми краем и во второй половине XIX века стала одним из основных регионов, куда направлялись отходники из южных районов края⁷. Можно заключить, что зыряне-отходники, первоначально приходившие в Пермскую губернию только на заработки, постепенно оседали на новой территории и перевозили туда свои семьи. В целом зырянское население Пермской губернии представляет собой конгломерат постоянного (осевшего) и временно пребывающего населения.

Остальные губернии Европейской России можно разделить на две группы. Первую составляют территории со значительным преобладанием мужского населения: Московская, Санкт-Петербургская, Гродненская, Нижегородская, Рязанская, Саратовская, Ярославская губернии (по всей видимости, это те районы, куда уходили на заработки коми-зыряне; косвенно это подтверждают и «всеподданнейшие отчеты» губернаторов). Во второй группе численность зырянского населения не превышала 10 человек, а соотношение населения по половому признаку позволяет говорить о том, что это немногочисленные коми-зырянские семьи, по тем или иным причинам оказавшиеся на территории данных губерний.

Зырянское население Сибири и Средней Азии было представлено переселенцами, осевшими на новом месте проживания. В Привисленских губерниях зыряне представлены исключительно мужским населением (99,3%). Объяснить данный факт в настоящее время представляется затруднительным, т.к. эти территории, судя по имеющимся источникам, не являлись районами отхода для жителей Коми края. Нами ведутся исследования в этом направлении.

Как уже было отмечено, подавляющая часть зырянского населения проживала на территории Вологодской и Архангельской губерний.

Данные о численности и поуездном расселении зырян на территории этих губерний представлены в табл. 2. В Вологодской губернии на момент Переписи проживало 114966 зырян, или 8,59% от всей численности населения губернии. Из этого общего числа в Усть-Сысольском уезде проживало 82936 чел., что составляло 72,14% от общей численности зырянского населения губернии и 92,32% от общей численности населения уезда. В Яренском уезде проживало 31592 зырянина (соответственно 27,48% и 68,93%).

В Архангельской губернии на момент Переписи проживало 23709 зырян или 6,84% от населения губернии. Большая часть обитала в Печорском уезде - 21973 чел. (92,68% от общей численности зырянского населения губернии и 62,79% от общей численности населения в уезде). В Мезенском уезде проживало 1101 чел. (соответственно - 4,64 и 4,4 %). В остальных уездах губернии проживало крайне незначительное количество зырян, причем только в Архангельском, Вологодском, Сольвычегодском, Вельском и Тотемском уездах мужское зырянское население по численности значительно превосходило женское.

Таблица 2

Численность зырянского населения в Архангельской и Вологодской губерниях

Губерния/ уезд	муж. пол	%	жен. пол	%	об.пола	%
Вологодская губерния	52762	100	62204	100	114966	100
Вологодский уезд	248	0,47	14	0,02	262	0,23
Вельский уезд	9	0,02	-	-	9	0,008
Грязовецкий уезд	-	-	-	-	-	-
Кадниковский уезд	-	-	-	-	-	-
Никольский уезд	28	0,05	21	0,03	49	0,04
Сольвычегодский уезд	38	0,07	4	0,006	42	0,04
Тотемский уезд	13	0,02	1	0,002	14	0,01
Усть-Сысольский уезд	37413	70,91	45523	73,18	82936	72,14
Великоустюжский уезд	38	0,07	24	0,04	62	0,05
Яренский уезд	14975	28,38	16617	26,71	31592	27,48
Архангельская губерния	11058	100	12201	100	23259	100
Архангельский уезд	39	0,35	6	0,05	45	0,19
Кемский уезд	2	0,02	1	0,01	3	0,01
Кольский уезд	66	0,6	51	0,42	117	0,5

Мезенский уезд	529	4,78	572	4,69	1101	4,73
Онежский уезд	-	-	1	0,01	1	0,004
Лечорский уезд	10411	94,15	11560	94,75	21971	94,46
Пинежский уезд	9	0,08	5	0,04	14	0,06
Холмогорский уезд	2	0,02	5	0,04	7	0,03
Шенкурский уезд	-	-	-	-	-	-

Источники: I Всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. I Архангельская губерния. СПб., 1900. Тетр.2. С. 53. VII Вологодская губерния. СПб., 1904. Тетр.2.С. 68-69.

Можно предположить, что основную часть зырянского населения составляли отходники из Коми края, хотя их численность была невелика (за исключением Вологодского уезда). Зафиксированное Переписью зырянское население в Пинежском и Великоустюжском уездах Вологодской губернии, а также в Кольском, Кемском, Пинежском и Холмогорском уездах Архангельской губернии, по всей видимости, было представлено выходцами из Коми края, осевшими на новом месте проживания. Данный факт был достаточно подробно изучен на примере коми-зырян, переселившихся на Кольский полуостров⁸.

Вопрос о степени репрезентативности полученных в ходе Переписи сведений весьма труден. Это связано с тем, что понятия "этническая принадлежность" и "родной язык" не совпадают. Один и тот же язык могут называть "родным" представители разных национальностей. Но, говоря конкретно о коми-зырянах второй половины XIX в., мы, пожалуй, можем говорить о практически полном совпадении этих понятий, так как большая часть коми-зырян проживала на этнической территории (территории Коми края), где пришлый иноязычный и иноэтничный элемент составлял ничтожно малую часть. Переселившаяся же часть населения, как отмечают исследователи, либо проживала компактными этнически замкнутыми группами (как, например, коми-ижемцы на Кольском полуострове или в низовьях Оби), сохраняя этнические особенности, либо, переселяясь в иные природно-климатические условия (юг Западной Сибири) и этническую среду, подвергалась ассимиляции, в результате чего теряла свою этническую специфику. Но основные переселения произошли в последней трети XIX в., и процесс ассимиляции коми-зырян (и прежде всего переход с зырянского языка на русский) еще не должен был приобрести массовый характер. Все это позволяет нам рассматривать данные о численности и расселении зырянского населения на территории Российской империи, содержащиеся в опубликованных материалах Переписи, как наиболее полные и достоверные в дореволюционной России.

¹ **Жеребцов Л.Н.:** 1. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М., 1982; 2. Население коми в XV-XIX вв. Сыктывкар, 1972; **Жеребцов И.Л.** Основные этапы этнодемографического развития народа коми // Научные доклады. VIII Международный конгресс финно-угроведов. Сыктывкар, 1991; **Жеребцов И.Л., Рогачев М.Б.** Этнодемографическая ситуация в Коми крае (конец XIX - 1980-е годы) // Научные доклады КНЦ УрО РАН. Вып. 326. Сыктывкар, 1993; **Лашук Л.П.** Очерки этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958; **Конаков Н.Д., Котов О.В.** Этноареальные группы коми. Формирование и современное этнокультурное состояние. М., 1991 и др.

² **Конаков Н.Д., Котов О.В.** Указ. соч. С. 50.

³ **Лашук Л.П.** Указ. соч. С. 134.

⁴ **Конаков Н.Д., Котов О.В.** Указ. соч. С. 46.

⁵ **Жеребцов И.Л.** Проблемы движения населения Коми края феодального и капиталистического периодов в дореволюционной и советской историографии // Крестьянство Коми края. Сыктывкар, 1986. С. 134.

⁶ I Всеобщая перепись населения. Общий свод по империи. Т. 2. СПб., 1905. С. 28-29.

⁷ **Пинаевский Д.И.** Миграции в Вологодской губернии по данным I Всеобщей переписи населения, и ее влияние на развитие Пермского края // Пермский край: прошлое и настоящее: Материалы международной научно-практической конференции. Пермь, 1997. С. 84.

⁸ См. подробно: Конаков Н.Д., Котов О.В. Указ. соч.

М.В.Хайдуров
НЯЛИ КНЦ УрО РАН

Образовательный уровень духовного сословия Усть-Сысольского уезда в первой половине XIX в.

Сословие, по своему определению, - это социальная группа, обладающая закрепленными и передаваемыми по наследству правами и обязанностями. Под термином "духовное сословие" здесь подразумевается не все сословие, а его часть, правда, самая многочисленная - приходское (белое) духовенство вместе с членами семей, заштатными клириками, вдовами и сиротами лиц духовного звания. Все вместе это составляло в первой половине XIX в. около 1,3% населения Усть-Сысольского уезда.

В начале XIX в. была установлена довольно жесткая граница между духовным и светскими сословиями, в первую очередь податными¹. Одним из проявлений и одновременно факторов сословной замкнутости духовного сословия было духовное образование.

Вопросы, относящиеся к духовному образованию в XIX в., особенно на региональном и местном, включая уездный, уровнях, отличаются недостаточной разработанностью в историографии. Для их освещения применительно к Усть-Сысольскому уезду были использованы главным образом материалы Национального архива Республики Коми (ф.230 Усть-Сысольское духовное правление).

Указами 26 июня 1808 г. и 27 августа 1814 г. духовенство обязывалось к отдаче своих детей 6-8 лет в духовно-училищное ведомство². Этим самым правительство пыталось повысить образовательный уровень духовенства, а вместе с этим его престиж и влияние среди прихожан. В 1808 г. был утвержден и план преобразований духовной школы, фактически установивший 3-ступенчатую систему духовного образования: низшую (приходское и уездное училища), среднюю (семинария) и высшую (академия) ступени³. Были даны общие уставы учебных заведений. В Усть-Сысольском уезде большинство лиц духовного сословия получало образование в семинариях и училищах, поэтому следует остановиться на предметах, преподававшихся в этих учебных заведениях. По уставу 1808 г. в семинариях, где курс был рассчитан на 6 лет (3 двухлетних отделения: риторики, философии и богословия), преподавались: словесность, гражданская история, география, математика, пасхалия, физика, философия, Св.Писание, герменевтика, догматическое, нравственное и пастырское богословие, церковная история и церковная археология, языки латинский, греческий, еврейский и (необязательно) французский с немецким. Низшие училища также были рассчитаны на 6 лет, в приходском училище читали, чистописанию, четырем действиям арифметики, началам грамматики, краткому катехизису и пению, в уездном - грамматике, арифметике, пространному катехизису, краткой истории и географии, церковному уставу, пению и классическим языкам⁴.

В 1838 г. было восстановлено в курс семинарии "вести библейскую историю, историческое учение об отцах Церкви, усилить изучение Св.Писания и русской церковной истории, по праздникам завести катехизические беседы, которые бы служили образцом бесед священника с прихожанами"⁵. Два года спустя были утверждены новые правила семинарского курса, целью которых было приблизить образование к практике: "признавалось полезным из главных духовных предметов учения особенно приспособить к обязанностям сельского священника богословие пастырское и собеседовательное"⁶, а другие предметы несколько сократить. Немного позднее в отдельных семинариях стало распространяться изучение "инородческих" языков, в связи с чем с 1843 г. в Вологодской семинарии, одном из основных образовательных

центров духовенства Усть-Сысольского уезда, было введено изучение зырянского языка, что было чрезвычайно актуально для духовенства, назначаемого в приходы уезда, где значительную часть населения составляли коми, не знающие вообще или знающие плохо русский язык⁷.

До указов об обязательном образовании детей духовенства большинство из них обучалось предметам, необходимым для служения в церкви, в домах своих родителей. Это воспринималось как норма, и поэтому для ее преодоления первоначально к духовенству применялись насильственные меры, что входило в круг обязанностей духовных правлений. Вот как описывает, со слов старожилов, набор в училище В.Шляпин: "перед началом учебного года, бывало, поедут сторожа духовного правления по уезду и осматривают сыновей духовенства - не доросли ли они до того времени, что пора им и за науку садиться и если таковых находили, то записывали их в училище и был набор школяров подобен набору рекрутов"⁸.

За набором учеников следили строго, для чего среди прочего регулярно составлялись ведомости о детях духовенства, которые должны поступить в училища. Так, "Ведомость о священноцерковнослужительских детях, долженствующих поступить в Сольвычегодское духовное училище" за 1821 г. включала в себя 41 имя (возраст от 7 до 15 лет включительно), а указ, сопутствующий ей, предписывал указанных в ведомости детей "непрерывно посылать в оное"⁹. Строго следили и за учениками, сбегавшими из училищ. Например, в 1820 г. был составлен "Реестр учеников, самовольно оставивших Сольвычегодское духовное приходское училище", где среди 7 имен значился и "Петр Попов Усть-Сысольского уезда Усть-Немско-Алексеевской церкви священника Феодора Иванова сын", оставивший училище еще в 1817 г.¹⁰

Как уже говорилось, отправкой детей в училища занималось Усть-Сысольское духовное правление. С этой точки зрения обращает на себя внимание то, что в 1838 г. смотритель Усть-Сысольского духовно-приходского училища Вонифатий Кокшаров, прислав в правление список детей духовенства, обязанность поступить в его училище (13 человек от 7 до 11 лет, в основном - 8 лет), высказал упрек по отношению к духовному правлению, которое, по его мнению, не принимало необходимых мер к этому¹¹.

Кроме того, Усть-Сысольское правление было обязано высылать к месту учебы учеников, проживающих в учебное время в домах своих родителей или родственников, либо извещать то или иное учебное заведение о "достаточных причинах к тому", как это следует из отношений смотрителя Яренского духовного училища за 1840 г., где упо-

минаются ученики этого училища Михаил Тюрнин (Деревянск), Петр Попов (Чукаиб), Константин и Алексей Заварины (Палауз), Алексей Багин (Обьячево)¹².

В 1849 г. Синод освободил духовенство от обязательного обучения детей, что было вызвано переполнением духовных учебных заведений и значительным ростом числа претендентов на церковные места, имеющих образование, при ограниченном количестве самих церквей (приходов) и вакансий при них¹³. Тем не менее, число этих людей на протяжении 50-60-х гг. было достаточно велико и продолжало возрастать, в том числе и в Усть-Сысольском уезде, достигнув здесь, например, к концу 1850-х гг. 20 человек, а к концу 1860-х - 30¹⁴.

В целом относительно численности учеников различных учебных заведений можно отметить несколько особенностей. До отмены обязательного образования в 1849 г. наблюдается быстрый рост числа обучающихся - почти в 4 раза с 1822 г. (33, из них 3 ученика семинарии, 30 - духовных училищ) по 1840 г. (112, из них 23 - в семинариях, 79 - в училищах). В конце 50-60-х гг. заметный спад до 106 в 1858 г. и до 72 в 1869 г. Интересно, что проявился он в первую очередь в семинариях: уже в 1858 г. здесь обучался 21 человек, в то время как в училищах - 83. Несколько позднее сократилась численность учеников духовных училищ - до 51 к 1869 г. (в семинариях к тому времени - до 14). Это же было характерно как для Вологодской епархии, куда относился Усть-Сысольский уезд, так и для России в целом¹⁵. Еще одна особенность связана с появлением в конце 50-60-х гг. учеников из духовного сословия в учебных заведениях, не относящихся к духовному ведомству, - это Вологодская гимназия (1858 г.), а позже - Усть-Сысольское народное уездное училище, Вильгортское и Обьячевское сельские училища, Небдинское приходское училище. Примечательно также, что женщины духовного сословия, получавшие на протяжении всей первой половины XIX в. в лучшем случае домашнее образование, в конце 50-х гг. тоже стали обучаться в учебных заведениях, хотя эта практика и не была распространена очень широко. В клировых ведомостях за 1858 г. имеются сведения, что две дочери умершего дьякона Усть-Сысольского Троицкого собора (15 и 10 лет) и две дочери священника Зеленецкой Богоявленской церкви (10 и 9 лет) обучаются в Усть-Сысольском девичьем училище¹⁶. В 1869 г. дочь священника Вильгортской Сретенской церкви (12 лет) обучалась в Нючпасском сельском училище, а две старшие дочери визингского священника (23 и 18 лет) - в том же Усть-Сысольском девичьем училище¹⁷.

Следует отметить повышение образовательного уровня среди самого духовенства. В начале века процент священноцерковнослужите-

лей, получивших специальное образование, был крайне низок - всего 9,15%. Выше уже говорилось, что нормой было изучение церковных предметов дома. Но выпускники семинарий психологически ощущали себя выше тех, кто семинарского образования не получил. Очень ярко, например, это проявилось, когда священник Усть-Сысольского Троицкого собора Василий Иванов не допустил к служению литургии дьякона Михаила Евфимиева Лежнева. Обиженный дьякон по этому поводу писал, что "неблагопристойно одному священнику не обучавшемуся в семинарии напрасно ж лишать служения диакона ученого", делая тем самым акцент на разнице в образовательном уровне¹⁸.

Несмотря на обязательность духовного образования для занятия места в служащем клире, епархиальному руководству приходилось довольно долго учитывать реальную ситуацию, когда образованных священноцерковнослужительских кадров не было, и ставить на церковные должности людей, не обучавшихся в соответствующих учебных заведениях, либо не закончивших обучение в полном объеме, с оговорками о "понуждении к изучению" и "испытании в знании церковных предметов"¹⁹.

Политика государства в области духовного образования начала приносить ощутимые плоды только к началу 40-х гг., когда уже более половины клириков были выпускниками духовных учебных заведений различного уровня. Наиболее быстрый рост числа выпускников духовных учебных заведений был среди священников, причем происходил он главным образом за счет выпускников семинарий, которые уже к 60-м гг. составили более 80% от общей численности иереев. Примерно такой же была их доля и в общероссийском масштабе²⁰.

В семинарском образовании наибольшую роль для Усть-Сысольского уезда играла Вологодская семинария, особенно после закрытия Устюжской семинарии в 1788 г. Среди училищ на первом месте стояло Яренское уездное. Усть-Сысольское духовно-приходское училище, хотя и было более заметным, чем другие духовно-приходские училища, все же не занимало значительного места в структуре образования духовенства уезда. Кроме того, стоит указать на относительно небольшое, но стабильное положение в этой структуре Вологодского, Устюжского и Сольвычегодского духовных училищ (уездных и приходских).

Одним из показателей роста образовательного уровня было появление со второй половины 50-х гг. значительного количества детей священноцерковнослужителей, уже закончивших обучение, но остающихся без места либо при родителях, где они обычно занимались по хозяйству, а по воскресным и праздничным дням помогали в церкви

при богослужении и пели на клиросе²¹, либо при епархиальном начальстве в ожидании назначения на должность²². Это было вызвано как сокращением вакансий на церковные места в связи с ростом численности духовенства и духовного сословия вообще, так и общим повышением образовательного уровня служащего духовенства, при котором кандидат на какую-либо должность не мог уже рассчитывать лишь на свое образование, даже достаточно хорошее, ожидая назначения на место.

В итоге в 1860-х гг. замкнутость духовного сословия привела к появлению значительного количества достаточно образованных людей, формально принадлежавших к сословию, но не имевших реальных возможностей занимать места, соответствующие полученному образованию, т. е. при церквях. Таким образом, эта категория становилась в перспективе источником формирования светской интеллигенции Усть-Сысольского уезда, интеллигенции, не связанной непосредственно с церковным служением. Ускорению этого процесса способствовало появление в 1869 г. закона, по которому дети духовенства определялись не принадлежащими к "духовному званию". С этой точки зрения чрезвычайно интересным и показательным представляется "феномен" И.А.Куратова, выходца из священнического рода, - если рассматривать его как историческое, социокультурное явление.

¹ Русское православие: веки истории. М., 1989. С. 327.

² Знаменский П. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873. С. 111.

³ Доброклонский А. Руководство по истории русской церкви. Выпуск четвертый (Синодальный период 1700-1890 г.). М., 1893. С. 208-209.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 211.

⁶ Там же. С. 211-212.

⁷ Там же; Плосков И. Учились в далекой Вологде...// Вестник культуры Республики Коми. 1993. №3. С. 38.

⁸ Шляпин В. Яренско-Усть-сысольское духовное училище (Некоторые сведения, касающиеся истории этого училища). Вологда, 1901. С. 69.

⁹ Национальный архив Республики Коми. Ф.230. Оп.1. Д.74. Л.251-253. (Далее - НА РК).

¹⁰ Там же. Л.113.

¹¹ Там же. Д.106. Л.55-55 об.,57.

¹² Там же. Л. 428, 431.

¹³ Знаменский П. Приходское духовенство... С. 112.

¹⁴ Здесь и далее приводятся статистические данные, полученные автором на основе материалов: НА РК. Ф.230. Оп.1. Д. 203, 238, 256, 275, 281.

¹⁵ Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вильна, 1908. С. 102, 104.

¹⁶ НА РК. Ф.230. Оп.1. Д. 275. Л. 17 об., 72 об.

¹⁷ Там же. Д. 281. Л. 40 об., 78.

¹⁸ Там же. Д. 11. Л. 26 и сл.

¹⁹ Там же. Д. 74. Л. 333; Д. 133. Л. 16-16 об.

²⁰ Freeze G.L. The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton (N.J.), 1983. P. 156, 159.

²¹ НА РК. Ф. 230. Оп. 1. Д. 275. Л. 43 об. и др.

²² Там же. Д. 281. Л. 226 об. и др.

П.П.Котов

Сыктывкарский университет

Изучение земледелия в русской историографии XIX-XX вв.

Земледелие, как известно, в течение нескольких исторических эпох являлось основой экономического состояния России. Оно играло немаловажную роль и в жизни жителей Европейского Севера страны. С ним неразрывно связана и история крестьянства, самого многочисленного слоя населения России вплоть до середины XX в.

В крупных монографических исследованиях история земледелия в России рассматривалась главным образом в рамках изучения истории крестьянства и крестьянского хозяйства¹. Такой подход был характерен и для работ регионального характера², в том числе по Европейскому Северу России³. В ходе освещения истории земледелия основное внимание в них уделялось обеспеченности земель и рабочим скотом, эволюции севооборота, состоянию орудий труда и многим другим важным аспектам. В меньшей степени затрагивались сюжеты, связанные с анализом конкретных показателей **урожайности, посевов и сборов хлебов**. Однако именно эти показатели в наибольшей степени характеризуют **уровень земледелия, его результативность**.

Нельзя сказать, что указанные проблемы совсем не разрабатывались в русской историографии. Материалы хлебной статистики привлекались для исследований уже в середине XIX - начале XX вв.⁴ Затем всплеск интереса к ним проявился лишь в 1950-1970-х гг. В силу поставленных задач Н.Л.Рубинштейн, И.Д.Ковальченко, А.С.Нифонтов и некоторые другие историки рассматривали проблемы посевов и урожаев хлебов по отдельным периодам: *поздний феодализм* - вторая половина XVIII в.; *кризис феодальных отношений* - первая половина XIX в.; *пореформенные годы* - вторая половина XIX в. и т.д.⁵

I. Исследования

С другой стороны, исследователи ограничивались выявлением документов в центральных архивах страны. Такой подход на определенном этапе изучения хлебной статистики был, вероятно, неизбежным и оправданным. Во всяком случае, именно в 1950-1970-е гг. в научный оборот было введено большое количество источников. В целом научный анализ уровня земледелия в России стал более глубоким по сравнению с периодом второй половины XIX - начала XX вв. Не случайно вплоть до настоящего времени данные исследований 1950-х-1970-х гг. широко используются в региональных и обобщающих трудах.

Весьма важным моментом являлось и то, что историки обратили внимание на источниковедческую сторону привлекаемых материалов по хлебной статистике XIX в. И.Д.Ковальченко, А.С.Нифонтов и другие показали ошибочность выводов своих предшественников о непригодности для научного анализа данных *губернаторских отчетов* - документов, в которых содержится основной массив сведений о посевах и урожаях хлебов в России XIX столетия⁶. В какой-то степени они уточнили и развили методику работы с цифровыми данными о хлебной статистике, заложенную еще В.Г.Михайловским⁷. В целом же каждый из них сохранил своеобразие методики работы с источниками и подачи цифровых сведений. Это создает трудности, иногда непреодолимые, в случае попытки обобщения сведений об уровне земледелия за достаточно длительные хронологические отрезки - например, на протяжении всего XIX в. Степень этой сложности еще более возрастает при анализе уровня земледелия в течение периода с конца XVIII - по начало XX вв. Ведь в конце XIX в. место *губернаторских отчетов* о посевах и урожаях хлебов по большинству губерний занимают материалы *центрального статистического комитета* МВД России, представляющие совершенно иной тип источников. Попытки соединения материалов *губернаторских отчетов* и *центрального статистического комитета* уже предпринимались в научной литературе, но, на наш взгляд, они были не совсем удачны⁸. Таким образом, остается пока нерешенной очень важная проблема - соединение на единой основе данных о посевах и урожаях хлебов, извлеченных из разных по характеру групп источников. Это, в свою очередь, предполагает существенное развитие методики обработки источников и способов информативной подачи сведений об уровне земледелия. Кроме того, в историографии еще не до конца преодолено настороженное и даже в ряде случаев негативное отношение к подобного рода сведениям, особенно к данным *губернаторских отчетов*. Иными словами, остается актуальной и центральной проблема - объективности материалов хлебной статистики, то есть самой возможности их научного анализа.

В работах общероссийского характера вопросы уровня земледелия рассматриваются только **в рамках губерний и групп губерний (регионов)**. Но и в этом случае в них за многие годы и даже десятилетия с конца XVIII по начало XX вв. данные о хлебной статистике отсутствуют. В какой-то степени эти проблемы восполняются в региональных исследованиях⁹. Однако и здесь проблемам результативности земледелия *на уездном уровне* фактически не уделяется серьезного внимания, не говоря о *волостном уровне*. Считается, что в рамках уездов и тем более отдельных волостей данные хлебной статистики непригодны для объективного научного анализа¹⁰. На наш взгляд, эта точка зрения нуждается в пересмотре. Сведения о посевах и урожаях хлебов обладают высокой степенью достоверности и в рамках отдельных, даже небольших частей той или иной губернии, если они анализируются на основе средних цифровых показателей, выведенных за 8-10 лет подряд¹¹.

До настоящего времени в источниковедческом отношении практически не затрагивалось и законодательство страны, которым регулировался и регламентировался порядок составления отчетов о посевах и урожаях хлебов на местах (губерниях, уездах, волостях). Вполне закономерно, что в историографии, по сути, не обозначено достаточно точно даже время появления отчетов о посевах и урожаях хлебов. В лучшем случае указывается 1866 год, тогда как ежегодные сведения о произрастании хлебов требовало уже законодательство эпохи Петра I.

Представляется, что история земледелия в России нуждается в дальнейших специальных исследованиях. Одним из основных направлений таких исследований, по нашему мнению, является рассмотрение результативности земледелия на протяжении длительных хронологических периодов. В настоящее время подобные исследования будут, вероятно, наиболее плодотворными в рамках отдельных регионов, что даст возможность привлечь весь корпус документов, имеющих не только в центральных, но и в местных архивах. В этой связи неизбежно встанет проблема характеристики всех основных групп источников о посевах и урожаях хлебов, их объективности, методики их обработки и способов наиболее удачной подачи основной информации. Указанные проблемы в основном на примере материалов о посевах и урожаях хлебов на Европейском Севере России в XVIII - начале XX вв. уже нашли отражение в ряде наших работ¹².

¹ Анфимов А.Н. Крестьянское хозяйство Европейской России. 1881-1904. М., 1980; Дружинин Н.М. Государственные крестьяне и реформа П.Д.Киселева. М.,

1946, 1958. Т.1-2; **Ковальченко И.Д.** Русское крепостное крестьянство в первой половине XIX в. М., 1967; **Ковальченко И.Д., Милов Л.В.** Всероссийский аграрный рынок. XVIII - начало XX в.: Опыт количественного анализа. М., 1974; **Рубинштейн Н.А.** Сельское хозяйство России во второй половине XVIII в. М., 1957; **Федоров В.А.** Помещичьи крестьяне Центрально-промышленного района России конца XVIII - первой половины XIX в. М., 1974; **Яцунский В.К.:** 1. Изменение в размещении земледелия в Европейской России с конца XVIII в. до мировой войны // Вопросы истории сельского хозяйства, крестьянства и революционного движения в России. М., 1961; 2. Социально-экономическая история России XVIII-XIX в. М., 1973 и др.

² См., например: История крестьянства Северо-Запада России. Период феодализма. СПб., 1994. С. 196-207, 243-254; История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С. 278-282, 416-422 и др.

³ История Коми АССР с древнейших времен до наших дней. Сыктывкар, 1981; История северного крестьянства. Архангельск, 1984, 1986. Т. 1-2; **Колесников П.А.** Северная деревня в XV- первой половине XIX в. Вологда, 1976; **Трофимов П.Н.** Очерки экономического развития Европейского Севера России. (До-революционный период). М., 1961 и др.

⁴ **Веселовский К.С.** Несколько данных для статистики урожаев и неурожаев России // Журнал МГИ. 1857. Ч. LXII. Кн. 1. С. 26-37; **Вильсон И.И.** Объяснения хозяйственно-статистическому атласу Европейской России. СПб., 1869; **Вихляев П.А.** Краткий курс текущей сельскохозяйственной статистики. М., 1920; **Голлицын М.С.** О мерах к устройству статистических источников и работ в России // Журнал МВД. 1860. Кн. 3. С. 9-15; **Грасс Л.И.** Записка об учреждении "Общества для страхования сельскохозяйственных посевов от неурожаев". Казань, 1890; **Журавский Д.П.** Об источниках и употреблении статистических сведений. Киев, 1846; **Михайловский В.Г.** Урожай в России 1801-1914 гг. // Бюллетень ЦСУ. 1921. № 50. С. 1-4; **Семенов М.И.** К вопросу о закономерности колебания урожаев // Вестник статистики. М., 1922. Кн. XI. № 5-8; **Сиринов М.А.** Очерки по аграрной статистике. Юрьев, 1915; Словцов. Историческое и статистическое обозрение неурожаев в России // Сборник статистических сведений о России / Под ред. **В.П.Безобразова.** СПб, Кн. 3; **Тенгоборский Л.В.** О производительных силах России. М., 1854. Ч. 1; **Фортунатов А.** Урожай ржи в Европейской России. М., 1983; **Янсон Ю.Э.:** 1. Сравнительная статистика России и западно-европейских государств // Статистика сельского хозяйства. СПб., 1880. Т. II. Ч. 1; 2. Опыт статистического исследования о крестьянских наделах и платежах. СПб., 1881 и др.

⁵ **Индова Е.И.** Урожай в Центральной России за 150 лет (вторая половина XVII-XVIII вв.) // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы. 1965 г. М., 1970. С. 141-154; **Ковальченко И.Д.:** 1. Динамика уровня земледелия и производства в России в первой половине XIX в. // История СССР. 1959. № 1. С. 53-86; 2. Русское крепостное крестьянство...; **Нифонтов А.С.:** 1. Зерновое производство в России во второй половине XIX в. М., 1978; 2. Статистика урожаев в России XIX в. (по материалам губернаторских отчетов) // Исторические записки. 1968. Т. 81. С. 216-158; **Рубинштейн Н.Л.** Сельское хозяйство России во второй половине XVIII века. М., 1957 и др.

⁶ **Дятлова М.П.** Отчеты губернаторов как исторический источник // Проблемы архивоведения и источниковедения. Л., 1964; **Ковальченко И.Д.** Динамика уровня...; **Нифонтов А.С.** Статистика урожаев...; **Улащик Н.Н.** Отчеты губернаторов Литвы и Западной Белоруссии как исторический источник (1804-1861) // Проблемы источниковедения. М., 1961. Кн. IX и др.

⁷ **Михайловский В.Г.** Урожай в России...

⁸ **Островский А.В.** Сельскохозяйственное производство Европейского Севера России. 1861-1914 гг.: Дис. ... докт. истор. наук. Л., 1987. С. 38; **Фортунатов А.** Урожай ржи в Европейской России... С. 45-48.

⁹ См., например: История крестьянства Северо-Запада России. С. 196-207, 243-262; История северного крестьянства. Т.1. С. 300-302; Т. 2. С. 71-73, 199-205; **Камкин А.В.** "Недородные годы" в нижнем Подвинье (комплекс источников 1766-1767 гг.) // Проблемы историографии Европейского Севера. Вологда, 1992. С. 54-73; **Колесников П.А.** Северная деревня... С. 295-306; **Островский А.В.** Зерновое производство на Европейском Севере в начале XX века (1901-1915 гг.) // Земледельческое производство и сельскохозяйственный опыт на Европейском Севере. (Дооктябрьский период). Вологда, 1985. С. 37-48; **Резников Ф.И.** Земледелие в бассейне Северной Двины в XVII-XVIII вв. // Материалы по истории сельского хозяйства и крестьянства СССР. М., 1960. Сб. 4. С. 67-104 и др.

¹⁰ См., например: **Ковальченко И.Д.** Динамика уровня... С. 54-57.

¹¹ **Котов П.П.** Материалы об общественной запашке удельных крестьян Европейского Севера России как исторический источник // Петербург и Россия. СПб., 1997. С.453-457.

¹² **Котов П.П.:** 1. Динамика уровня земледелия в Коми крае в конце XVIII - начале XX веков. Сыктывкар, 1996. С. 21-40; 2. Обеспеченность населения Архангельской губернии зерновыми хлебами в последней трети XVIII века // Проблемы истории России XVIII-XX веков. Сыктывкар, 1997. С. 25-29; 3. Удельные крестьяне Севера. 1797-1863 гг. Сыктывкар, 1991. С. 31-33; 4. Уровень земледелия в Холмогорском уезде Архангельской губернии в конце XVIII-XIX века // Проблемы региональной истории России. Ч. 1. Лилецк, 1997. С. 119-127; 5. Уровень земледелия в удельной деревне Новгородской и Псковской губернии в первой половине XIX в. // Вестник СыктГУ. Сер. 8. Вып. 2. 1997. С. 44-52; 6. Материалы об общественной запашке... С. 453-457.

Т.В.Лашевич, С.М.Лойтер
Петрозаводский пединститут

Былина "Ставр Годинович" в северно-русской традиции

Былина "Ставр Годинович", занимающая особое место в русском эпическом репертуаре (главный герой не Ставр, имя которого вынесено в название, а женщина, жена Ставра, освободившая из заточения мужа и доказавшая свое превосходство над князем Владимиром и его окружением) и имеющая параллели в южнославянской эпике, привлекала внимание исследователей как в XIX, так и в XX вв. (А.Н.Веселовский, И.Сазонович, Ю.Кржижановский, Б.Н.Путилов и др.). Среди работ нашего времени обращает на себя внимание монография В.П.Аникина "Былины. Метод выяснения исторической хронологии вариантов" (М., 1984), целиком основанная на былинном сюжете "Ставр Годинович". Она продолжает линию изучения былины в духе и традициях "исторической школы" (см. работы В.Ф.Миллера), сосредоточиваясь на поисках исторических фактов, прототипов и т.д. С другой стороны, в известной монографии В.Я.Пропла "Русский героический эпос" нет раздела или главки, посвященной комментированию или "прочтению" этой былины. Нам представляется очевидной ее недостаточная изученность.

Наше исследование былины "Ставр Годинович" основано на 52-х известных на сегодняшний день и опубликованных вариантах, из которых 46 являются северно-русскими (начиная с тех шести, что были записаны в 1860-1864 гг. П.Н.Рыбниковым в Олонецкой губернии, и кончая вариантом, записанным нами в 1980-1981 гг. в селе Суйсарь Прионежского района Карелии). В свою очередь из 46 северно-русских вариантов 23 принадлежат одному из известных в мировой фольклористике регионов - Заонежью, откуда родом знаменитая Ирина Федосова, династия Рябиновых, Василий Щеголенок и многие другие сказители.

Главным инструментом нашего рассмотрения былины является анализ мотивов. В названных вариантах нами обозначено 237 мотивов, по-разному репрезентирующих в каждом варианте в отдельности. Анализ мотивов позволил обосновать отнесение былины "Ставр Годинович" прежде всего к былине новеллистической. Он наглядно обнаружил и следы северного скоморошьяго влияния.

Проведенный нами анализ повторных записей от одного сказителя и записей (вариантов) сказителей, принадлежащих одной сказительской школе, который основан на методологических принципах Лорда-Путилова, подчинен задаче выяснить, насколько эпическое знание исполнителей соответствует канону былинного сюжета "Ставр Годинович", каков уровень стереотипности и что относится к области творчества. Мы располагаем повторными записями былины "Ставр Годинович" от пяти сказителей (А.Е.Чуков, П.Г.Горшков, М.Е.Самылин, Ф.А.Конашков, А.Ф.Трухавая). Из них была выбрана сказитель-"передатчик", по определению А.М.Астаховой, А.Ф.Трухавая, записанная в Заонежье в 1932 и 1938 гг. Эти два варианта сопоставляются на уровне сюжетобразующих элементов и их сочетаний, "типических мест", сверхфразовых единств, синтаксиса, отдельной стихотворной строки, морфемы и т.д. Сравнение двух вариантов показало сохранность сюжетно-композиционной основы былины. В обоих вариантах имеются все сюжетобразующие мотивы, незначительные пропуски при повторе не ведут к заметным смысловым сдвигам в повествовании. Стихи стабильны, но не идентичны в словесном выражении. Стабильнее всего те элементы, которые принадлежат к категории "общих мест". На лексическом уровне можно отметить изменение вспомогательных слов, морфем, фонем. Реже опускаются эпические лексемы или включаются в строку новые, синонимичные.

Этой же проблеме изучения творческого процесса в былинном сказительстве на материале былины "Ставр Годинович" служит проведенное нами исследование четырех вариантов, принадлежащих сказителям елустафьевско-рябининской школы из Заонежья: Т.Г.Рябинину, А.Ф.Сарафанову, П.С.Семенову и П.И.Рябинину-Андрееву (первый записан в 1860 г., последний - в 1931 г.).

Рассмотрение этих вариантов на всех уровнях дает убедительный материал о жизни конкретного фольклорного сюжета в северно-русском фольклоре и напрямую соотносится с проблемой эпического фольклорного творчества, с феноменом "сказитель", который есть и традиция, и индивидуальность одновременно. Эпическое творчество живет по законам устного бытования, и каждое его воспроизведение является актом творческим. Эпическая память - память творческая.

Не касаясь проблемы происхождения, времени и места сложения былины "Ставр Годинович" (см. работы В.Ф.Миллера), основываясь на фактах широкого распространения ее на Русском Севере, мы называем эту былину северно-русской по преимуществу. Именно северным сказителям принадлежит главенствующая роль в кристаллизации, шлифовке единого, оригинального, цельного былинного сюжета, отдельные мотивы которого имеют параллели в южно-славянской эпической традиции.

Т.Ф.Волкова, Е.В.Прокуратова
Сыктывкарский университет

**"Повесть о купце и о жене его лукавой"
по усть-цилемскому списку***

Среди разнообразных по жанру и темам произведений древнерусской литературы, активно читавшихся печорскими старообрядцами, были и сочинения, в которых установка на "душеполезное чтение" уступала место смеховому началу. Литературу этого рода в научных исследованиях относят к "неполезному чтению"¹. Одно из таких сочинений находится в составе рукописного сборника конца XIX - начала XX вв. из Усть-Цилемского собрания ИРЛИ (№ 93, л.5 об.-16)². Это рифмованная "Повесть о купце и о жене его лукавой", до сегодняшнего дня не привлекавшая к себе внимания исследователей. Только В.И.Малышев, составляя описание рукописных сборников, входящих в усть-цилемское собрание ИРЛИ, бегло указал на ее близость к русской сказке, а также заметил, что это "произведение носит следы прикосновения к нему печорского книжника... Списков повести, насколько нам известно, имеется мало"³. Мы попытались выявить близкие к этой повести произведения фольклора и литературы, определить круг общих для них сюжетных мотивов.

Фабула Повести была весьма распространена в мировой литературе и фольклоре. "Повесть о купце и о жене его лукавой" имеет общие черты и с русской сказкой, и с переводными фацециями, и с их стихотворными обработками, которые дошли до нас, главным образом, в рукописных стихотворных сборниках. Сюжет Повести построен на устойчивых сюжетных мотивах. В экспозиции представлены ее основные персонажи: старый муж - молодая жена - приказчик, образующие любовный "треугольник". Намерение молодой женщины показать свои "женски увертки" понравившемуся ей приказчику служит завязкой дальнейшего действия. Затем следуют эпизоды, построенные на мотивах одурачивания героиней своего доверчивого мужа, в ходе которого она показывает свои "увертки" приказчику. Причем каждый такой эпизод (приказчик, прячущийся за картиной; приказчик, запертый в шкаф и мнимая болезнь жены; сцена в бане; эпизод с мнимой болезнью приказчика) представляет собой маленькую новеллу со своей завязкой, развитием действия, кульминацией и развязкой. В основе каждого

эпизода лежит одна и та же сюжетная схема: муж возвращается домой, когда у жены находится любовник, она прячет его, обманывает мужа, смеется и над ним и над своим любовником, показывая им свои "бабьи увертки"; обманутый муж ничего не подозревает.

Как уже отмечалось, усть-цилемская "Повесть о купце и о жене его лукавой" рядом сюжетных мотивов сближается с русской народной сказкой (цикл "Бабы увертки")⁴, при этом собранные Повести в единый сюжет мотивы оказываются разбросанными по разным вариантам сказки. Например, мотив "жена прячет любовника за картину и заставляет мужа стрелять в нее (но при этом толкает его в руку); не давая ему возможности обнаружить любовника", находим в варианте сказки № 1419К* (= АА 1406*С), в котором жена прячет любовника в пуховик, в гардероб, в сундук, заставляет мужа стрелять в гардероб (также при этом толкая его в руку) и таким образом не дает ему возможности догадаться, где спрятан любовник. Параллель к другим мотивам Повести ("притворная болезнь неверной жены", "жена, застигнутая врасплох с любовником, под предлогом болезни приказчика посылает мужа сначала за попом, а затем за водой, чтобы обмыть выздоровевшего") отыскивается в другом варианте сказки о "бабьих увертках" - № 1419Г* (= АА 1409*В), в котором жена, принимающая любовника, под предлогом болезни отсылает мужа за водой, давая возможность любовнику убежать.

Рифмованная "Повесть о купце и о жене его лукавой" имеет общие черты и с переводными фацециями - короткими сатирическими бытовыми новеллами, появившимися в Европе еще в XII-XIII вв., но особую популярность получившими в эпоху Возрождения, а в конце XVII в. дошедшими и до русского читателя⁵, а также с их стихотворными обработками, появившимися на Руси в начале XVIII в.

Этот вид "смеховой" литературы развивал традицию реалистического отражения действительности, разрабатывал "особые комические приемы и сюжетные ходы (оговорки, недоразумения, хитрые проделки, супружеские измены, переодевания и т.п.)"⁶ Они использовали анекдотическую фабулу и отличались лаконичностью, натуралистичностью деталей, жизненной непосредственностью, простонародностью языка⁷.

Особую популярность на русской почве приобрели стихотворные переработки фацей, не перегруженные, как прозаические фацеции. иностранной (прежде всего польской) лексикой, освободившиеся от тяжелого слога своих прозаических оригиналов. В 30-40-е гг. они вошли в состав печатного сборника стихотворных жартов, позднее неоднократно переиздававшегося⁸, но продолжали активно существовать и в рукописной традиции. Стихотворные фацеции дошли до нас в соста-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ проект № 02-04-00336 а/С.

ве ряда рукописных сборников, часть из которых была исследована А.В.Кокоревым⁹. В составе двух изученных им сборников - из собрания И.Я.Лукашевича¹⁰ и из личного собрания А.В.Кокорева¹¹ - читается и "Повесть о купцовой жене и о прикащике", имеющая сюжет, сходный с усть-цилемской "Повестью о купце и жене его лукавой"¹². Прозаический источник этой стихотворной фацеции А.В.Кокоревым не был обнаружен в известных ему сборниках фацеций,¹³ не выявлен он пока и нами.

По характеру сюжета обе повести - изданную А.В.Кокоревым и печорскую - можно отнести к той группе "неполезных" повестей, в которых рассказывается о неверных женах, легко одурачивающих своих глуповатых мужей. "Героини этих повестей виртуозно и остроумно обманывают своих мужей, заводя себе любовников и одновременно отводя от себя всякие подозрения в измене. Мало того, они смеются также над своими любовниками, ставя их в очень неловкие ситуации, артистически аранжируя встречи с ними в присутствии своих супругов"¹⁴. Материалом для этой обобщающей характеристики польской исследовательницы Э.Малек послужила в числе прочих и стихотворная "Повесть о купцовой жене...", введенная в научный оборот А.В.Кокоревым.

Мы сопоставили усть-цилемскую "Повесть о купце и о жене его лукавой" (далее - УЦ) с "Повестью о купцовой жене и о прикащике", опубликованной А.В.Кокоревым (далее - К), и выявили черты их сходства и различия. Объединяет эти повести прежде всего набор сюжетных мотивов и последовательность их введения в повествование (эпизоды "любовник за картиной", "любовник в шкафу", "баня").

Различия повестей на сюжетном уровне сводятся к следующему: во-первых, в К отсутствует целый эпизод - "мнимая болезнь любовника", читающийся в УЦ после эпизода "баня" и продолжающий серию "уверток" купчихи; во-вторых, повести имеют разные концовки: в УЦ рассказ завершается небольшим "виршиком", в афористической форме характеризующим "бабью хитрости" как причину несчастий тех мужей, которые вовремя не смогли их распознать; в К повесть оканчивается эпилогом (отсутствующим в УЦ), в котором сообщается о дальнейшей судьбе героев: после смерти купца приказчик женится на его вдове, становится хозяином всего его имущества, но живет в постоянном опасении оказаться самому на месте бывшего хозяина и испытать на себе силу "бабьих уверток" своей жены.

Кроме того, повесть в сопоставляемых списках отличается и художественной разработкой сюжетных эпизодов. В К тема женских хитростей ("уверток"), заявленная в завязке сюжета обеих повестей (слова приказчика о том, что он описывает "бабью увертку", мотивируют последующие действия хозяйки, призванные показать на деле искусство

женской хитрости), проходит лейтмотивом через весь текст, маркируя границы отдельных эпизодов, представляющих собой ряд иллюстраций "увертливости" героини, ее способности обмануть мужа. Таким образом, мотив "уверток" выполняет роль своеобразной сюжетной "скрепы", все время активизирующей в сознании читателя тему новеллы. В УЦ мотив "уверток", сохраняющий функцию завязки, далее уходит с поверхности повествования и возникает снова только в назидательном финале, переход же от эпизода к эпизоду уже не мотивируется желанием героини продемонстрировать приказчику очередную хитрость. Покажем это на ряде примеров.

В первом эпизоде - "приказчик за картиной" - тема "бабьих уверток" в К сначала звучит в ходе повествования, а затем еще раз всплывает в развязке локального сюжета. Стоя за картиной и ожидая неминуемой гибели, герой делает вывод о том, что только теперь познал истинную природу женской хитрости, знанием которой ранее похвастался перед хозяйкой: приказчик "воздохнул жалко: теперь я познал, что про бабью увертку сказал" (с. 264). В развязке эпизода автор снова возвращается к этой теме в диалоге купчихи с приказчиком. Проводив мужа, она "кликнула прикащика к себе" и не без иронии спросила: "Ну, каковы бабью увертку тебе?", а когда приказчик в ответ на это выразил свою полную покорность воле хозяйки, добавила: "Таковы-то твои наветки, небось, никогда не знал бабью увертку" (с. 264). Всех этих рассуждений о "бабьих увертках" нет в УЦ. Сразу после сообщения об уходе обманутого мужа, который "опять в поле гулять убрел", здесь начинается второй эпизод, завязкой которого становится мотив угощения приказчика водкой.

Точно так же и в финале второго эпизода "приказчик в шкафу" героиня снова напоминает о цели нового испытания любовника: "жена из шкафа прикащика свободила, о тех же увертках все ему говорила" (с. 265), на что приказчик замечает: "По моей нынешней страшной примете, не обретаю мудрых уверток в свете" (с. 265). В УЦ в соответствующем эпизоде, как и в предыдущем случае, подобные рассуждения об "увертках" купчихи отсутствуют: сразу после упоминания об уходе мужа следует сообщение о приказе купчихи затопить баню, которым начинается следующий эпизод.

В третьем - завершающем в К - эпизоде "бани" мотив "уверток" в соответствии с функцией эпизода меняет свое звучание: испытание приказчика и одурачивание мужа закончено. Первый убедился в искусстве своей хозяйки выходить из щекотливого положения, второй - в невинности своей жены. Купчиха говорит своему возлюбленному: "...теперь полно, уверток моих было довольно, можно вам ныне со мною любитца, могу всячески

от мужа отговоритца" (с. 266). В УЦ и в этом эпизоде, как и в предыдущих, тема "уверток" купчихи не звучит. Как мы уже отмечали, к ней автор обращается только в афористической концовке: "Нет на свете мудрее баб никого, хоть чорта самага обманут и того. Кто бабы хитрости не знает, тот сем раз в час обманут бывает. Бабы хитрости хто и знает, но от того скоро погибает" (л. 15 об.-16). Таким образом, мотив "бабьих уверток" из сюжетного мотива, организующего весь ход повествования и скрепляющего все эпизоды, каким он выступает в К, в УЦ сводится к мотиву, лишь завязывающему сюжет, который затем - в концовке Повести - трансформируется в назидательное резюме. Сюжетное же действие теряет четкую мотивированность, и телеологический сюжет повести-фацеции превращается в усть-цилемском списке в типичный эпический сюжет, в котором эпизоды скреплены лишь единством героев и общей темой¹⁵.

Сопоставительный анализ стихотворной фацеции и печорской повести выявляет также и различия их в обрисовке главных героев повествования, в трактовке их поведения в ходе развития сюжета.

Как мы уже отметили, завязка действия в обеих повестях оформлена с помощью мотива "бабьих уверток", но даже в этом сходном эпизоде К и УЦ различаются некоторыми нюансами в изображении поведения героев:

К	УЦ
Прикащику в то время было недосужно, имел особенное дело нужно, с сердца сказал ей такие наветки: "Пишу, сударыня, бабы увертки. Не знал других речей к ответу больше сыскать, вскорости не осмотрелся то сказать" (с. 262-263).	Юноша о невольном господном приходе почудился и о сладких словах ей подивился, и что сказать ей не знал, и про любовь ея не ведал. Только ей на шутку сказал и то ей очунь не отказал: "Пишу я, сударыня моя, женски увертки душечки моей" (л. 7)

Как видим, по сюжету К, герой-приказчик явно раздрадован приходом госпожи, которая отвлекла его от срочных дел, и ответ его хозяйке на вопрос, чем он занят, произнесен с раздражением ("с сердца"), а содержание ответа мотивируется его "экспромтным" характером: "Не знал других речей к ответу больше сыскать, вскорости не осмотрелся то сказать". В УЦ юноша не столько раздражен, сколько поражен ("почудился") внезапным появлением хозяйки и удивлен ее заботой о нем: "И о сладких словах ей подивился".

Дальнейшее повествование в К как бы раскрывает роковые последствия для приказчика его непродуманного ответа: по вине влюбленной в него хозяйки приказчик все время испытывает стрессовое состояние, что каждый раз подчеркивается в тексте специальными описаниями. Например, в эпизоде, когда хозяйка прячет приказчика за картину, в К мотив смертельного страха, пережитого героем, дважды

передается с помощью его монолога: сначала внутреннего, затем - обращенного к хозяйке: "Прикащик стоял за картиной, умирает, какой помощи сыскать, не знает. Говорил: явная поспела причина, сим делается неотменная кончина" (с. 263); "Прикащик: в том воля со мной твоя, а давешнего числа была смерть моя" (с. 264). После "испытания в шкафу", где приказчика едва не обнаружил вернувшийся домой купец, юноша, согласно К, едва не лишается дара речи: "Он же от того страха великого не отверзает и языка. Опамятовавшись, говорил: помилуй от сей напасти, уже одолели смертные страсти" (с. 265). В эпизоде "бани" приказчик, несмотря на все уверения женщины, что он может "уже никакой страсти не пужатца", также испытывает чувство страха. И даже в эпилоге повести, по К, уже став сам после смерти купца хозяином в доме, герой продолжает побаиваться "уверток" своей жены: "В житии же своем, сколко с ней не обращался, а как присмотрел, уверток боялся" (с. 266).

Совсем по-другому изображено поведение приказчика во всех этих ситуациях в УЦ. Герой печорской повести изображается скорее как соучастник "уверток" своей госпожи, нежели как их жертва. В эпизоде с картиной мотив страха, испытанного героем, хотя и сохраняется, но на нем не акцентируется внимание каким-то развернутым комментарием или словами самого приказчика (как в К). О состоянии юноши лишь вскользь упоминается в авторском повествовании ("Как он (купец) стал направлять (ружье), а приказчик думал умирать" - л. 8 об.), после чего внимание читателя сразу переключается на действия купчихи. В других же эпизодах (сцена в шкафу, в бане) мотив страха, испытываемого приказчиком, его сомнений вообще отсутствует. Появляется он вновь только в финальном эпизоде печорской повести, в котором описываются любовные утехы купчихи с приказчиком, причем мотив испуга юноши выполняет здесь особую сюжетную функцию: с помощью его, с одной стороны, мотивируется поведение купца - объясняется, почему он поверил жене, с другой стороны, усиливается комизм ситуации: "Как купец пришел с водою, то увидял приказчика с госпожею, на одном одре лежаща и свое дело исполняюща. Думал, что она так лежит и приказчика от падучей болезнью держит. Приказчик испугался, как бешеной, купец его водой ленул, а он только глазом мигнул. Купец думал точно так, что прика[з]чик ушел там, от болезни свободился водою, не знал, что и делать с женой" (л. 15-15 об.).

Таким образом, в анализируемых повестях образ героя-любownika неодинаков. В стихотворной фацеции - это юноша, до самого финала испытаний "увертками" своей госпожи участвующий в них явно вопреки своему желанию. Он все время испытывает страх и удивление пе-

ред выдумками своей хозяйки, и только после последней хитрости купчихи (обман мужа в бане) герой как бы принимает правила ее игры: "с того времени приказчик жил с ней любовно, веселился всячески, сколько угодно" (с. 266). Но, даже женившись на купчихе, он испытывает страх перед ее возможными "увертками", жертвой которых может стать и он сам.

В печорской повести - это юноша, который не проявляет излишних эмоций в связи со своими приключениями и никак не комментирует действия купчихи. Когда же любовникам благодаря хитростям купчихи удается несколько раз провести купца, приказчик, по сюжету УЦ, приходит в состояние самого безмятежного веселья: "Прика[з]чик, что и делать не знал, только во все горло хохотал" (л. 15 об.).

Несколько различается в двух версиях повести "О купце..." и образ главной героини. В К образ купчихи более ироничный, ее поведение сюжетно подчинено задаче доказать понравившемуся приказчику свои способности провести мужчину. Она все время подчеркивает свое превосходство не только над мужем, но и над любовником. В печорской повести образ купчихи иной: вначале она говорит приказчику "сладкие слова", затем, когда угощает его водкой, приговаривает: "На же ето выпей, душенька, от меня и отими всю давешнюю боязнь от себя" (л. 9 об.). Ее ирония направлена только на нелюбимого и глупого мужа.

Отметим также еще одно отличие печорской повести от стихотворной фацеции. Утрата последовательной мотивированности действия в УЦ "компенсируется" большей художественной конкретностью повествования, насыщенностью его бытовыми деталями и подробностями. Так, например, в печорской повести с большей конкретностью изображена сцена изгнания купца из бани. Если в К реакция его на действия жены (обливание водой) передана через прямую речь, в которой акцент сделан на великодушие мужа, его смущение, в данном контексте производящих комический эффект, то в УЦ нарисован полный зрительной конкретности портрет промокшего, дрожащего от холода человека, вызывающего в данной ситуации скорее жалость, чем смех:

К

Муж: ах, душенька, нет, быть ничего, хотя б ты облила водою всего. Мойся одна, некуда мне спешить, а велю кафтан свой посушить. И тако муж простосердечной от дверей отошел, в свои покои раздеватца пошел (с. 266).

УЦ

Купец не с чего бросился со стыдом и скоро убежал во свой дом. Как дьявол, облитой бежал и от холодной воды весь др[о]жал. В бани нечего не видал, только стыда себе нахватал (л. 13).

Эта конкретность, детальность повествования доходит даже до некоторого натурализма в последнем эпизоде печорской повести, отсутствующем в фацеции, где весьма конкретно нарисована сцена прелюбодейния купчихи и приказчика, увиденная глазами глуповатого мужа, готового найти любые, самые невероятные объяснения очевидного, лишь бы оправдать поведение своей молодой жены (см. ранее приведенную цитату с л. 15-15 об.).

В заключение сопоставительного анализа отметим и стилистические различия двух версий повести. В фацеции явно отразился стиль "петровских повестей" с характерными для них стилистическими оборотами и лексикой. В печорской повести язык более архаический, отражающий более ранний этап формирования литературного языка.

Таким образом, мы видим, что "Повесть о купце и о жене его лукавой", входящая в состав усть-цилемского сборника № 93, построена на сюжетных мотивах, которые характерны и для русских сказок, и для переводных фацеций. Во-первых, все эти произведения объединяют темы женской хитрости и коварства, супружеской неверности. Во-вторых, трактовка взаимоотношений между героями в них также заметно отличается от произведений назидательной, "душеполезной" литературы, в которых редко встречаются изображения "пикантных" ситуаций, любовной интриги. Тот же тип отношений, как и в усть-цилемской повести, складывается между героями переводных фацеций, входящих в раздел "Жарты о женах и хитростях их": "О сницаре и о плотяном истукане", "О жене, всадившей гостя в полбочку", "О двух женах, обольстивших своих мужей"¹⁶. В-третьих, во всех этих произведениях встречаются зарисовки купеческого быта и изображены нравы этой социальной среды.

На данном этапе исследования не представляется возможным выявить непосредственный источник, от которого отгалкивался создатель "Повести о купце и о жене его лукавой", входящей в усть-цилемский рукописный сборник. Возможно, им послужила стихотворная фацеция типа той, которую опубликовал А.В.Кокорев, но имевшая в своем сюжете дополнительный эпизод и более архаичная по стилю. Возможно также, что сцена "болезни" приказчика внесена редактором, знакомым со сходным мотивом по одному из вариантов. Помимо сюжетно-композиционной перестройки текста он мог внести в Повесть и те стилистические изменения, сместившие акценты повествования, которые мы выявили в ходе анализа. Не исключено, что дальнейшее изучение рукописных сборников, включающих стихотворные фацеции, поможет выявить источник печорской повести.

Обращаясь к другому аспекту изучения "Повести о купце и жене его лукавой" - ее месту в круге чтения печорских крестьян, следует отметить ее необычный для старообрядческого чтения характер - отсутствие прямой назидательности (присущей популярным на Печоре словам о злых женах), трактовки семейной темы в традиционном духе прославления супружеской верности и любви, изображения препятствий на пути такой любви, которые всегда преодолеваются героями (Повесть о царице и львице,¹⁷ Повесть о царевне Персике)¹⁸. Наличие в одном из печорских сборников, сохранившем автограф усть-цилемского крестьянина, далеко не "душеполезной" повести, с юмором и сочувствием описывающей проделки неверной жены, свидетельствует о том, что семейная тема привлекала печорских старообрядцев во всех своих гранях, в том числе и таких, которые высвечивали не идеальные, а вполне реальные человеческие отношения, легко узнаваемые и соотносимые с собственной, зачастую не безгрешной жизнью.

Ниже мы публикуем текст "Повести о купце и о жене его лукавой" по списку ИРЛИ Усть-Цилемское собр. 93 (л.5 об.-16). Текст списка изобилует описками, пропусками букв и отдельных слов, которые иногда дописаны на поле или над строкой. Пропущенные буквы внесены нами в текст курсивом. Нами также произведена разбивка текста в соответствии с его ритмической структурой. Издание осуществлено по правилам, принятым в Трудах отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН.

Повесть о купце и о жене его лукавой

Бе некий великоименитый купец,
 живяше с женою
 весьма младую собою
 и лепою образом. Сам же сый стар,
 но жену свою весьма горячо любяше
 и почиташе
 за верную и честную.
 Она же мужа своего, онаго купца,
 точию словом наблюдаше,
 а сердцем иного, младшаго, возлюбяше.
 Имяше же оный купец много рабов,
 ис тех единого прекраснейшаго име юношу, //
 которому вручи весь дом свой.
 Сам же часто от дому своего отлучашеся
 и с купцами в поле обреташеся.

Егда же оный юноша прием все домовное управление
 и пребываше в некоей палате един
 и писаше все господские дела, //
 госпожа же его время се дождавши

и скоро к приказчику в палату пришедши,
 зане мужа своего из дому спроводила,
 а приказчика зело возлюбила.
 Пришед к приказчику, ста
 и говорить с ним нача:
 "О, прекрасный юноше, приказчик мой!
 Что ты здесь изнуряеш очунь зрак твой.
 Пожалуй, мой любезный, скажи //
 и слышать твои дела прикажи".

л.7 Юноша о невзапном господном триходе почудися
 и о сладких словах ей подивился,
 и что сказать ей не знал,
 и про любовь ея не ведал.
 Только ей на шутку сказал
 и то ей очунь не отказал:

"Пишу я, судариня моя,
 женски увертки душечки моей". //

л.7 об. Несчего госпожа засмеялась
 и что учинить сь ним догадалась.
 Пошла сама, легла на кровать,
 а приказчику велела у кровати предстоять,
 яко бы ему свою хитрость показать
 и о купеческих делах вопрошать.

Купец с поля в дом идет,
 а приказчик, что и делать, не знает.
 Госпожа на то сказала //
 и скоро ему приказала:

л.8 "Что ты долго медлиш здесь,
 подведешь меня под плети днешь.
 Сюда скоро, за картину, стань,
 покаместь купец тебя не застал".

Как только приказчик за картину стал,
 а купец в ту же минуту и в спальню предстал.
 А госпожа на кровати лежала,
 Будьто очунь мужа видеть желала.
 Сама лестно сказала
 и мужа будто в доме видеть желала: //

л.8 об. "Что же ты, господине мой купец,
 напрасно изъявляшь такое название - стрелец.
 Я так думала в уме своем,
 что не попась тебе ружьем твоим,
 вот и в картину, я думаю, не угодите,
 тебе ле птицу застрелить!".

Купец того не залюбил,
 скоро ружье зарядил.
 Как он стал направлять,
 а приказчик думал умирать. //
 Госпожа его подбежала
 и ружье купца рукою ударяла.
 У купца ружье воспаляло,

л.9

л.9 об. ф картину миновало,
и в самой угол горницы попало.
Госпожа на то мужу своему сказала:
"Вот я тебе впереди говорила, купец,
что напрасно ты называешься стрелец.
Вот и вправду не угодил,
тебе ли птицу застрелить!".
Купец ей на то сказал://
"Кабы ты мне, шельма, не помешала,
в саму бы картину пуля моя попала".

Купец немного минут в доме перебыл
и опять гулять в поле убрел.
Хозяйка приказчика призвала
и очунь хорошей стакан вотки подала:
"На же его выпей, душенька, от меня
и отими всю давешнюю боязнь от себя".
Приказчик выпивал //
и ей за приятство выхвалял.

Как только приказчик выпил,
а купец и на двор прибыл.
Хозяйка приказчика во свой шкаф заперла,
а сама на кровать легла, бутто занемогла.
Купец в спальню бежит,
а госпожа его охает, лежит,
а сама и говорит:
"Что ты бросил меня одну?
Видно, меня ложно любишь,
потому от меня и ходишь.
Я сегодня одва тебя дождала, //
чуть и сама не умерла".

л.10 об. Купец жены своей лести не знал
и разния лекарства ей приготавливал.
Она ему на то сказала,
что делать надо, приказала:
"Поди, мой господин, лучша там
и отвори, мой любезной, шкаф.
Есть такое у меня лекарство,
как бы на него лиш только посмотрела,
сей час бы болезни не узрела". //

л.11 Купец жену свою очунь горячо любил,
тотчас к шкафу поскорил.
Хочет его отпирать
и госпожу свою врачевать.
Жена его очунь борзо с кровати бежала
и мужа своего обема руками поимала:
"Постой, мой муженек, не отпирай,
теперь жену свою здраву принимай.
Я веть, душенька, тебя искушала,
потому и на кровати бутто больная лежала. //

л.11 об. Типерь вижу я тебя,
что не ложно любишь меня".

л.12 Бедной купец лукавства жены своей не знал,
скоро куда ле опять убежал.
Госпожа его приказала баню затопить
и здумала приказчика своима руками умыть. //

л.12 об. Как госпожа с приказчиком в баню зашла,
а купцу скоро и худая весть пришла.
Жена его с приказчиком в бани пребывавше,
а купец мимо бани идяше.
Егда услышала мужнин приход,
выбежала за ним на уход
и громко закричала //
и глаголати с ним нача:
"Что ты не знаешь, господине мой,
днесь со мною моитца приказчик твой".
Скоро купец в баню посмотреть торопился,
во всем своем платьи бросился.
Госпожа скоро ис чана холодной воды почерпнула
и мужа своего всего облила,
со смехом говорила:
"Вот я опять обманула! //
Куда ты ум-от девал от себя?
Неужели я с приказчиком пойду от тебя!".

л.13 Купец несчего бросился со стыдом
и скоро убежал во свой дом.
Как дьявол, облитой бежал
и от холодной воды весь дрожал.
В бани нечего не видал,
только стыда себе нахватал.

л.13 об. Госпожа с приказчиком без боязньи мылась //
и очунь хорошо веселилась.
Как из бани воротились,
а купца дома не случилось.
Госпожа и приказчик опять
на одной кровати лежат.
А купец и в дом приходит,
и госпожа скоро к купцу печальна подходит,
будто в доме несчастье случилось,
и над приказчиком зло приключилось: //

л.14 "Поди, господине мой, скорее,
у мя на кровати лежит приказчик твой.
С часу на час тебя ждет проститца
и за попом сходить покаянца".
Купец в спальню бежит,
а прикатчик испугался, без языку лежыт.
Купец его за правду полагал
и сам за попом побежал.
В то время все с приказчиком на кровати лежали

л.14 об. и свое дело без боязни исполняли. //
Только в том оплошали,
что обмытца не успели.
Купец с полом идет,
а жена ему встречу бежит:
"Ты, господине мой,
а приказчик уже твой.
Не надо ему теперь попа,
только надо ему вода.
Кабы ты сам его обкатил,
велико бы ты спасение получил".

л.15 Несчего купец за водой побежал,
а приказчик с госпожею лежал. //
Как купец пришел с водою,
то увидал приказчика с госпожею,
на одном одре лежаща
и свое дело исполняюща.
Думал, что она так лежит
и приказчика от падучей болезни держит.
Приказчик испугался, как бешеной,
купец его водой лenuл,
а он только глазом мигнул.

л.15 об. Купец думал точно так, //
что приказчик ушел там,
от болезни свободился водою,
не знал, что и делать с женой.
Только ей благодарил за совет,
что приказчика спустила на свет.
Приказчик, что и делать, не знал,
только во все горло хохотал.

л.16 Нет на свете мудрее баб никого,
хоть чорта самого обманут и того.
Кто бабьи хитро//сти не знает,
тот сем раз в час обманут бывает.
Бабьи хитрости хто и знает,
но от того скоро погибает.

¹ См.: **Malek E.** "Неполезное чтение" в России XVII-XVIII вв. Warszawa; Lodz, 1992.

² Сборник конца XIX-начала XX вв., в 8-ку, на 16 лл. в бумажной обложке, переписан почерком, подражающим печатному шрифту. Возможно, переписчиком рукописи был Иван Михайлович Вокуев, оставивший под текстом Повести о купце... (л.16) дважды повторенную запись скорописью и теми же чернилами, что и текст рукописи: "Иванъ Михайловъ Вокуевъ руку приложилъ" (читается в той же формулировке и на л.5). И.М. Вокуев, житель д. Рошинский Ручей близ Усть-Цильмы, упомянут В.И.Малышевым в числе переписчиков рукописей и владельцев значительных рукописных собраний в конце XIX - первой трети XX вв., с пометой: по прозвищу "херувимчик" (Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв.

Сыктывкар, 1960. С. 16, 24). На нескольких печорских рукописях сохранились его записи и пометы: владельческая запись от 1881 г. на рукописном сборнике нач. XIXв. (ИРЛИ, Усть-Цил. собр. 53), читательская запись от 1882 г. на рукописном Житии Василия Нового нач. XIXв. (НБ СыктГУ, У-Ц р.33), помета-автограф на бого-служебном сборнике XIX-XX вв. (НБ СыктГУ У-Ц р.79); кроме того, он упомянут в шутильной записи его сына Федора Ивановича об обмене карандашами с "таткой" (ИРЛИ Усть-Цил. собр. 166). Сборник, содержащий "Повесть о купце", был найден в д. Коровий Ручей близ Усть-Цильмы. Описание его см.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 133-134.

³ **Малышев В.И.** Усть-Цилемские рукописные сборники... С. 35. В качестве одного из таких близких печорскому списков В.И.Малышев называет список, указанный В.И.Срезневским в его описании Олонецких рукописей (см.: **Срезневский В.И.** Описание рукописей и книг, собранных имп. Академией наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 188).

⁴ См.: Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. **Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П. Кабашников, Н.В.Новиков.** Л., 1979. С.298 (№ 1419F*, 1419 K* "Бабы увертки"); **Андреев Н.П.** Указатель сказочных сюжетов по системе Аарнеу Л., 1929. С.86. N 1406 ("Бабы увертки").

⁵ Монографическое исследование фацияей см.: **Державина О.А.** Фацияей. М., 1962.

⁶ **Мочалова В.В.** Мир наизнанку. Народногородская литература Польши XVI-XVII вв. М., 1985. С.101.

⁷ Там же.

⁸ **Державина О.А.** Фацияей. С. 82.

⁹ **Кокорев А.В.** Русские стихотворные фацияей XVIII в. // Старинная русская повесть. Статьи и исследования. М.; Л., 1941. С. 216-284, 262-266.

¹⁰ РГБ, собрание И.Я.Лукашевича и Н.А.Маркевича (ф.152), N 1344. Сборник середины XVIII в., в 8-ку, переписанный скорописью в 1747 г., (судя по записи, сделанной одинаковым с рукописью почерком: "Списана 1747 года") - см.: Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1870-1872 гг. М., 1873. С.31; см. также: **Щапов Я.Н.** Собрание рукописных книг И.Я.Лукашевича и Н.А.Маркевича: Описание / Под ред. **И.М.Кудрявцева.** М., 1959. В сборнике помимо стихотворных фацияей имеется "Повесть о Петре - Златые Ключи", "История об Арзасе и Розмире" и др. Среди известных А.В.Кокореву сборников стихотворных фацияей сборник Лукашевича он выделяет как самый старший.

¹¹ По описанию А.В.Кокорева принадлежавший ему сборник стихотворных фацияей "и по почерку, и по филиграммам... должен быть отнесен к 60-м гг. XVII в. Других сведений о сборнике А.В.Кокорев не сообщает (см.: **Кокорев А.В.** Русские стихотворные фацияей... С.222). Современное местонахождение рукописи нам пока выявить не удалось.

¹² Текст Повести опубликован А.В.Кокоревым по списку Лукашевича с разночтениями по списку из его собственного еобрания (Кокорев А.В. Русские стихотворные фацияей... С. 262-266). В статье список Кокорева цитируется по этому изданию.

¹³ **Кокорев А.В.** Русские стихотворные фацияей // Там же. С. 230.

¹⁴ **Malek E.** "Неполезное чтение"... С.15.

¹⁵ О телеологических и этических сюжетах в произведениях средневековой литературы см.: Истоки русской беллетристики Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 22-23.

¹⁶ Державина О.А. Фацеции. С. 125-126, 139-140, 153-165..

¹⁷ См.: Чалкова Т.Ф. Повесть о царице и львице в обработке И.С.Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 234-247.

¹⁸ Малышев В.И. Усть-Цилемская обработка Повести о царице Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С.326-337; Волкова Т.Ф., Чупрова Г.В. К изучению Повести о царице Персике // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С.16-25.

А.В.Пигин

Петрозаводский университет

Усть-Цилемская редакция древнерусской Повести о бесе Зерефере

Повесть о бесе Зерефере - переводное византийское патериковое сказание, в основе которого лежит древний "странствующий" сюжет о попытке дьявола покаяться и вернуться на небо. Бес Зерефер, явившийся к некоему старцу в облике человека, пытается обманом узнать у него, может ли Бог простить дьявола и вернуть ему прежнее ангельское достоинство. Зереферу вполне удается его замысел, он получает от Бога ответ на свой вопрос. Милосердие Божие настолько велико, что и дьявол может быть прощен, если смирится и покается. Бес должен три года простоять на одном месте лицом к востоку и непрестанно называть себя "древней злобой", "помраченной прелестью" и "мерзостью запустения". Однако Зерефер отвергает такой путь спасения, потому что не может отказаться от своей славы и власти над грешниками. "Древнее зло новым добром быти не может" - таков нравственный итог этого произведения.

Повесть о Зерефере имеет, по-видимому, весьма древнее происхождение, поскольку в греческой традиции ее возникновение связывалось с именем св. Амфилохия Иконийского (IV в.)¹. В древнерусской книжности повесть известна с XIV в. в составе Азбучно-Иерусалимского и Сводного патериков. В начале XVII в., вероятно всего в Киеве, возникла новая редакция повести, которая была оуб-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (№ проекта 97-04-06081).

ликована отдельным изданием известным типографом Киево-Печерской лавры Памвой Берындой в 1626 г. Безымянный старец, с которым встречается Зерефер, получил в этой редакции имя - Антоний Великий. В 1690-е гг. эту редакцию переработал Димитрий Ростовский и включил ее в свои Четыи Минеи под 17 января как приложение к Житию Антония Великого.

Изучение рукописной традиции повести показало, что она неоднократно редактировалась и в XVIII-XIX вв. Среди этих поздних ее переделок наибольший интерес представляет Усть-Цилемская редакция (далее: УЦР), созданная известным печорским книжником И.С.Мяндиным (1823-1894 гг.). УЦР известна пока в единственном списке в составе написанного Мяндиным рукописного сборника третьей четв. XIX в. (ИРЛИ, Усть-Цилемское собр., № 67). Основой для УЦР послужила редакция киевского издания 1626 г.

Переработка исходного текста в УЦР вполне соответствует основному творческому приему И.С.Мяндина, установленным на материале других его пересказов (см. работы В.И.Малышева, Н.С.Демковой и Н.Ф.Дробленковой, О.В.Творогова, Е.М.Шварц, Е.П.Ширмаковой, Т.С.Троицкой, Т.Ф.Чалковой, Е.К.Пиотровской, Е.К.Ромодановской, А.Г.Боброва). Редактор значительно сокращает текст, освобождает его от "длиннот" и повторов, более кратко пересказывает отдельные фрагменты. Особенно эта тенденция к сокращению текста заметна в начале повести, в описании "величия" и "прозорливости" Антония. Подробную характеристику святости Антония в исходном тексте И.С.Мяндин заменяет всего несколькими предложениями, сохраняя, однако, основной смысл этого фрагмента в источнике. Полностью снято в УЦР обращенное к Антонию требование ангела написать "случающаяся сия последним родом, яко да не отчаваются хотящей приити в покаание...". Различные мелкие сокращения последовательно произведены редактором по всему тексту.

В тексте УЦР наблюдаются и попытки переосмысления текста. Особый интерес в этом отношении представляет кульминационная сцена - второе посещение Зерефером Антония. И.С.Мяндин предельно заостряет конфликт между старцем и бесом или, точнее, между "христианским" и "бесовским" миром. Если в исходном тексте старец не открывает бесу, что знает его истинную природу, и лишь "в уме своем" называет его "лживым дьяволом" и "древней злобой", то в УЦР он сразу же разоблачает мнимого покаяльника: "Чесо ради прииде ко мне, о прелукавый дьяволе, искушаяй мене? Или мниши, яко утаитися имаши от всеведящаго сердца и утробы и сядящаго на высоких Бога?". Полностью переделан в УЦР заключительный монолог Зерефера, в кото-

ром он отказывается принести покаяние. Зерефер предстает в УЦР более могущественным, нежели в тексте киевского издания: он объявляет себя "сотником" бесов и "тысящником" "тмочисленных полков сатанинских". "Сила" и "величие" Зерефера в мяндинской версии заключается не просто в любви к нему грешников и в их покорности, а в его твердой уверенности в своей полной будущей победе над христианским миром: "Азь бо ныне силою моихъ коварствъ могу привлеци бесчисленно подобныхъ тебе калугеровъ и с собою во адъ ко отцу нашему сатане вечно томится в нестерпимыхъ мукахъ, паче же в последняя веки. Азь иноческим и священническим чиномъ наполню геену. А христиане не избежат моихъ сетей, коихъ азь с помощники мои-ми простру во весь миръ толико, яко никтоже можетъ гонзуги их".

В этом монологе Зерефера в УЦР особое внимание обращает на себя угроза беса наполнить геену "иноческим и священническим чином". Образ мучающихся на том свете нечестивых иереев является почти обязательным элементом описаний ада в древнерусских эсхатологических сказаниях. Однако в решении этой темы в УЦР нельзя не увидеть и влияния старообрядческой идеологии. Как известно, сама возможность проведения в XVII в. церковных реформ объяснялась старообрядцами, в частности, ослаблением благочестия в среде духовенства, что рассматривалось в свою очередь как результат происков сатаны. Угроза Зерефера в УЦР "привлеци" и свести в ад "иноческий и священнический чин", "паче же в последняя веки" (примечательно это уточнение!), несомненно напоминает "вражий умысел" дьявола-антихриста, каким его представляли себе старообрядцы, погубить на Руси православную церковь и все духовенство. Как писал в своей челобитной 1676 г. царю Федору Алексеевичу протопоп Аввакум, "столпи поколебашася наветом сатаны, патриарси изнемогоша, святители падоша, и все священство еле живо - бог весть! - али и умроша". Убеждение в том, что после реформы церкви священство погибло, привело к появлению старообрядческой беспоповщины, к которой и принадлежал И.С.Мяндин. Согласно разысканиям В.И.Малышева, И.С.Мяндин не был ригористом в религиозных вопросах, не принимал участия в спорах о вере и даже "не лишен был в душе вольнодумства"², однако религиозно-исторические воззрения своих единоверцев он, разумеется, не мог не разделять. Показав в УЦР страшную силу зла, которая угрожает христианскому миру, усть-цилемский книжник выразил в то же время надежду на конечную победу добра. Заключительные слова Антония в исходном тексте - "древняя злоба нова добродетель быти не может", в которых, по сути, заключена мысль о совечности зла добру, И.С.Мяндин заменил молитвой старца к Богу о преодолении зла: "яко да бы не збытися таковому демоню коварству над иноческим и священниче-

ским чином, но да сохранить ихъ своею благостынею". Оптимистический характер УЦР поддерживается и рассуждениями о безграничности Божьего милосердия и о всеисильности покаяния, которыми завершается мяндинский пересказ. Частично эти рассуждения, не имеющие текстуальных совпадений с аналогичным фрагментом в издании 1626 г., также переданы как молитва Антония к Богу. В контексте поставленных в УЦР проблем они воспринимаются, в отличие от ранней редакции, не столько как отвлеченные богословские положения, сколько как указание конкретного пути спасения в переживаемый христианским миром трагический период его истории. Покаяние, надежда на Бога, вера в "благоутробие" Божие и есть то "оружие" против дьявола, которое помешает Зереферу, сатане-антихристу, осуществить свои планы, окончательно пленить и погубить христианский мир. Приуроченная к эпохе древних "скитских отцов", Антония Великого, но наполненная актуальными для старообрядчества размышлениями о судьбе церкви, всего христианского мира "в последняя веки", УЦР обнаруживает в себе черты иносказания, приобретает характер повести-предупреждения, грозного пророчества.

Отражение старообрядческой идеологии в пересказе И.С.Мяндина - черта, которая, как кажется, еще не отмечалась исследователями на материале других его переработок древнерусских повестей. Анализ УЦР позволяет, таким образом, установить некоторые новые особенности творчества этого самобытного крестьянского книжника XIX в.

¹ См.: Possinus P. Thesaurus asceticus. Tolosae, 1683. P. 255-265.

² Малышев В.И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С.Мяндин // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 337.

В.Г.Дидковская
Новгородский пединститут

Культурно-национальный компонент в содержательной структуре фразеологических сочетаний

Антропоцентрическая ориентация современных лингвистических исследований предполагает изучение "общезыкового" через "индивидуально-языковое", то есть признание тройственной интерпретации языковых фактов: системной, эволюционной и личностной. Совмещение этих трех аспектов образует специфический языковой феномен, который Ю.Н.Караулов называет "общерусским языковым типом". Как

представляется, он заключает в себе некий языковой эталон, присутствующий в языковой способности и позволяющий носителю языка опознать "русскость" языковых фактов, от текста до отдельного слова, а также и конструировать свою собственную речь в соответствии с этим эталоном.

К числу формальных черт общерусского языкового типа относится особая сфера несвободных значений, с которой связано существование обширной группы единиц, на первый взгляд, не соответствующих представлению о "русском". Их можно было бы назвать "неправильными объектными сочетаниями", поскольку, соответствуя русскому грамматическому стандарту выражения объектных отношений, они не подчиняются основному правилу образования словосочетаний - правилу согласования смыслов (ср.: 1) *взять книгу, возлагать цветы*, производить *продукцию* - 2) *взять пример, возлагать надежду*, производить *впечатление*). Обороты второй группы образованы лексическими единицами, которые вне данного сочетания семантически не ассоциируются друг с другом, более того, в своих основных первичных значениях они входят в разные понятийные классы: глагол относится к лексической группе "материальный мир", а существительное - к разряду "абстрактные категории". Но и в производно-отвлеченных значениях те же глаголы не образуют полноценных словосочетаний (см. сочетания типа 2), так как их семантический объем ограничен только системно-значимой семой "действие", отражающей не специфику данного отдельного слова (или лексико-семантического варианта), а его принадлежность к определенной лексико-семантической группе. Вследствие этого выбор объектного распространителя диктуется не собственной семантикой глагола, а является результатом "давления системы", тех разнообразных отношений, которые характеризуют его как значимую единицу языка. Возникшие при этом образования выделяются в особый класс фразеологических сочетаний.

В системе средств современного речевого общения фразеологические сочетания (ФС) занимают особое положение. Об этом свидетельствует в первую очередь их роль в общей функционально-стилевой стратификации языка: они замкнуты в сфере книжности с явным тяготением к официально-деловому, газетно-публицистическому и научному стилям. Отчасти подобное явление объяснимо генетическими корнями некоторых групп ФС, появившихся в русском литературном языке XVIII в. в результате калькирования оборотов французского языка. Они вошли в состав нового книжного стиля, в котором использовались для перевоплощения западно-европейских понятий в национальные формы русской речи.

Функционально-стилевая отмеченность ФС сказывается и в их семантической обособленности: они являются принадлежностью "метафизического языка". Однако от других членов семантического поля абстрактности ФС отличаются, так сказать, большей конкретностью выражения отвлеченности. Оказывается, что сочетание глагола в производно-абстрактном значении с абстрактным же существительным порождает семантическую единицу более сложного семного состава, чем отвлеченный глагольный эквивалент. Так, ФС *принимать участие* и глагол *участвовать* имеют общие семы 'действовать', 'совместно', но сочетание содержит еще указание на выделенность, самостоятельность действующего субъекта через сему присвоения, лежащую в основе связанного значения глагола *принимать* (ср. в языке XVIII в. - брать, *взять участие*).

Таким образом, на первый взгляд ФС не содержат в себе никаких черт "национальной исключительности", ничего специфически русского. Между тем если рассматривать этнический компонент языка не только как отношение к "миру вещей", но и как отражение "мира идей", то подобные единицы окажутся не менее русскими, чем обороты *бить баклуши, во всю ивановскую, лаптем щи хлебать* и др. Это обусловлено тем, что ФС представляет собой контекст реализации метафорического в своей основе, производного связанного значения глагола. Правда с течением времени образность подобной метафоры затемнялась, и она приобретала статус когнитивной (В.Н.Телия), служащей наименованием отвлеченных понятий: *входить в употребление, выходить в рассмотрение, выходить из терпения, выходить из повиновения, выходить из равновесия* и др., *вступать в разговор, вступать в права* и т.д. Метафорические же обозначения, "вплетаясь в концептуальную систему отражения мира, окрашивают ее в соответствии с национально-культурными традициями и с самой способностью языка называть невидимый мир тем или иным способом"¹. Таким образом, ФС оказываются одной из многочисленных граней той "метафорической призмы", через которую осуществляется национально-русское мировосприятие и миропонимание.

В то же время ФС как единицы, принадлежащие системе русского языка, отражают глубинные законы функционирования и развития этой системы, с трудом поддающиеся логической интерпретации. Так, одной из наиболее распространенных ошибок в речи иностранцев является нарушение шаблона связанности, свойственного русским ФС, и прежде всего - меры сочетаемости. При этом создается ситуация, когда невозможно объяснить, апеллируя к объективной реальности, почему *производить впечатление*, но не внимание, чувство, дело и т.д.,

почему в равной мере возможны сочетания *совершить/сделать оплошность*, но слова *ошибка, описка* сочетаются только с глаголом *сделать*, а *преступление, похищение* - только с глаголом *совершать*. В данном случае необходима не только и не столько семантическая, сколько коммуникативная компетенция говорящих.

Необходимо подчеркнуть, что "нерусскость" некоторых ФС является их чисто генетическим признаком и в современном русском языке никак не осознается. Более того, исследователи языка переводной литературы второй половины XVIII в. отмечают, что решать вопрос о возникновении русских глагольно-именных оборотов под влиянием французского языка следует для каждого из них в отдельности. Можно предположить, что калькирование описательных оборотов французского языка сыграло роль своеобразного катализатора, активизировавшего уже известный русскому языку способ словесно расчлененного обозначения понятия, что и привело к появлению большого числа сочетаний с глаголами *брать, взять, делать, дать, навлекать, принести, причинять* и др.

Таким образом, эволюционируя в системе русского языка, будучи во многом порождением этой системы, ФС оказываются таким лингвистическим явлением, в котором отображается "картина языка" и "картина мира" в ее русском варианте, что и определяет их вхождение в круг показателей общерусского языкового типа.

¹ Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира. М., 1988. С.175.

Л.Я.Петрова

Новгородский пединститут

Названия корзин на территории бывших новгородских пятин

Новгородский областной словарь (далее НОС) - "важнейшее связующее звено" в цепи Словаря русских говоров Карелии и сопредельных областей (далее СРГК) и других областных словарей, содержащих лексику северно-русского наречия: "в говорах вокруг озера Ильмень, по Ловати, Шелони, Мсте и Волхову лежат истоки и начала народной речи всего Русского Севера и многих областей Урала и Сибири" (НОС, 1,3). Лексика с новгородской географией представлена и в сводном Словаре русских народных говоров (далее СРНГ), и в СРГК. Наличие богатой лексикографической базы делает возможным рассмотрение новгородской лексики на

фоне словарного материала других, прежде всего соседних, говоров, исследование ее распространения на территории, исторически входившей в состав Новгородской республики, и за ее пределами.

Объектом изучения для нас послужил один из древнейших лексических пластов - названия корзин на территории бывших Новгородских пятин, мотивированные материалом изготовления этих плетеных вместилищ. В народных говорах существует множество таких наименований. Первоначально названия, содержащие указание на материал изготовления, закреплялись именно за реалиями из этого материала. Со временем происходил их перенос и на другие функционально близкие или равноценные корзины. Диалектные словари отражают подобные изменения в семантике этих слов.

Корзины плели из бересты, прутьев, древесных корней, дранки, режы - луба и лыка. Мотивированность названия той или иной корзины ощущается и носителями говора: *Из бересты плели корзинки, это берестянки, они легкие*. Валд.(НОС, 1,53); *Еще плели корзинки с небольших корней, эти корзинки назывались коренушками*. Кр. (НОС, 4,111); *С лубянками ходили за грибами, корзинки-то из луба плели*. Под. (НОС, 5,48); *Грибы носят в прутьяночках; прутьяночки делали из прутьев*. Мал. (НОС, 9,53).

В новгородских и генетически связанных с ними говорах широко представлены названия корзин из бересты, корней и прутьев. В прошлом берестяной промысел был очень распространен в России, и народные умельцы изготавливали самую разнообразную берестяную утварь: плетеные лукошки, корзины, короба, пестери и т.п. В современных новгородских говорах сохраняется несколько названий корзин с корнем *берест-*: *берестень* (СРГК, 1,66), *берестечко* (НОС, 1,52), *берестнюшка* (НОС, 1,53), *берестовик* (НОС, 1,53), *берестянка* (НОС, 1,53), *берестяночка* (СРГК, 1,67), *берещенник* (НОС, 1, 53). Обычно эти емкости использовались для хранения муки, крупы, соли или для сбора ягод, грибов. Такие же и родственные им наименования корзин известны и другим говорам Русского Севера, а также псковским, тверским, ярославским и говорам Урала и Сибири.

Кроме корзин подобные названия получали коробы, кошелы, сумки, изготовленные из цельных кусков бересты сосуды и ковши и оббитая берестяными лентами глиняная посуда. Такие наименования использовались и для корзин из другого материала, но они немногочисленны: *берестина* - лукошко из бересты или из дранок (СРГК, 1,67), *берестянка*¹ - корзинка, плетенная из прутьев или коры (в Словаре говоров Подмосковья это омоним к *берестянка* - корзинка из бересты, СГП, 1,36). В целом же названия, мотивированные берестой, закрепляются за вместилищами, изготовленными из нее.

Наиболее разнообразны и многочисленны названия корзин из корней сосны, ели, можжевельника и прутьев ивы, причем иногда одно наименование закрепляется за изделием из того и другого материала: *кореник, коренник* - "1.Корзина, плотно сплетенная из корней сосны или ивы, а также из прутьев ивы, из бересты или лучины" (СРГК, 2,423); *коренушка* - *Коренушки* - *маленькие корзиночки, сплетены из лучины, ивовых прутьев* (НОС, 4,111).

Плетенные из корней и прутьев корзины были распространены на всей территории северно- и среднерусских говоров. Их названия от основ *корен-, корнев-, корян-* широко представлены в архангельских, вологодских, новгородских, костромских, псковских, тверских, ярославских, владимирских, московских, уральских и сибирских говорах.

В Новгородской области бытуют названия *коренуха* (НОС, 4,111), *коренушка* (НОС, 4,111), *корневаха* (НОС, 4,113), *корневушка* (НОС, 4,114), *корноушка* (НОС, 4,115), *корянка* и *коряночка* (НОС, 4,120). По мнению Г.Г.Мельниченко, слова *коренуха* и *коренушка* - новгородского происхождения¹.

Как и в группе названий с корнем *берест-*, наименования, указывающие на то, что реалія изготовлена из прутьев или корней (редко коры; см.: *корянка* - "1.Корзина, сплетенная из коры", СРНГ, 15,43), используются не только для корзин, но и коробов, плетеной посуды и др.

¹ Мельниченко Г.Г. Некоторые лексические группы в современных говорах на территории Владимиро-Суздальского княжества XII-XIII вв. (Территориальное распространение, семантика и словообразование). Ярославль, 1974. С.147.

С.В.Рогозина

Новгородский пединститут

Отражение семейно-родственных связей в пословицах и поговорках (по материалам сборника П.Симони, 1899)

Пословицы и поговорки являются носителями сведений о самых разных сторонах жизни человека. В них отражаются взгляды русского народа на семью, отношения внутри семьи: между мужем и женой, родителями и детьми, братьями и сестрами и т.д.

Большинство паремий, затрагивающих проблемы семейно-родственных связей, касаются положения женщины в доме, в семье и прежде всего - положения жены. Ее жизнь теснейшим образом связа-

на с жизнью мужа: *жена да мужь - змея да ужь* (Симони, 104); *жена мужу пластырь, а он ей пастырь* (Симони, 100); *красна пава перьем - чистна жена мужемь* (Симони, 112). В русской семье жена прежде всего труженица, на которой держится вся домашняя работа, ей некогда болеть: *болна жена мужу во всякую нужу* (Симони, 81); *на што корова, была бы жена здорова* (Симони, 126). Упрямство, непокорность женщины находят отражение в поговорках: *принять жене нужу, а не покориться ей мужу* (Симони, 133); *левь дивень смириемь, а жена покорениемь* (Симони, 118); *волень бог да жена, коли волю взяла* (Симони, 84). Образ злой, брюзгливой, болтливой жены представлен в таких паремиях: *тошно жить с возгровою, а злее того с брюзгливою* (Симон, 144); *злых всех злее злая жена* (Симони, 105); *Есть червь древо, а злая жена чрево* (Симони, 159); *жена говорлива мужу не мила* (Симони, 103).

Муж нередко поколачивал жену, "воспитывать" через побои было обычаем, побои считались своеобразным "показателем равнодушия" мужа к жене: *бить - шуба будет тепла, а учить - жена будет мила* (Симони, 84); *обошь мужь жонушку дубинным корчшкомь* (Симони, 131). Однако и жены не оставались в долгу: не имея права поднять руку на мужа, они давали волю своему языку: *бранить жена мужа, а бить ево не мужа* (Симони, 82); *жена мужа не бьет, а в свой норов введеть* (Симони, 104); *мужь жену лозою, а она ему грозою* (Симони, 123).

В пословицах и поговорках высмеиваются, не только злые жены, но и злые, нерадивые мужья: *злобный мужь всъмь не дюжь* (Симони, 105); *здѣлать мужь дверцы: ни вон, ни в избу* (Симони, 108); *лѣнь мужа портить, а встань ево кормить* (Симони, 118). Хотя мужчина и является кормильцем семьи, ее опорой (*мужь дому строитель, нищетѣ отгонитель* (Симони, 119); *праведна мужа не одолеѣть мужа* (Симони, 133), излишняя похвала ему вредна: *похвала мужу нагуба* (Симони, 132).

До развития системы образования в России дети получали его в семье. Главным образом это касалось нравственного, трудового и физического воспитания, которое было строгим, даже суровым, основанным на авторитете старших в семье: *кто не слушает отца да матери, тот станет слушать телячьей кожи* (Симони, 151); *жалѣть сына - учащивать раны* (Симони, 100); *дядька дитятке ума придает* (Симони, 96); *учи жену да дѣтей без людей* (Симони, 147).

В пословицах и поговорках находят отражение не только строгость родителей по отношению к детям, но и любовь к ним, сострадание к их бедам, неудачам, болезням: *короста на дѣтках и матке свербит*

(Симони, 114); *здоровы были бы дѣти да чюжие клетки* (Симони, 108); *хотя дитя криво, а отцу, матери мило* (Симони, 150).

Мать всегда почитаема, она и защитник, и советчик, и лучший друг: *нѣтъ такова дружка как матушка* (Симони, 129). Редкая семья обходится без конфликтов, противостояния отцов и детей: *есть отець - убилъ бы, а нѣтъ ево - кулил бы* (Симони, 99). Сколько в семье человек - столько и характеров: *брат мой, а умъ у него свой* (Симони, 79). Нередко выходцы из одной семьи различались своим достатком, что тоже нашло отражение в пословицах и поговорках: *ворохъ злата не у насъ - у брата* (Симони, 87); *брат брату головою в уплату* (Симони, 78).

Большое количество паремиологических единиц затрагивает отношения между родителями, братьями - сестрами мужа / жены и зятем / невесткой: *кошку бьютъ, а невестке навѣтки даютъ* (Симони, 116); *щоткою головку, а плеткою молодку* (Симони, 158); *чтять сноху не для смѣху* (Симони, 155); *два свояка, а межъ ними пестрая собака* (Симони, 97); *не железъ тещина добра - колупай масла шилом* (Симони, 127); *зять любить взять, а тесь любить честь* (Симони, 108); *наливай на гущу - зять приѣхаль* (Симони, 129); *з зятемъ бранися, да за дверь держися, а с сыномъ бранися, да за печь держися* (Симони, 108).

В.Л.Васильев

Новгородский пединститут

Названия ому́та - водоворота в говорах Русского Севера (номинативный аспект)

Значительное количество в северно-русских говорах имен, обозначающих 'место кругового движения воды в реке или озере', обусловлено активными процессами номинации, происходящими в данной лексической группе. Основные номинативные модели в северно-русской терминологии водоворотов следующие.

1. Самую крупную и характерную группу названий водоворота составляют образования на базе глаголов вращательного движения. Как правило, такие термины мотивированы общерусскими глаголами вращения *вертеть, воротить, крутить, вить, кружить* (арх., костр. *водоворотъ, водоворотень, колovorot, круговорот, печор. кругозаворот, изворот*, лен. *крутоворот*, арх. *коловерть, крутоверт, заверт, заверть*, костр. *завертень*, новг., лен., волог. *вертуц*, арх. *водокрут*, волог. *закрутина*, новг. *крутило*, лен. *крутяк*, арх., новг., костр., волог., лен., карел. *вьюн*, арх. *вьюна*, новг., лен. *вьюр*, мурм. *завой*, новг., лен., арх., волог. *кружило, кружало*).

Яркая внутренняя форма таких терминов затрудняет их семантическую филиацию по говорам, поэтому в подавляющем большинстве они однозначны, используются только для указания на водовороты. Лишь термины, образованные на базе глагола *мутить* с исходной семантикой вращения, развивают по говорам как минимум две семемы - 'водоворот' и 'глубокое место'. Таковы, к примеру, северно-рус. *омут, омутина*, олон., урал. *мут*, новг. *мутина, мутеник*, арх. *заомуток, заумыток*.

2. Термины, образованные с исходным значением 'водоворот, омут с водоворотом' от глаголов невращательного движения. Среди них наименования на базе мотивировочных признаков, отражающих кипение, вспучивание воды в водоеме (новг., арх., перм. *вир, вирка, пучина*, лен., волог., арх., карел., новг. *кипун, кипунок, кипень, кипучка*), слияние струй (мурм. *сулой, сувой*, яросл. *сувудь*, печор. *замоина*).

3. Образования от звуковых (звукоподражательных) глаголов на базе мотивировочного признака, указывающего на шум клокотания воды в водовороте, омуте. Они немногочисленны (новг. *бук*, лен. *буча, бучило*).

4. Названия водоворота, производные от имен с исходными значениями, отражающими быстроту, интенсивность течения воды в водоеме. Формула семантического сдвига: 'быстрое течение, поток, быстрина' ---> 'водоворот'. Таковы северно-рус. *быстрядь, быстерь, быстрой, быстряк, быстерядь* и однокоренные новг. *протек, проток*, карел., арх. *водоход, водохож, водохожей*, арх. *матерая вода*. Этого же номинативного типа более древние по происхождению *буй, яр, юр, юро* и дериваты.

5. Названия водоворота, образованные по типу вторичной номинации в результате метонимического переноса 'глубокое место; яма в водоеме': ---> 'водоворот' (волог. *вертеп*, новг. *плесо, плесина, плесяна*, волог. *увал*, перм. *ямурина*, арх. *ляга*, костр. *бочаг*, новг. *котловина*).

6. Названия, образованные метонимически на базе имен, указывающих на местонахождение водоворота - в речном заливе (волог. *залоина, букля*, новг. *хиб, заводь, заводина, заудина*). Из основного значения этих лексем, наиболее распространенного и этимологически обусловленного, - 'заводь, речной залив' - в северно-русских говорах развивается производное - 'водоворот'.

7. Названия водоворота, метонимически образованные от имен, указывающих на подводный источник, от которого создается завихрение воды (северно-рус. *ключ*, карел. *ключевизень*, волог. *родник*).

8. Названия, образованные от имен, указывающих на внешние признаки и свойства водоворотов. В основе семантической трансформации - метафора или специализация значений (северно-рус. *воронка*, ср.-урал. *майдан* (от *майдан* 'шумное, бойкое место, базарная площадь'), лен. *жер-*

II. Материалы

ло, новг., волог., арх. круг, круган, круговина, волог., твер. рель, релка (от *рель* - небольшой, замкнутый участок чего-либо).

9. Названия, неясные по образованию (улово, уркан, курдан, курпага, кумовик, бонга).

М.С.Федина

Сыктывкарский университет

Основные проблемы исследования истории развития официально-делового стиля коми языка

Уровень развития любого языка определяется степенью его затребованности и использования в коммуникативных сферах общества. Язык, который используется во всех сферах общения людей - от государственного до семейно-бытового уровня, несравненно богаче, выше по развитию, чем язык, используемый только в бытовых целях. Однако достижение такого уровня является сложным и не всегда прямопоступательным процессом, определяемым не только внутренними возможностями самого языка, но и общественно-политическими требованиями. Развитие коми языка является тому наглядным примером. Скачкообразный ритм активного использования коми языка и повышенного внимания к нему определялись прежде всего политикой государства в течение всего XX столетия.

В связи с созданием нового государства в 1917 г. и выходом "Декларации прав народов России", в которой одним из программных требований партии было всемерное развитие функций национальных языков, впервые встал вопрос об общественных функциях коми языка, используемого ранее только в бытовых целях. В 1918 г. на территории Коми края было создано несколько обществ, которые активно работали в данном направлении: "Союз содействия материальному и духовному развитию Зырянского края" (г.Яренск), "Коми автономист чукор" (с.Помоздино), "Асья кыа" (при Усть-Сысольском УОНО), впоследствии переименованный в "Коми кыа". Проводимая ими работа принесла позитивные результаты, которые имели немаловажное значение в последующие годы. 20-30-е гг. в Коми крае известны как годы "зырянизации" - языковой политики, направленной на введение коми языка во все учреждения. В 1923 г. была создана специальная Комиссия по зырянизации при Облисполкоме, в состав которой входили известные ученые, писатели, общественные деятели - В.А.Савин, М.А.Шахов, В.И.Лыткин, В.А.Маггов и др. - и решениям которой подчинялись все облучреждения. Основные цели и задачи Комиссии были представлены в программном документе "Инструкция по введению коми языка в государственные и общественные учреждения,

предприятия и организации автономной области Коми" (1924 г.). Основной задачей Комиссии было проведение в жизнь языковой политики. Так, именно при помощи Комиссии в 1924 г. на IV областном съезде Советов было принято решение о двух государственных языках на территории Коми АО. С этого момента началось активное использование коми языка во всех сферах общения, в том числе и деловой, и - как следствие - создание деловой и канцелярской терминологии. Создание Комиссии по зырянизации можно считать моментом зарождения коми официально-делового стиля, т.к. основной ее функцией был перевод всего делопроизводства на коми язык.

Под руководством Комиссии проводилась не только языковая, но и вся национальная политика в Коми АО. Комиссия просуществовала до 1929 г., до лингвистической конференции Главнауки, проходившей в г.Сыктывкаре в июле 1929 г. К сожалению, работа Комиссии, ее точный состав, а также работа её предшественников до сих пор подробно не исследованы и не оценены по достоинству в коми истории и лингвистике, хотя в разных источниках имеются данные общего характера, упоминания об этом. Исследование означенной проблемы является в настоящее время - в период второго основного подъема развития коми языка - весьма актуальным.

С начала 30-х гг. в связи с печально известной политикой гонения на "националистов", "нацшовинистов" интенсивность использования коми языка как государственного начала понемногу ослабевать, и уже в 1937 г. в проект Конституции Коми АССР не была включена статья об официальном признании коми языка как государственного. Этот период истории коми языка также почти не освещен в научной литературе, хотя представляет собой несомненный научный интерес. В дальнейшем происходило вытеснение коми языка не только из государственных, официальных, деловых сфер жизни общества, но и из вузов, школ, из периодической печати. Коми язык оставался средством общения в основном на семейно-бытовом уровне, языком сельского населения. В этот период ни о каком официально-деловом стиле не могло быть и речи.

В 60-е гг. наблюдается рост интереса к коми языку, озабоченность носителей коми языка его состоянием. Так, 28-29 марта 1960 г. в г.Сыктывкаре проходила научно-практическая конференция, посвященная проблемам коми литературного языка. На ней в числе основных и первостепенных задач были сформулированы задачи расширения сфер употребления языка, создания и перехода на коми терминологию. В Конституцию Коми АССР от 1978 г. было введено несколько статей, связанных с коми языком: статья 39, в которой разрешалось обучение в школах на коми языке; статья 98, предписывавшая изда-

ние нормативных актов, законов, указов, постановлений и других официальных документов параллельно на коми и русском языках; статья 148, в которой разрешалось проводить судопроизводство на коми языке. Однако реальное положение коми языка не менялось.

Возрождение коми языка, начало нового этапа в его развитии можно отнести к концу 80-х - началу 90-х гг. Основные проблемы функционирования коми языка в обществе и пути их разрешения были сформулированы на республиканской научно-методической конференции "Проблемы функционирования коми языка в современных условиях (Коми кыв ёния оломын)", проходившей в г.Сыктывкаре в 1989 г. В 1992 г. был принят Закон о признании в Коми Республике двух государственных языков - коми и русского. Однако официальный статус коми языка как государственного в этот период был чисто юридическим.

В настоящий момент ситуация изменилась: можно с уверенностью сказать, что коми язык становится государственным не только юридически, но и фактически. Благодаря многолетней упорной работе общественных деятелей, организаций, научной интеллигенции, специальной термино-орфографической комиссии при Министерстве по делам национальностей Республики Коми и др. коми язык активно вводится почти во все сферы общественной жизни. Официально-деловая сфера является лишь одной из них. Наблюдения последних лет позволяют констатировать факт наличия и функционирования официально-делового стиля коми языка, обладающего всеми основными признаками. Основой данного стиля является его лексика-терминология, создаваемая по всем возможным направлениям, характерным для лексики коми языка в целом. Но вместе с тем терминология еще не упорядочена и не систематизирована, находится в процессе активного развития. Систематизация и упорядочение деловой лексики, служащие основными гарантиями ее дальнейшего развития, являются одной из основных и актуальных проблем коми языкознания. Разработка данного направления осуществляется на кафедре коми и финно-угорского языкознания СыктГУ в рамках научной темы "Актуальные вопросы грамматики и стилистики пермских языков".

Создание условий для активного функционирования делового языка, формирование его терминологии является лишь первоначальным этапом. Основная же задача - не допустить распад делового коми языка, как это произошло в 30-е гг., создать условия для его развития и полноценной жизни, укрепить его посредством объективного исследования истории развития официально-делового стиля в коми языке, его современного состояния, а также социально-политических условий.

Официально-деловой стиль коми языка - это доказательство его большого внутреннего потенциала, его ресурсов и высокой степени развития.

Марье Юли-Пиипари (Marjo Yli-Piipari)

Университет г.Хельсинки

**О некоторых сложных реакциях на просьбу
в форме императива
на материале финского и русского языков**

Наблюдения, изложенные ниже, опираются на материал, собранный из киносценариев финских и русских фильмов 70-80-х гг. Речь идет о диалогах, в которых просьба излагается в форме императива. Однако все три основных типа реакций на просьбу, т.е. прямое согласие, прямой отказ и другие, часто более сложные реакции, встречаются, естественно, при просьбах с любой синтаксической структурой.

Хотя далее наше внимание будет сосредоточено на реакциях, скажем несколько слов об употреблении императива в функции просьбы в финской и русской речевых культурах. Можно сказать, что в финском и русском языках императив представляет собой самую типичную форму эксплицитно выраженной просьбы. Однако, по сравнению с русским языком, «прагматический диапазон» императива в финском языке является более узким. Если в русской речевой культуре императив используется при выражении просьбы как в официальной, так и в неофициальной обстановке общения при всех взаимоотношениях говорящего и слушающего, то в финской речевой культуре он встречается в основном в неофициальных ситуациях, когда между говорящим и адресатом нет социальной дистанции либо она является минимальной.

Вернемся к главной теме данного исследования - к реакциям на просьбу в форме императива. Прямые согласия следуют за высказыванием просьбы обычно немедленно и являются простыми по форме, а прямые отказы часто заключают в себе объяснения, извинения, сожаления или другие смягчения и, таким образом, являются более сложными, чем согласия. Но самыми сложными и длинными реакциями на просьбу являются обычно «другие реакции» (далее - «сложные реакции»).

Когда адресат соглашается на просьбу не сразу или отказывается от ее выполнения не сразу, число речевых ходов как просящего, так и адресата может увеличиваться до десятков. Конечно, возможно, что даже в конце разговора согласие или отказ вообще не осуществляются. Поскольку у сложных реакций нет явно общепринятых структур, они характеризуются не на основе формы, а, скорее, на основе содержания. Можно выделить следующие типы сложных реакций: 1) смена предмета разговора, 2) частичное согласие, 3) случаи, в которых между высказыванием просьбы и согласием (или отказом) располагается

так называемое «промежуточное развертывание» (insert expansion), 4) восприятие просьбы с юмором или по-другому несерьезно, 5) согласие, высказанное в непредпочтительной форме. Кроме этих типов можно выделить и некоторые другие типы сложных реакций. Рассмотрим вышеуказанные типы более подробно.

1). Смена предмета разговора при просьбе. Она может происходить либо в зависимости от внешних обстоятельств, либо в ситуации конфликта или в другой нелегкой ситуации. В примере I (см. Приложение) слушающий сначала игнорирует просьбу, находящуюся в строчке 1 (Kyselä nyt niita hommiä? – Ну спроси об этой работе?). Как указано и в комментарии сценариста, адресат не отвечает на просьбу, а меняет тему разговора. Но потом высказывание просящего, Лате: Mä soitan sulle ensiviikolla? (Я позвоню тебе на следующей неделе?) в строчке 4 включает мысль «я позвоню и узнаю, нашел ли ты мне работу или нет» и «заставляет» адресата занять какую-либо позицию. Он (Юусо) отказывается, выражая свое мнение о том, что данная работа не подходит просящему. Здесь, наконец, отказ излагается в форме обоснования.

2). Частичное (или условное) согласие. Под частичным согласием я понимаю такую реакцию, в которой адресат выражает или имплицитно, что он может выполнить просьбу позже. В начале диалога (пример II) молодой человек просит Туулиikki пойти с ним (Lähde mun kanssa. Vaariin – Пойдем со мной. В бар.). В строчке 2 Туулиikki отказывается от просьбы частично (En mä ainakaan nyt. Sorry vaan. – По крайней мере, не сейчас. Извини). Хотя героиня в данный момент отказывается и просит извинения, вводимое далее обстоятельство времени ainakaan nyt (по крайней мере, не сейчас) как бы допускает возможность, что она согласится позже. Как показывают комментарии сценариста и последнее высказывание диалога, говорящий сам интерпретирует реакцию адресата скорее как обещание, чем как отказ.

Ответы на просьбу, содержащие глагол типа «постараться» (yrittää), можно интерпретировать как частичные согласия. В зависимости от других элементов в ответе их можно также воспринимать как прямые согласия.

3). Случаи, в которых между высказыванием просьбы и возможным согласием (или отказом) располагается промежуточное развертывание. Здесь выделяются два подтипа: 1) случаи, в которых слушающий относится к высказыванию просьбы или к его части как к проблематичному (тогда он излагает так называемый «инициатор исправления», который всегда направлен назад и относится именно к просьбе, т.е. к первой части пары); 2) случаи, когда за высказыванием просьбы следует такое промежуточное развертывание, в начале которого на-

ходится вопрос адресата, связанный с просьбой и направленный вперед (pre-second). С помощью такого вопроса адресат просит представить более подробную информацию, связанную с просьбой, чтобы он мог решить, как относиться к ней. Рассмотрим пример III. Сама просьба заключена в строчке 2, а в строчке 3 имеется вопрос, с помощью которого адресат запрашивает дополнительную информацию (А кто это спрашивает?). Следовательно, строчки 3 и 4 (вопрос и ответ на него) составляют промежуточное развертывание, после которого адресат отвечает на просьбу. В строчке 5 он отказывается от ее выполнения с помощью объяснения.

Иногда слушающий относится к просьбе с юмором или по-другому несерьезно, как в примере IV. Этот диалог предшествует диалогу примера I. Они происходят в разные дни. Здесь, в строчке 2, Лате выражает свою просьбу Юусо впервые (Juuso hei ... ota mut mukaan hommiis ... nää kuviot on vähän liian loivia ... - Слушай, Юусо, ... возьми меня с собой на работу ... жизнь здесь слишком бледна...). Юусо реагирует на просьбу, растягивая утвердительную частицу joo (угу) в строчке 4. Потом Лате просит снова с помощью вопроса (строчка 5). Реакцию Юусо-Joo - высказанную также с растягиванием, Лате интерпретирует как шутку, как показывает его позиция в строчке 7. После этого Юусо говорит «Joo ... joo» и переводит тему разговора на душ (строчка 8). Итак, он относится к просьбе несерьезно, и при этом разговоре Лате больше не имеет возможности вернуться к теме своей просьбы.

4). Согласие, высказанное в так называемой непредпочтительной форме. Объясним смысл этого термина. Просьба, как правило, обуславливает ожидание согласия. Таким образом, согласие является предпочтительной реакцией на просьбу. Оно обычно выражается немедленно после высказывания просьбы в короткой, простой форме, т.е. в предпочтительной форме. Отказ от выполнения просьбы, являясь непредпочтительным ответом, часто выражается, в свою очередь, в непредпочтительной форме. Другими словами, он высказывается не сразу, и к его формулировке присоединяются частицы и/или слова извинения, сожаления, объяснения, при этом сам отказ может выражаться непрямо.

Однако бывают также случаи, в которых согласие на просьбу выражается в непредпочтительной форме. Так происходит в примерах V и VI. Рассмотрим пример V более подробно. Здесь дочь просит мать поздравить ее с бракосочетанием (строчка 1). Следуют реакции удивления присутствующих при этом людей. В строчке 4 имеется также реакция адресата – матери («Муж, Боже мой»), которая является, скорее, реакцией на услышанное, чем ответом на просьбу,

последний следует только в строчках 7 и 8. В начале хода располагается ряд частиц (Ах, ну что ж), и высказывание после поздравления можно воспринимать либо как объяснение промедления ответа, либо как упрек. Следовательно, адресат принимает просьбу предпочтительно на уровне действия, т.е. она выполняет ее, но на уровне формулирования, в ответе имеются черты, характерные для непредпочтительных высказываний.

Важную роль во всех вышеуказанных примерах (как и в живой спонтанной речи) играет, естественно, и интонация. Однако на данном этапе исследования мы ознакомились только со сценарием, не имея, к сожалению, возможности посмотреть эти фильмы.

Все вышеуказанные типы реакций на просьбу в форме императива существуют как в финском, так и в русском языках. По всей вероятности, речь идет о более или менее универсальных действиях, происходящих в коммуникации.

Когда в тексте фигурируют прямые согласия или прямые отказы, они облекаются в том или ином языке в довольно четкие языковые формулы; когда же речь идет о более сложных реакциях, они раскрываются в таких формах, как, например, смена предмета разговора, частичное согласие или восприятие просьбы с юмором.

Если проанализировать содержание диалогов со сложными реакциями, можно заметить, что в них присутствуют просьбы не только о мелких делах, но и о чем-то более значительном. Адресат соглашается или отказывается не прямо, потому что он может быть в состоянии смятения или не сразу понимает просьбу, или просто требует дополнительной информации, связанной с ней. Тогда он нуждается в дополнительном времени, чтобы дать ответ или выполнить просьбу позже.

Естественно, возможны случаи, когда адресат совсем уходит от ответа. Тогда он может игнорировать просьбу, меняя тему разговора, или относиться к просьбе несерьезно.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Пример I.

[Юусо прощается с Пюрю и потом с Лате. Юусо идет к машине, Лате следует за ним. Они останавливаются у передней двери машины]

1 Л: Kysele nyt niita hommi?

Ну спроси об этой работе?

(Юусо не отвечает на вопрос Лате, только кивает, смотрит на Пюрю, кричит)

2 Ю: Mä tuun kesäks lomille. Mennään kioskille juomaan pilsut. Otetaan 3 päiväkannit.

Я приеду на лето в отпуск. Пойдем в киоск выпить легкое пиво. Налижемся днем.

(Юусо открывает переднюю дверь, входит в машину)

4 Л: Mä soitan sulle ensiviikolla?

Я позвоню тебе на следующей неделе?

(Юусо выходит из машины, смотрит на Лате какое-то мгновение и говорит первый раз очень нежно и доброжелательно)

5 Ю: Et kai sä tuu näihin hommiin.

Ну ты же не собираешься на эту работу...

(Лате смотрит на Юусо пристально, понимает ситуацию и трясет головой едва заметно)

(Ijas M., Niskanen M. Ajolahti. S. 128-129.)

Пример II.

[В ресторане, выпускной вечер медсестер; молодой человек и Тууликки]

1 М: Lähde mun kanssa. Vaariin.

Пойдем со мной. В бар.

2 Т: En mä ainakaan nyt. Sorry vaan.

По крайней мере, не сейчас. Извини.

(Тууликки почти бежит к столу. Молодой человек смотрит ей вслед, как будто она дала ему обещание, кричит ей.)

3 М: Tavataan valomerkin aikaan?

Встретимся во время светового сигнала?

(Törhönen L. Palava enkli. S. 3.)

Пример III.

[Телефонная будка. Болтают две девушки, Тоня ждет, потом входит, набирает номер. Г = голос в трубке]

1 Г: Алле.

2 Т: Позовите, пожалуйста, Тину Шалашаеву.

3 Г: А кто это спрашивает?

4 Т: Это ее подруга звонит, Тоня.

5 Г: Она на слет уехала.

(Нилин П., Хейфиц И. Впервые замужем. С. 36-37.)

Пример IV.

[Юусо, Лате и Пюрю]

1 Ю: Täähän on ihan kiva kämppä... vaikken mä nää mitään...

Это же очень удобная квартира... хотя я ничего не вижу...

(Тишина. Лате смотрит на Юусо, ждет.)

2 Л: Juuso hei... ota mut mukaan hommiis... nää kuviot on vähän liian loivia...

Слушай, Юусо... возьми меня с собой на работу... жизнь здесь слишком бледна...

4 Ю: Jooooo...

Угу-у-у...

5 Л: Kai sinne yks mahtuu?

Пожалуй, туда один поместится.

(Пожалуй, там есть место для одного?)

6 Ю: Jooooo...

Угу-у-у...

7 Л: Eikun ihan totta...

Нет, серьезно...

8 Ю: Joo... joo... Onks teillä suihkua?

Угу... угу... У вас есть душ?

9 Л: Tietysti.

Конечно.

10 Ю: Raahatkaa mut sinne, jos mä en herää.

Ташите меня туда, если я не проснусь.

(Тишина. Дыхание Юусо выравнивается, он засыпает. Лате волнуется.)

11 Л: Juuso?

Юусо?

12 Ю: Jooo... mä muistan kun sua sai aina odottaa... kun oltiin teillä, kotona... Угу-у... Я помню, что тебя всегда надо было ждать... когда мы были...

13 Sa olit aina suihkussa... mä luin sun lehtes puhki... Aina suihkussa... ja... Ты был всегда в душе... я читала твои газеты...

14 Mun piti käydä koulussa. Мне надо было идти в школу.

(Ijas M., Niskanen M. Ajolahto. S. 125-126.)

Пример V.

[Тамара с Валерием, Тоня и гости: Катя, Тина, Зоя и дети, в частности, мальчик]

1 Тамара: А, ну, словом, поздравь нас. Это мой муж.

2 Катя: Во как.

3 Тина: Надо же.

4 Тоня: Муж, Боже мой.

(Зоя и ее дети)

5 Зоя: Надо же, идите-ка, поиграйте в коридоре.

6 Мальчик: В коридоре?

(Тоня подходит к Тамаре и Валерию)

7 Тоня: Ах, ну что ж. Поздравляю вас, очень приятно. Только как-то вы неожиданно та... так.

(Нилин П., Хейфиц И. Впервые замужем. С. 23.)

Пример VI.

[Харри и Вякю. У родителей Харри. Харри режет себе хлеб, чашка кофе у него на столе. Вякю сидит за столом на другой стороне, перед ним также чашка кофе. В руке у него бумажки, напечатанные на пишущей машинке.]

1 X: Sää et sit ot leipää?

Значит, ты не будешь хлеб?

2 B: Ei, mull piisaa pelkkä kahvi. Ni, mikä sää sanoit, ett tää juttu o?

Нет, я буду только кофе. Так что ты сказал, что это за история?

3 X: Se o satu. Joulutarina. Mää kirjotteli se yhten viikonloppun, ko mäen.

4 viittiny lähtee mihinkää. Lue ny se.

Это сказка. Рождественский рассказ. Я написал его однажды в конце недели, когда мне не хотелось никуда идти. Ну, прочитай его.

(Вякю смотрит несколько недоверчиво)

5 B: Satu? Minä? Iso mias. No, mä lue, ko sää pyysit. (Louis Armstrong-äänellä).

6 Ja tarjosit viäl leipääki.

Сказка? Мне читать? Взрослому мужчине. Ну, я прочитаю, потому что ты попросил (голосом типа Луи Армстронга). И еще хлеб предложил.

(Lehtovuori J. Veturimiehet heiluttaa. S. 43-44.)

Л.П.Рощевская

Сыктывкарский университет

Просветительство в Коми крае в XIX – начале XX вв.: деятели, общественная инициатива, учреждения*

Просветительство есть идеология, главным компонентом которой является распространение просвещения. Дополненное идеями свободомыслия и радикального преобразования общества просвещение присуще определенному обществу и эпохе.

* Работа выполнена при поддержке Российского Гуманитарного Научного Фонда (97-01-00010).

К государственным просветительским учреждениям относились прежде всего начальная школа и сельские публичные библиотеки, в которых трудились многие поколения просвещенных представителей коми народа.

Существенную роль в развитии культурно-просветительской деятельности играла, конечно, церковь: церковно-приходские школы и школы грамоты, церковные библиотеки, хотя в сравнении с аналогичными библиотеками в других уездах и Коми края они выглядели довольно бедно. Для содействия просветительским функциям церкви в Коми крае было создано отделение Великоустюжского Общества Всемилостивейшего Спаса, которое специально занималось изданием книг и пропагандой духовно-нравственной литературы.

Как крупные культурные центры выступали мужской Ульяновский Троице-Стефановский и женский Кылтовский Крестовоздвиженский монастыри. В связи с деятельностью Ульяновского монастыря Усть-Куломский округ стал одним из культурных центров Коми края. Здесь были известные философы из крестьян (Куньгин, Рассыхаев), писатели и поэты (семья Чисталевых).

В связи с отсутствием дворянства его роль в просветительской деятельности выполняло купеческое сословие (торговые роды купцов Латкиных, Сухановых и др.). В последнее время выявляется все больше сведений о деятельности священнослужителей в сфере культуры (Куратовы, протоиерей М.И.Быстров из Яренска, П.Н.Шаламов из Вотчи и др.). Среди представителей коми крестьянства надо назвать И.С.Рассыхаева из Усть-Кулома, И.Пыстина из Корткероса, В.П.Куньгина из Помоздино. Основную просветительскую работу выполняли, конечно, представители интеллигенции (составитель коми-русского словаря в 1830-х гг. Попов, учитель и библиотекарь А.А.Цембер, земский служащий статистик В.Ф.Попов, писатель из Корткероса М.Н.Лебедев и др.). Некоторые уроженцы Коми края вынуждены были покинуть родной край. Находясь далеко от родины, они все же немало сделали для просвещения населения края (К.Ф.Жаков, П.А.Сорокин).

Вторую группу просветителей составляли мигранты добровольные, в том числе чиновники (Ф.А.Арсеньев), и вынужденные (ссылные). Среди последних почетное место занимают профессор Московского университета Н.И.Надеждин, польские ссылные 1860-х гг., режиссер Е.П.Карпов, исследователь В.А.Русанов, яренские ссылные 1909 г. и др. Информационно-просветительские функции выполняли путешественники и исследователи, посещавшие край в разное время (В.А.Круглов, С.В.Максимов, П.В.Засодимский, Остен-Сакен и др.).

Первые проявления общественной инициативы в Коми крае относятся к 1830-м гг., когда силами городского общества была открыта Усть-

Сысольская публичная библиотека - одна из первых уездных публичных библиотек в России.

Только в 1862 г. после специального правительственного разрешения общественная инициатива проявила себя в создании общественного клуба "для частного препровождения времени в играх, чтении газет и журналов". Главными занятиями членов клуба предполагались музыка, танцы, пение, игры в карты, бильярд, шашки, шахматы и чтение книг библиотеки. Библиотека общественного клуба в Усть-Сысольске имела значительный книжный фонд и редкие издания.

На основании устава, утвержденного министерством внутренних дел, в 1864-1865 гг. в Усть-Сысольске образовано общественное собрание с целью доставлять своим членам и их семьям возможность "проводить свободное от занятий время с удобствами, приятностью и пользой": устраивали балы, маскарады, танцы, музыкальные и литературные вечера, ставили драматические представления, выписывали газеты и журналы, приглашали знающих людей для чтения лекций. Постановку спектаклей и публичные лекции можно было устраивать с разрешения полицмейстера и главного управления по делам печати, куда заранее отправляли афиши. По сути это было такое же общество для совместного препровождения досуга, как и общественный клуб. В состав общественного собрания входили представители всех сословий, кроме женщин, несовершеннолетних учащихся, а также имеющих ограничения в правах. В 1894 г. разработали новый устав, и на следующий год он был отпечатан.

Ежегодно собрание выписывало сообразно своим потребностям и средствам промышленные, литературные и политические журналы, дозволенные цензурой по подписке, составленной в конце года старшинами. Если средства позволяли, собрание покупало и другие книги "с целью составить по возможности хорошую при собрании библиотеку", которую со временем планировали по разрешению правительства открывать и для публики. Собирали и рукописи, которые в 1890 г. отправили в Петербургскую императорскую публичную библиотеку.

К 1860-м гг. в Коми крае были подготовлены условия для создания уездного земства. Земские сессии периодически собирали наиболее инициативных представителей коми народа. Не останавливаясь подробно на всех сферах деятельности земства, отметим, что земство открывало в крае школы, библиотеки и было самой сильной общественной организацией.

Как везде в России, в Коми крае действовали также благотворительные объединения по оказанию помощи нуждающимся ученикам, в них входили главным образом состоятельные люди.

На протяжении почти всего XIX в. горожане Усть-Сысольска периодически устраивали любительские спектакли. Тяга к театру была сильна, но она не вылилась в создание постоянно действующего театра, т.к. базировалась на приезжих группах, а инициаторами чаще всего выступали политические ссыльные.

В конце XIX в. после разрешения правительства всюду стали возникать общества трезвости. Появились они и в Коми крае. В сравнении с другими губерниями и уездами страны общества трезвости действовали в Коми крае скромнее, но все же благодаря им появились библиотеки-читальни, столовые и другие культурно-просветительные учреждения.

Общественная инициатива по созданию собственного периодического издания в Коми крае, несмотря на старания лучших представителей народа, не реализовала себя. Первая частная типография З.Д.Следникова появилась только в 1906 г.

В Коми крае сложилось несколько культурных центров. Кроме признанных - Усть-Сысольск, Яренск, Усть-Цильма, Ижма - следует назвать с. Деревянск, с. Летка (перевалочно-торговый пункт на пути из Пермской губернии в Коми край).

Самыми сильными чувствами для объединения общественных сил оказались краеведческий аспект и родинолюбие. В начале XX в. местное общество оживилось в связи с созданием Усть-Сысольского отделения Архангельского Общества Изучения Русского Севера. Оно объединяло более 100 человек из разных мест края. Была собрана великолепная научная библиотека. С первых дней отделение ставило на своих заседаниях серьезные экономические и социально-культурные вопросы: о направлении железнодорожного строительства, о сборе и издании этнографического и фольклорного материала (были изданы первые фольклорные сборники). В 1911 г. отделение создало краеведческий музей. Хотя он был невелик, это был серьезный результат общественной деятельности.

Таким образом, в Коми крае действовали разные общественные объединения; пропагандистское звучание имела деятельность земских и церковных служителей. Инициатива принадлежала общественности (церковная, земская и научная). Просветительское значение приобрела добровольная (отходничество в центры культуры и возвращение на родину) и вынужденная (политические ссыльные) миграции населения. Общественные объединения развивались в тесной зависимости от разрешительной политики государства. В сравнении с другими регионами их результативность выглядела слабее. Общественная инициатива все же сыграла существенную роль в развитии края и во многом заменяла государственные действия в области культурно-просветительской работы.

Процесс христианизации Руси и Новгород в конце IX - начале XI вв. в трудах дореволюционных историков

Данная тема и в дореволюционной, и в современной науке была разработана слабо. Основное внимание уделялось южной Руси и в особенности Киеву как главным территориям, где развернулась драматическая борьба за новую веру. Исследователи тщательно рассмотрели происходившие здесь религиозные, политические, экономические, социальные, этнические и другие процессы, тогда как Новгород и северо-русские земли при изучении распространения христианства оказались на периферии внимания ученых. Тем не менее по ходу размышлений авторы XVIII - начала XX вв. сделали ряд интересных наблюдений и замечаний о христианизации Новгородских земель. Такая ситуация во многом была предопределена состоянием источниковедческой базы, но если свести воедино замечания и наблюдения историков по данной теме, то можно выявить ряд тенденций.

Впервые о влиянии Новгорода на процесс христианизации Руси заговорили в XVIII столетии. В.Н.Татищев предположил, что захват Киева Олегом мог быть связан с жалобами язычников на князей - христиан. Вслед за ним так или иначе приходили к выводу о существовании этой связи Екатерина II, Ф.Эмин, И.Е.Забелин, В.А.Пархоменко и другие¹. Обратил внимание на этот сюжет, но занял совершенно особую позицию относительно него академик В.И.Ламанский. Он считал захват Киева делом политическим, но повлиявшим на активность христианской общины в Киеве². На Новгород обращалось внимание и в связи со спорами об этнической принадлежности первых русских христиан. Ученые, считавшие таковыми варягов, принявших христианство в Константинополе, допускали их присутствие в Новгороде еще при Рюрике (Е.Е.Голубинский, И.И.Малышевский и др.)³. А М.П.Погодин указывал на возможность существования в это же время на севере Руси католиков⁴. Н.И.Коробка высказал предположение, что наиболее ранним вариантом христианства на Руси был католицизм, который принесли с собой варяги из Скандинавии, где проповедовал епископ Ангарий⁵. В этом случае Новгород выглядит как один из центров христианизации или, как минимум, важнейшее передаточное звено в деле распространения новой веры на Руси. Но данная точка зрения не получила широкого резонанса в исторической науке.

Разные подходы среди исследователей выявились и при рассмотрении проблемы крещения новгородцев князем Владимиром. Кроме широко распространенного мнения о вооруженном сопротивлении при принятии христианства (на основании сообщений Иокимовской летописи)⁶, была и концепция противоположной направленности, состоявшая в том, что Новгород спокойно воспринял новую религию из-за слабости язычества и нелюбви новгородцев к старым богам (например - А.И.Никитский)⁷. Особую позицию занимал архиепископ Филарет (Гумилевский). По его мнению, сопротивление новгородцев было, но не в связи с религиозным противостоянием. Его направленность политическая - бунт против великокняжеской власти⁸.

Таким образом, можно говорить о существовании в исторической науке до 1917 г. двух полярных концепций относительно места Новгорода в процессе христианизации Руси. Часть авторов воспринимала Новгород как оплот языческой реакции, другая часть не видела там существенных отличий от ситуации в Киеве.

В современной литературе эти точки зрения, по сути, остались неизменными. Например, А.Г.Кузьмин считает, что существовало взаимопроникновение двух религий, а имевшееся сопротивление связывает с политико-социальной сферой. Л.Н.Гумилев, напротив, видит в Новгороде и новгородцах активную языческую силу, указывая, в частности, что при вступлении Ярослава с новгородцами в Киев в 1017 г. даже «погорели церкви»⁹.

¹ **Татищев В.Н.** История Российской // Собр. соч. Т.1. М., 1994. С.110; Ека-терина II. Записки касательно Российской истории. Т.1. СПб., 1887. С.43; Эмин Ф. Российская история жизни всех древних от начала России государей. Т.1. СПб., 1767. С.52; **Забелин И.Е.** История Русской жизни с древнейших времен. Ч.2. История Руси от начала до кончины Ярослава I. М., 1912. С.241; **Пархо-менко В.А.** Начало Христианства на Руси. Очерк из истории Руси IX-XI вв. Пол-тава, 1913. С.75-79.

² **Ламанский В.И.** Славянское житие Святого Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник (критические заметки) // ЖМНП. 1904. №351, январь. С. 135-146.

³ **Голубинский Е.Е.** История Русской Церкви. Т.1. Ч.1. М., 1901. С. 45-46; **Мальшевский И.И.** Варяги в начальной истории Христианства в Киеве // Труды Киевской духовной академии. 1887, декабрь. Т.1. С.620-624.

⁴ **Погодин М.П.** Исследования, замечания и лекции о Русской истории. Т.3. 1846. С.92,325,335-337.

⁵ **Коробка Н.И.** К вопросу об источнике Русского Христианства // ИОРЯС. СПб., 1906. Т.11. Кн.2. С. 367-385.

⁶ **Татищев В.Н.** Указ. соч. С. 112-113.

⁷ **Никитский А.И.** Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде // ЖМНП. №196 (1).С. 279-282.

⁸ **Филарет (Гумилевский) архиепископ Черниговский.** История Рус-ской Церкви. М., 1894. С.30.

⁹ **Кузьмин А.Г.** «Мудрость бо велика есть»// Златоструй. Древняя Русь X-XIII вв. М. 1990. С.9; **Гумилев Л.Н.** Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989. С.274.

Е.А.Белоконь

*Российский государственный
гуманитарный университет (Москва)*

О подготовке новых учебных пособий по археографии в РГГУ

Преподавание археографии в историко-архивном институте РГГУ имеет сложившиеся традиции и особенности. Археография рассматривается как историческая дисциплина прикладного характера. Прежде всего, дисциплины, преподаваемые в историко-архивном институте на различных кафедрах, нацелены на работу с письменными историческими источниками, т.е. документами. Обучение именно публикации исторических документов является основной задачей в преподавании археографии, задачи собирания и научного описания письменных источников в учебном курсе археографии не рассматриваются.

Теория и история археографии, как и развитие археографической мысли, изучаются в процессе лекционного курса и семинаров. Большое внимание уделяется трудам С.Н.Валка и других теоретиков.

Приемы и методы публикации источников подробно изучаются и отрабатываются в ходе лабораторных работ. На лабораторных занятиях используется как основное нормативное пособие «Правила издания исторических источников в СССР» (1990 г.), а в качестве объекта – приложения, созданные как вспомогательный учебный фонд, тематические подборки фотокопий документов XVIII–XX вв. Следует отметить, что подборки копий устарели и обветшали физически и морально. Именно поэтому члены кафедры взяли за разработку новых учебных комплексов, что, впрочем, совпало по времени с требованием «сверху» создавать эти комплексы.

Прежде всего, было отмечено, что фундаментальный учебник археографии попросту отсутствует, а небольшие учебные пособия практически не издавались в течение последних двадцати лет. Чтобы ликвидировать этот пробел, силами сотрудников кафедры начал издаваться план издания учебников под общим заголовком «Документальные публикации по отечественной истории X–XX вв.». Эта работа рас-

считана примерно на три года и будет состоять из нескольких выпусков, сформированных хронологически, а внутри этого формального разделения будет соответствовать принятой современными историками классификации письменных исторических источников.

Для лабораторных работ, а также для самостоятельной работы студентов создается «Хрестоматия по текстологии», куда включаются документы XVIII–XX вв. в виде факсимиле документа слева на развороте и его точной археографической транскрипции и необходимых данных научно-справочного аппарата справа. В качестве источников для воспроизведения отобраны документы РГАДА, ОПИ ГИМ и т.п. Это дает надежду, что хрестоматия может быть использована и для составления рабочих тетрадей как варианта интерактивного учебного пособия, что сможет обеспечить удаленный доступ к документам московских хранилищ.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Библиография научных публикаций проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований СыктГУ за 1989-2002 гг.

1989 г.

1. **Власов А.Н.** Культ устюжских святых в памятниках литературы XVI-XVII вв. // Семиотика культуры: Тез. докл. Всесоюз. школы-семинара по семиотике культуры, 18-28 сентября 1989 г. Архангельск, 1989. С. 25-26.
2. **Власов А.Н.** Общая характеристика усть-цилемской фольклорной традиции (Проблемы собирания и изучения) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народов Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 15-32.
3. **Власов А.Н.** Усть-Цилемское собрание // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Ч.1. В.1. Сыктывкар, 1989. С. 136-242.
4. **Власов А.Н., Мехреньгина З.Н.** Современное состояние усть-цилемской фольклорной традиции. Некоторые проблемы собирания, хранения и изучения (По материалам фольклорного архива Сыктывкарского университета) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 101-114.
5. **Власов А.Н., Рыжова Е.А.** Повесть о житии Прокопия Устюжского в поздней северно-русской традиции // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 167-185.
6. **Власов А.Н., Семенов В.А., Чеснокова Н.Н.** К вопросу о создании научно-пропагандистского комплекса по традиционной культуре // Пропаганда вузовской науки музейными средствами: Тез. докл. науч. конф. Сыктывкар, 1989. С. 11-12.
7. **Волкова Т.Ф., Демкова Н.С.** К изучению репертуара северно-русской книжности XVII в. "Повесть о Соломонии бесноватой" по Забелинскому списку XVII в. // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С.149-167.
8. **Волкова Т.Ф., Амосов А.А.** Предисловие // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1 Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 10-31.
9. **Волкова Т.Ф.** Развитие повествовательности и художественного вымысла в русской исторической литературе XV-XVII вв.: Учеб. пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1989. 90 с.
10. **Волкова Т.Ф.** Повесть о папе Григории в крестьянской обработке // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 243-247.

II. Материалы

11. **Волкова Т.Ф.** К истории формирования категории художественного вымысла // Семиотика культуры: Тез. докл. Всесоюз. школы-семинара по семиотике культуры 18-28 сентября 1989 г. Архангельск, 1989. С. 19-22.
12. **Волкова Т.Ф.** «Вещный мир» "Казанской истории" // Проблемы изображения материального мира в художественной прозе. Сыктывкар, 1989. С. 14-21.
13. **Волкова Т.Ф.** Пижемский книжник Сидор Нилович Антонов // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1989. С. 14-21.
14. **Мелихов М.В.** "Сказание о Мамаевом воинстве" // ТОДРЛ. Л., 1989. Т.42. С. 389-403.
15. **Мелихов М.В.** Архив печорского книжника С.А.Носова в фондах научной библиотеки Сыктывкарского университета // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 31-40.
16. Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 288.
17. Повесть о королевском роде како дивно сотворися / Подготовка текста **Т.Ф.Волковой** // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР. Ч.1. Вып. 1. Сыктывкар, 1989. С. 247-253.
18. Повесть о папе Григории в крестьянской обработке / Подгот. текста **Т.Ф.Волковой** // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. С. 243-253.
19. **Порошкина Е.А.** Житие Нифонта Констанцкого (Проблемы изучения славянского текста памятника) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 46-61.
20. **Рыжова Е.А.** Археографическая работа Сыктывкарского университета в Удорском районе Коми АССР // Уральские археографические чтения: Тез. докл. науч. конф. Свердловск, 1989. С. 53-54.
21. Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. 193 с.

1990 г.

22. **Бильчук З.Н.** Стилистические особенности некоторых сюжетов усть-цилемской лирики (К вопросу о жанровых особенностях лирических песен усть-цилемской фольклорной традиции) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.1. С.16.
23. **Власов А.Н.** Археографическая работа Сыктывкарского университета на Верхней Печоре // ТОДРЛ. Л., 1990. Т.43. С. 404-406.
24. **Власов А.Н.** Культ юродивого Прокопия Устюжского в историко-этнографическом освещении (на материалах памятников письменности XVI-XVIII вв.) // Традиционная духовная культура народов европейского Севера: Ритуал и символ: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1990. С. 78-90.
25. **Власов А.Н.** Проблемы бытования традиционной книжности среди населения коми (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского

- университета 1986-1989 гг.) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С. 19-21.
26. **Волкова Т.Ф.** "Дневные записки" усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. Археография и книжность. Лингвистическое изучение Европейского Севера С. 22-23.
27. **Волкова Т.Ф.** Некоторые наблюдения над эволюцией форм вымысла в историческом повествовании Древней Руси // Академик Василий Михайлович Истрин: Тез. докл. обл. науч. чтений, посвященных 125-летию со дня рождения ученого-филолога. 11-12 апреля 1990 г. Одесса, 1990. С. 29-33.
28. Из "Казанской истории" / Подг. текста, перевод и комментарии **Т.Ф.Волковой** // Сказания о чудесах: Русская фантастика XI-XVI вв. М.: Сов. Россия, 1990. № 29. С. 176-177.
29. **Канева Т.С.** Игровые песни Усть-Цилемского района Республики Коми // Тез. XI Коми респ. молодежн. научн. конф. Сыктывкар, 1990. С. 27.
30. **Майорова О.Ю.** К вопросу о репертуаре крестьянских библиотек современных старообрядцев (по материалам археографических экспедиций в Ненецкий национальный округ) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С. 47-48.
31. **Мелихов М.В.** К вопросу об одной из трансформаций сюжета о Куликовской битве в северо-русском фольклоре ("Сказание о Мамаевом воинстве" по списку НБ СГУ конца XVIII в.) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С. 45-46.
32. **Панюков А.В.** Усть-цилемская версия духовного стиха об Алексее чело-веке Божиим // Тез. XI Коми респ. молодежн. науч. конф. Сыктывкар, 1990. С. 7.
33. **Порошкина Е.А.** "Житие Никодима Кожеозерского" как памятник северо-русской агиографии XVII в. // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С.60-61.
34. **Рыжова Е.А.** К изучению северо-русской агиографии второй половины XVI в. (Житие Антония Сийского и связанные с ним памятники) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С.75-76.
35. **Шевченко Е.А.** Свадебные частушки Нижней Вычегды (на материале Вилегодского района Архангельской области) // Тез. XI Коми респ. молодежн. науч. конф. Сыктывкар, 1990. С.26.

1991 г.

36. **Бильчук З.Н.** Современные записи печорских старин // Проблемы материальной и духовной культуры народов СССР и зарубежных стран: Всеросс. науч. студ. конф., 28-30 марта 1991 г.: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 68.
37. **Бильчук З.Н.** К проблеме изучения фольклорной традиции бывшего Сольвычегодского уезда (на материале современных фольклорных исследований) // Сольвычегодск в истории русской культуры: Науч. конф. 4-5 сентября 1992 г.: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. С.5-7.

II. Материалы

38. **Власов А.Н.** Библиотеки церковных иерархов в Устюжском крае в конце XVII в. // Книга в культуре Урала XVI-XIX вв.: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 1991. С. 34-43.
39. **Власов А.Н.** Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI-XVII вв.: Учеб. пос. по спецкурсу. Сыктывкар, 1991. 80 с.
40. **Власов А.Н.** О памятниках устюжской литературной традиции XVI-XVII вв. (Создатели и составители некоторых литературных произведений Великого Устюга и Соли Вычегодской) // Книжные центры Древней Руси. XI-XVI вв. СПб., 1991. С. 313-343.
41. **Власов А.Н.** Эпизод "преставления святого" как структурный элемент житийного текста (на материале Жития Прокопия Устюжского) // Семиотика культуры: Тез. докл. III-й Всесоюзной летней школы-семинара, 15-20 сентября 1991 г. Сыктывкар, 1991. С. 52-54.
42. **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.
43. **Волкова Т.Ф.** Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977-1990-х гг. // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 94-105.
44. **Волкова Т.Ф.** И народная культура, и старинная книжность. Работа Проблемной лаборатории Сыктывкарского университета по изучению традиционной народной культуры и старинной книжности // Ориентир. Сыктывкар, 1991. № 23-24, декабрь. С. 20-22.
45. **Волкова Т.Ф.** Отражение мифологических представлений о произрастании "дурных" трав на могилах грешников в легендах и сказаниях о табаке // Семиотика культуры. III Всесоюзная летняя школа-семинар, 15-20 сентября 1991 г.: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 65-68.
46. **Волкова Т.Ф.** Современные хранители древнерусской книжности на Средней и Нижней Печоре (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета 1977-1990 гг.) // Боровский краевед. Вып.3. Старообрядчество: История и культура: Материалы и сообщения. Боровск, 1991. С.28-34.
47. Казанская история / Перевод и примечания **Т.Ф.Волковой** // За землю Русскую: Древнерусские воинские повести. Челябинск, 1991. С. 149-312; 533-536.
48. **Голоскова Н.А.** Житие Диодора Юрьегорского в обработке И.С.Мяндина // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 18-25.
49. **Голоскова Н.А., Рыжова Е.А.** Модель «смерти» праведника в древнерусской литературе // Семиотика культуры: III Всесоюзная летняя школа-семинар, 15-20 сентября 1991 г.: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 5-7.
50. Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. 135 с.
51. **Канева Т.С.** Жанровые особенности «горочных» песен Усть-Цилемского района Коми ССР // Проблемы материальной и духовной культуры народов

II. Материалы

- СССР и зарубежных стран: Всероссийская научная студенческая конференция: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 63-64.
52. **Крашенинникова Ю.А.** Опыт реконструкции текста и некоторые художественные особенности приговора свадебного дружки (на материале вилегодской фольклорной традиции) // Проблемы материальной и духовной культуры народов СССР и зарубежных стран: Тез. докл. Всеросс. студ. конф. Сыктывкар, 1991. С. 66-67.
53. **Мелихов М.В.** Печорский книжник XX в. С.А. Носов и его эпистолярное наследие // Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция: Сб. науч. статей. М.; СПб., 1991. С.71-82.
54. **Панюков А.В.** Мифологические истоки устной несказочной прозы (на материале суевенных рассказов о колдунах) // Проблемы материальной и духовной культуры народов СССР и зарубежных стран: Всеросс. науч. студ. конф.: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 61-62.
55. **Рыжова Е.А.** К истории текста Жития Антония Сийского в XVII в. // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 11-17.
56. **Рыжова Е.А.** Списки Жития Антония Сийского из библиотеки монастыря // Народная культура Севера: «первичное» и «вторичное», традиции и новации: Тез. докл. и сообщ. регион. науч. конф. Архангельск, 1991. С. 157-158.
57. **Савельев Ю.В.** Проблемы генезиса старообрядческой культуры на Удоре // Проблемы материальной и духовной культуры народов СССР и зарубежных стран. Всеросс. науч. студ. конф. 28-30 марта 1991 г.: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 64-65.
58. **Савельев Ю.В.** Отчеты миссионеров Великоустюжского православного Стефаново-Прокопьевского братства как источник по истории старообрядчества на Удоре // История и культура Великоустюжского края. Чтения, посвященные памяти В.П.Шлягина: Тез. докл. и сообщ. Вологда, 1991. С. 36-38.
59. **Савельева Г.С.** Проблема жанрового определения игровых песен с аграрной тематикой Вилегодского района Архангельской области // Проблемы материальной и духовной культуры народов СССР и зарубежных стран: Всеросс. науч. студ. конф.: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С. 66.
60. **Шевченко Е.А.** Песенные жанры свадебного обряда Вилегодского района Архангельской области // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С.88-93.

1992 г.

61. 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. 223 с.
62. **Бильчук З.Н.** К проблеме изучения фольклорной традиции бывшего Сольвычегодского уезда (на материале современных фольклорных исследований) // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. докл. науч. конф. Сыктывкар, 1992. С. 5-7.

II. Материалы

63. **Власов А.Н.** Истоки чувства природы, отраженные в фольклоре // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.2. С.54-55.
64. **Власов А.Н.** Книжная литературная традиция Сольвычегодска XVI-XVII вв. // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. А.А.Амосов. Сольвычегодск, 1992. С. 5-32.
65. **Власов А.Н.** Он книжный разум даровал // Вестник культуры Коми ССР: Информационно-публицистический сборник. 1992. № 1. С. 53-55.
66. **Власов А.Н.** Проблема двуязычия в традиционной народной культуре на территории Коми республики (по материалам фольклорных экспедиций Сыктывкарского университета) // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.1. С. 81-85.
67. **Власов А.Н.** Сказание о сольвычегодских чудотворных иконах // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. науч. конф. Сольвычегодск, 1992. С.12-13.
68. **Власов А.Н., Бунчук Т.Н.** Житие Стефана Пермского // Вестник культуры Коми ССР. 1992. № 2. С. 8-11; № 4. С.8-9.
69. **Власов А.Н., Чупров В.И.** Народная проза Усть-Цильмы // Усть-цилемские сказки. Сыктывкар, 1992. С.5-8.
70. **Власов А.Н., Парамонова Т.Б.** Произведение Александра епископа Вятского «Вопросы к собору наименьшего из архиереев» // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. А.А.Амосов. Сольвычегодск, 1992. С. 72-79.
71. **Власов А.Н., Савельев Ю.В., Манаков А.Н.** К вопросу о новых источниках по изучению Сольвычегодско-Устюжского края (деятельность Велико-устюжского православного Стефано-Прокопьевского братства) // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвузов. сб. науч. тр. / Отв. ред. А.А.Амосов. Сольвычегодск, 1992. С.80-86.
72. **Волкова Т.Ф.** Житие Диодора (Дамиана) Юрьегорского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч.1. С. 342-345.
73. **Волкова Т.Ф.** К вопросу об источниках Казанской истории (Образ царя Шигалея: факты и вымысел) // Источниковедение и историографические вопросы отечественной истории XVI-XVII вв. Ярославль, 1992. С.27-38.
74. **Волкова Т.Ф.** Книжный культурный центр на низовой Печоре в XVII-XIX вв. // Acta Universitatis. Folia Litteraria, 32. Kultura literacka Dawnej Rusi. Lodz, 1992. С.135-147.
75. **Волкова Т.Ф.** Легенды и сказания о табаке в кругу чтения устьцилемов // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.2. С. 104-106.
76. **Волкова Т.Ф.** Приемы описания города и окружающей его местности в "хождениях" игумена Даниила // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. докл. науч. конф. Сыктывкар, 1992. С.75-78.
77. **Волкова Т.Ф., Несанелис Д.А.** Этноконфессиональное самосознание и круг чтения старообрядцев средней Печоры // Духовная и материальная

II. Материалы

- культура старообрядческих поселений Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 191-196
78. **Канева Т.С.** Жанрово-функциональные и смысловые характеристики игровых и хороводных песен Усть-Цилемского района Коми АССР // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.1. С. 85-87.
79. **Крашенинникова Ю.А.** Приговор свадебного дружки в вилегодской фольклорной традиции: опыт реконструкции текста и некоторые художественные особенности // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. науч. конф. Сольвычегодск, 1992. С.24-26.
80. **Мелихов М.В.** Печорский книжник XX в. С.А. Носов и его эпистолярное наследие // Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция: Сб. науч. ст. М.; СПб., 1992. С. 71-82.
81. **Мелихов М.В.** Повесть о патриархе Никоне: сыктывкарский список конца XIX в. // Духовная культура: История и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.2. С. 40-42.
82. **Проблемы изучения традиционной культуры Севера** (к 500-летию г.Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1992. 182 с.
83. **Савельев Ю.В.** Старообрядчество в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии (по материалам отчетов миссионеров) // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. науч. конф. Сольвычегодск, 1992. С. 53-56.
84. **Савельев Ю.В.** Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.2. С. 46-47.
85. **Савельева Г.С.** Современное состояние и некоторые жанрово-стилистические особенности игровых и хороводных песен бывшего Сольвычегодского уезда // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. науч. конф. Сольвычегодск, 1992. С. 50-52.
86. **Савельева Г.С.** Современное состояние и некоторые жанрово-стилистические особенности игровых и хороводных песен Вилегодского района Архангельской области // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. А.А.Амосов. Сольвычегодск, 1992. С. 136-154.
87. **Шевченко Е.А., Мезенцева Е.И.** К вопросу о новых источниках по традиционной народной культуре бывшего Сольвычегодского уезда // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. науч. конф. Сольвычегодск, 1992. С.62-63.
88. **Шевченко Е.А.** Архивные записи сказочной прозы конца XIX в. // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. А.А.Амосов. Сольвычегодск, 1992. С. 155-171.

1993 г.

89. **Власов А.Н.** Археографическая работа Сыктывкарского университета на верхней Печоре // Тр. Отдела древнерусской литературы. Л., 1993. Т. XLIII. С. 401-403.

II. Материалы

90. **Власов А.Н.** Литературное краеведение и региональная литература. К постановке проблемы // Научные экспедиции и исследования Коми края: Тез. докл. V Науч. краевед. конф. Респ. Коми. Сыктывкар, 1993. С. 2-4.
91. **Власов А.Н.** Некоторые проблемы формирования фольклорной севернорусской традиции // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Материалы к конференции. СПб., 1993. С. 109-111.
92. **Власов А.Н.** Традиции новгородской письменной культуры в литературе Устюга Великого и Сольвычегодска XV-XVII вв. // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Тез. докл. и сообщ. науч. конф. Новгород, 1993. С. 156-157.
93. **Власов А.Н.** Устные предания в Устюжской литературной традиции позднего средневековья // Российское государство XVII-начала XX вв.: Тез. докл. конф., посвященной 380-летию восстановления российской государственности (1613-1993). Екатеринбург, 1993. С. 26-27.
94. **Власов А.Н.** Экспедиционная работа Сыктывкарского университета // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1993. Т. XXVII. С. 333-334.
95. **Власов А.Н., Бунчук Т.Н.** Житие Стефана Пермского // Вестник культуры Республики Коми. 1993. № 1. С. 40-43; № 2. С. 16-19.
96. **Власов А.Н., Канева Т.С.** Содержание усть-цилемского церковного летописца // Научные экспедиции и исследования Коми края. Тез. докл. V науч. краевед. конф. Республики Коми. Сыктывкар, 1993. С. 14-16.
97. **Власов А.Н., Николаев О.Р., Дудова Л.В.** О новой модели учителя русского языка и литературы // Литература в контексте культуры. Проблемы изучения и преподавания в вузе: тез. и матер. внутривуз. науч.-метод. конф. Самара; Тольятти, 1993. С. 55-57.
98. **Власов А.Н., Савельев Ю.В.** Археографическая работа Сыктывкарского университета в районе средней Печоры // Российское государство XVII - начала XX вв.: Тез. докл. конф., посвященной 380-летию восстановления российской государственности (1613-1993). Екатеринбург, 1993. С. 26-27.
99. **Волкова Т.Ф.** Сюжет "Повести о Тверском Отроче монастыре" в пересказе усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева // Российское государство XVII - начала XX вв.: Экономика, политика, культура: Тез. докл. Екатеринбург, 1993. С. 29-33.
100. **Волкова Т.Ф.** Усть-куломский просветитель // Родники Пармы. Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 1993. С. 168-173.
101. **Канева Т.С.** К вопросу об архаических моделях новгородской культуры в севернорусской традиции (на материале усть-цилемской фольклорной традиции) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли. Тез. докл. и сообщ. науч. конф. Новгород, 1993. С. 160-162.
102. **Канева Т.С.** Усть-цилемская «горка»: в жизни и на экране (рецензия на документальный фильм СПб. студии д/ф) // Ориентир. 1993. № 6-7. С. 24-26.
103. **Мелихов М.В., Низовцев О.** Повесть из «Великого зеркала» в круге чтения севернорусских крестьян // Научные экспедиции и исследования Коми Края: Тез. докл. V науч. краевед. конф. Республики Коми. Сыктывкар, 1993. С. 17-19.
104. **Панюков А.В.** К вопросу о пространстве и времени мифологического нарратива // Проблемы освоения духовно-эстетического наследия народов

II. Материалы

- России: Тез. докл. Всеросс. науч. конф. преподавателей и студентов. Сыктывкар, 1993. С.76-78
105. **Рыжова Е.А.** Царевич Иоанн Иоаннович - писатель XVI в. // Российское государство XVII - начала XX вв.: Экономика, политика, культура: Тез. докл. Екатеринбург, 1993. С. 150-152.
106. **Савельев Ю.В.** Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре (по материалам отчетов миссионеров Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства) // Быть на Устюзе...: Историко-краеведческий сборник. Вологда, 1993. С. 100-109.
107. **Савельев Ю.В.** Полевые исследования археографов СГУ в бассейне реки Печоры // Научные экспедиции и исследования Коми края: Тез. докл. V науч. краеведческой конф. Республики Коми. Сыктывкар, 1993. С. 13-14.
108. **Савельева Г.С.** Полевые исследования по традиционной народной культуре Сыктывкарского университета (1992 г.) // Ориентир. 1993. № 6-7. С. 22-23.

1994 г.

109. **Власов А.Н.** К вопросу об источниках Сказания о грамоте и о Пермской азбуке XVI в. // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч. II. Сыктывкар, 1994. С. 3-5.
110. **Власов А.Н.** К вопросу о символике атрибутов Прокопия Устюжского // Вещь в контексте культуры: Матер. науч. конф. СПб., 1994. С. 42-43.
111. **Власов А.Н.** Проблема литературных образцов в устюжской агиографической традиции XVI-XVII вв. // Прекрасное в художественном мире произведения: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар. 1994. С. 6-17.
112. **Власов А.Н.** Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI-XVII вв. // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 215-244.
113. **Власов А.Н.** Сольвычегодск в истории русской культуры (Проблемы изучения) // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г. Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 3-13.
114. **Власов А.Н.** Традиционная народная культура на территории Кировской области // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. и сообщ. межрегион. науч. конф. Киров, 1994. С. 418.
115. **Власов А.Н.** Эпизод "преставления святого" как структурный элемент житийного текста (на материале памятников Устюжской литературной традиции) // Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1994. С. 53-75.
116. **Власов А.Н., Савельев Ю.В.** Старообрядческий книжник С.А. Мамонтов. К вопросу о формировании крестьянских библиотек на Севере // История вузовских музеев страны: Музей и личность: Матер. науч. конф. Сыктывкар, 1994. С. 169-170.

II. Материалы

117. **Власов А.Н., Савельев Ю.В.** "Сольвычегодская старина" В. Попова в истории изучения культуры города // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г.Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 55-58.
118. **Попов В.** Сольвычегодская старина / Подгот. текста и коммент. **А.Н.Власова, Ю.В.Савельева** // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г. Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 59-200.
119. **Волкова Т.Ф.** Записи на усть-цилемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры нижней Печоры // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч.2. Сыктывкар, 1994. С. 5-8.
120. **Волкова Т.Ф.** Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1994. С. 75-106.
121. **Канева Т.С.** Записи «горочных» песен Усть-Цилемского района Республики Коми в свете текстологии // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч.2. Сыктывкар, 1994. С. 32-34.
122. **Канева Т.С.** Фольклорные источники усть-цилемской «Повести о быке» // Тез. 12-й Коми респ. молодежн. науч. конф. Сыктывкар, 1994. С. 114.
123. **Крашенинникова Ю.А.** Записи приговора дружки в бывшем Сольвычегодском уезде // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч.2. Сыктывкар, 1994. С. 35-36.
124. **Крашенинникова Ю.А.** Современное состояние приговора дружки в Лузском и Мурашинском районах Кировской области // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. и сообщ. к межрегиональной науч. конф. Киров, 1994. С.419-420.
125. **Мезенцева Е.И.** Современное состояние балладной традиции Вилегодского района Архангельской области (бывшего Сольвычегодского уезда Вологодской губернии) // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г.Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 48-54.
126. **Мезенцева Е.И., Шевченко Е.А.** Фонды фольклорно-этнографического архива // История вузовских музеев страны: Музей и личность: Матер. науч. конф. Сыктывкар, 1994. С. 217-219.
127. **Мелихов М.В.** Видения Анхеныча // Мтра: литературный, историко-художественный, религиозно-философский журнал. 1994. № 4. С. 40-51; 1995. № 1. С. 50-61.
128. **Мелихов М.В.** Незвестная редакция Повести о Брунцвиже (по списку НБ СГУ 1725 г.) // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч.2. Сыктывкар, 1994. С. 16-18.
129. **Панюков А.В.** Использование «резерва смыслов» фольклорного текста (на материале устных суевренных рассказов) // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. и сообщ. к межрегиональной науч. конф. Киров, 1994. С.420-421.
130. **Панюков А.В.** К проблеме «двуязычия» фольклорного текста: Смысл и «резерв смыслов» (на материале суевренных рассказов) // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч.2. Сыктывкар, 1994. С. 38-39.

II. Материалы

131. **Пимахова А.А.** Полевые записи подблюдных песен в Кировской области // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. и сообщ. к межрегиональной науч. конф. Киров, 1994. С. 421-422.
132. **Рыжова Е.А.** Иларий (Смирного) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3. (XVII в.) СПб., 1994. С. 42.
133. **Рыжова Е.А.** Повесть о житии Антония Сийского и севернорусская агиография второй половины XVI века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1994.
134. **Савельев Ю.В.** Старообрядчество в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии (По материалам отчетов миссионеров) // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г.Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 36-48.
135. **Савельев Ю.В., Манаков А.Н.** Миссионерская деятельность Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Ч. 2. Филология. Русская литература. Сыктывкар, 1994. С. 39-40.
136. **Савельева Г.С.** К проблеме семантической интерпретации народного календаря: Покров день // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч. 2. Сыктывкар, 1994. С. 42-43.
137. **Савельева Г.С.** "Земля-имениница" (на материалах полевых исследований в Лузском, Опаринском и Подосиновском районах Кировской области) // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. и сообщений к межрегиональной науч. конф. Киров, 1994. С. 422.
138. **Савельева Г.С., Семенов В.А.** Глиняный горшок как модель мира (по материалам фольклора и этнографии русских и коми) // Вещь в контексте культуры: Материалы науч. конф. СПб., 1994. С. 21.
139. Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г.Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. 202 с.
140. **Шевченко Е.А.** К анализу фольклорных текстов о "зачарованных кладах" в Лузском и Опаринском районах Кировской области // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. и сообщ. к межрегион. науч. конф. Киров, 1994. С. 423-424.
141. **Шевченко Е.А.** Некоторые мотивы и образы "снарядных слов" Вилегодского района Архангельской области // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Филология. Ч. 2. Сыктывкар, 1994. С. 34-35.

1995 г.

142. **Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н.** Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор. Эпические традиции: Материалы и исследования. СПб., 1995. Т. XXVIII. С. 258-290.
143. **Власов А.Н.** Истоки «чувства природы» в фольклоре // «Чувство природы» в русской литературе. Сыктывкар, 1995. С. 21-37.

144. **Власов А.Н.** Сказители печорских старин // Вестник Сыктывкарского университета. Сыктывкар, 1995. Сер. 8: История. Филология. Философия. Вып. 1. С. 89-95.
145. **Власов А.Н.** Устюжская литература XVI-XVII вв. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. 200 с.
146. **Волкова Т.Ф.** Принципы и формы изображения природы в древнерусской литературе // Тема природы в художественной литературе: Материалы Всеросс. науч. конф. (20-23 ноября 1995 г.). Сыктывкар, 1995. С.3-9.
147. **Волкова Т.Ф.** Образы природы в памятниках древнерусской письменности XI-XVII вв. // Чувство природы в русской литературе. Сыктывкар, 1995. С. 38-73.
148. **Volkova T.F.** The unknown Komi writer I.S. Rassykyev - a peasant of Ust-Kulom region // Congressus Octavus internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10-15.8.1995. pars II. Summa via acroasium in sectionibus et symposiis factarum. Moderatores. Jyväskylä, 1995. С. 277-278.
149. Житие Стефана Пермского / Подгот. древнерусского текста **Т.Ф.Волковой, О.Б.Рыбаковой** // Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. СПб., 1995.
150. **Канева Т.С.** Сказки // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.): Исследования и материалы. Сыктывкар, 1995. С. 126-138.
151. **Мезенцева Е.И.** Необрядовая лирика. Баллада // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области. Сыктывкар, 1995. С. 50-74.
152. **Мелихов М.В.** Видения Анхеныча // Мѣра: литературный, историко-художественный, религиозно-философский журнал. 1994. №4. С.40-51; 1995. № 1. С.50-61. (Публикация 17-ти видений и автобиографических записок А.С.Носова).
153. **Панюков А.В.** Устная сказочная проза // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области. Сыктывкар, 1995. С. 138-145.
154. **Савельева Г.С.** Песенно-игровой фольклор // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.). Исследования и материалы. Сыктывкар, 1995. С. 74-108.
155. Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.): Исследования и материалы / Отв. ред. **А.Н.Власов.** Сыктывкар, 1995. 156 с.
156. **Шевченко Е.А.** Песенные жанры свадьбы // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области. Сыктывкар, 1995. С. 6-32.
157. **Власов А.Н.** Миссия русской православной церкви в Пермском крае (по материалам древнерусской письменности) // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т.1. С. 6-15.
158. **Власов А.Н.** Памятники древнерусской литературы в школе (XI-XIV вв.) // Древнерусская литература XI-XIV вв. в средней школе. Сыктывкар, 1996. С. 6-20.
159. **Власов А.Н.** «Посла нам мужа добра» // Памятники отечества: Альманах. 1996. С. 36-140.
160. **Власов А.Н.** «Вечор девки вечериночку сидят» // Памятники отечества: Альманах. 1996. С. 196-202.
161. **Власов А.Н.** «Древнее благочестие» у коми // Памятники отечества: Альманах. 1996. С. 203-208.
162. **Власов А.Н.** Региональный свод памятников традиционной культуры Республики Коми // Традиционная музыкальная культура народа коми: Тез. докл. респ. конф. Сыктывкар, 1996. С.32.
163. **Власов А.Н.** Устюг Великий и Соль Вычегодская как книжные центры позднего средневековья и традиции ранних областных литератур Древней Руси // Материалы науч. тр. филол. фак-та СГУ. Февральские чтения СГУ, 8-11 февраля 1995 г. Сыктывкар, 1996. С. 17-27.
164. **Волкова Т.Ф.** Задачи и перспективы исследования книжных культурных центров на территории республики Коми // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т.2. Филология. Этнология. С. 50-56.
165. **Волкова Т.Ф.** «Колумб» книжной Печоры // Памятники Отечества. 1996. № 36. Земля Коми. С. 190-191.
166. **Волкова Т.Ф.** К проблеме наставничества на нижней Печоре (Федосья Ефимовна Чупрова) // Мир старообрядчества. Вып.3. Книга. Традиция. Культура. М.; Бородулино, 1996. С. 161-172.
167. **Волкова Т.Ф.** Легенды и сказания о табаке в круге чтения устьцилемов // Матер. науч. тр. филол. фак-та: (Февральские чтения, 8-11 февраля 1995 г.). Сыктывкар, 1996. С. 28-38.
168. **Волкова Т.Ф.** Усть-цилемский список повести о табаке // Рукописна та книжкова спадщина України. Археологічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. Вып. 3. Київ, 1996. С. 192-212.
169. **Волкова Т.Ф.** Казанская история // Литература Древней Руси: Библиографический словарь. М., 1996. С.83-85.
170. **История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы** (К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского): Исследования и материалы / Отв.ред. **А.Н.Власов.** Сыктывкар, 1996. – 157 с.
171. **Канева Т.С.** К вопросу о многофункциональности песенно-игрового фольклора (на материале усть-цилемской фольклорной традиции) // Матер. науч. тр. филол. фак-та СГУ: Февральские чтения СГУ 8-11, февраля 1995 г. Сыктывкар, 1996. С. 58-65.
172. **Канева Т.С.** Церковный летописец и устная историческая проза Усть-Цильмы // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996. С. 102-108.
173. **Мелихов М.В.** Рыцарский роман на Севере. Гистория о короле Брунцвиже по списку XVIII века // Христианизация Коми Края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996. С. 187-196.
174. **Панюков А.В.** К проблеме функционирования архетипических моделей в современной традиционной культуре// Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996. С. 217-224.

1996 г.

175. **Панюков А.В.** К проблеме реконструкции мифологического образа: Шева // Тр. ИЯЛИ Коми филиала УрО РАН. Сыктывкар, 1996. С.96-102.
176. **Панюков А.В.** О некоторых перспективах решения проблемы сохранения традиционной культуры коми // Традиционная музыкальная культура народа коми: Тез. докл. респ. конф. Сыктывкар, 1996. С.32.
177. **Рыжова Е.А.** Северно-русская агиография: некоторые аспекты проблемы // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996. С. 263-269.
178. **Савельев Ю.В.** Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 1996. Вып. 5. С. 55-60.
179. **Шевченко Е.А.** Образ чужой стороны в свадебной частушке Лузы // Традиционная музыкальная культура народа коми: Тез. докл. науч.-практ. конф. Сыктывкар, 1996. С. 16-18.
180. **Шевченко Е.А.** Устные предания о святом в лузской фольклорной традиции // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т.2. Сыктывкар, 1996. С. 321-327.

1997 г.

181. **Власов А.Н.** Библиотеки церквей и соборов Сольвычегодска и Великого Устюга в позднее средневековье // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 1997. С. 182-199.
182. **Власов А.Н.** История Пермской епархии (по материалам средневековой письменности) // Арт: Альманах. 1997. С. 8-10.
183. **Власов А.Н.** Книжная традиция Великого Устюга и Сольвычегодска в устных преданиях народов бассейна Печоры (к проблемам формирования северо-русской фольклорной традиции) // Традиционная народная культура населения Урала: Матер. междунаrod. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 167-169.
184. **Власов А.Н.** Образы святых подвижников на Русском Севере. Региональный аспект изучения памятников письменности // Рябининские чтения - 95: Сб. докл. Петрозаводск, 1997. С. 142-146.
185. **Власов А.Н.** Сказания о грамоте и пермской азбуке в истории книжной культуры Древней Руси (некоторые аспекты изучения) // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 208-214.
186. **Власов А.Н., Рыжова Е.А.** Старообрядческий книжный центр на Удоре // Старообрядчество: История. Культура. Современность: Тез. докл. науч. конф. М., 1997. С. 171-172.
187. **Волкова Т.Ф.** Записи первых Романовых и княжеско-боярской знати XVII в. на книгах, собранных на Усть-Цилемском Севере // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т.50. С.501-508.
188. **Волкова Т.Ф.** К вопросу о месте древнерусской эсхатологии в круге чтения печорских старообрядцев // Традиционная народная культура населения Урала: Матер. междунаrod. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 169-172.

189. **Волкова Т.Ф.** Повесть П.Н. Полевого "Ненароком" в пересказе И.С.Рассыхаева: предисловие к публикации и подготовка текста // Дневные записки усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953 годы). М., 1997. Приложения. С. 120-126.
190. **Волкова Т.Ф.** Поэтика космологических и космографических описаний в древнерусской литературе // Вестник Сыктывкарского университета. Сер.8. История. Филология. Философия. Вып.2. Сыктывкар, 1997. С. 89-95.
191. **Волкова Т.Ф.** Предисловие // «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева (1902-1953 годы). М., 1997. С. 6-22.
192. **Волкова Т.Ф., Власов А.Н.** Исследования Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований СГУ по духовной культуре Севера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 3-19.
193. **Волкова Т.Ф., Сошникова Т.А.** Сюжетно-композиционная организация «Жития Марии Египетской» // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С.56-66.
194. **Волкова Т.Ф.** Предисловие // Дневные записки усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953 годы) М., 1997. С. 6-22.
195. Дневные записки усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева (1902-1953 годы) / ИЗА им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН. Национальный музей Республики Коми, СыктГУ; Publ. подгот. **Т.Ф.Волкова, В.В.Филиппова и В.А.Семенов.** М., 1997. С.6-22. ("Библиотека российского этнографа").
196. Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997.
197. **Канева Т.С.** К вопросу о специфике усть-цилемской фольклорной традиции // Рябининские чтения - 95: Сб. докл. Петрозаводск, 1997. С. 157-162.
198. **Канева Т.С.** К проблеме выявления локальных особенностей фольклорной традиции (на материале усть-цилемской традиции) // Актуальные проблемы краеведения Республики Коми: Тез. докл. науч.-практ. конф. Сыктывкар, 1997. С. 40-42.
199. **Канева Т.С.** Усть-цилемский церковный летописец: реконструкция текста и комментарии // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 20-31.
200. **Канева Т.С., Шевченко Е.А.** Традиционный песенный фольклор Усть-Цильмы // Традиционная народная культура населения Урала: Матер. междунаrod. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 196-197.
201. **Мелихов М.В.** Реминисценции из Библии в переписке печорского старообрядческого писателя С.А.Носова // Старообрядчество: история, культура, современность: Тез. науч. конф. М., 1997. С. 213-215.
202. **Мелихов М.В.** «Гистория о Брунцвике» (по рукописи конца XVIII в. из фондов библиотеки Сыктывкарского университета) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 218-233.
203. **Мелихов М.В.** «Гистория о короле Брунцвике» (По вычегодскому списку XVIII в.) // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 544-550.

II. Материалы

204. **Рыжова Е.А., Шучалина С.В.** К вопросу о круге произведений И.С.Мяндина // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 45-56.
205. **Соскин А.** История города Соли Вычегодской / Подгот. текста к издан. А.Н.Власова. Сыктывкар, 1997. 189 с.
206. **Спичак О.Н.** К стилистической характеристике лексического состава «Видений» С.А. Носова // Старообрядчество: история, культура, современность: Тез. науч. конф. М., 1997. С. 218-218.
207. **Шевченко Е.А.** Исторические и культурные корни фольклорной традиции Лузы (постановка проблем) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 200-208.

1998 г.

208. **Власов А.Н.** Зыряне в русской средневековой письменности (проблемы создания «провинциального текста» культуры) // Чтения по истории и культуре древней и новой России. Ярославль, 1998. С. 81-84.
209. **Власов А.Н.** Миссионерская деятельность Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства (1896-1917 гг.) // V Уральские археографические чтения: К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: Тез. докл. науч. конф. Екатеринбург, 1998. С. 16-20.
210. **Власов А.Н.** Образы русских эпических героев и процессы формирования эпических форм коми фольклора // Общие проблемы преподавания языков: преподавание русского языка в финно-угорской аудитории. Сыктывкар, 1998. С. 107-109.
211. **Власов А.Н.** Устная традиция старообрядцев и формирование эпических форм коми фольклора // Старообрядчество. История. Культура. Современность: Тез. докл. М., 1998. С. 232.
212. **Волкова Т.Ф.** Печорские крестьяне - читатели старинной книжности (по материалам записей на рукописных и старопечатных книгах) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып.2. С. 42-51.
213. **Волкова Т.Ф.** «Словарь книжников Печоры» (задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчества: Сборник научных трудов. М., 1998. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. Матер. междунар. науч. конф. (МГУ, 21-24 ноября 1995.) С. 116-122.
214. **Волкова Т.Ф.** Усть-цилемские предания о протополе Аввакуме и патриархе Никоне (По материалам фольклорного архива Проблемной лаборатории Сыктывкарского университета) // V Уральские археографические чтения: К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: Тез. докл. науч. конф. Екатеринбург, 1998. С. 20-23.
215. **Волкова Т.Ф., Понырко Н.В.** Повести о табаке // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. (XVII в.) Ч.3: П-С. СПб., 1998. С. 44-47.

II. Материалы

216. **Канева Т.С.** «Вечерочный» песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы // Старообрядчество Русского Севера: Тез. докл. и сообщ. Каргопольской науч. конф. М.; Каргополь, 1998. С. 74-78.
217. **Канева Т.С.** Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дисс. ... к. филол. н. СПб., 1998.
218. **Канева Т.С.** Усть-цилемская «Повесть о быке» в контексте местной фольклорной традиции // Чтения по истории и культуре древней и новой России: Матер. конф. Ярославль, 1998. С. 84-86.
219. **Мелихов М.В.** «Книжная» тема в сочинениях печорского старообрядца С.А. Носова // V Уральские археографические чтения: К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: Тез. докл. науч. конф., 14-16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 41-44.
220. **Мелихов М.В.** Видения печорского старообрядческого писателя С.А.Носова // Арт. Сыктывкар, 1998. № 1. С.126-158
221. **Мелихов М.В.** К вопросу о взаимодействии фольклора и книжности (на материале "Сказания о Мамаеве воинстве") // Общие проблемы преподавания языков: Преподавание русского языка в финно-угорской аудитории: Тез. междунар. науч.-метод. конф. Сыктывкар, 1998. С. 132-133.
222. **Мелихов М.В.** Сюжетная организация цикла видений печорского старообрядца С.А.Носова // Уральский сборник. История. Культура. Религия. II. Екатеринбург, 1998. С. 154-164.
223. **Рыжова Е.А.** Культ святого и формирование литературы на Русском Севере (на материале письменных памятников, связанных с почитанием преподобного Антония Сийского) // Чтения по истории и культуре древней и новой России: Матер. конф. Ярославль, 1998. С. 77-80.
224. **Рыжова Е.А.** Печорская редакция «Азбуки о голом и небогатом» // V Уральские археографические чтения: К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции: Тез. докл. науч. конф., 14-16 октября 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 60-62.
225. **Рыжова Е.А.** Преподобный Антоний Сийский: культ святого в системе народного мировоззрения // Народная культура Севера: Живая традиция. Архангельск, 1998. С. 90-93.
226. **Рыжова Е.А.** Удорская старообрядческая редакция «Азбуки о голом и небогатом» // Уральский сборник: История. Культура. Религия (К 25-летию Уральской объединенной археографической экспедиции). Екатеринбург, 1998. Л. 237-241.
227. **Рыжова Е.А.** Удорский дневник XIX-XX вв. коми крестьян-старообрядцев // Старообрядчество: История. Культура. Современность: Матер. IV науч.-практ. конф. М.; Каргополь, 1998. С. 238-240.
228. **Рыжова Е.А., Филиппова В.В.** К проблеме истории коми письменности: о новом рукописном источнике XIX века // Общие проблемы преподавания языков: Тез. междунар. науч.-метод. конф. Сыктывкар, 1998. С. 136-137.

II. Материалы

1999 г.

229. **Vlasov A.N.** On the History of the Old Belief in the Komi Republic // «Silent as waters we live»: Old Believers in Russia and abroad. Cultural encounter with the Finno-Ugrians. SKS/ FLS. Studia Fennica. Folkloristica 6. Helsinki, 1999. P. 62-74.
230. **Власов А.Н.** Илья Муромец // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т.1. С. 164-165.
231. **Власов А.Н.** Кирьян Варьян // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т.1. С. 195-197.
232. **Власов А.Н.** «Костюм» юродивого на Русском Севере (проблемы художественной инверсии образа) // Народный костюм и современная молодежная культура: Сб. ст. Архангельск, 1999. С. 42-51.
233. **Власов А.Н.** Мича Роман // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т.1. С. 239-240.
234. **Власов А.Н.** Образ «пьяницы» в народной литературе Севера // Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковой идентификации: Тез. док. и выступл. на междунар. конф. Сыктывкар, 1999. С. 59-60.
235. **Власов А.Н.** Олексея Божья // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т.1. С. 274-275.
236. **Власов А.Н.** Педор Тирон // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т.1. С. 292.
237. **Власов А.Н.** Романича // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар, 1999. Т.1. С. 333.
238. **Власов А.Н.** Формула «Желаше взыскати древняго погибшаго отечества» и порождение житийного текста // История церкви: изучение и преподавание: Матер. конф., посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С. 101-104.
239. **Власов А.Н., Филиппова В.В.** Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // XXI век: взаимодействие языков и культур (бесконфликтное сосуществование): Матер. конф. Сыктывкар, 1999. С. 31-35.
240. **Волкова Т.Ф.** Использование информационно-поисковых баз данных в работе литературоведа // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. История. Филология. Философия. Сыктывкар, 1999. Вып. 3. С. 111-122.
241. **Волкова Т.Ф.** Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси. СПб., 2000. Т. 2. Северно-русские монастыри. С.199-217.
242. **Волкова Т.Ф.** Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып.3. Екатеринбург, 1999. С. 68-81.
243. **Волкова Т.Ф.** Эсхатологические сочинения в кругу чтения Печорских крестьян // Мир старообрядчества. История и современность. Вып.5. М., 1999. С. 279-288.
244. **Волкова Т.Ф., Чупрова Г.В.** К изучению Повести о царевне персике // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С.16-25.

II. Материалы

245. **Канева Т.С.** Межлокальные сопоставления песенных сюжетов (к вопросу о специфике песенно-игровой традиции Усть-Цильмы) // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. История. Филология. Философия. Сыктывкар, 1999. Вып. 3. С. 93-99.
246. Усть-цилемские предания об Иване / Подгот. текстов и коммент. **Т.С.Каневой** // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. XXX. С. 423-430.
247. **Канева Т.С., Шевченко Е.А.** Фольклорная экспедиция в Нагорский район Кировской области (лето 1997 г.) // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. История. Филология. Философия. Сыктывкар, 1999. Вып. 3. С. 210-217.
248. **Мелихов М.В.** Проблемной лаборатории СГУ по фольклору и археографии – 10 лет // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 8. История. Филология. Философия. Сыктывкар, 1999. Вып. 3. С. 205-209.
249. **Мелихов М.В.** Гадание на стрелах об исходе сражения: историко-литературный комментарий // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 56-67.
250. **Мелихов М.В.** Тема единства судьбы города (государства) и храма в русском воинском повествовании // История церкви: изучение и преподавание: Материалы науч. конф., посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С. 131-132.
251. **Панюков А.В.** К проблеме «коми язык и язык коми». «Кыдья роч» // Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковой идентификации: Тез. докл. и выступ. междунар. конф. Сыктывкар, 1999. С. 51-54.
252. **Панюков А.В.** Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов: Автореф. дисс... канд. филол. н. СПб., 1999.
253. **Шевченко Е.А.** Свадебные частушки Лузы // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб., 1999. Т. XXX. С. 198-214.
254. **Рыжова Е.А.** Литературное творчество удорского старообрядца Ивана Малахеевича Матеева: проблема языкового сознания // Финно-угорские народы: проблемы этнической и языковой идентификации: Тез. докл. и выступл. междунар. конф. Сыктывкар, 1999. С. 54-55.
255. **Рыжова Е.А.** Печорская редакция «Азбуки о голом и небогатом» // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Вып.3. Екатеринбург, 1999.
256. **Рыжова Е.А.** Рукописные сборники XVII в. Феодосия, игумена Антониево-Сийского монастыря // История церкви: изучение и преподавание: Матер. конф., посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С. 143-148.
257. **Рыжова Е.А.** Топос «Русь - остров Православия» в сочинениях царевича Иоанна Иоанновича // Православие и русская культура о любви к отечеству: Материалы науч.-практ. конф. Сыктывкар, 1999. С. 56-59.

2000 г.

258. **Бунчук Т.Н.** «Житие хлеба»: северно-русская быличка в ряду текстов *vita herbae et vite rei* // Традиционная культура: Научный альманах. 2000. № 2. С. 98-106.

259. **Бунчук Т.Н.** Репа в традиционной культуре мира (опыт реконструкции концепта) // Лингвофольклористика. Вып. 3. С. 44-56.
260. **Власов А.Н.** Исторические концепции прошлого Севера: опыт деконструкции // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 376-378.
261. **Власов А.Н.** Фольклорные исследования на Европейской части России (1990-е гг.) // Традиционная культура: Научный альманах. 2000. № 2. С. 81-84.
262. **Волкова Т.Ф.** Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси. СПб., 2000. Т. 2. Северно-русские монастыри. С.199-217.
263. **Волкова Т.Ф.** Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество. История. Культура. Современность: Матер. 5-й науч.-практ. конф. М., 2000. С. 303-310.
264. **Волкова Т.Ф., Бешкарев А.А.** Легендарные источники повести А.М. Ремизова "Что есть табак" // Фольклор Урала. Устная и письменная традиция: Сб. науч. тр. Екатеринбург, 2000. С. 130-141.
265. "Казанская история" / Подготовка текста и перевод. **Т.Ф.Волковой** // Библиотека литературы Древней Руси. Т.10. XVI век. СПб., 2000. С. 252-509.
266. Троицкая повесть о взятии Казани / Подготовка текста, перевод и комментарии **Т.Ф.Волковой** // Библиотека литературы Древней Руси. Т.10. XVI век. СПб., 2000. С. 510-555.
267. **Волкова Т.Ф.** «Словарь книжников Нижней Печоры» как новый тип исследования локальной рукописно-книжной традиции // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 378-382.
268. **Канева Т.С.** Календарно-бытовой уклад жизни устьцилемов (по публикациям XIX – начала XX вв. и материалам фольклорных экспедиций СыктГУ) // Старообрядчество: История, культура, современность: Матер. 5-й науч.-практ. конф. М., 2000. С. 412-429.
269. **Канева Т.С.** К вопросу о составляющих элементах ижемской фольклорной традиции // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 384-387.
270. **Канева Т.С.** Усть-цилемская вечерка и «вечерочный» фольклор (о некоторых особенностях местной традиции) // Старообрядчество: История, культура, современность. Вып. 8. М., 2000. С. 78-82.
271. **Канева Т.С.** Центр фольклорных исследований Сыктывкарского государственного университета // Традиционная культура: Научный альманах. 2000. № 2. С. 85-86.
272. **Мелихов М.В.** Исторический факт в народном сознании (Куликовская битва в рукописях конца XVIII в.) // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 414-416.
273. **Панюков А.В.** Коми и русские: диссипативные механизмы в системе фольклорных заимствований // Коренные этносы Севера Европейской час-

- ти России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 418-421.
274. **Прокуратова Е.В.** Рукописные сборники удорского крестьянства как источник по изучению истории местного старообрядчества // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 426-430.
275. **Прокуратова Е.В.** К вопросу о формировании источниковой базы по изучению старообрядческой традиции на Удоре // Тез. 14-ой респ. молодежн. конф. Сыктывкар, 2000. С. 235-236.
276. **Прокуратова Е.В.** Эпистолярное наследие удорских староверов // Старообрядчество: История, культура, современность. Вып. 8. М., 2000. С. 323-334.
277. **Рыжова Е.А.** Антониево-Сийский монастырь. Житие Антония Сийского: Книжные центры Русского Севера. Сыктывкар, 2000. 371 с.
278. **Рыжова Е.А.** Дневниковые записки удорских крестьян-старообрядцев // Старообрядчество: История, культура, современность. Вып.8. М., 2000. С.83-89.
279. **Рыжова Е.А.** Литературное творчество книжников Антониево-Сийского монастыря XVI-XVIII вв. // Книжные центры Древней Руси. СПб., 2000. Т. 2. Северно-русские монастыри. С.218-263.
280. **Рыжова Е.А.** Удорские книжники-старообрядцы XIX-XX вв.: традиции и новаторство // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 432-435.
281. **Рыжова Е.А.** Удорский список малоизвестного старообрядческого сочинения "История пострадавших отец Филиппа и Терентия" // Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2000. С.290-302.
282. **Рыжова Е.А.** Новгородская тема в северно-русских житиях XVI века (Антониево-Сийский монастырский книжный центр) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: Матер. науч. конф., 13-15 ноября 2000 г. Новгород, 2000. С.158-162.
283. **Фольклорный архив Сыктывкарского университета:** Опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Сост. **Т.С.Канева, Н.Н.Николаева, О.Г.Шабанова.** Под ред. **А.Н.Власова.** Сыктывкар, 2000.
284. **Шевченко Е.А.** Корильные песни сватье в Лузском районе Кировской области // Традиционная культура: Научный альманах. 2000. № 2. С. 90-97.
285. **Шевченко Е.А.** Песенный репертуар лузской свадьбы // Коренные этносы Севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Сб. ст. Сыктывкар, 2000. С. 442-445.

2001 г.

286. **Власов А.Н.** Игры со смертью в усть-цилемской культурной традиции // Человек в информационном измерении. Екатеринбург, 2001. С. 86-95.

287. **Власов А.Н.** История старообрядческой культуры в Республики Коми // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск. В 2 ч. М., 2001. Ч.2.
288. **Власов А.Н.** История старообрядчества в Коми крае // Атлас Республики Коми. М., 2001. С. 338-339.
289. **Власов А.Н.** Неизвестные материалы по истории старообрядчества на Севере // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы III Международной научно-практической конференции 26-28 июня, г.Улан-Удэ. Улан-Удэ: 2001. С. 60-66.
290. **Власов А.Н.** Образ «пьяницы» в народной литературе Севера // Мужской сб. Вып.1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 152-162.
291. **Власов А.Н.** Повесть о рождении Стефана Пермского и Сказания о пермских епископах // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С.12-23.
292. **Власов А.Н.** Русский фольклор в Республике Коми // Атлас Республики Коми. М., 2001. С.358-359.
293. **Власов А.Н.** Старообрядческая книжность // Атлас Республики Коми. М., 2001. С.348-349.
294. **Власов А.Н.** Стефан Пермский в народной памяти // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С.24-30.
295. **Власов А.Н., Канева Т.С.** Русский свадебный обряд и свадебная поэзия в Республике Коми // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск: В 2 ч. М., 2001. Ч.2.
296. **Власов А.Н., Прокуратова Е.В., Рыжова Е.А.** Литературное наследие старообрядцев // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск в 2-х частях. М., 2001. Ч.2.
297. **Власов А.Н., Прокуратова Е.В., Рыжова Е.А.** Наставники, начетчики, книжники, писцы // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск: В 2 ч. М., 2001. Ч.2.
298. **Волкова Т.Ф.** Историческое повествование Древней Руси в круге чтения печорских старообрядцев // Историческое знание и интеллектуальная культура: Матер. науч. конф. Москва, 4-6 декабря 2001 г. М., 2001. С. 217-221.
299. **Волкова Т.Ф.** К вопросу о культурных контактах старообрядцев низовой Печоры и Чердынского края // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Матер. науч. конф. Пермь, 2001. С.222-230.
300. **Волкова Т.Ф.** Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси. СПб., 2000. Т. 2. Северно-русские монастыри. С.199-217.
301. **Волкова Т.Ф.** Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И.С.Мядина // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 9. Филология. Сыктывкар, 2001. С. 4-21.
302. **Волкова Т.Ф.** Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитрие Басарге // Человек и общество в информационном измерении: Материалы региональной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности научных отделов ЦНБ УрО РАН (28 февраля –1 марта 2001 г.). Екатеринбург, 2001. С. 96-104.

303. **Волкова Т.Ф.** Создатели и хранители рукописно-книжной традиции на нижней Печоре (Некоторые итоги и проблемы создания банка данных "Печорская книжность") // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции 26-28 июня, г.Улан-Удэ. Улан-Удэ:Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 309-314.
304. **Канева Т.С.** О каталоге песенных записей фольклорного архива // Живая старина. 2001. № 2. С. 42-43.
305. **Канева Т.С.** Песенный фольклор Усть-Цильмы (итоги и задачи изучения) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции 26-28 июня, г.Улан-Удэ. Улан-Удэ:Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 78-84.
306. **Канева Т.С.** Похоронные причитания Усть-Цильмы // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск. В 2-х ч. М., 2001. Ч.2.
307. **Канева Т.С.** Русский народный календарь и календарно-обрядовая поэзия в Республике Коми // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск: В 2 ч. М., 2001. Ч.2.
308. **Канева Т.С.** Хоровод игрице в усть-цилемской фольклорной традиции // Традиционная культура. 2001. № 1(3). С. 47-55.
309. **Мелихов М.В.** Древнерусские воинские повести: Проблемы сюжетосложения и идейно-художественная трансформация жанра в книжной и рукописной традиции XV-XVIII вв. Сыктывкар, 2001.
310. **Прокуратова Е.В.** К вопросу об идеологических разногласиях староверов-странников в конце XIX - начале XX вв. // Проблемы материальной и духовной культуры России и зарубежных стран: Тезисы докладов VII Всерос. науч. конф. студентов и аспирантов. Сыктывкар, 2001. С. 93-94.
311. **Прокуратова Е.В.** Некоторые аспекты изучения страннического согласия на рубеже XX-XXI вв. (Материалы «переписки» М.И.Залесского с Г.Ф.Ильиным) // Человек и общество в информационном измерении. Екатеринбург, 2001. С. 123-129.
312. **Прокуратова Е.В.** Рукописные сборники удорского крестьянства как источник по изучению истории местного старообрядчества // Коренные этносы Севера Европейской части России: материалы международной конференции. Сыктывкар, 2000. С. 426-429.
313. **Прокуратова Е.В.** Сочинения М.И. Залесского как источник по изучению страннического согласия на рубеже 19-20 вв. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции 26-28 июня, г.Улан-Удэ. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 22-27.
314. **Рыжова Е.А.** «История» о житии Феодосия Сийского – монастырское сочинение XVII в. (К вопросу о форме севернорусской агиографии) // 200 лет первому изданию «Слова о полку Игореве»: Материалы

II. Материалы

юбилейных чтений по истории и культуре Древней и Новой России 27-29 августа 2000 г. Ярославль, 2001. С. 194-204.

315. **Рыжова Е.А.** «Летописец» Антониево-Сийского монастыря XVI-XVII вв.: источники, этапы формирования текста // Историческое краеведение и архивы (Региональные аспекты исторического пути православия: архивы, источники, методология исследований). Вып. 7. Вологда, 2001. С. 131-138.

2002 г.

316. **Волкова Т. Ф.**, Антоновская Н. И. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников) // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI-XX вв.: Сб. науч. ст.. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 2002. С. 26-47.
317. **Рыжова Е.А.** Библиотека удорских коми старобрядцев Рахмановых-Палевых-Матевых // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири: Сборник научных статей. Екатеринбург, 2002. С. 152-167.
318. **Рыжова Е.А.** Житие Варлаама Важского (Пинежского) – памятник истории и культуры Важского края // Важский край: источниковедение, история, культура. Исследования и материалы. Вельск, 2002. С. 139-147.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА СЕВЕРА: ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Материалы конференции
(2-4 ноября 1998 г.)

К 10-летию научной деятельности
Проблемной лаборатории фольклорно-археографических
исследований
Сыктывкарского университета

Редактор С.Б.Свигова
Компьютерный макет Е.Б.Кокшаровой
Корректор О.В.Габова

Лицензия ЛР № 020283 от 25.02.1998.
Подписано в печать 2.10.2002.
Бумага офсетная. Гарнитура Таhоmа. Формат 60x84/16.
Усл.п.л. 16,5. Уч.-изд.л. 16,7.
Заказ № 86. Тираж 230 экз.

ИПО СыктГУ
Сыктывкар 167001. Октябрьский пр., 55.