


Исследования по истории  
книжной и традиционной  
народной культуры  
Севера



Сыктывкарский государственный университет



Исследования по истории  
книжной и традиционной  
народной культуры Севера

Межвузовский сборник  
научных трудов

Сыктывкар 1997

Данный сборник является третьим в серии межвузовских сборников, посвященных проблемам духовной культуры Севера, выпускаемых Проблемной лабораторией фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета, и посвящен десятилетию ее научной деятельности. Сборник подготовлен совместно с археографической лабораторией Уральского университета с привлечением специалистов из Московского, Санкт-Петербургского и других научных центров, ведущих изучение северной крестьянской культуры. В сборнике обобщаются результаты полевых и камеральных археографических, фольклорных и историко-культурных исследований, публикуется ряд литературных и публицистических памятников севернорусской традиции, научное издание которых раньше не предпринималось.

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

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета Сыктывкарского университета.

**Рецензент** - отдел редкой книги Свердловской областной универсально-научной библиотеки им. В.Г.Белинского (канд истор. наук доцент Е.П.Пирогова)

#### Редакционная коллегия

**Т. Ф. Волкова** - отв. редактор (Сыктывкар)  
**М. В. Мелихов** (Сыктывкар)  
**А. Н. Власов** (Сыктывкар)  
**Е. А. Рыжова** (Сыктывкар)  
**Т. С. Канева** - отв. за выпуск (Сыктывкар)  
**Л. С. Соболева** (Екатеринбург)

### Работа Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета по изучению духовной культуры Севера

Проблемная лаборатория фольклорно-археографических исследований СГУ, организованная в 1988 г. по инициативе первого ректора СГУ В.А.Витязевой, проректора по научной работе Б.Я.Брача и при активной поддержке академика Д.С.Лихачева, за время своего существования вела научные изыскания в рамках трех тесно связанных между собой научных тем - "Источники по истории народной культуры Северо-Востока России", "Центры традиционной народной культуры", сложившиеся на этой территории, "Создание информационного банка данных по истории книжности и традиционной народной культуре Республики Коми". В течение первых трех лет (1988-1990) в ходе полевых и камеральных археографических и фольклорных изысканий нами была создана источниковедческая база для проведения дальнейших фундаментальных исследований по духовной культуре Европейского Северо-Востока (1): открыты новые центры книжной и традиционной народной культуры, такие, как Удорский район Республики Коми (2), Вилегодский район Архангельской области (3). Были подведены итоги многолетним исследованиям, в том числе и с участием филологов СГУ, на нижней Печоре (4) и нижней Вычегде (5); начата работа в Верхнепечорском регионе (6).

Силами сотрудников ПНИЛ и студентов филологического факультета была произведена разведка сохранности и характера бытования старинной книжности в самых разных районах Республики Коми: Печорском, Вуктыльском, Усть-Куломском, в Ненецком национальном округе (7).

География фольклорных экспедиций также была разнообразна: Княжпогостский, Прилузский, Вуктыльский, Печорский, Усть-Цилемский, Удорский, Троицко-Печорский районы Республики Коми, Вилегодский, Ленский, Котласский районы Архангельской области; Мурашинский район Кировской области; позднее к ним добавились Опаринский, Лузский и Подосиновский районы Кировской области, Шенкурский и Красноборский районы Архангельской области (8).

За эти годы было осуществлено научное описание книжных коллекций, отложившихся в местных хранилищах: рукописей Гагаринского и Усть-Цилемского собраний НБ СГУ (9), рукописного фонда Национального музея Республики Коми (НМРК) (10), начато описание не вошедших в опубликованный каталог рукописных собраний НБ СГУ: Вашкинского, Верхнепечорского и Вычегодского, описаны частная коллекция рукописей удорских книжников Рахмановых-Матевых и старопечатные книги НБ СГУ (11).

Следует отметить, что с самого начала работа Лаборатории выходила за рамки чисто источниковедческой: уже в первые годы сотрудники ПНИЛ приступили к исследованию наиболее интересных, сформировавшихся в крестьянской среде Русского Севера книжных коллекций и деятельности выдающихся книжников XVII-XX вв.: Александра, епископа Вятского (12), Александра, епископа Великоустюжского (13), сольвычегодского историографа XVIII в. Алексея Соскина (14), современных печорских книжников С.А.Носова (15), С.Н.Антонова (16), удорских переписчиков Рахмановых-Матевых (17), усть-куломского крестьянина-просветителя И.С.Рассыхаева (18) и др.

Кроме того, Лабораторией было начато изучение отдельных памятников древнерусской письменности, сохранившихся в рукописной традиции Русского Севера: Устюжской летописи, Сольвычегодского летописца (19), житий севернорусских святых: Прокопия и Иоанна Устюжских, Симона Воломского, Христофора и Логгина Коряжемских, Иоанна Самсоновича, Сольвычегодского юродивого (20); Диодора Юрьегорского и других соловецких пустынножителей (21); Нифонта Константиноградского, Никодима Кожеозерского (22); Антония Сийского (23); "Повести о папе Григории" (24); "Повести о патриархе Никоне" (25), а также уникального памятника Куликовского цикла, известного только в одном сыктывкарском списке - "Сказания о Мамаевом воинстве" (26). Позднее к ним добавились повести, известные в редакциях и переработках печорского книжника И.С.Мяндина ("Повесть о царевне Персике" (27), три повести, основанные на сюжетах "Великого зеркала": "Повесть о двух снохах и священнице" и две разные повести с одинаковым названием "О муже и жене и о верности обою" (28)), "Житие Марии Египетской" (29) и оригинальная переработка одной из новелл "Великого зеркала" - "Повесть о некоем христианине, како искуси дьявол в помышлении его" (30). Многие из названных памятников были подготовлены к изданию по спискам, бытовавшим на территории книжных центров нашей республики или хранящимся в местных сыктывкарских хранилищах.

В области фольклора также была проделана большая работа. На базе привезенных из фольклорных экспедиций материалов был создан фольклорно-этнографический архив Лаборатории, который в настоящее время включает 31 региональную коллекцию полевых записей, ежегодно пополняющихся новыми материалами. С самого начала все полевые записи подвергались расшивке, систематизации и каталогизации. К этой работе активно привлекались студенты-филологи. Итогом камеральных работ первого этапа явилась подготовка к изданию сборников фольклорных текстов разных локальных центров севернорусского фольклора. В результате обработки усть-цилемских материалов были подготовлены к публикации тексты печорского эпоса (31), традиционного песенного игрового фольклора Усть-Цильмы (32), работа с Вилегодским собранием позволила подготовить к изданию сборник текстов и исследований, посвященных разным жанрам вилегодской фольклорной традиции (33).

Кроме того, на базе собранных материалов сотрудниками ПНИЛ были проведены исследования отдельных жанров фольклора двух локальных традиций: усть-цилемской и вилегодской. Были исследованы стилистические особенности некоторых сюжетов усть-цилемской и вилегодской лирики, ее репертуар и современное бытование (34), игровой фольклор, похоронные пригитания и исторические предания Усть-Цилемского района (35), сделано этнографическое описание усть-цилемской горки, посидки и игрищ (36), изучены песенные жанры и приговоры дружки вилегодского свадебного обряда (37), проанализирована поэтика устных суеверных рассказов (38) и так называемых "снарядных слов", бытовавших на Виеледи (39).

Проведенные Лабораторией исследования позволили ПНИЛ развернуть широкую пропагандистскую и популяризаторскую работу в республике: на базе Лаборатории был создан фольклорный ансамбль, подготовивший и показавший в разных аудиториях в Сыктывкаре и ряде сел республики несколько тематических концертов по материалам фольклорных экспедиций, неоднократно выступавший по республиканскому радио и телевидению.

В 1990 г. на базе ПНИЛ был создан второй творческий коллектив - ансамбль "Звучащее слово Древней Руси", которым руководила сотрудница ПНИЛ Е.М.Шупенько. Костяк его, как и фольклорного ансамбля, составляли студенты-филологи СГУ. Ансамбль подготовил несколько литературно-музыкальных композиций ("Женщины древней Руси", "Слово о полку Игореве"), с которыми выступал на Днях славянской письменности и культуры, перед школьниками и рабочей аудиторией. К юбилею университета в 1992 г. с участием ансамбля был создан видеофильм "Русь книжная" (сценарий Т.Ф.Волковой), постоянно используемый в учебном процессе при изучении древнерусской литературы.

Проведенные в первые три года источниковедческие исследования позволили в следующее трехлетие сконцентрировать наши усилия на изучении отдельных центров традиционной устной и письменной культуры Русского Севера.

Одним из таких центров в XVI-XIX вв. являлся Сольвычегодский уезд, включавший территорию бассейна нижней Вычегды. Исследования этого центра были сосредоточены в основном на изучении особенностей книжной и литературной традиции Сольвычегодска в XVI-XVII вв. (работы А.Н.Власова, завершившиеся изданием учебного пособия, монографии и защитой докторской диссертации) (40). Изучалась также поздняя старообрядческая культура XVIII-XIX вв. (41) и устная традиционная культура этого региона (42). Коснемся в нескольких словах конкретной стороны указанных исследований.

А.Н.Власов в ходе изучения устюжских и сольвычегодских агиографических сказаний рассмотрел, в частности, проблему изображения героев житийных чудес, охарактеризовав феномен бесноватости, отразившийся как в письменных памятниках (жития Прокопия и Иоанна Устюжских), так и в

устных источниках северно-русской фольклорной традиции, и показав, что бесноватость является, с одной стороны, психологическим явлением, с другой стороны, игровым (условным) элементом церковной жизни, а бесноватые героини житейных чудес представляют собой прототипы будущих литературных героев - "маленьких" или "бедных" людей бытовой повести XIX в.

Продолжением традиций культурной жизни Устюжского и Сольвычегодского края в более позднее время (XIX - нач. XX в.) были посвящены исследования Ю.В.Савельева. Он проследил по отчетам миссионеров Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства развитие старообрядческого движения в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии, показав, что к концу XIX в. раскол в северо-восточных районах губернии пустил глубокие корни: все старообрядцы Сольвычегодского уезда были беспопытцами, но по своему учению принадлежали к различным толкам. Наиболее влиятельными среди них были филипповский, федосеевский, дапиловский и аароновский толки (43).

В ходе исследования нижневыхгодской фольклорной традиции сотрудники Лаборатории Е.А.Шевченко и Е.И.Мезенцева обнаружили в архиве Русского географического общества материалы земского врача г. Сольвычегодска Николая Григорьевича Ордина, воспитанника Вологодской духовной семинарии Николая Кириллова, священника Михаила Капустина и др. Эти фонды, содержащие разнообразные фольклорные и этнографические сведения о культуре Сольвычегодского уезда, представляют интерес не только для этнографов и фольклористов, но и для диалектологов, историков языка и литературоведов. Часть найденных материалов была опубликована (44).

Изучению нижневыхгодского фольклора были посвящены и исследования Г.С.Савельевой. Она провела анализ стилистических и жанрово-функциональных особенностей игровых песен Вилегодского района Архангельской области, основным источником для которого послужили архивные материалы ПНИЛ ФАИ СГУ. Исследования показали, что в песенной традиции Вилегодского района сюжеты игрового характера являются наиболее многочисленными по сравнению со свадебными и лирическими, а также выявила тот факт, что в песенно-игровом фольклоре Виледи происходят типичные для Русского Севера процессы: отсутствует четкая закреплённость песен за определенным календарным периодом, в большинстве случаев утрачено исконное назначение той или иной песни. Но первоначальная функция определила основное поэтическое содержание этих песен (45).

В рамках изучения культуры Вычегодского региона была начата работа по исследованию памятников древнерусской литературы из вычегодского собрания НБ СГУ. М.В.Мелихов проанализировал особенности вычегодского списка Повести о Бруншике, принадлежавшей к одному из самых популярных на Руси в XVII-XIX вв. в демократической среде жанру рыцарского романа, и пришел к выводу о том, что он содержит оригинальный текст, созданный по мотивам древнерусской Повести о Бруншике и других рыцар-

ских романов, по всей вероятности, в демократической посадской среде. Аналогий этому тексту пока в научных публикациях и рукописях не обнаружено (46).

Другим центром, изучением которого занималась Лаборатория в последние три года, был Удорский район Республики Коми. А.Н.Власов, Е.А. Рыжова и Ю.В.Савельев проследили становление и развитие в Удорском крае старообрядческого книжного центра. Источником работы явились материалы, хранящиеся в Великоустюжском филиале Государственного архива Вологодской области, ЦГА Республики Коми, а также данные полевых исследований, проводимых ПНИЛ ФАИ СГУ в Удорском районе (47).

Как показало изучение источников, распространение "раскола" в этом крае непосредственно связано с притоком крестьянского населения с Пинеги и Северной Двины. Эти переселенцы продолжали рукописную книжную традицию севернорусских областей, на основе которой со временем сложилась своеобразная удорская традиция. Сейчас известны имена нескольких местных писцов: Тукоева, Коровиной, Рахмановых-Матевых.

В число центров старообрядческой культуры на втором этапе работы Лаборатории был включен и район Средней Печоры, до этого не являвшийся объектом археографического исследования сотрудниками ПНИЛ. С 1991 г. ежегодно здесь проводились археографические и фольклорные экспедиции (48). Полевая работа в этом регионе носила многоаспектный характер. Кроме выявления и собирания письменных памятников, участники экспедиций фиксировали современное состояние фольклорной традиции, обширный этнографический материал, сведения, касающиеся этноконфессионального самосознания местного населения, изучали религиозный быт и верования печорского старообрядчества.

В настоящее время представления местного населения края о староверческой идеологии размыты. Старожилы помнят приверженцев "старой веры", но обозначить основные постулаты вероучения и отнести их к определенному старообрядческому толку не могут. По линии наставников четко прослеживается связь с усть-цилемской старообрядческой традицией, с низовой Печорой, откуда, в сущности, и были занесены идеи староверов. В памяти старейших жителей Печорского района сохранились имена начетчиков, пришедших из Усть-Цильмы. Это - некие Тарас и Ефим.

В ходе экспедиций было также выявлено несколько старообрядческих книжных собраний. Самое крупное из них - библиотека Самуила Андреевича Мамонтова, насчитывающая до 40 книг, среди которых преобладают старопечатные сборники к. XVIII - нач. XIX вв. Из рукописей наибольший интерес представляют книги, переписанные на нижней Печоре, что легко устанавливается по местным почеркам. Постепенно сохранявшаяся часть этой библиотеки была передана родственниками Мамонтова Сыктывкарскому университету (49).

Район средней Печоры, фигурирующий в старых источниках как Печорский край Вологодской губернии, стал объектом исследования

Ю.В.Савельева с точки зрения истории распространения в нем старообрядчества. По источникам, появление старообрядческих учений на средней и верхней Печоре относится к XVIII в. - времени массового заселения края. Первоначально под влиянием нижнепечорского старообрядческого центра в Печорском крае "старая вера" реализовалась в рамках даниловского толка. Позднее местные старообрядцы попали под влияние московской федосеевской общины (50).

Как и в предшествующие годы, много внимания Лаборатория уделила во второе десятилетие своего существования и Нижнепечорскому региону, исследованием которого филологи СГУ занимались с 1977 г. Обобщающие исследования последних лет по нижней Печоре касались разных сторон ее культуры.

Т.Ф.Волкова проанализировала современное состояние старообрядческой книжной традиции на нижней Печоре, опираясь на материалы археографических экспедиций и данные записей на усть-цилемских книгах (51).

М.В.Мелиховым было изучено и проанализировано рукописное наследие печорского книжника (писателя, переписчика, переплетчика) второй половины XX в. С.А.Носова (1900-1981), восстановлена - по воспоминаниям земляков, записанным во время археографических экспедиций, запискам дочери С.А.Носова, рукописным сборникам и автобиографии книжника, а также его письмам к другу и единоверцу Е.И.Осташову - биография Степана Анфиногеновича (52), подготовлены к печати, а позднее изданы 17 "видений" и автобиографическое сочинение С.А.Носова (53). Научная ценность сочинений С.А.Носова и его эпистолярного наследия, как показали исследования М.В.Мелихова, несомненна, т.к. они помогают понять сложный внутренний мир книжника-старообрядца XX в. и тем самым дают дополнительный материал для решения одной из наиболее интересных и сложных, но практически не изученных проблем - проблемы народного религиозного сознания. Письма С.А.Носова показывают, насколько сильным и глубоким было проникновение в его сознание христианской литературы и старообрядческих этических и эсхатологических представлений, и как они формировали его мировоззрение (54).

Другим объектом исследования М.В.Мелихова, привлеченного к этой работе студентку М.Терещенко, явилось Слово Епифания Кипрского "О погребении тела Господа нашего Иисуса Христа", известное в усть-цилемской рукописной традиции. В ходе исследования было определено место этого произведения в ряду других памятников ораторского красноречия, выявлены источники отдельных образов, проанализированы жанровые особенности Слова, выяснено, насколько сильным было его влияние на произведения русских авторов, в частности на "слова" Кирилла Туровского, дан краткий обзор памятников иконографии, раскрывающих сюжет "сошествие Иисуса во ад" и проведен текстологический анализ четырех списков Слова по рукописям из хранилищ Республики Коми в сопоставлении с четырьмя древнейши-

ми списками Слова XI-XVI вв. Как показали наблюдения над усть-цилемскими списками "Слова" Епифания Кипрского, печорские списки бережно относились к источнику, допуская незначительные неточности при передаче исходного текста (55).

Т.Ф.Волковой выявлены и охарактеризованы эсхатологические сочинения, вошедшие в круг чтения усть-цилемских крестьян и пользовавшиеся у старообрядцев нижней Печоры особой популярностью. Этот пласт средневековой русской письменности еще очень незначительно исследован. Изучение печорских рукописных сборников ИРЛИ и НБ СГУ позволило выявить круг наиболее популярных на низовой Печоре памятников древнерусской эсхатологии, имена читателей и владельцев этих сборников, некоторые легенды, связанные с их бытованием в крестьянской среде.

Переводная эсхатология представлена в усть-цилемских рукописях сочинениями, получившими широкое распространение на русской почве. Это "слова", приписываемые Ипполиту, папе римскому, Мефодию Патарскому, Палладию мпиху, Кириллу Философу, Ефрему Сирию (56). Зачастую усть-цилемские крестьяне переписывали не одно какое-то произведение, а делали подборки фрагментов из различных понравившихся им сочинений о конце света, антихристе, мытарствах души после отделения ее от тела. Наибольший интерес представляют эсхатологические сочинения, созданные в среде старообрядчества, из которых некоторые, как отмечал еще В.И.Мальшев, возможно, являются местными печорскими переработками. К ним относятся: "О пришествии антихриста различные свидетельства", "Слово о антихристе" и др. (57).

Т.Ф.Волковой также был исследован круг произведений, объединенных никоианской тематикой, пользовавшихся популярностью в кругах печорских старообрядцев. Репертуар их до сих пор по-настоящему не выявлен, не изучены ни нарративные, ни сугубо дидактические памятники о происхождении и вреде табака, получившие особое распространение в старообрядческой среде. Вместе с тем они представляют большой интерес как литературные произведения позднего русского Средневековья, с одной стороны, вобравшие в себя архаические дохристианские верования, с другой - новые идеи и представления, сформировавшиеся в демократической среде защитников "старой веры" (58).

Изучение печорских рукописных сборников показало, что на Печоре переписывали и сюжетную повесть "О хранительном былии, еже есть траве табаце...", и "запретительные" статьи, представляющие собой выписки из дидактических старообрядческих сочинений, обосновывающих запрет на табак, кофе, чай, картофель, и сатирическую поэму о происхождении табака. Было известно на Печоре и московское издание 1914 г. "О происхождении табака", в которое помимо Повести о табаке были включены статьи из "Книги о вере" и из Соборного Уложения царя Алексея Михайловича (59).

В ходе источниковедческих разысканий, проведенных Т.С.Кансвой, была внесена ясность в запутанный вопрос о происхождении и содержании

так называемой усть-цилемской летописи, о которой в дореволюционной печати имелись весьма неясные и противоречивые сведения (60). Она, по-видимому, была составлена в к. 60-х гг. прошлого века и представляла собой очерковый тип повествования. Летопись носила официально церковный характер, поэтому весьма скупо рассказывала о событиях местной религиозной жизни, связанных со старообрядчеством. В ней практически не используются сведения из памятников местной рукописной традиции. На этом основании, по мнению Т.С.Каневой, следует сделать вывод о том, что церковный летописец составлялся с целью миссионерского просветительства человеком не местным, но любознательным, чем всегда отличались священники-миссионеры. Кроме того, Т.С.Канева сопоставила письменный официальный церковный памятник и устную прозу Усть-Цильмы (61).

Изучением другого значительного книгописного центра Русского Севера - Антониево-Сийского монастыря - занималась Е.А.Рыжова. Она проследила историю текста Жития Антония Сийского, привлекая для анализа круг памятников, созданных в монастыре - Летописец, Кормовую книгу, монастырские синодики и актовый материал. Итогом ее работы явилась кандидатская диссертация "Житие Антония Сийского" и севернорусская агиография второй половины XVI в." (СПб., 1994; см. также сноску 23).

Перечисленные выше исследования, посвященные отдельным северным локальным центрам книжной и традиционной народной культуры, расширение источниковой базы, которая за 1991-1993 гг. пополнилась привезенными из экспедиций рукописными и старопечатными книгами XVI-XX вв. (около 100 ед. хранения), новыми фольклорными текстами (свыше 8 000 единиц записей, включающих практически все традиционные жанры фольклора, а также этнографические, этнокультурные, топонимические и исторические сведения), подготовленные описания рукописных и старопечатных коллекций и собраний фольклорного архива ПНИЛ позволили Лаборатории в 1994 г. перейти к выполнению новой научной задачи - созданию информационного банка данных по истории книжности и традиционной народной культуры Республики Коми.

Археографической секции ПНИЛ предстояло в первые годы новой пятилетней программы заложить основы информационного банка данных "Книжные культурные центры на территории Республики Коми", цель которого - формирование информационного комплекса, способного обеспечить, во-первых, информационную базу научных исследований и широкой популяризаторской работы в области истории книги, образования и педагогики, средневековой литературы, краеведения, во-вторых, осуществление издательских программ на материале памятников письменности локальных книжных традиций, в-третьих, материальную сохранность уникальных документов и древнерусских рукописей (62).

За первые три года работы по этой программе была разработана общая структура банка данных по истории книжных центров республики. На дан-

ном этапе он видится нам как совокупность ряда баз данных, каждая из которых раскрывает определенный уровень изучения памятников письменности (от характеристики локальных книжных традиций до описаний сюжетных мотивов отдельного литературного памятника), а также определенные аспекты исследования: палеографический, текстологический, историко- и теоретико-литературный, историографический, источниковедческий, историко-культурный (63). Продумывалась и структура отдельных баз данных. На основе одной из них - "Создатели и хранители рукописно-книжной традиции Нижней Печоры" - разработан проект издания "Словаря книжников Печоры" и проведена подготовительная работа по его формированию (64): составлен указатель имен усть-цилемских книжников (переписчиков, переплетчиков, миниатюристов, владельцев библиотек и читателей древнерусских книг), насчитывающий 750 имен и сопровождающийся библиографией источников информации о них (записи на усть-цилемских книгах, отчеты об археографических экспедициях, научные публикации, полевые дневники экспедиций) (65). Изучение комплекса записей на усть-цилемских книгах позволило прояснить историко-культурные судьбы некоторых из них (66).

Фольклорная секция ПНИЛ в 1994-96 гг. продолжила исследование локальных традиций на территории Республики Коми и пограничных с ней районов. При этом наряду с Вилегодским районом Архангельской области и Усть-Цилямским районом Республики Коми в поле исследования фольклористов СГУ на этом этапе вошел еще один интересный центр традиционной народной культуры - Лузский район Кировской области. Первые итоги научной обработки собранного здесь материала представлены в публикациях Е.А.Шевченко, посвященных устным преданиям о святых и свадебной частушке Лузы (67).

В рамках программы создания информационного банка данных по традиционной народной культуре Лабораторией в последние годы были подготовлены жанровые указатели как отдельных локальных традиций (песенный фольклор Усть-Цильмы, русский свадебный и игровой фольклор Ненецкого автономного округа, ведется работа по созданию указателя свадебного фольклора Лузского р-на Кировской обл. и Прилузского района Республики Коми и т.д.), так и фольклорного архива ПНИЛ в целом (составлен указатель записей колыбельных песен, имеющихся в фонограммархиве Лаборатории).

Кроме того, интенсивно готовятся к изданию записи памятников устно-поэтического творчества разных севернорусских традиций: свадебный фольклор Лузы, лирика Усть-Цильмы, подблюдные песни Кировской обл. (Подосиновский, Мурашкинский, Опаринский р-ны) (68), сказки Лоймы и Лузы и др.

В 1996 г. сотрудники Лаборатории приняли активное участие в подготовке и проведении научных мероприятий, посвященных 600-летию со дня преставления Стефана Пермского. Т.Ф.Волковой был подготовлен к изданию полный текст "Жития Стефана Пермского" Епифания Премудрого по

не издававшемуся ранее списку РИБ (ГПБ), собр. П.П.Вяземского, №10 (69). А.Н.Власовым подготовлен к публикации сборник научных трудов и материалов по истории Пермской епархии (XV-XX вв.) и ее отражению в памятниках письменности и устной прозы (70). В книгу вошли такие малоизвестные или совсем неизвестные произведения, как "Память о епископе Питириме", Сказание "О человеках незнаемых в Восточной стране", Повесть о Стефане Пермском, Сказание о епископах Пермских, Челобитная 1717 г., Грамота 1745 г., Сказание о чудесах от мошей пермских чудотворцев епископов Герасима, Питирима, Ионы, Сказание о пермской азбуке и грамоте, О зырянских монастырях и пустынях (Евгений Болховитинов), устные предания о Стефане Пермском (71).

Сотрудники ПНИЛ приняли активное участие в подготовке и проведении Всероссийской международной научной конференции "Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры", на которой прочитали ряд научных докладов, опубликованных в сборнике материалов конференции (72).

Таковы основные итоги почти десятилетней работы Лаборатории фольклорно-археографических исследований СГУ. Несмотря на минимальное ее финансирование в последние годы, не позволяющее проводить исследования - как полевые, так и камеральные - с той широтой и интенсивностью, как они велись в первые годы (1988-1993), Лаборатория сумела сохранить свое научное ядро, вокруг которого по-прежнему объединяются охотники и увлеченные научным поиском студенты филологического факультета. Это вселяет в нас оптимизм и надежду на успешное завершение задуманных исследований.

\*\*\*

1. См.: Отчет о научно-исследовательской работе "Выявление и исследование устных и письменных источников по истории народной культуры Северо-Востока РСФСР". Сыктывкар, 1991 (машиннопись).

2. 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.

3. Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.): Исследования и материалы / Отв. ред. А.Н.Власов. Сыктывкар, 1996.

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; Волкова Т.Ф. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977-1990-х гг. // Источники по истории народной культуры Севера. С. 94-105.

5. См.: Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. / Отв. ред. А. А. Амосов. Сыктывкар, 1992.

6. Власов А.Н. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Верхней Печоре // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 404-406.

7. 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; Майорова О.Ю. К вопросу о репертуаре крестьянских библиотек современных старообрядцев (по материалам археографических экспедиций в Ненецкий национальный округ) // Там же. С. 47-48.

8. Власов А.Н. Экспедиционная работа Сыктывкарского университета // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. Межэтнические фольклорные связи. С. 333-334.

9. Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Рукописные книги. Вып. 1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета.

10. Памятники письменности в хранилищах Республики Коми: Каталог-путеводитель. Ч.1. Рукописные книги. Вып. 2. Рукописное собрание Национального музея Республики Коми. (Машиннопись. Подготовлено к печати).

11. Старообрядческий книжный центр на Удоре: Исследования и материалы / Отв. ред. А. Н. Власов. (В печати).

12. Бубнов Н.Ю., Власов А.Н. Александр Вятский - писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 375-380; 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-XVII вв. СПб., 1991. С. 313-343; Власов А.Н., Парамонова Т.Б. Произведения Александра епископа Вятского "Вопросы к собору наименьшего из архиепископов" // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1992. С. 72-79.

13. Власов А.Н. Личные библиотеки в Устюжском крае в XVII в. // Власов А.Н. Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI-XVII вв.: Учеб. пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1991. С. 37-40.

14. Сосисин А.И. История города Соли Вычегодской / Отв. ред. А. А. Амосов; Сост. А.Н.Власов. (В печати).

15. Мелихов М.В.: 1. 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; 2. Печорский книжник XX в. С. А. Носов и его эпистолярное наследие // Мир старообрядчества: Сб. науч. ст. М.; СПб., 1992. Вып.1. Личность. Книга. Традиция. С.71-82.

16. Волкова Т.Ф. Пижемский книжник Сидор Нилович Антонов // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С.14-21.

17. Власов А.Н., Савельев Ю.В. Некоторые проблемы генезиса старообрядческой книжной культуры на Удоре...

18. Волкова Т.Ф.: 1. "Дневные записки" усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. С. 22-23; 2. 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; 3. The unknown Komi writer I.S.Rassykhaev - a peasant of Ust-Kulom region // Congressus Octavus internationalis Fenno-Ugristarum. Jyväskylä 10-15. 8. 1995. P.2. Summaia acroasium in sectionibus et symposiis factarum. Moderatores. Jyväskylä, 1995. С.277-278. Позднее было подготовлено научное издание мемуаров И.С.Рассыхаева: "Дневные записки" усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева. 1902-1953 годы /



Публикацию подготовили Т.Ф.Волкова, В.В.Филиппова и В.А.Семенов. М., 1997 (Библиотека российского этнографа).

19. Власов А.Н. Летописи и исторические повести в Устюжской литературной традиции XVI-XVII вв. // Власов А.Н. Устюжская литература XVI-XVII вв. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С.120-156.

20. Власов А.Н.: 1. Эпизод "преставления святого" как структурный элемент житийного текста (на материале Жития Прокопия Устюжского) // Семиотика культуры: Тез. докл. / III Всесоюзная летняя школа-семинар. Сыктывкар, 1991. С. 52-54; 2. 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; 3. Вопросы происхождения устюжских и сольвычегодских памятников о местных святых // Власов А. Н. Устюжская литература XVI-XVII вв. С. 15-64.

21. 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; Волкова Т.Ф. Житие Диодора (Дамьяна) Юрьегорского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч.1. С. 342-345.

22. Порошкова Е.А.: 1. Житие Нифонта Константинопольского. (Проблемы изучения славянского текста памятника) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1989. С. 46-61; 2. "Житие Никодима Кожеозерского" как памятник севернорусской агнографии XVII в. // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. С. 60-61.

23. Рыжова Е.А.: 1. К изучению севернорусской агнографии 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; 2. К истории текста Жития Антония Сийского в XVII в. // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 11-18; 3. Царевич Иоанн Иоаннович - писатель XVI в. // Российское государство XVII - начала XX вв.: Экономика, политика, культура: Тез. докл. Екатеринбург, 1993. С.150-152; 4. Списки Жития Антония Сийского из библиотеки монастыря // Народная культура Севера: "первичное" и "вторичное", традиции и новации: Тез. докл. и сообщений регион. научн. конференции. Архангельск, 1991. С.157-158. 5. Иларион (Смирного) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII в.). СПб., 1993. Ч.2. С.42; 6) Севернорусская агнография: некоторые аспекты проблемы // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры: Сб. статей. Т.2. Сыктывкар, 1996. С.263-268; 7. "Повесть о житии Антония Сийского" и севернорусская агнография второй половины XIX в.: Автореф.дис. ... канд.филол.наук. СПб., 1994.

24. Повесть о папе Григории в крестьянской обработке / Подгот. текста Т.Ф.Волковой // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР... С.243-253.

25. Мелихов М.В. Повесть о патриархе Никоне (сыктывкарский список конца XIXв.) // Духовная культура: История и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.2. С. 40-42.

26. Мелихов М.В.: 1. "Сказание о Мамаевом воинстве" // ТОДРЛ. Л., 1989. Т.42. С. 389-403; 2. К вопросу об одной из трансформаций сюжета о Куликовской битве в севернорусском фольклоре ("Сказание о Мамаевом воинстве" по списку ИБ СГУ конца XVIII в.) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С.45-46.

27. Исследование Повести с привлечением ранее не изучавшихся списков провела студентка филологического факультета Г.Чупрова в дипломной работе: Усть-цилемская книжная традиция: ее создатели, носители и хранители / Науч. рук. Т.Ф.Волкова. Сыктывкар, 1994.

28. Повести исследованы в дипломной работе: С.В.Щучалина. "Семейная тема" в памятниках усть-цилемской рукописной традиции XIX века / Науч. рук. Е.А.Рыжова. Сыктывкар, 1996.; см. также статью Е.А.Рыжовой и С.В.Щучалиной в данном сборнике.

29. Исследование Жития проведено в рамках дипломной работы: Сошников Т.А. "Житие Марии Египетской". (Вопросы поэтики и текстологии) / Науч. рук. Т.Ф.Волкова. Сыктывкар, 1996; см. также статью Т.Ф.Волковой и Т.А.Сошниковой в данном сборнике.

30. Анализ "Повести" проведен М.В.Мелиховым с привлечением студента-филолога О.Низовцева. В ходе исследования удалось установить, что редактор - книжник-старообрядец из крестьянской среды - переработал целый ряд эпизодов источника ("Великое зеркало", глава 25). Он упростил язык, ввел новые привычные русскому читателю детали, опустил эпизоды, оказавшиеся ненужными, усилил социальную проблематику "Повести": главный герой, в отличие от героя "Великого зеркала", изображен жертвою произвола властей, а не собственных греховных помыслов (некоторые результаты исследования представлены в тезисах: Мелихов М.В., Низовцев О. Повесть из "Великого зеркала" в круге чтения севернорусских крестьян // Научные экспедиции и исследования Коми Края: 5-я научная краеведческая конференция Республики Коми: Тез. докл. Сыктывкар, 1993. С. 17-19.)

31. Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор. СПб., 1995. Т. 28. Эпические традиции: Материалы и исследования. С. 258-289.

32. А в Усть-Цильме поют... Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы (сборник к 450-летию села) / Подгот. текстов и коммент. 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.

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

34. 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; 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; Канева Т.С. К проблеме выявления локальных особенностей фольклорной традиции // Актуальные проблемы краеведения Республики Коми: Тез. докладов. Сыктывкар, 1997. С.40-42.

35. Канева Т.С.: 1. Жанровые особенности "горочных" песен Усть-Цилемского района Коми АССР // Проблемы материальной и духовной культуры народов СССР и зарубежных стран: Всероссийская науч. студ. конф.: Тез. докл. Сыктывкар, 1991. С.63-64; 2. 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; 3. Записи "горочных" песен Усть-Цилемского района Республики Коми в свете текстологии // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Ч.2. Филология. Сыктывкар, 1994. С.32-34; 4. К вопросу о многофункциональности песенно-игрового фольклора (на материале усть-цилемской фольклорной традиции) // Материалы научных трудов филологического факультета. Февральские чтения 8-11 февраля 1995 г. Сыктывкар, 1996. С.58-65; 5. Усть-цилемские исторические предания об Иване с Тобыща: Тексты и комментарии // Русский фольклор: исследования и материалы. (В печати); Власов А.Н., Канева Т. С. Игровой фольклор Усть-Цильмы // А в Усть-Цильме поют... С.7-15.

36. А в Усть-Цильме поют... С. 16-26; 68-70; 119-122.
37. Шевченко Е.А.: 1. Песенные жанры свадебного обряда Вилегодского района Архангельской области // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1991. С. 88-93; 2. Песенные жанры свадьбы // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (в записях 1986-1991 гг.). Сыктывкар, 1995. С. 6-32; Крашевицникова Ю.А.: 1. Приговор свадебного дружки в вилегодской фольклорной традиции: опыт реконструкции текста и некоторые художественные особенности // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. докл. Сольвычегодск, 1992. С. 24-26; 2. Записи приговора дружки в бывшем Сольвычегодском уезде // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Ч. 2. Филология. Сыктывкар, 1994. С. 35-36.
38. Цанюков А.В.: 1. Использование "резерва смыслов" фольклорного текста (на материале устных суеверных рассказов) // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии): Тез. докл. Киров, 1994. С. 420-421; 2. К проблеме "двуязычия" фольклорного текста: смысл и "резерв смыслов" (на материале суеверных рассказов) // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. Тез. докл. Ч. 2. Филология. Сыктывкар, 1994. С. 38-39; 3. Устная сказочная проза // Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области. Сыктывкар, 1995. С. 138-145.
39. Шевченко Е.А. Некоторые мотивы и образы "снарядных слов" Вилегодского района Архангельской области // Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Ч. 2. Филология. Сыктывкар, 1994. С. 34-35.
40. Власов А.Н.: 1. 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; 2. Книжная литературная традиция Сольвычегодска XVI-XVII вв. // Проблемы изучения традиционной культуры Севера. Сольвычегодск, 1992. С. 5-32; 3. Сказание о сольвычегодских чудотворных иконах // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. докл. Сольвычегодск, 1992. С. 12-13; 4. Устные предания в Устюжской литературной традиции позднего средневековья // Российское государство XVII-начала XX вв.: Тез. докл. конференции, посвященной 380-летию восстановления российской государственности (1613-1993). Екатеринбург, 1993. С. 26-27; 5. Сольвычегодск в истории русской культуры. (Проблемы изучения) // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования к 500-летию г. Сольвычегодска. Сыктывкар, 1994. С. 3-13; 6. Книжная культура Устюга Великого и Сольвычегодска в XVI-XVII вв.: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1991; 7. Устюжская литература XVI-XVII вв. Сыктывкар, 1995; 8. Устюжская литературная традиция XVI-XVIII вв.: Проблемы генезиса и эволюции повествовательных форм: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. М., 1995.
41. Савельев Ю.В. Старообрядчество в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии (по материалам отчетов миссионеров) // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. докл. Сольвычегодск. 1992. С. 53-56;
42. Шевченко Е.А.: 1. Свадебные частушки Нижней Вычегды (на материале Вилегодского района Архангельской области) // XI Коми республиканская молодежная научная конференция: Тез. докл. Сыктывкар, 1990. С. 26; Шевченко Е.А., Мезенцева Е.И. К вопросу о новых источниках по традиционной народной культуре бывшего Сольвычегодского уезда // Сольвычегодск в истории русской культуры: Тез. докл. Сольвычегодск, 1992. С. 62-63; Савельева Г.С. Современное состояние и некоторые жанрово-стилистические особенности игровых и хороводных песен бывшего Сольвычегодского уезда // Там же. С. 50-52.
43. Савельев Ю.В. Старообрядчество в Сольвычегодском уезде Вологодской губернии. (По материалам отчетов миссионеров) // Сольвычегодская старина: Материалы и исследования. Сыктывкар, 1994. С. 36-48; Савельев Ю.В., Манаков А.Н. Миссионерская деятельность Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства

// Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1994. Ч. 2. Филология. С. 39-40.

44. Шевченко Е.А. Архивные записи сказочной прозы конца XIX в. // Проблемы изучения традиционной культуры Севера (К 500-летию города Сольвычегодска): Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1992. С. 155-171.

45. 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. Сыктывкар, 1992. С. 136-154.

46. Мелихов М.В.: 1. Неизвестная редакция Повести о Брунцвике (по списку ИБ СГУ 1725 г.) // Духовная культура: Проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Ч. 2. Филология. Сыктывкар, 1994. С. 16-18; 2. Рыцарский роман на севере. "Гистория о короле Брунцвике" по списку XVIII в. // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. С. 187-196; "Гистория о короле Брунцвике" (по вычегодскому списку XVIII в.) // ТОДРЛ. Спб., 1997. Т. 50. С. 544-550; см. также статью и публикацию текста "Гистории" в данном сборнике.

47. Савельев Ю.В.: 1. Отчеты миссионеров Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства как источник по истории старообрядчества на Удоре // История и культура Великоустюжского края: Чтения, посвящ. памяти В. П. Шиянина: Тез. докл. и сообщ. Вологда, 1991. С. 36-38; 2. Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре // Духовная культура: история и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч. 2. С. 46-47; 3. Развитие старообрядческого книжного центра на Удоре (по материалам отчетов миссионеров Великоустюжского православного Стефано-Прокопьевского братства) // Быть на Устюге...: Ист.-краеведч. сб. Вологда, 1993. С. 100-109; Рыжова Е.А. Археографическая работа Сыктывкарского университета в Удорском районе Коми АССР // Уральские археографические чтения: Тез. докл. научн. конф. Свердловск, 1989. С. 53-54; Власов А.Н., Рыжова Е.А. Старообрядческий книжный центр на Удоре // Старообрядчество. История. Культура. Современность: Тезисы. М., 1997. С. 171-172.

48. Власов А.Н., Савельев Ю.В. Археографическая работа Сыктывкарского университета в районе средней Печоры // Российское государство XVII-начала XX вв.: Тез. докл. Екатеринбург, 1993. С. 27-29; Савельев Ю.В.: 1. Полевые исследования археографов СГУ в бассейне реки Печоры // Научные экспедиции и исследования Коми края: Тез. докл. Сыктывкар, 1993. С. 13-14; 2. Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 1996. Вып. 5. С. 55-60.

49. 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: Мат. науч. конф. Сыктывкар, 1994. С. 169-170.

50. См. статью Ю. В. Савельева в данном сборнике.

51. Волкова Т.Ф.: 1. Современные хранители древнерусской книжности на средней и нижней Печоре (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета 1977-1990 гг.) // Боровский краевед. Боровск, 1991. Вып. 3. Старообрядчество: история и культура: Материалы и сообщения. С. 28-34; 2. Книжный культурный центр на нижней Печоре в XVIII-XIX вв. // Acta Universitatis Töölensis. Folia Litteraria, 32. Kultura literacka Dawnej Rusi. Tódz, 1992. С. 135-148; 3. Записи на усть-цильемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры Нижней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Тез. докл. Сыктывкар, 1994. Ч. 2. Русская литература. С. 5-8; Волкова Т.Ф., Несанелис Д.А. Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев средней Печоры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 191-196; Волкова Т.Ф. К проблеме

наставничества на Нижней Печоре (Федосья Ефимовна Чупрова) // Мир старообрядчества. М., 1996. Вып.3. Книга. Традиция. Культура. С.161-172.

52. См. примеч. 15.

53. **Мелихов М.В.** Видения Анхеныча // *Мира*: литературный, историко-художественный, религиозно-философский журнал. 1994. №4. С. 40-49; 1995. №1. С. 50-61; см. также: **Мелихов М.В.** Реминисценции из Библии в переписке печорского старообрядческого писателя С.А.Носова // *Старообрядчество. История. Культура. Современность*: Тезисы. М., 1997. С.213-215; **Стигачок О.Н.** К стилистической характеристике лексического состава "Видений" С.А.Носова // Там же. С.216-218.

54. К настоящему времени М.В.Мелиховым подготовлены к публикации тексты 104-х писем С.А.Носова за 1963-1981 гг.

55. Результаты исследования представлены в дипломной работе: **Терещенко М.** Слово Елифания Кипрского "О погребении тела Господа нашего Иисуса Христа" в севернорусской традиции и его художественное своеобразие. (Науч. рук. **М.В.Мелихов**. Сыктывкар, 1992). Текст Слова подготовлен к публикации по шести спискам, включая и три сыктывкарских списка памятника.

56. Некоторые из этих сочинений стали предметом специального исследования в дипломных сочинениях студентов-филологов, выполненных под руководством **Т.Ф.Волковой**: "Слово" Ипполита папы римского об антихристе - **Погосян О.Ж.** Эсхатологическая тема в старообрядческой литературе. Сыктывкар, 1990; "Слово" Ефрема Сирина - **Ивашина О.С.** "Слово" Ефрема Сирина о втором пришествии Христе и его усть-цилемский список. Сыктывкар, 1996.

57. Обзор эсхатологических сочинений печорской рукописной традиции был сделан **Т.Ф.Волковой** в научных докладах "Памятники древнерусской эсхатологии в кругу чтения усть-цилемских крестьян", прочитанном на Международной научно-практической конференции "Традиционная народная культура населения Урала" (Пермь, 22-27 августа 1993 г.) и "Эсхатологический сборник из собрания печорского сказителя **Г.В.Волкуева**", прочитанном на III научно-практической конференции "Старообрядчество. История. Культура. Современность" (Москва, 15-17 мая 1997 г.).

58. **Волкова Т.Ф.**: 1. 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; 2. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1994. С.75-106; Сказания о табаке по печорскому списку: **Волкова Т.Ф.** Усть-Цилемский список повести о табаке // Рукописна та книжкова слаштина України. Вып. 3. Археограрічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. Київ, 1996. С.192-212.

59. **Волкова Т.Ф.**: 1. Легенды и сказания о табаке в кругу чтения устьцилемов // Духовная культура: история и тенденции развития: 1-5 июня 1992 г.: Тез. докл. Сыктывкар, 1992. Ч.2. С. 104-106; 2. Легенды и сказания о табаке в кругу чтения устьцилемов // Материалы научных трудов филологического факультета: 2-я годовичная сессия Ученого совета Сыктывкарского ун-та (Февральские чтения. 8-11 февраля 1995 г.). Сыктывкар, 1996. С.28-38; См. также публикацию текста: Сказания о табаке по печорскому списку: **Волкова Т.Ф.** Усть-Цилемский список повести о табаке // Рукописна та книжкова слаштина України. Вып. 3. Археограрічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. Київ, 1996. С.192-212.

60. См. например: Дневник **В.Н.Латкина** во время путешествия на Печору в 1840, 1843 гг. // Записки ИРГО. 1853. Кн. 7. Ч.2. С. 1-143; **Ульяновской А.** Село Усть-Цильма (Исторический очерк) // Архангельские Губернские Ведомости. 1868. № 25-27; **Истомин Ф.М.**: 1. Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 г. // Известия

ИРГО. 1890. Т. 26. Вып. 6. С. 432-459; 2. О религиозном состоянии обитателей низовой Печоры. Спб., 1891.

61. **Канева Т.С., Власов А.Н.** Содержание усть-цилемского церковного летописца // Научные экспедиции и исследования Коми края: V Научная краеведческая конференция Республики Коми: Тез. докл. Сыктывкар, 1993. С. 14-16; **Канева Т.С.** Церковный летописец и устная историческая проза Усть-Цильмы // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. Филология. Этнология. С. 102-108; см. также публикацию реконструкции текста "Летописца" в данном сборнике.

62. Общая структура подобного банка данных для региона нижней Печоры была предложена **А.А.Амосовым** при разработке республиканской программы "Культура" (см. также: **Амосов А.А.** Базы данных по региональной книжной культуре в контексте современной археографии // Источники по истории народной культуры Севера. С.111-123).

63. См. изложение концепции формирования банка данных "Книжные культурные центры на территории Республики Коми": **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.

64. Большую библиографическую работу с этой целью проделала в рамках дипломной работы, выполнявшейся под руководством **Т.Ф.Волковой**, студентка филологического факультета **Г.Чупрова** (см. примеч. 27).

65. Проект "Словаря" был представлен в докладе **Т.Ф.Волковой** "Словарь книжников Печоры" (Задачи и проблемы издания), прочитанном на международной научной конференции "Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества" (Москва, МГУ, 21-24. 11. 1995), и получил одобрение в кругу археографов и представителей старообрядческих конфессий (тезисы доклада находятся в печати).

66. **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.501-507.

67. **Шевченко Е.А.**: 1. Устные предания о святом в лузской фольклорной традиции // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. С. 321-326; 2. Образ чужой стороны в свадебной частушке Лузы // Традиционная музыкальная культура народа коми: Тез. докл. Сыктывкар, 1996. С. 16-18; см. также статью **Е. А. Шевченко** в данном сборнике.

68. **Пымакова 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. Киров, 1994. С. 421-422.

69. Жизнь Стефана Пермского / Подгот. древнерусского текста **Т.Ф.Волковой, О.Б.Рыбаковой** // Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления. Спб., 1995.

70. История Пермской епархии и памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы. К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского / Отв. ред. **А.Н.Власов**. Сыктывкар, 1996; см. также: **Власов А.Н.** Сказание о грамоте и пермской азбуке в истории книжной культуры Древней Руси (некоторые аспекты изучения) // ТОДРЛ. Спб., 1997. Т.50. С.208-214.

71. В подготовке текстов сборника помимо **А.Н.Власова** приняли участие **Н.А.Петренко** и **О.А.Хвостикова**; см. также: **Хвостикова О.А.** Образ святого Стефана Пермского в устных народных преданиях // Актуальные проблемы краеведения Республики Коми: Тез. докладов. Сыктывкар, 1997. С.139-142.

72. Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры: Сб. ст. В 2 т. Сыктывкар, 1996.

### Усть-цилемский церковный летописец: реконструкция текста и комментарии

История с. Усть-Цильма с прилегающими к ней деревнями по рекам Печоре, Пижме и Цильме издавна привлекала к себе внимание исследователей. Уже по отдельным публикациям прошлого века начало складываться представление о существовании такого своеобразного исторического источника, как местная усть-цилемская церковная летопись. Упоминания и ссылки на нее встречаются неоднократно: в "Дневнике В.Н.Латкина", составленном в 40-е гг. XIX в., в историческом очерке св.А.Ульяновского 1868 г., в отчете о поездке на Печору Ф.М.Истомина в 1889 г., в дневнике епархиального миссионера П.Ильинского 1892 г., в заметках о Печоре Н.Е.Ончукова начала 1900-х гг., в подворно-экономическом отчете С.В.Мартынова 1905 г., в записке архангельского агронома Н.Н.Тудубьева 1910 г., в описании Усть-Цилямского единоверческого прихода Н.Прялухина 1910 г.<sup>1</sup>

Находясь в Усть-Цильме в 1843 г., В.Н.Латкин узнал о том, что "церковнослужителями ведется летопись", и познакомился с ней после того, как от священника ему принесли "довольно толстую тетерадь"<sup>2</sup>. Ф.М.Истомин нашел "рукописную летопись" в церковном архиве с. Усть-Цильма. Она была вручена ему местным священником о.Павлом Поповым, "ввиду того, что в архиве уже имеется снятая с нее копия"<sup>3</sup>. Относительно времени составления, авторов и источников летописца Ф.М.Истомин заметил: "Летопись составлена местным священником в 50-х гг. на основании сохранившихся двух грамот Ивана Грозного (...) и на рассказах местных стариков"<sup>4</sup>.

Эти сведения, как и тот факт, что летописец был увезен Ф.М.Истоминным, пятнадцать лет спустя подтвердил Н.Е.Ончуков: "В соборе Усть-Цильмы есть "церковно-приходская летопись", очень недавняя по времени. В ней списаны копии двух грамот в Усть-Цильму царя Ивана Грозного и рассказы из местной старины, щедро использованные г.Истоминным в его "Предварительном отчете". Оригинал летописи увезен г.Истоминным в Петербург, хранящиеся же в церкви теперь копии с первой"<sup>5</sup>.

Следует отметить, что С.В.Мартыновым и П.Ильинским называется имя одного из составителей усть-цилемского церковного летописца - Александр Ульяновский<sup>6</sup>, чей исторический очерк об Усть-Цильме является наиболее полным из известных нам пересказов летописца.

Этим исчерпываются сведения о времени создания, составителях и судьбе оригинала и копий усть-цилемского церковно-приходского летописца. Что представлял собой полный и подлинный текст летописи, остается загадкой. Можно лишь допустить, что летописец был составлен местными священниками в 40-50-х гг. XIX в. в виде повествования очеркового типа о наи-

более значительных событиях из истории Усть-Цильмы с момента ее основания до сер. XIX в.<sup>7</sup>

В настоящей публикации представлена попытка реконструкции содержания усть-цилемского церковного летописца. Предлагаемый текст представляет собой свод 5 известных нам пересказов летописца, принадлежащих В.Н.Латкину, А.Ульяновскому, Ф.М.Истомину, П.Ильинскому и С.В. Мартынову<sup>8</sup>. Отдельные отрывки настоящего текста и наиболее существенные разночтения сопровождаются отсылками к Комментарию, помещенными в круглых скобках. В Комментариях указывается непосредственный источник данного фрагмента.

\*\*\*

Слободка Усть-Цилямская основана в 1542 г. новгородцем Ивашкой Дмитриевым Ласткой<sup>9</sup> с товарищем Власком. Первоначально они поселились на левом берегу Печоры при впадении в нее реки Цильмы, но вскоре переехали на правую сторону реки, обосновавшись напротив того же устья Цильмы на гари (т.е. на месте, где выгорел лес)<sup>10</sup>. Там первопоселенцы завели землепашество, между тем как противоположная сторона, богатая лугами, тянувшимися на несколько десятков верст, представлялась удобной для скотоводства (1).

К Ивашке Ластке вскоре присоединились выходцы из разных мест: Мезени, Пинеги, Кевролы, Чаколы и Двины (2).

Чтобы обеспечить благосостояние новой колонии и укрепить права на окрестные земли и воды, Ивашка Ластка совершил поездку в Москву (3).

Там Ластка бил челом Великому князю и сказал, что пески, рыбные ловли, малые речки, озерки, мхи, дичь, лес, болота, соколы и кречаты садбица вверх по Печоре от Усть-Цильмы до реки Усы, вниз до горы Чухчиной, по реке Цильме до реки Косьи, по рекам Ижме и Пижме до Великой Пожни отошли от людей двинских и пинежских верст на 500 и больше, и поэтому просил разрешения поселиться в этих местах и пользоваться угодьями. По этой просьбе Великим князем Иваном Васильевичем Грозным разрешено было Ластке "копить слободу", т.е. селиться и принимать переселенцев. Со всех угодьев был положен оброк в год по кречету или соколу или деньгами по рублю московскому. Кроме того, Великий князь не только освободил Ластку от всех повинностей при проезде в Москву и обратно, но и наделил его особыми правами: ему были предоставлены суд и расправа над всеми слобожанами во всех делах, кроме душегубства и татбы с поличным. Сам же Ивашка был подчинен только суду Великого князя (4).

Все эти права Ивашки Ластки были закреплены жалованной царской грамотой<sup>11</sup>.

Обеспеченный грамотой и особыми правами, деятельный Иван Дмитриевич Ластка стал усердно "копить слободу" и в скором времени увеличил ее народонаселение новыми поселенцами, привлекая земляков и выходцев из соседних земель. В 1547 г. из лиственничного леса в слободке была по-

строена церковь во имя святителя Николая Чудотворца, заведена нужная утварь и устроен причт (5).

Заманчивые печорские промыслы снискали себе и других претендентов: в 1554-1555 гг. чакольцы, мезенцы и кеврольцы Вахромейко Яковлев и Ивашка Семенов Беляевы били челом царю Ивану Грозному, будто бы Ивашка Дмитриев сын Новгородец платит оброку по полтине, а они соглашаются надбавить 2 с половиной рубля. В результате на те же угодья им была дана жалованная грамота. Но Ивашка Ластка оправдался, жалованная грамота у его конкурентов была отобрана, и владеть слободкой было велено по-прежнему Ивашке.

Завистники Ивашки 2 марта 1554 г. снова били челом царю, чтобы отдал им печорские земли, уверяя, что об Ивашке нет никаких вестей. По приказу царя дьяк Василий Ступа Андреев отдал им промыслы на 2 года с оброком по 3 рубля в год. Но в апреле в Москву приехал сам Ивашка и бил челом царю, что не поспел с оброком в срок, т.к. Вахрамейко с товарищами нарочно задержали его на Печоре, и просил отдать ему печорские промыслы, наддавая оброк еще на рубль сверх своих противников. При этом Ивашка обязался привозить оброк в Москву на Сретъев день.

Но на этом борьба за печорские владения не окончилась: пинежане из Двинского уезда Куземка Федоров, сын Кудриватой, и Михейко Терентьев в том же 1555 г. били челом казначю Федору Ивановичу Сукину и хозяину Юрию Юрьевичу Тютину, что за промыслы по рекам Цильме и Печоре они наддают оброк еще на 2 рубля. Ивашка, желая окончить дело дома и не доводить до Москвы, бил челом Сукину и Тютину, прося оставить за ним промыслы, наддавая уже 6 рублей. Казначей оставил права владения печорскими землями за Ивашкой Ласткой. Распоряжение сделано по приказу окольничего Алексея Федоровича Адашева (6).

Столько всего сохранилось и уцелело сведений об основании Усть-Цилемской слободки при царе Иване Васильевиче Грозном (7).

Развитие благосостояния и народонаселения в слободке шло медленно<sup>12</sup>. Местное земледелие не могло давать достаточного количества хлеба, неурожайные годы случались по семь лет подряд. Сообщение водным путем с Пермской губернией еще не было установлено. Доставка хлеба на лошадях из Вологодской и Вятской губерний была невозможна ввиду отсутствия дорог. Отчасти в этих целях использовали оленей, но имели их немногие (8).

Спустя тридцать лет после основания Усть-Цилемской слободки пять братьев-новгородцев по фамилии Чупровы, желая избрать лучшее для земледелия место, основали при реке Ижме новую слободку Ижму, пригласив с собой чакольцев, кеврольцев и мезенцев, а впоследствии приняли к себе и зырян, влияние которых оказалось здесь огромным, вероятно, по причине значительного большинства (9).

К последней четверти XVIII столетия, т.е. спустя примерно 230 лет после основания слободки, на всех землях и угодьях, предоставленных

Ивашке Ластке, насчитывалось только до 800 ревизских душ, причем людей достаточных было мало (10). К числу их принадлежат 5 братьев Чупровых, потомки которых 2 брата Семен и Прокопий Евлампиевичи и в настоящее время (в середине XIX в. - Т.К.) являются весьма крупными капиталистами (11). Только с открытием торгового пути по Печоре на Чердынь в 1780 г.<sup>13</sup> и с развитием оленеводства среди ижемцев народонаселение и благосостояние Печорского края стало увеличиваться (12), так что в середине XIX в. здесь проживало не менее 8 тыс. лиц мужского пола, а еще более женщин (13).

Колония Ластки, основанная в такой глуши европейского материка, недоступная для неприятелей внешних, не раз испытывала нападения и набеги разбойников и инородцев (14).

Около 1730 г. на Усть-Цилемскую слободку напали известные тогда карачени, вооруженные копьями и стрелами<sup>14</sup>. Слобожане, застигнутые врасплох, не смогли дать отпор. Карачени ограбили дом и увели часть оленей самого богатого в то время слобожанина Василия Антоновича Чупрова (у него было около 7 тысяч оленей), одного из первых новгородских выходцев, который вел торговлю с Москвой. Заковав в колоды, его взяли в плен. К счастью, после богатой добычи карачени перепились, что и позволило Чупрову убежать домой на лучших оленях. После этого карачени уже не нападали на слободку, а устьцилемы стали более осторожны и внимательны к защите, как показали следующие случаи.

В другой раз появился разбойник под именем Балабан, славившийся необыкновенной физической силой и заговорами. Со своими сподвижниками в количестве 40 человек разбойник разъезжал по рекам в большой крытой лодке, грабил всех и наводил страх на печорские селения. Раз, говорят, ему удалось ограбить сам город Чердынь. Все были убеждены в том, что его не берет свинцовая пуля, сколько не стреляй.

Однажды в Усть-Цильме разнеслась весть о том, что Балабан со своей шайкой плывет к Мезени по реке Цильме и скоро будет здесь. Слобожане решились устроить разбойнику достойную встречу. 20 лучших стрелков засели на приходской колокольне, которая стояла на самом берегу реки Печоры напротив устья Цильмы. Вскоре они увидели плывущую по Цильме лодку. Вместо свинцовых пуль они зарядили ружья серебряными литыми пуговицами, которые носили на праздничных кафтанах. Когда приблизилась лодка, слобожане залпом сделали удачный выстрел, убив до трех и ранив до десяти человек. Балабан, испуганный такой неожиданной встречей, приказал повернуть судно обратно в Цильму и по реке Пижме отправился подальше от слободки. Устьцилемы, не довольствуясь поражением Балабана на месте, направились за ним в погоню: прямым путем до леса они вышли на Пижму и засели в доме, стоявшем на берегу, в д.Замежье. При появлении лодки они снова сделали несколько выстрелов. Балабан, и здесь не смея сделать высадки, разбитый наголову, ушел по Пижме в мезенские болота и больше не появлялся в слободке.

С другим разбойником, Калиной, тоже славившимся богатырской силой и заговорами, устыщелемам удалось справиться еще удачнее. Услыжав, что Калина плывет со своей шайкой с верховьев Печоры, слобожане поставили вестовых людей в оврагах по ручьям, впадающим в Печору, верст на 10 выше слободы. Не доезжая двух верст до слободки, разбойник остановился на ночлег в одном глубоком овраге при ручье, который с тех пор сделался известным под именем "Калинин ручей". Караульные тотчас дали знать о прибытии разбойника, и слобожане приготовились к защите. Один сметливый крестьянин убедил слобожан, что нет нужды открыто драться с разбойниками, а лучше сделать нападение на них во время сна и убить атамана, а прочие или разбегутся, или сдадутся в плен. Так и сделали. Подойдя рано утром к ручью, устыщелемы увидели всю шайку спящей, убили атамана, а остальные разбойники разбежались, кто куда мог<sup>15</sup>. С тех пор нападений на слободку больше не было (15).

В 1745 г. случился пожар: вся Усть-Цилемская слободка сгорела вместе с церковью. Это произошло в летнее время, когда все жители разъехались по полям и промыслам. Церковное имущество спасти не удалось. Ничего не осталось, что могло бы свидетельствовать об усердии строителя церкви и основателя Усть-Цильмы Ивана Дмитриевича Ластки. Надо предполагать, что вся утварь была привезена из Москвы, куда ездил он ежегодно с оброком; кроме того, хорошие вещи были завезены Василием Антоновым Чупровым, бывшим старостой и богатым человеком, ведшим значительную торговлю с Москвой. Сгоревшая церковь была первой церковью, построенной Иваном Ласткой. До последних дней служба в ней отправлялась по старопечатным книгам, службы по новоисправленным книгам в ней не бывало (16). Устыщелемы, зараженные расколом еще в конце 17-го столетия, крепко отстаивали свою древнюю службу и были довольно усердны к богослужению и церкви; священников своих, вполне им сочувствующих, перекрещивали и тем самым очищали от никонианской ереси (17).

Одно утешение осталось устыщелемам после пожара - чудесно уцелевшая икона Николая Чудотворца. Она была найдена на оловом пне в 2-х верстах от слободки по нижнему течению Печоры (18).

После 200 лет существования слободка, основанная на Гари, исчезла, как не бывала (19).

На месте сгоревшей церкви вскоре (20) была выстроена часовня, там же погорельцы надеялись возобновить прежнюю слободку. Явленную икону с благоговением перенесли в часовню как единственную оставшуюся после пожара святыню и не без слез просили о помощи и утешении.

К изумлению всех, на следующий день икона оказалась на другом месте, около 200 сажень от часовни (21), на незначительном возвышении, довольно видном и красивом месте, по прямому направлению от реки в гору. Икону снова перенесли в часовню, но на другой день она вновь оказалась на том же месте (22).

Повинуясь воле святителя, тут построили часовню, а затем в 1747 г. и церковь во имя святителя и чудотворца Николая (23). Церковь эта деревянная, одноэтажная, теплая; на ней поставлен деревянный восьмиконечный крест. Выстроена на казенное иждивение с помощью прихожан; освящена на антимансе белого полотна Венедиктом, епископом Архангельским и Холмогорским в 1751 г. (24).

В 1844 г. невдалеке от прежней была построена другая церковь. Когда в Усть-Цильме было открыто единоверие, то старая церковь стала единоверческой, а через несколько лет в 1874 г. за ветхостью была снесена. В 1882 г. за селом на полях была устроена новая единоверческая церковь, а в 1887 г. перенесена на место старой церкви (25).

Построив после пожара церковь на новом месте, слобожане постепенно стали покидать любимую Гарь и селиться возле нового храма, тем более что Гарь с каждым годом смывало и к концу прошлого столетия там не осталось никакого строения или места, годного для постройки (26).

С тех пор икона Николая Чудотворца, чудесно явившаяся и так кстати указавшая новое место жительства, почитается чудотворной (27).

Слободка Усть-Цилемская с прилегающими к ней деревнями, лежащими вверх и вниз по реке Печоре, по рекам Пижме, Цильме и Нерице с давнего времени заражена расколом. Еще в 1720 г. для рыбных и других промыслов в слободку с Мезени и Кевролы прибыли крестьяне Бобрецовы, Антоновы, Кирилловы (28), горячо сочувствующие старой вере и старым обычаям (29). Вероятно, не столько они имели в виду печорские промыслы, сколько то, чтобы укрыться от строгих петровских узаконений, преследующих раскольников. Но в самой слободке уже был надзор за раскольниками, и они не могли быть в безопасности. Поэтому спустя 10 лет прибывшие удалились в более глухую и отдаленную местность. Избрав на реке Пижме, впадающей в Печору, привольное место, обильное лугами и полями, они положили здесь начало Великопоженскому скиту, который просуществовал до 1854 г. (30). В 1733 г. из Выгорецкого скита сюда прибыл деятельный, начитанный и сведущий в церковных службах некто Иван Акиндинович, фамилия которого осталась неизвестной (31). Он устроил скит и установил службу, согласную со всеми даниловскими Выгорецкими скитами, положив здесь, таким образом, прочное основание даниловскому толку; тогда же установились прочные связи с Выгорецкой обителью. В ските Иван Акиндинович учредил общежитие, общую трапезу, общее скотоводство, земледельство, поставку сена в больших размерах, мельницу и пр. Скит и кладбище обнес оградой (32).

Ревность по вере в ските доходила до величайшего фанатизма: в 1744г. в ските добровольно сожгли себя 88 человек. По доносу одного сыщика, мезенского мещанина, от гражданского и епархиального начальства сюда была наряжена комиссия для отыскания раскольников в печорских селениях по реке Пижме для увещевания на месте. Комиссия состояла из архимандрита и двух иеромонахов с несколькими чиновниками и служителями. Прибыв в

скит в марте месяце, они потребовали ответы на предложенные вопросы о вере. Старцы просили комиссию дать им срок 2 месяца. Члены комиссии не согласились на такой срок, опасаясь попасть "в распуту" и избегая трудностей летнего пути, а может быть, затрудняясь содержанием и помещением, они требовали немедленных ответов или же самих старцев в город Архангельск. Напуганные старцы, чтобы не даваться в руки лихоидианам, заперлись в молельной, взяли псалтыри и, запев псалмы Давидовы, приказали зажечь молельную со всех сторон. Так и сгорели все вместе с молельной, спустив на веревке через окно одного лишь настоятеля и основателя скита Ивана Акиндиновича, по его просьбе. Подле этого места есть строение без окон, где хранятся кости сгоревших, почитаемые раскольниками за мучеников (33).

Члены комиссии, имея несчастье быть очевидцами этой печальной драмы, удалились с подробным и точным донесением. Иван Акиндинович вскоре собрал новых старцев и устроил новую молельную. Подаяний и усердия к скиту стало больше по причине новых 88 страдальцев за веру, а новых комиссий от начальства не было. Сношения с заонежской Выгорейской обителью возобновились<sup>16</sup>. С тех пор прочно укоренилось в Усть-Цильме даниловское исповедание, замечательное страстью к перекрещиванию во время болезни и особенно перед смертью. На большие праздники устыцилемы, кто побогаче, отправляются в скит с водкой и другими гостинцами.

Сношения с даниловским скитом существовали до последнего времени, пока существовал скит. Недавно еще приезжал некий старик, собирал разные подаяния, продавал крестики, пояски, образки от имени заонежской обители.

В настоящее время между мужчинами раскол слабеет, но женщины еще крепко держатся своей старой веры и зорко следят за мужьями, чтобы не отпустить их на тот свет без перекрещивания (34).

\*\*\*

<sup>1</sup> Дневник В.Н.Латкина во время путешествия на Печору в 1840, 1843 гг. // Записки ИРГО. 1853. Кн. 7. Ч. 2. С. 1-143; Ульяновский А. Село Усть-Цильма (Исторический очерк) // Архангельские Губернские Ведомости. 1868. № 25-27; Истомин Ф.М.: 1) Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 г. // Известия ИРГО. 1890. Т. 26. В. 6. С. 432-459; 2) О религиозном состоянии обитателей низовой Печоры. СПб., 1891; Ильинский П. Поездка на Печору (из дневника епархиального миссионера) // Архангельские Епархиальные Ведомости. 1892. № 14, 16; Ончуков Н.Е. Печорская старина // Известия ОЯС. 1905. Т. 10. В. 2. С. 339-363; Мартынов С.В. Печорский край. Подворно-экономическое исследование. Ч. 2. СПб., 1905. С. 11-15; О колонизации Печорского уезда. Записка и.о. Архангельского губернского агронома Н.Н.Тулубьева. Архангельск, 1910; Прялухин Н. Усть-Цильмский единоверческий приход // Архангельские Епархиальные Ведомости. 1910. № 17.

<sup>2</sup> Дневник В.Н.Латкина: С. 12-13.

<sup>3</sup> Истомин Ф.М. Предварительный отчет... С. 437.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Ончуков Н.Е. Печорская старина. С. 352.

<sup>6</sup> Мартынов С.В. Печорский край... С. 15; Ильинский П. Поездка на Печору... №16. С. 302.

<sup>7</sup> В данной работе повторяются некоторые наблюдения, сделанные нами ранее, см.: Канева Т.С., Власов А.Н. Содержание усть-цилемского церковного летописца // Научные экспедиции и исследования Коми края: Тезисы докл. V научн. краеведческ. конференции Республики Коми. Сыктывкар, 1993. С. 14-16; 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, 1995. С. 102-108.

<sup>8</sup> См. прим. 1.

<sup>9</sup> В грамоте, опубликованной В.Н.Латкиным (Дневник В.Н.Латкина... Ч. 2. С. 139-143), читаем: "Се яз, князь Великий Иван Васильевич всея Роосии пожаловал есми Ивашка Дмитриева сына *Новгородцева*..." (курсив мой - Т.К.). Как показали разыскания Н.Н.Чесноковой, Иван Дмитриевич Ластка был представителем старинного рода князей Ростовских, "испомещенных" в 1530-х гг. на новгородчину (См: Чеснокова Н.Н. Государственное освоение северного Припечорья в кон. XV-XVI вв. // Археография и историко-наукоеведение истории Европейского Севера РСФСР: Тезисы выступл. Вологда, 1989. Ч. 2. С. 119-120).

<sup>10</sup> Место первоначального поселения основателей слободки называется устыцилемами "Старые Дворища". В Усть-Цильме существовал обычай в ночь на Петров день переправляться туда на лодках, жечь костры ("огнища") и варить кашу "петровщину".

<sup>11</sup> Как сообщает А.Ульяновский, первая грамота была утеряна Ивашкой Ласткой на обратном пути из Москвы или украдена кем-то, что и заставило его на следующий год снова ехать в Москву за новой грамотой (Ульяновский А. Село Усть-Цильма... // Архангельские губернские ведомости. 1868. №25.). Вторая грамота, по всей видимости, подтвердила все права Ивашки Ластки, данные ему первой, утраченной грамотой. Копии второй (дублировавшей первую) грамоты (1545 г.), а также третьей (1554 г.), как отмечает П.Ильинский, "находятся в летописи, а подлинники были представлены одним из жителей Усть-Цильмы в 1769 г. в Правительствующий сенат" (Ильинский П. Поездка на Печору... Архангельские епархиальные ведомости. 1892. №14. С. 248; ср. замечание В.Н. Латкина 1843 г. о том, что грамоты он нашел "в волостном правлении" Дневник В.Н.Латкина... С. 13.)).

<sup>12</sup> В 1564 г. в Усть-Цильмской слободке насчитывалось 14 дворов и в них 19 человек, в 1575 г. 16 дворов и 23 человека (Бахрушин С.В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI-XVII вв. М., 1927. С. 68.); в 1646-1647 гг. - 37 дворов (Бахрушин С.В. Сибирские слободчики в XVII в. // Тр. госуд. научно-исслед. колонизационного ин-та. Т. 2. М., 1926. С. 138).

<sup>13</sup> "Ежегодно зимою чердынские купцы делают огромные закупки хлеба на камских пристанях. С началом навигации хлеб поднимается баржами до Чердыни, а затем по Колве, Вишерке, Чусовскому озеру, Березовке до пристани Усть-Еловской. Здесь находится 4 десятка амбаров. (...) Поднимать груз приходится лишь ранней весной на судах самой незначительной осадки. С Усть-Еловской пристани хлеб, соль и другие товары уже зимою, не ранее декабря, перевозятся на Якшинскую пристань на Печоре. С открытием следующей навигации товары грузятся в баржи и сплавляются вниз по Печоре. Медленно двигаясь, караван, наконец, доходит к Ильину дню в Пустозерск" (Горшенин Л. Из Печорского края // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1909. № 9. С. 69-70).

<sup>14</sup> Как отмечает Л.П.Лашук, с 60-х гг. XVII в. на жителей Пустозерска, Усть-Цильмы и Ижмы "участились нападения большеземельских и приуральских пещен". "Особенно опасными и опустошительными были набеги приуральского племени "большой карачейской самояди", посылавшего на Печору большие вооруженные отряды" (Лашук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958. С. 80).

<sup>15</sup> Любопытно упоминание жителя д. Уег Усть-Цилемского района О.А.Осташова (70 л.) о том, что он "давно читал" о Калине и о "другом набеге" "пешеходов с Мезени", а также краткий пересказ этих случаев (Фольклорный архив МГУ. ФЭ-12. Т.16. № 70. С. 2799.). О соотношении рассказов усть-цилемского "летописца" и устной исторической прозы см.: Канева Т.С. Церковный летописец и устная историческая проза Усть-Цильмы.

<sup>16</sup> О Великопоженском ските см.: Парамонова Т.Б. Бегство на Великие Пожни // Родники пармы. Сыктывкар, 1993. С. 45-52.

### Комментарии

(1) В привлекаемых к работе текстах находим несколько отличную последовательность изложения событий:

**Латкин:** "поселение" в 1542 г. в устье р.Цильмы двух новгородцев; "присоединение" к ним "пришельцев" из разных мест; переселение за Печору на гарь; наименование поселения Усть-Цилемской слободкой; "заведение земледелия"; занятия рыбным промыслом, обмен рыбы на хлеб.

**Истомин:** проникновение в низовья Печоры Ластки с товарищем Власком; первоначальный выбор удобного места на левом берегу; переселение на противоположный берег; "закладка" в 1542 г. слободки; "заведение земледелия" на месте сгоревшего леса.

**Ульяновский:** основание в 1542 г. Усть-Цилемской слободки Ласткой с товарищем Власком; первоначальное "поселение" на левом берегу Печоры; переселение на противоположный берег на Гарь; удобства выбранного места для земледелия, а правого берега для скотоводства.

**Ильинский:** "приезд" на Печору в 1542 г. новгородцев Ивашки. Ластки с товарищем Власком; первоначальное "поселение" на левом берегу Печоры; переселение на противоположный берег; "заведение земледелия" и основание слободки.

(2) Фрагмент представлен во всех текстах, у Латкина и Мартынова нет перечисления местностей.

(3) Истомин: "желая утвердить за собой обладание богатыми промыслами..." (1890. С.435); Мартынов: чтобы упрочить свои права на окрестные земли и воды..." (С.14); у Ульяновского и Ильинского эти фрагменты совпадают.

(4) Данная часть летописца составлена по царской грамоте, о чем свидетельствуют замечания авторов используемых нами публикаций, а также очевидные совпадения по тексту с копией жалованной грамоты, опубликованной В.Н.Латкиным (Дневник В.Н.Латкина... С.139-143). В тексте П.Ильинского отдельные фрагменты приводятся как цитаты.

(5) Фрагмент летописца, по замечаниям А.Ульяновского и П.Ильинского, приводится по третьей грамоте (1554 г.).

(6) Данный отрывок имеется в текстах А.Ульяновского, Ф.М.Истомина, П.Ильинского. Наиболее полный рассказ представлен в очерке А.Ульяновского и основан, очевидно, на тексте, читавшемся "на той же грамоте на обороте" (Ульяновский. № 27.).

(7) Эта своего рода итоговая фраза приведена А.Ульяновским.

(8) Фрагмент почти дословно совпадает у А.Ульяновского и П.Ильинского; Ф.М.Истомин приводит в своей публикации более сокращенный вариант.

(9) Данный рассказ приводится только А.Ульяновским.

(10) Фрагмент почти дословно совпадает у А.Ульяновского, Ф.М.Истомина и П.Ильинского.

(11) Сведения приводятся Ф.М.Истоминным (1890. С.435). Ср. с рассказом об основании Чупровыми Ижемской слободки, приведенным ранее.

(12) Фрагмент почти дословно совпадает у А.Ульяновского, Ф.М.Истомина и П.Ильинского.

(13) П.Ильинский не приводит данных по численности населения. У А.Ульяновского читаем "в настоящее время", у Ф.М.Истомина следующее: "В 50-х гг. автор рукописной летописи, из которой я заимствую эти сведения, насчитывает населения до 16 000 душ о.п.; цифра эта представляется мне преувеличенную..." (1890. С. 436.).

(14) Этот фрагмент, вводящий в следующую часть повествования, почти дословно совпадает у А.Ульяновского и П.Ильинского, Ф.М.Истомин приводит более обобщенную фразу.

(15) Данная часть пересказа летописца имеется в публикациях А.Ульяновского и П.Ильинского; эти тексты имеют незначительные расхождения, в том числе и фактографического порядка: П.Ильинский приводит другое число убитых при встрече с Балабаном - "до пяти человек", не называя раненых, но упоминает об убитых устьцилемцами разбойниках и при второй засаде на Пижме "до пяти человек" (№14. С.252.), что позволяет предположить существование разных списков летописца.

(16) Пересказ этого события имеется у В.Н.Латкина (более краткий), А.Ульяновского, Ф.М.Истомина, П.Ильинского. Одно из предложений этого отрывка (со слов "Ничего не осталось" до "торговлю с Москвой") Ф.М.Истомин приводит как цитату (1891. С.2), полное совпадение части ее встречаем у П.Ильинского. Наибольшее сходство этого фрагмента обнаруживают тексты Ф.М.Истомина и А.Ульяновского. О сгоревшей церкви В.Н.Латкин, ссылаясь на летопись, замечает: "неизвестно, первоначальная



ли это была церковь или уже другая, (...) если эта была первая, то она существовала 198 лет" (Дневник В.Н.Латкина... С. 13.).

(17) Эта фраза встречается у А.Ульяновского (№26). Ср. у Ф.М.Истомина: "В то время, по словам местного летописца, слобожане отличались большим усердием к церкви, которое, к сожалению, со временем стало ослабевать, и в настоящее время подавляющее большинство населения обширной Усть-Цилемской волости пребывает в расколе" (1891. С. 2.).

(18) Этот отрывок у А.Ульяновского приводится таким образом: "... будто бы вышла из церкви до пожара и явилась в 2 верстах от слободки..." (№26); у П.Ильинского имеется замечание: "Кому она принадлежала ранее, неизвестно..." (№14. С. 253).

(19) Ульяновский. №26.

(20) Ср.: "на другой день" (Ульяновский. №26.).

(21) Ср.: "на том месте, где теперь стоит единоверческая церковь" (Ильинский. №14. С.253).

(22) Рассказ об этих событиях имеется у В.Н.Латкина, А.Ульяновского, Ф.М.Истомина, П.Ильинского; более подробный текст приводится А.Ульяновским.

(23) Эту дату приводит только П.Ильинский.

(24) Фрагмент приводится только В.Н.Латкиным.

(25) Фрагмент приводится только П.Ильинским.

(26) Ф.М.Истомин относит исчезновение прежнего места к 1852 г. (1891. С.2).

(27) Почитание местными жителями явленной иконы Николая Чудотворца выносится В.Н.Латкиным и П.Ильинским за пределы пересказа летописца: "Редкие проплывают мимо Усть-Цильмы, не отслужив молебна и не помолвившись Угоднику" (Латкин. С. 13.); "В православной церкви хранится икона Святителя, уважаемая всеми как явленная, и на праздник 6 декабря сюда стекается много богомольцев, православных ижемцев" (Ильинский. №16. С.300.).

(28) Фрагмент имеет практически полное сходство по всем четырем источникам у А.Ульяновского, Ф.М.Истомина, П.Ильинского, С.В.Мартынова. А.Ульяновский не называет точной даты: "Еще в начале прошлого столетия" (№ 26); "Кевролу" называет только Ф.М.Истомин (1891. С.2).

(29) Приводится по тексту А.Ульяновского. У Истомина: "глубоко пропитанные расколом" (1891. С.2.); у П.Ильинского и С.В.Мартынова: "закоренелые раскольники, заразившие расколом и других" (Ильинский. №16. С. 301; Мартынов. С.14.).

(30) Фрагмент имеется во всех источниках с незначительными различиями. Окончание этого отрывка существенно отличается у А.Ульяновского: "Скит этот существовал до 20-х гг. нынешнего столетия со всеми обычаями и правилами скитскими, а богослужение в моленной существовало, хотя непостоянно, до 1854 г." (№ 26.).

(31) У А.Ульяновского: Иван Акимович "из самого Заонежского Выгорецкого монастыря"; у Ф.М.Истомина: "помор из Олонецкого Даниловского скита, пользующегося громкой известностью, некто Иван Акиндинович, деятель, имя которого упоминается в истории Выголексинской пустыни"; у П.Ильинского и С.В.Мартынова: "помор из даниловского скита".

(32) Упоминание об устройстве хозяйственной жизни в ските встречено только у А.Ульяновского.

(33) Рассказ о самосожжении приводится во всех привлекаемых нами текстах с незначительными различиями. Несколько полнее других выглядит текст А.Ульяновского. Завершая рассказ о самосожжении старцев на Пижем, П.Ильинский добавляет: "Сведения эти записаны священником о.Ульяновским со слов одного 90-летнего старца" (№16. С.302.); в этом же контексте имя А.Ульяновского упоминается и в очерке С.В.Мартынова (Мартынов. С. 15.).

(34) Последний отрывок (три обзаца) приведен по тексту А.Ульяновского, в других источниках подобного нет.

*Т.В.Философова*  
*г. Санкт-Петербург*

## Репертуар духовных стихов старообрядцев Русского Севера

### I

Русским Севером принято называть обширную территорию, охватывающую северные районы расселения русских в европейской части России (современные Карельская и Коми автономные республики, Архангельская и Вологодская области). Как отмечает К.В.Чистов, "выделение севернорусских районов оправдано прежде всего их большим историческим и историко-культурным значением в масштабе всей России" (1). Во второй половине XIX - начале XX вв. произошло своеобразное "открытие" народной культуры Русского Севера: многие видные фольклористы, историки, этнографы, художники того времени начали изучение уникальных севернорусских памятников деревянного зодчества, декоративно-прикладного искусства и устного народного творчества (2). Тогда же о Русском Севере сложилось представление как о заповеднике русской и общеславянской архаики. Однако специфика народной культуры севернорусских районов определяется, по мнению К.В.Чистова, тем, что "Русский Север стал не только хранилищем архаичных форм культуры, но и средой, в которой они длительное время активно перерабатывались, развивались, варьировались, совершенствовались - в результате сформировалось довольно сложное, многослойное сочетание различных по своему происхождению

дению традиционных элементов и комплексов" (3), сплав архаики и разнообразных новаций.

Обширные севернорусские земли (от Онеги до Печоры) были территорией древнейшей славянской колонизации. С самого раннего периода местная культура формировалась под мощным воздействием культуры Великого Новгорода. Как свидетельствуют исторические источники (4), новгородцы были первыми русскими переселенцами на северных территориях. Уже в конце XI - начале XII вв. они в поисках торговых путей и товаров продвигались все дальше на север по течению Онеги к западному побережью Белого моря, с одной стороны, и с другой - через Вологду, Сухону - на Северную Двину, Пинегу, Мезень, Печору. Успешно осваивая новые земли, новгородцы основывали поселения, развивали промыслы.

К середине XV в. духовным центром для всего Русского Севера становится Соловецкий монастырь. В его стенах была собрана одна из крупнейших библиотек Московской Руси. Соловки оказали большое влияние на формирование круга чтения населения Русского Севера и на развитие местной рукописной традиции в целом.

После церковных реформ патриарха Никона в отдаленные районы Русского Севера началось бегство приверженцев старой веры, скрывавшихся от преследования властей. Старообрядчество встретило массовую поддержку, сочувствие на Русском Севере. Этому способствовал и авторитет Соловецкого монастыря, не принявшего церковную реформу, и отдаленность от центра. В конце XVIII в. на реке Выг в Северном Заонежье был основан старообрядческий Выговский монастырь, ставший крупнейшим хозяйственным, культурно-просветительским и идеологическим центром для всего русского старообрядчества. Как религиозное течение, старообрядчество стало "господствующей формой православия на Русском Севере" (5) и тем самым оказало сильное воздействие на развитие народной культуры и общественного, семейно-бытового уклада жизни в целом. Стремление обеспечить общину служебной литературой и удовлетворить читательские запросы способствовало сохранению и развитию местной рукописной традиции. На Северной Двине, Пинеге, Печоре многими поколениями крестьян-старообрядцев собирались семейные библиотеки: самые крупные из них - библиотеки В.М.Амосова - А.Ф.Богдановой, А.П.Калягиной, насчитывающие более 500 рукописных и старопечатных книг. Многочисленные приписки, пометы, встречающиеся в рукописях, донесли до нас сведения о местных переписчиках, читателях, собирателях книг.

Как свидетельствуют материалы археографических экспедиций, рукописная традиция на Русском Севере развивалась вплоть до первой четверти нашего столетия, а в некоторых районах (например, Усть-Цилемская рукописная традиция на Печоре) даже до 50-60-х гг. XX в. Однако село Усть-Цильма, сохранившееся как своеобразный "заповедник" старообрядческой книжности на Русском Севере, является исключением. К сожалению, в 20-30-е гг. повсеместной коллективизации и

репрессий, а затем в послевоенные 50-60-е гг. усиленной атеистической пропаганды было утрачено большое количество старообрядческих рукописных и старопечатных книг, предметов материальной культуры.

Заканчивая краткий исторический обзор, следует отметить еще одну особенность развития народной культуры на Русском Севере в начале XVIII - первой половине XX вв.: сильное воздействие городских форм культуры. Специфика природно-хозяйственных факторов, близость крупного торгового центра (Архангельска), быстрый экономический рост способствовали тому, что в замкнутый мир старообрядческой общины проникла мощная струя низовой демократической культуры, что также отразилось и на круге чтения местных книжников. В частности, во второй половине XIX - начале XX вв. в их репертуаре появляются стихи русских поэтов XIX в. (М.Ю.Лермонтова, Н.А.Некрасова, И.З.Сурикова, А.В.Кольцова, И.С.Никитина), городские романсы, народные песни. Они или включаются переписчиками в состав сборников духовных стихов наряду с традиционными текстами, или переписываются отдельно.

Таким образом, следует еще раз отметить, что народная культура Русского Севера представляет собой сложное единство архаики и различного рода поздних новаций: ее древнейший пласт формировался под воздействием культуры Великого Новгорода, затем сильное влияние оказало старообрядчество и в XIX - XX вв. - формы городской демократической культуры. Эту специфику необходимо учитывать и при изучении местной рукописной традиции и при описании круга чтения крестьян-старообрядцев, в том числе репертуара духовных стихов.

## II

Материалом для анализа репертуара духовных стихов севернорусского региона послужила 351 рукопись конца XIX - начала XX вв. Красноборского, Северодвинского, Пинежского, Карельского, Вологодского, Усть-Цилемского нового, Верхнепечерского собраний, собрания В.М.Амосова-А.Ф.Богдановой Древлехранилища ИРЛИ. Характерно, что списки духовных стихов в основном поздние (конец XVIII - начало XX вв.), и только 8 покаянных стихов певческого сборника Пинежского собрания датируются 60-ми гг. XVII в.

По составу данные рукописные сборники можно разделить на четыре группы:

- сборники смешанного состава - 80 ед.
- сборники духовных стихов - 96 ед.
- сборники духовных стихов с добавлениями - 121 ед.
- единичные списки одного-двух текстов - 54 ед.

Хронологически рукописные сборники, содержащие духовные стихи, распределяются следующим образом:

- вторая половина XVII в. - 7 ед.

- конец XVIII в. - 38 ед.
- первая половина XIX в. - 104 ед.
- вторая половина XIX в. - 167 ед.
- начало XX в. - 20 ед.
- третья четверть XX в. - 15 ед.

В составе каждого из собраний духовные стихи составляют примерно одну десятую часть от общего числа единиц хранения. Реконструируемый на основании 351 рукописи корпус духовных стихов севернорусских собраний включает 412 текстов в 1007 списках.

### III

Наиболее архаичный пласт духовной лирики представлен в севернорусских собраниях небольшими подборками (от 7 до 23 текстов) и единичными списками покаянных стихов. Покаянные стихи, по мнению В.Н.Перетца, можно считать "первыми попытками создать интимную лирику на почве церковной традиции" (6). По своему происхождению тексты покаянных стихов восходят к песнопениям, составляющим основу таких певческих сборников, как Ирмологий, Октоих, Обиход, триодный и минейный Стихари и другие.

Центральной темой ранней русской лирики становится тема осознания и осуждения человеком своих грехов, его нравственное очищение через слезы и покаяние:

*Безумне окаянне человеце,  
В лености время губиши,  
Помысли дела своя  
И покайся,  
Обратися ко Господу...*

Глас 6 "Безумне окаянне человеце..."

*Душе моя, душе моя,  
Почто во гресех пребываеши?  
Чью твориши волю  
И без ума мятешься?*

*Восстани, останися сего  
И плачися дел своих горце...*

Глас 2 "Душе моя, душе моя..." (7)

Древнейшие известные списки покаянных стихов датируются концом XV в. К середине XVI в. складывается достаточно устойчивый цикл покаянных стихов на 8 гласов. С этого времени, как отмечает А.М.Панченко, они становятся популярны не только в иноческой, но и в среде мирян (8). А к

концу XVII в., по мнению Перетца, постепенно "вытесняются" из репертуара силлабическими текстами духовного содержания и духовными стихами (9).

Характерной особенностью репертуара духовных стихов старообрядцев Русского Севера является сохранение в репертуаре местных книжечков архаического пласта духовной лирики (покаянных стихов) вплоть до начала XX в.

Среди наиболее ранних списков покаянных стихов севернорусских собраний следует отметить подборку покаянных стихов (7 текстов) в составе певческого рукописного сборника конца 60-х гг. XVII в. (Пинежское собр., № 23) и цикл покаянных стихов на 8 гласов в сборнике смешанного состава конца XVIII в. (Северодвинское собр., № 143), состоящий из 28 текстов.

Подборка покаянных стихов Пинежского собрания входит в состав певческого сборника 60-х гг. XVII в. (10). В нее вошли 7 стихов 1-4 гласов, традиционных для корпуса покаянных стихов: "Душе моя, душе моя, почто во гресех пребываеши...", "Приидите вси человеци...", "Откуда начну плакати аз окаянный..." и др.

Цикл покаянных стихов Северодвинского собрания находится в сборнике смешанного состава, содержащем также "Слово о пьянстве Антония Подольского", "Устав прежних поморских отцов", "Слова Иоанна Златоуста", "Поучение о слезах и о плаче", духовные стихи об Иоасафе-царевиче, смертном часе и др. Сборник конца XVIII в., 8<sup>о</sup>, тип почерка - полуустав. Цикл имеет традиционное для покаянных стихов самоназвание: "Слезны, умилены, чтобы душа пришла на покаяние и избыти муки вечныя и внити во царствие небесное". В эту подборку входит 28 текстов 1-4 гласов. 19 текстов являются традиционными для цикла покаянных стихов. Например, стихи 1 гласа: "Возникни, о душе моя, возоги сведущему безвестные тайны сердца моего..." и "Судище твое страшно, судия праведный...", 4 гласа - "Како падох, окаянный..." и др. 3 стиха, входящие в состав цикла, являются редкими текстами. Среди них "Стих о многолетнем здравии государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея России самодержца" ("Днесь возгреме труба доброголасенная..."). В стихе упоминается царь Алексей Михайлович и великий князь Федор Алексеевич. Наконец, 4 текста северодвинского списка не зафиксированы в репертуарном справочнике "Ранняя русская лирика", в целом полно отражающем основной корпус покаянных стихов, известных в рукописной традиции XV-XVII вв. (11). Это стих 1 гласа "Обнищав богатый Христе человек...", стих 2 гласа "Лукаво время живота моего...", два стиха 4 гласа - "Тленно еси, человеце, что помышляеши..." и перевод широко распространенного текста "Житие мое, яко вода наборзе тече..." ("Суетно наше житие, братия, яко вода наборзе течет..."). Все стихи цикла сопровождаются крюковой интонацией.

В составе севернорусских собраний в поздних списках начала XIX - второй половины XIX - начала XX вв. до нас дошло достаточно большое количество текстов покаянных стихов. Так, в Пинежском собрании насчитывается 60 текстов в 138 списках, в Северодвинском - 42 текста в 95 списках,

Мезенском - 17 текстов в 36 списках, Карельском - 16 текстов в 32 списках, Вологодском - 8 текстов в 16 списках. Большинство покаянных стихов севернорусского корпуса зафиксировано в репертуарном справочнике "Ранняя русская лирика" (12). Самыми популярными из них на Русском Севере стали: "Плач Адама" (краткая и пространная редакции этого текста встречаются в 24 списках конца XVIII - второй половины XIX вв.), "Попекился, душа моя, о своем ти спасении..." (19 списков конца VIII - второй половины XIX вв.), "Окаянный убогий человеке..." (16 списков конца XVII - первой половины XIX вв.) и некоторые другие.

Характерно, что все поздние списки покаянных стихов не сопровождаются крюковой интонацией. На этом основании можно предположить, что на Русском Севере постепенно утрачивалась массовая традиция исполнения покаянных стихов по крюковым нотам. Вероятно, напев стиха начинал передаваться по памяти (в устной форме), а в ряде случаев покаянные стихи стали переходить в разряд текстов для чтения.

Самой многочисленной группой духовных стихов, получивших распространение в рукописной традиции на Русском Севере, являются стихи общерусского корпуса: стихи, в основе которых лежат библейские, евангельские сюжеты и сюжеты житийной литературы (13). На Русском Севере наиболее активно переписывались стихи на агиографические сюжеты: стих об Иоасафе-царевиче ("Боже, отче всемогущий...") - 37 списков конца XVIII - конца XIX вв., стих о Борисе и Глебе ("Восточная держава, славного Киеваграда...") - 20 списков начала XIX - конца XIX вв., два варианта стиха об Алексее, человеке Божьем ("Во славном во Римском во царстве...") - 25 списков начала XIX - конца XX вв., стих о Варлааме и Иоасафе ("Ис пустыни старец в царский дом приходит...") - 11 списков начала XIX - начала XX вв.

Об особом интересе местных книжников к сюжету об Алексее человеке Божьем свидетельствует не только достаточно большое количество списков - 25, но и наличие в Мезенском собрании двух списков конца XIX - начала XX вв., вероятно, поздней оригинальной переработки сюжета об Алексее (Мезенск. 43, Мезенск. 142) (14). В основе этого текста лежат три эпизода из жития Алексея: уход из дома, его странствия и смерть Алексея. Весь текст разделен на 6 самостоятельных частей (6 стихов), в совокупности составляющих своеобразное драматическое произведение. Две части не имеют названия: первая - "Стал подрастать младенец Алексей...", вторая - "Попутный ветер тихо веял в парус...". Три части зафиксированы в рукописных сборниках Мезенского собрания с самоназваниями: третья часть называется "Стих про Алексея, пребывающем в убогой обители..." ("И все сносил без гнева Алексей..."), четвертая - "Стих Алексея при чтении его рукописания. Плач отца Евфимиана" ("И возрыдал Евфимиян несчастный..."), пятая - "Стих про Алексея при чтении хартии. Плач матери" ("Вдруг вошь из толпы отчаянный раздался..."), шестая - плач невесты - супруги Алексея ("Тогда давно стоявшая в молчаньи..."). Сюжет об Алексее человеке Божьем пользо-

вался большой популярностью не только в среде старообрядцев. Он получил широкое распространение и в устной и письменной традициях. Помимо нескольких духовных стихов и их вариантов известна также драма в стихах об Алексее середины XVII в. (15). Обнаруженный в мезенских рукописных сборниках текст дополняет круг известных народных поэтических памятников об Алексее человеке Божьем, получивших распространение в устной и письменной традициях.

Среди текстов общерусского корпуса на библейские и евангельские сюжеты широкое распространение на Русском Севере получили два варианта стиха о потопе: "Потоп страшен умножался..." (20 списков первой половины XIX - начала XX вв.) и "От начала было века..." (16 списков первой половины XIX - начала XX вв.); стих о Иосифе Прекрасном "Кому повем печаль мою..." (40 списков конца XVIII - начала XX вв.); стих о страстях Господних "Со страхом мы, братие, послушаем..." (46 списков первой половины XIX - второй половины XX вв.), стих о браке в Кане Галилейском "Мессия пришел в мир..." (12 списков конца XVIII - середины XIX вв.). В меньшем количестве (от 2 до 6 списков) до нас дошли следующие тексты этой группы: стих об Иосифе Прекрасном "Блажен еси Иякове имел у себе двенадцать сынов...", стих о блудном сыне "Человек бе некто богатый...", стих о жене Лота "Вечер сумерки стужает у Содомских у ворот..." и некоторые другие. Характерно, что стихи на праздники (на Рождество, Пасху, Благовещение, Успение Пресвятой Богородицы и т.д.) не получили широкого распространения.

В севернорусских собраниях имеется также значительная группа текстов, которые сами старообрядцы называют "молебными", "молитвенными", "славословами" или "хвалебными песнями". Эти стихи не имеют сюжета и по форме близки к молитве: "Стих Пресветей Богородицы" ("Чудная царица Богородица, услыши молитву раб своих...") - 11 списков конца XVIII - начала XX вв., "Стих молебный Пресвятей Богородице..." ("Мати милосердо, ты еси ограда...") - 23 списка первой половины XIX - начала XX вв., "Молитвенная песнь души, стремящейся к Богу..." ("Слава, слава в высшем Богу...") - 5 списков первой половины XIX - начала XX вв., "Стих смиряющегося перед Богом" ("Боже, зри мое смирение...") - 3 списка начала XX вв., "Стих Ангелу-хранителю" ("Пресветлый ангел ты господень, хранитель ты души моей...") - 6 списков второй половины XIX - начала XX вв. и др.

Важное место в репертуаре духовных стихов севернорусских собраний занимает круг текстов о пустыне. Тема "прекрасной пустыни", пустынножительства характерна для культуры Русского Севера в целом, она нашла отражение во многих памятниках древнерусской книжности, в том числе и в духовных стихах. В духовных стихах о пустыне получила развитие идея ухода от мира как единственного пути к спасению. Эта идея, лежащая в основе мировоззрения старообрядцев, тесно связана с темой осознания своих грехов, покаяния и воплощается в стихах в поэтическом образе прекрасной матери-пустыни.

*Прими мя пустыня,  
Яко мати свое чадо,  
В тихое безмолвное недра свое...*

"О пустыне. Глас 8"

*О богонасажденная прекрасная пустыня,  
Прекрасная дуброво, веселие всей твари.  
В тебе бо краснопеснивые птицы воспевают  
Прекрасную пустыню сладостно оглашают.  
Премногообразнии зверие искоти полотию в тебе обитают  
И тя, прекрасную пустыню, твердо охраняют.*

("О богонасажденная  
прекрасная пустыня")

*Обет держит младый юноша  
Преподобный Иоасаф:  
Оставил я пустыня многосветлыя светилицы,  
Белокаменные полаты;  
Вси сады и винограды многи яблоки кудрявитыя,  
Много древца сахарни и позлащенные чертоги,  
И оставил я пустыня все земное царство...*

("Прекрасная моя пустыня,  
любезная моя дружина...") (16)

Как отмечает С.Е.Никитина, "описание прекрасной пустыни, с ее светлыми кудрявыми древами, зелеными лугами и пташками, поющими херувимские песни... является одним из самых устойчивых художественных клише в духовных стихах, рисующих народный идеал красоты природы" (17).

В севернорусских собраниях круг памятников, связанных с темой пустыни и пустынножительства представлен 15 текстами в 85 списках конца XVIII - начала XX вв. Среди них: "Стих о пустыне 8 гласа" ("Прими мя пустыня, яко мати свое чадо..."), стихи "О прекрасная пустыня, и сам Господь пустыню похвалит...", "О богонасажденная, прекрасная пустыня...", "Пустыня прекрасная, восплачи жалостно...", "Прекрасная моя пустыня, любезная моя дружина...", "Кто бы мне поставил прекрасную пустыню..." и др.

В начале XVIII - середине XX вв. на развитие рукописной традиции в районах Русского Севера (особенно усть-цилемской) сильное влияние оказала выговская старообрядческая письменность (18).

Стихи Выговского круга получили распространение преимущественно в Усть-Цилемской и Карельской рукописных традициях, что связано, вероятно, с территориальной близостью этих районов к Выгу. В других севернорусских собраниях (Пинежском и Северодвинском) встречается только 5 текстов выговского происхождения: "Увеселение есть юноши премудрость..."

(два списка середины XIX в.), "Европа ты славнейша..." (три списка первой четверти XIX в.), "Днесь Лекса преславна..." (один список середины XIX в.), "Печальный терн мне убождает..." (список первой половины XIX в.), "Возрадуйся ныне Выгская пустыня..." (один список середины XIX в.). В Мезенском и Вологодском собраниях стихи Выговского корпуса не зафиксированы.

Л.А.Петрова в работе "Духовные стихи в Усть-Цилемской рукописной традиции" (19) подробно описала стихи выговского происхождения и выделила следующие тематические группы текстов (20).

Первую группу составляют стихи, связанные с именами основателей Выга - братьев Андрея и Семена Денисовых, Даниила Вакулина и других видных деятелей Выговского общежития - Петра Прокопиевича, Тимофея Андреевича, Кирилла Михайловича. Все стихи этой группы создавались преимущественно как "стихи на случай", например, на день тезоименитства Андрея Денисова ("День показался светлый и веселый..." - три списка первой половины XIX в., Усть-Цилемское собрание), "Письма в день тезоименитства Выгорецкого общежития настоятеля Кирилла Михайловича ("Возрадуйся ныне Выгская пустыня..." - один список конца XVIII в., один список середины XIX в. Карельского и Северодвинского собраний), стихи на смерть Андрея Денисова ("Приидите, восплачем вси Андрея премудрова - четыре списка первой половины XIX в. Усть-Цилемского собрания, "Печальный терн мне убождает..." - три списка первой половины XIX в. Усть-Цилемского собрания и собрания В.М.Амосова-А.Ф.Богдановой, "Женише мой, агниче пречистый..." - два списка первой половины XIX в. Усть-Цилемского собрания); благодарственный стих Петру Прокопьевичу ("Светят в Выгореции..." - три списка первой половины XIX в.) и др. Среди стихов этой группы наиболее широкое распространение на Русском Севере получили стихи агнографического характера об Андрее Денисове ("Европа ты славнейша...") и стих, который атрибутируется самому Андрею Денисову ("Увеселение есть юноши премудрость..."). Эти тексты встречаются в составе сборников духовных стихов, соответственно, в пяти и в трех севернорусских собраниях в количестве 2-4 списков.

Вторую группу текстов составляют благодарственные стихи, посвященные благотворительной деятельности семьи Долгих-Галашевских. Несколько поколений этой семьи петербургских купцов оказывали финансовую помощь Выголексинскому общежитию, в частности на их средства в 1804 г. была перестроена монастырская больница (22). В Карельском и Усть-Цилемском собраниях находится 5 списков середины XIX в. стиха, посвященного Н.К.Галашевской "Днесь сиротнии дети..."

И, наконец, в Усть-Цилемском и Северодвинском собраниях имеется стих, в котором дается описание уклада жизни Выговского общежития: "Стих Лексенского монастыря общежительствующих" ("Днесь Лекса преславна..." - 6 списков середины XIX в.).

На формирование репертуара духовных стихов старообрядческого населения сильное влияние оказала общая эсхатологическая направленность мировоззрения и идеологии старообрядчества как религиозного течения. В стихах эсхатологического плана о конце света и Страшном суде последовательно проводится мысль о пришествии антихриста, наступлении последних "страшных времен" как возмездия за несправедную жизнь людей и их многочисленные грехи:

*Последние нончи веки,  
Что в растлении живут  
Молодые человеки  
Не льстятся Богу угодили,  
Но только льстятся  
Как бы баско щепетно пройти  
И ельньское на себе платье носить  
В домах не держат ни ладану, ни кадила  
Но только держат одно табачное курило*  
"История нынешнего века"

*Егда придет кончина всего света,  
Тогда наступят печальные дни и лета,  
Восплачутся тогда годы высокие и древа,  
В концев земля глаз в народах и туга  
Печальны в куте князь-воин, нищ и слуга  
Возрыдают вся церкви Божия горко от жалости  
Великий мир наполнится враждою вдруг  
Неправда правду изгонит от среды вокруг.*  
"Стих о скончании века сего"

Среди стихов этой группы на Русском Севере наибольшее распространение получили "Стих об озлоблении кафоликов" ("По грехом нашим на нашу страну..." - 49 списков первой четверти XIX - начала XX вв.) и "Стих о Страшном суде" ("Господь грядет в полуночи..." - 13 списков конца XVIII - начала XX вв.). Другие тексты эсхатологической направленности находятся в составе севернорусских собраний в количестве от 1 до 5 списков первой четверти XIX - начала XX вв.: "История нынешнего века" ("Исполнилось ныне пророческое речение..." - 4 списка), "Стих о скончании века" ("Егда придет кончина сего света..." - 2 списка), "Ох ты, время, время злос..." - 2 списка, "Враг, злодей нападе на тя без студа..." - 3 списка, "Стих о втором пришествии господнем..." ("Приидет Господь во осьмой тысящи..." - 1 список) и т.д.

Близки к эсхатологической тематике и сатирические стихи, получившие широкое распространение в среде старообрядцев. Их основной пафос - обличение "растленной жизни человека": стих о табаке ("Вельзевул бесовский,

князь с рогами..." - 3 списка первой половины XIX в.), три варианта стиха "Газета из ада" (3 списка первой половины-середины XIX в.), стих о семи дочерях антихриста ("Сын сатанин антихрист в осьмой тысяче женился..." - 5 списков первой половины XIX в.) и др.

На Русском Севере не получили распространения стихи полемической направленности, обличающие идеологических противников. Однако в Вологодском собрании в составе сборника духовных стихов конца XVIII в. имеется один список варианта стиха о Никоне ("О ты, злый Никон, душевный погубник..."). Авторство этого текста приписывается некоторыми исследователями Аввакуму (23). Примером стиха антиклерикальной направленности, бытовавшим на Северной Двине, может служить стих "О монастыре Боголюбове..." ("В монастыре было в Боголюбове..." в 1 списке второй половины XIX в. (24).

Во второй половине XIX - начале XX вв. репертуар духовных стихов старообрядцев расширяется за счет текстов позднего происхождения, близких по структуре к городскому романсу, текстов компилятивного характера и авторских стихов. В них сохраняется круг тем и мотивов, характерных в целом для духовных стихов: тема смерти ("Умоляла мать родная..."), странническая тема ("Слезы ливши о Сионе..."), тема смирения перед Богом ("Не ропщи на суровую долю..." и др. Определенный интерес представляют и поздние обработки евангельских и библейских сюжетов: "Грешница" ("Она стояла и бледнела, смотреть не смела на людей..."), "Песнь Заххей" ("Завтра, завтра в дом Заххей гость таинственный придет..."), "Стих о блудном сыне..." ("Бродил я далеко в чужой стороне и страсти немолчно клятели..." и др.

В начале XX в. в старообрядческую среду проникают также стихи, созданные представителями иных конфессий. Приметами таких текстов в составе севернорусских собраний могут служить стихи чуриковского сборника (Северодвинск. № 225). В сборник вошли 15 стихов: 4 из них посвящены основателю секты трезвенников Ивану Чурикову (25) ("Братцу Иоанну...", "Как солнце златыми лучами свой путь озаряет земной..." и др.), остальные являются уже упиоминавшимися поздними обработками евангельских и библейских сюжетов.

#### IV

Существенным дополнением к характеристике репертуара духовных стихов служит описание их "поэтического окружения", "литературный фон" бытования этих текстов: силлабические вирши, авторские стихи, романсы и т.д. (26). Часть этих текстов сохранилась в устойчивой рукописной традиции, они включались старообрядцами в сборники духовных стихов. Среди них в репертуар книжников Русского Севера вошли:

1. Древнейшая Толковая Азбука (27). Этот текст встречается в Северодвинском, Пинежском собраниях и собрании В.М.Амосова - А.Ф.Богдановой в 7 списках конца XVIII - второй половины XIX вв. с различными вариантами

ми самоназваний: "Толковый" (Северодвинск, 382), "Азбука Господня" (Северодвинск, 428) (28).

2. Оды и переложения псалмов 14, 26 и др. произведения М.В.Ломоносова (9 списков второй половины XIX в.) и стихи М.Ю.Лермонтова "Ангел" (2 списка начала XX в.), "Воздушный корабль" (2 списка начала XX в.) и "Молитва" ("В минуту жизни трудную..." - 1 список начала XX в.) (29).

Старообрядцы Русского Севера также переписывали стихи русских "крестьянских" поэтов XIX в. - И.З.Сурикова ("Детство"), И.С.Никитина ("Пахарь", "Утро", "Вырыта заступом яма глубокая...", "Наследство", "Зимняя ночь"), А.В.Кольцова ("Горькая доля"), Н.А.Некрасова ("Жатва", "Школьник") (30) и так называемые жестокие городские романы ("Ищу его...", "Тоска", "Сердце" и многие др.). Однако в севернорусских собраниях эти тексты встречаются в основном не в составе сборников духовных стихов, а в единичных списках или в гомогенных сборниках романсов и стихов русских поэтов. Этот круг литературных произведений, получивших распространение в севернорусской старообрядческой рукописной традиции, можно назвать своеобразной крестьянской "альбомной поэзией". Причем писцы используют единый критерий отбора текстов и для сборников духовных стихов, и для "альбомов" - это принцип "пользы для души". Эти тексты привлекали внимание местных книжников, вероятно, и своим занимательным сюжетом, и, самое главное, назидательным характером. Примерами таких крестьянских "поэтических альбомов" в севернорусском фонде Древлехранилища могут служить рукописные сборники Пинежск.555(4), Пинежск.26, Пинежск.552(2) (31). Среди стихов в составе этих сборников можно выделить следующие тематические группы: стихи о суровой судьбе (И.С.Никитин "Наследство"; "С суровой долей я рано подружился..." (32) и др.), о тяжких грехах, совершаемых человеком ("Под вечер осени ненастной в пустынных дева шла местах...", "Я помню день: лампадка трепетала"), о любви и измене ("Тоска", "Сердце" и т.д.), о крестьянской доле (И.С.Никитин "Дедушка", "Зимнее утро" и др.; Н.А.Некрасов "Жатва" и др.).

В бумагах и записных книжках крестьян-старообрядцев Северной Двины и Пинеги встречается также несколько записей народных песен ("Среди долины ровныя...", "Не шуми, мати зеленая дубрава...") и текстов, посвященных солдатской теме: песня ("Горит огонь в вагоне тусклом...") и авторское стихотворение М.О.Никифорова "Новобранец", написанное им в 1917 г., когда он был младшим унтер-офицером в русском экспедиционном корпусе во Франции (33).

Но наибольший интерес из описываемой группы текстов для исследователей народного творчества представляет неизвестная солдатская песня без самоназвания "Сядем, братцы, вкруговую..." об осаде Соловецкого монастыря англичанами во время Крымской войны 1853-1865 гг. В Северодвинском и Красноборском собраниях имеется две записи двух вариантов этой песни.

Одна запись находится в составе сборника духовных стихов наряду со стихами об Иоасафе-царевиче, стихах "С другом я вчера сидел...", "Боже, жись мою управи всемогущею рукой...", "Кому повем печаль мою..." и др. Другая включена в своеобразный "лечебник" и "путник", содержащий также рецепты различных отваров из трав и сведения о расстояниях от Соловецкого монастыря до крупнейших городов России и Европы. Песня является памятником архангельско-соловецкой книжной традиции. В ней нашли отражение реальные события времен Крымской войны - успешная оборона Соловецкого монастыря во время нападения на Соловки английской эскадры. Текст состоит из двух эпизодов: батальной сцены, в которой по канонам исторической песни описано сражение у стен Соловецкой обители, и своеобразной "славы" всем павшим русским воинам-фогатырям. Обнаруженный в рукописях текст песни "Сядем, братцы, вкруговую..." расширяет круг известных поэтических памятников о Крымской войне.

Заканчивая краткий обзор корпуса духовных стихов и других народно-поэтических текстов, получивших распространение в рукописной традиции на Русском Севере, следует отметить, что дальнейшее детальное изучение письменного репертуара указанного круга памятников поможет выявить новые варианты и редакции уже известных текстов и даст богатый материал для исследователей крестьянской народной культуры.

\*\*\*

1. Чистов К.В. Предисловие // Культура Русского Севера. Сб. ст. Л., 1988. С.3.
2. См. работы: Онуцов Н.Е. Печорские былины. Спб., 1904; Мартынов С.В. Печорский край. Т.1,2. Спб., 1905; Энгельгардт А.П. Русский Север. Спб., 1897; Максимов С.В. Год на Севере. Спб., 1856; Журавский А.В. Европейский русский Север. К вопросу о грядущем и прошлом его быта. Архангельск, 1911; Грабарь И.Э. История русского искусства. Т.1. М., 1910. Т.2. М., 1911; Гильфердинг А.Ф. Онежские былины. Т.1-3. М., 1949-1950; Шабунина Н.А. Северный край и его жизнь. Спб., 1908; Озаровская О.Э. Бабушкины старины. Пг., 1916; Григорьев А.Д. Архангельские былины и исторические песни. Т.1. Поморье и Пинега. М., 1904.
3. Чистов К.В. Указ.соч. С.3.
4. Повесть временных лет. М.; Л., 1950.
5. Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX - нач. XX в. Л., 1983. С.96.
6. Перетц В.Н. К истории древнерусской лирики: (стихи умиленные) // Slavica. 1932. Roč. 11. №3-4. С.474.
7. Тексты цитируются по книге: Ранняя русская лирика / Сост. Л.А.Петрова и Н.С.Серегина. Л., 1988. С.275, 257.
8. Панченко А.М. Стихи покаянные // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч.2. Л., 1989. С.421.
9. Перетц В.Н. Указ.соч. С.475.
10. Этот певческий сборник является одним из раритетов собрания. Подробно о сборнике см.: Шухтина Н.В. К изучению круга чтения пинежских крестьян конца XVIII - начала XX в. (в печати; Спб.).
11. Возможно, эти тексты более позднего происхождения и не получили распространение в ранней рукописной традиции.
12. Ранняя русская лирика...

13. В работе при описании репертуара духовных стихов мы не затрагиваем вопросы датировки и выделяем группы текстов по тематическому принципу.

14. Сб. Мезенск.43 - сб. смеш. состава, конца XIX в., 8<sup>о</sup>, тип почерка - полуустав. Помимо стиха об Алексее в состав сборника входят: духовные стихи "Гора Афон", "Слезы лившии о Сионе", стихи о Борисе и Глебе, о смертном часе, выписки из уставных правил, из правил о браках и т.д. Сборник Мезенск.142 - сб. духовных стихов, начала XX в., 8<sup>о</sup>, тип почерка - полуустав. В состав сборника также входят: Стих об Иоасафе-царевиче ("Боже, отец всемогущий..."), стих о Борисе и Глебе ("Восточная держава. славного Киева-града..."), плач Иосифа прекрасного ("Кому повем печаль мою..."), стихи о пустыне и т.д. Известный нам третий список этого текста находится в собрании СГУ (Вр. - 26).

15. См. издание текста драмы: Тихонравов Н.С. Русские драматические произведения. 1672-1728 гг. Т.1. Спб., 1874. С.3-75; исследование: Адрианова-Перетц В.П. Жизнь Алексея Человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С.116-134.

16. Духовные стихи об Иоасафе-царевиче уже упоминались нами как тексты, в основе которых лежат агиографические сюжеты. Все они также связаны с темой пустыни и пустынножительства.

17. Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхоямья // Русские и письменные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 91-126.

18. О выговской силлабической поэзии см. работу Н.В.Помырко (Помырко Н.В. Выговское силлабическое стихотворство // ТОДРЛ. Т.29. М.; Л., 1974. С.274-290). Подробная библиография по вопросу о стихотворном творчестве деятелей Выга приводится в статье Л.А.Петровой (Петрова Л.А. Стихотворство позднего Выга // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки (сб. науч. тр.). Новосибирск, 1992. С.113-120).

19. Петрова Л.А. Духовные стихи в Усть-Цилемской рукописной традиции // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб.науч.тр. Сыктывкар, 1989. С.86-101.

20. Многие из них встречаются также в рукописных сборниках Карельского собрания.

21. Помырко Н.В. Указ.соч. С.276.

22. Сведения о благотворительной деятельности семьи Долгих-Галащевских содержатся в Выговском летописце, см.: Яковлев Г. Бывшего безпоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе безпоповщины (с приложением карты "Суземка раскольничьеского" и "Летописца Выговского"), издано Н.Субботинным. М., 1888. С.147-169.

23. Об этом стихе см.: Мальшев В.И. Древнерусские рукописи Пушкинского дома. М., Л., 1965. С.189-191.

24. Этот сюжет был известен не только в среде старообрядцев. Текст, близкий по содержанию к северодвинскому списку, имеется в сборнике Кириша Данилова, см.: Кириша Данилов. Древние российские стихотворения, собранные Киришю Даниловым. М., 1977. С.176-178.

25. Секта трезвенников, основателем которой считается Иван Чуриков, была основана и существовала в Петербурге и некоторых других городах в 1900-1910-х гг. XX в.

26. О Толковой Азбуке в рукописной традиции см.: Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. К изучению славянских азбучных стихов // ТОДРЛ. Т.23. Л., 1968. С.27-61.

27. Стихи русских поэтов в старообрядческих рукописях могут послужить предметом специального исследования. Эта тема представляет несомненный интерес, так как дополняет наши представления о характерных особенностях мировоззрения крестьян старообрядцев второй половины XIX - начала XX вв., то есть о народном менталитете.

28. Пинежск.26, сб. второй половины XIX в., 16<sup>о</sup>, 22 л., скоропись; Пинежск.555(4), сб. 1921 г., 8<sup>о</sup>, 30 л., скоропись; Пинежск.552(2), первая половина XX в., 8<sup>о</sup>, 16 л., скоропись.

29. По первой строке без указания имени автора приводятся тексты, которые нам не удалось атрибутировать.

30. Пинежск.552. Песня переписана крестьянином А.И.Нехорошко (в 1903-05 гг., скоропись); Пинежск.438, 4<sup>о</sup>, 4 л., XX в., скоропись, копия выполнена Н.С.Демковой.

## К вопросу о круге произведений И.С.Мяндина

В истории усть-цилемской рукописно-книжной традиции XIX века почетное место, как отмечает В.И.Мальшев, принадлежит местному писателю и популяризатору памятников древнерусской письменности И.С.Мяндину (1823-1894 гг.) (1).

В настоящее время известны отдельные тексты и целые сборники, написанные рукой И.С.Мяндина, а также одиннадцать переработок древнерусских произведений, сделанных этим книжником: переделка "Повести о царице Персике", "Повести о царице и львице", "Повести об убогом человеке, како от диавола произведен царем", "Повести об Агтее", "Повести об Акире Премудром", "Повести о Григории чудотворце и идольском жреце", "Повести о Динаре", "Повести о Басарге", переработка "Троянской истории", апокрифического "Сказания Афродитиана", "Жития Диодора Юрьегорского". Исследователи неоднократно обращались к изучению усть-цилемских переработок, выявляли принципы редактирования, присущие И.С.Мяндину, публиковали его переработки - образцы севернорусской крестьянской старообрядческой литературы (2).

Несмотря на большой интерес к творчеству И.С.Мяндина, выявлены далеко не все его переработки. В.И.Мальшев отмечал, что известны также и "собственные сочинения историко-этнографического характера" этого книжника (3), но до сих пор не было названо ни одного оригинального сочинения И.С.Мяндина.

Нам представляется возможным атрибутировать И.С.Мяндину еще три сочинения, находящиеся в сборниках последней трети XIX в. и написанные печорским полууставом мяндинского типа. Это "Повесть о двух снохах и священнице" (УЦ-77, л.25-30 об.) (4), а также две "Повести о муже и о жене и о верности обою", имеющие одно название, но разное содержание (УЦ-322; л.1-5 и л.49-54) (5).

Данные повести объединены одной темой - темой семейных отношений, столь актуальной для старообрядческих произведений усть-цилемской рукописной традиции. Произведения "семейной" тематики часто встречаются в печорских рукописях XIX в. На низовой Печоре имели большое хождение выписки из сборников типа "Пчела" о семейной жизни, семейных взаимоотношениях, о добрых и злых женах: "Слово Иоанна Златоуста о злых женах" (УЦ-13), "Слово о злых женах и добрых" (УЦ-14), "Слово о женах добрых, молчаливых и кротких" (УЦ-93), "Поучение о злых женах" (УЦ-75) и др. Во всех этих произведениях главными действующими лицами являются муж и жена, свекровь и сноха, родители и дети. Тема семейных отношений харак-



терна и для ряда переработок И.С.Мяндина ("Повесть о царевне Персике", "Повесть о купце и жене его лукавой", "Повесть о царице и львице").

Исследователи выделили определенные принципы работы писца с первоисточниками в процессе редактирования. И.С.Мяндин "сокращал длинноты, упрощал язык и стиль, делал их более понятными и доходчивыми. С этой целью он вносил местные, печорские особенности в произведения, усиливая в них роль простого народа" (6). Для Мяндина-редактора характерно усечение сложных синтаксических конструкций, употребление союза "аще...то" вместо "аще...но" в условных конструкциях для прояснения текста и доступности его для читателя, использование в тексте своих обработок наречия "абие", которое редко встречается в литературных источниках (7).

Данные принципы осмысления материала, как показывает анализ повестей, характерны не только для редакторской, но и для писательской манеры И.С.Мяндина.

Образцом формы, стиля, источником сюжетов данных повестей И.С.Мяндина, как нами установлено, является Великое Зерцало. Так, важную сюжетобразующую роль в "Повести о двух снохах и священнике" (УЦ-77, далее - Повесть) играет новелла из "Великого Зерцала", включенная автором в данное произведение - "О любви яко всего закона совершение, его же соблюдая некия жены уподобишася Макарию Великому" (глава 212) (8). Данная глава из "Великого Зерцала" является эпизодом из Жития Макария Великого, описывающим "испытание веры" св.Макарием при встрече с двумя мирскими женщинами (9). Основная идея данного эпизода заключается в том, что достичь истинного совершенства в добродетельной жизни можно ведя обыкновенное земное существование. Отметим, что в данном эпизоде Мяндин выступает как редактор: все подробности и незначительные детали текста новеллы из "Великого Зерцала" в тексте Повести опускаются.

Новелла о Макарии Великом занимает в тексте Повести центральное место, она является кульминационным эпизодом в развитии сюжета произведения, его узловым, смысловым центром. Вокруг этого эпизода строится все повествование. Автор применяет своеобразный композиционный прием "рассказа в рассказе" - о встрече Макария Великого с двумя благочестивыми женщинами в Повести рассказывает священник Василий двум снохам с назидательной целью, чтобы примирить их между собой: "Ох вы, бабы, бабы! - сказал отец Василий, подходя к избе Федота, - что бы вам жить душа в душу, как родным сестрам! Веть его, голубушки, грех против Господа есть тяжек зело. Послушайте-ко, невестушки, что я читал о свягом Макарии ..." (Повесть, л.27 об.).

Рассказ о Макарии Великом помещен автором Повести в бытовой контекст. Героями Повести являются крестьянин Феодот, его снохи Лукерья и Феодора, священник Василий. В произведении описывается реальная бытовая ситуация: Феодот встречается с Василием в церкви и просит того помочь примирить невесток, которые после смерти жены постоянно ссорятся между

собой. Василий соглашается помочь и приходит в дом Феодота в тот момент, когда Феодот сидит на завалинке, его сыновья распрягают лошадей, а невестки в очередной раз "перебраниваются". В разговоре женщин между собой упоминаются различные виды крестьянской женской работы: женщины спорят о том, кто из них "квашню замесил", "хлебы в печь сажал", "за красными сидел".

Окрашен чертами местного колорита и язык Повести. В тексте встречаются диалектные слова - "за красными сидела" (наименование ручного ткацкого станка, которое было распространено на русском Севере) (10), и севернорусские диалектные формы - "вот и слышит глас с небеса", "я захожю к тебе после вечерни" (здесь и далее курсив наш Е.Р. и С.Ш.).

Язык Повести характеризуется обилием просторечной лексики ("померла", "печалуюсь", "хоша", "пьялешься", "денек", "барина какая", "выдумка окаянная", "гореванье", "обидчица"); есть в произведении фразеологизмы ("грызутся, что цепныя собаки", "все по сторонам зевала"); паримические выражения ("тишь да гладь да Божья благодать").

Новелла из "Великого Зерцала", повествующая о св.Макарии, выполняет в произведении и важную для автора функцию "чудесного" мотива. Сюжет Повести развивается таким образом, что невестки, которые "грызлись, что цепныя собаки", после рассказа священника Василия о свягом Макарии и двух благочестивых женщинах тут же примиряются. Экспрессивная глагольная лексика, употребленная автором для описания этого момента, а также отсутствие соединительных союзов передают стремительность произошедшего преобразования героинь: "Тогда обе невестки бросили друг дружку, повалились в ноги, потом стали на ноги, обнялись и поцеловались" (Повесть, л.29 об.).

В авторской сентенции, которая вложена в Повести в уста священника Василия, проявляется дидактическая функция Повести, причем в тексте происходит как бы "двойное" разъяснение тех причин, по которым женщинам необходимо примириться. Сначала Василий приводит "бытовую" аргументацию, а затем ссылается на Священное Писание: "Ты, Лукерья, хошь каждому нищему подавай милостыню, а ты, Феодора, хошь каждое воскресение ставь свечи пред иконами, все у вас впрок не пойдет, потому что писано есть: *"Аще дар свой принесеши ко алтарю, и ты раздумаетиши, что брат твой имать гнев на тебе, иди прежде помириши с братом своим, и тогда принеси дар свой ко алтарю"* (Матф 5:23-24) (Повесть, л.29-29 об.).

Итак, автор Повести, взяв за отправную точку новеллу из Великого Зерцала о Макарии Великом, создал оригинальное произведение дидактической направленности. В этом произведении идет освоение и сакральной литературы (Священного Писания, агиографических сочинений), автор как бы "примеривает" ее к жизненным, бытовым ситуациям: св.Макарий помогает крестьянам в быту, в их семейных отношениях.

Два других произведения, создателем которых, по нашему мнению, также был И.С.Мядин, объединены одной темой - темой "верности", причем под "верностью" автор, несомненно, понимает "послушание", "повиновение". Раскрытию значения слова "верность", или "послушание", подчинен сюжет данных "Повестей о муже и о жене и о верности обою" (УЦН-322) (11).

Источником для одной из повестей (л.1-5, нач.: "В Риме граде муж некий благочестивый имея жену благоверну ..."; далее-П1) послужили две новеллы "Великого Зеркала": глава 114 "Преступление Адамова порицай сам сотворися преступником" (далее ВЗ-114) и глава 115 "О Генрике и о жене его" (далее ВЗ-115). В "Великом Зеркале" данные новеллы расположены одна за другой, причем в названии главы 115 указывается на тематическую близость с предыдущей главой - "первому подобно" (12).

Сюжет данной повести и новелл из "Великого Зеркала" развивается по одному сценарию. В произведениях только два действующих лица - муж и жена (П1, ВЗ-115), господин и слуга (ВЗ-114).

Завязка действия во всех трех текстах такова: упоминаются библейские Адам и Ева, между героями происходит обсуждение их грехопадения. Жена (П1 и ВЗ-115) обвиняет Еву в "похотении", однако утверждает, что сама смогла бы противостоять "прельщению змиеву". Происходит спор, который приводит одного из его участников (мужа/господина) к решению испытать другого (жену/слугу). Следующий сюжетный мотив, присутствующий во всех текстах, мотив "испытания" мужем жены (П1 и ВЗ-115) и господином слуги (ВЗ-114), причем обещается награда за послушание и наказание за нарушение запрета.

Как того требовала занимательность и дидактическая направленность сюжетного повествования, никто из героев не выдерживает испытания, поэтому во всех данных текстах присутствует сюжетный мотив страха перед наказанием за нарушение запрета, причем приводится синонимически сходное описание состояния страха: "слуга оный... страхом обьяся великим и печалию" (ВЗ-114, л.78), "жена ... страхом великим и стыдом одержима" (ВЗ-115, л.79), "жена ... в страхе бысть велице" (П1, л.3 об.).

Развязкой в произведениях является сюжетный мотив "наказания за нарушение запрета": муж/господин наказывает жену/слугу с нравоучительными словами, снова вспоминая об Адаме и Еве. Автор П1, ориентируясь на сюжетное построение ВЗ-114 и ВЗ-115, также повторяет кольцевую композицию как прием: действие в П1, происходящее в контексте бытовой обстановки, является своеобразной жизненной иллюстрацией библейской истории об Адаме и Еве. Однако в П1 после наказания следует еще одна, "чудесная", развязка: как только муж отобрал у жены все драгоценности, она, "плача и рыдая", "уцеломудрися и нача жити воздержаннйши" (П1, л.4 об.).

В сборнике УЦН-322 находится еще одна "Повесть о мужи и о жене и о верности обою" (л.49 об.-54, нач.: "В некоем граде бяху живяше два сопура

во всяком благонравии и любви..."; далее-П2). Ее присутствие в одном сборнике с другой повестью под таким же названием обусловлено, вероятно, тем, что она также написана на тему "испытания супружеского послушания". В ней также использован автором сюжетный мотив "испытания верности". Автором введены дополнительные герои (странник, царь), что приводит к новым сюжетным ходам: муж проверяет "верность" жены, прибегая к суду царя.

Язык "Повестей о муже и жене и о верности обою" находится на одном стилистическом уровне. В данных текстах встречается разговорная лексика, обозначающая конкретные бытовые реалии ("погреб", "кошечья пища"), наречие "аще". Для синтаксиса повестей характерно употребление в условных конструкциях вместо сложного союза "аще...но" союза "аще...то", являющегося своеобразным авторским сплавом книжного и разговорного стилей: "Аще не отверзеши и не позриши в него, то не впадеши во искушение" (П1, л.2 об.); "Аще ли позриши в сосуд, то и своего лишишися драгоценного отделения" (П1, л.2 об.); "Он же отвеща к царю, аще ли глаголет таковое, то да покажет истинно се, да ведет на место то" (П2, л.52 об.).

Эти повести относятся к произведениям дидактического характера. Они сопровождаются авторскими нравоучительными сентенциями, обращенными не только к героям, но и к читателю, которые, как композиционный элемент, отсутствуют в новеллах "Великого Зеркала": "Такое же и нам подобает поравновати сицевым. Аще и согрешихом пред Богом, но со слезами и покаянием умолим всемилоствиваго Владыку, и той воздаст нам паки древнее достояние, иже похити враг наш сластолюбием" (П1, л.4 об.-5). В тексте П2 есть прямое обращение автора к читателям: "Се же слышавше, мужие и жены, не скоро оклеветавше друг друга, но имейте терпение и нелицемерную любовь" (П2, л.54). То, что эти наставления находили своего читателя, подтверждает читательская запись в сборнике УЦН-322: "Сию книжицу читывал гражд. дер. Степановской Ананий Фотиевич Бобрецов 80-го апреля 7433 (1925 - Е.Р. и С.Ш.) лето. Слушали Аника и Диомид М. и домашние. Очнь похвально бысть".

Итак, автор, сочиняя рассмотренные нами произведения, несомненно, ориентировался на "Великое Зеркало". Новеллы "Великого Зеркала" могли привлечь писателя своим небольшим объемом, простотой и в то же время занимательностью сюжетной линии, сосредоточенной вокруг двух-трех основных действующих лиц, формой фацеции (нравоучительного анекдота), достаточной простотой лексики, определяющей доступность произведений для читателя.

И.С.Мядин обращался к "Великому Зеркалу" неоднократно, возможно, данный памятник находился в его домашней библиотеке (13). Мядинские сборники УЦ-66, УЦ-67, УЦ-70, УЦ-72 содержат значительное количество выписок из "Великого Зеркала" или произведений, восходящих к нему (14).

Есть выписки из "Великого Зеркала" и в сборниках УЦ-77 и УЦН-322, в которых находятся исследованные нами повести. В этих сборниках обнаруживаются выписки из "Великого Зеркала", которые "кочевали" из одного сборника в другой и, несомненно, долгое время находились в центре внимания автора - "Повесть о Иоанне Конаксе" (УЦ-66, УЦ-72), "Повесть о царе, научившем брата своего и вельмож бояться страха Божия" (УЦ-67, УЦ-70), "Повесть о богатом, како неизменяемы судьбы Божия" (УЦ-67, УЦ-70), "О славе небесней и о радости праведных вечней" (УЦ-66, УЦ-72).

Таким образом, в рассмотренных нами повестях И.С.Мяндина выступает, на наш взгляд, не только в своем обычном амплуа редактора, он предстает писателем, умело интерпретирующим расхожие сюжеты в целях нравственно-назидательного поучения, своеобразным "печорским Львом Толстым".

\*\*\*

1. Мальцев В.И. Усть-цилемский книгописец и писатель XIX века И.С.Мяндин // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С.323 (далее - Мальцев. Усть-цилемский книгописец ...).

2. Приводим библиографию о переработках И.С.Мяндина: Мальцев В.И. Усть-цилемская обработка "Повести о царевне Персике" // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С.326-337; Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. "Повесть об убогом человеке, како от дьявола произведен царем" и ее усть-цилемская обработка // ТОДРЛ. Т.21. М.; Л., 1965. С.252-258; Повесть о Дмитрие Басарге и о сыне его Борзосмысле / Исслед. и подг. текстов М.О.Скрипицы. Л., 1969. С.214-216 (Текст Повести подготовлен Л.А.Дмитриевым); Творогов О.В. Троянские сказания в древнерусской литературе // Троянские сказания. Средневековые рыцарские романы о Троянской войне по русским рукописям XVI-XVII вв. Л., 1972. С.153; Он же. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников // Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского дома. Л., 1972. С.228-241; Пшотровская Е.К. Усть-цилемская обработка "Повести об Акире Премудром" // ТОДРЛ. Л., 1976. Т.31. С.378-383; Шварц Е.М. Повесть о Григории Чудотворце и идольском жреце в усть-цилемских рукописных сборниках // ТОДРЛ. Л., 1979. Т.34. С.341-350; Ширмакова Е.П. Повесть о Басарге в усть-цилемской переработке // Древнерусская литература: источниковедение. Л., 1984. С.267-269; Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII-XIX вв. Новосибирск, 1985. С.216-226; Троицкая Т.С. Повесть о Динаре в редакции И.С.Мяндина // Древнерусская книжность. Л., 1985. С.36-47; Чалкова Т.Ф. О структуре и жанровой специфике Повести о царице и львице // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С.98-113; Она же. Повесть о царице и львице в обработке И.С.Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С.234-248; Бобров А.Г. Усть-цилемская редакция "Сказания Афродитиана" // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописное собрание СГУ. Сыктывкар, 1989. С.253-258; Он же. Усть-цилемская редакция "Сказания Афродитиана" // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: межвузов-

ский сб. научн. тр. Сыктывкар, 1989. С.41-46; Он же. Апокрифическое "Сказание Афродитиана" в литературе и книжности Древней Руси: исследование и тексты. Спб., 1994. С.31-33, 93, 120-123; Голоскова Н.С. Житие Днидора Юрьегорского в обработке И.С.Мяндина // Источники по истории народной культуры Севера: Межвузовский сборник научн. тр. Сыктывкар, 1991. С.18-25.

3. Мальцев В.И. Усть-цилемский книгописец ... С.323.

4. Кроме "Повести о двух снохах и священнице" (л. 25-30 об.), сборник УЦ-77 содержит "Указ" о молитве перед принятием пищи; выписки из "Пчелы" и "прочих божественных писаний", главным образом, о добрых и злых женах; "Поучение душеполезно" о гордыне, злопамятстве, осуждении и безлюбии; изречения на тему духовной мудрости, невежества и глупости; выписки из Аптеки духовной о "врачевании духовном"; "Притчу о годовом обхождении" с толкованиями; повесть из Скитского патерика "О жене благочестивой, имуща мужа еллина, и о милостыни"; "Великое славословие" (Описание сборника см.: Мальцев В.И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 126; далее - Мальцев В.И. Усть-цилемские рукописные сборники ...).

5. Сборник УЦН-322, последней четверти XIX, в 8<sup>о</sup>, написан полууставом мяндинского типа на 156 листах. Бумага русская машинная. Штемпель: "Фабрики наследников Сумкина". Киноварь в заголовках и инициалах. Концовки, выполненные пером, на л.5, 17 об., 27 об., 44, 49, 55 об. Л. 56, 62 об. - чистые. Переплет картонный, с кожаным корешком. Читательская запись А.Ф.Бобрецова (д.Степановская) 1925 года на л.63. Получен от Асташевой Феклени Ефимовны (с.Замезное). Содержит: л.1 - "Повесть о мужи и о жене и о верности обою" (нач.: "В Риме граде муж некий благочестивый имея жену благоверну ..."); л.5 об. - "Повесть о некоем игумене и мнисе отшельнице, их же искуси дьявол женолюбием"; л.18 - "Газета из ада"; л.24 - Стих-сатира о табаке; л.27 - выписка из Книги Федора Вальсамона и Книги Иоанна Назорея; л.28. - "Повесть о 12 пятницах"; л.31 об. - "Повесть о нещасных днях"; л.32 об. - выписки из Книги Барония; л.34 об. - "Кирила Философа пророчество о последнем времени"; л.35 об. - выписка из Книги аввы Дорофея; л.36 об. - "О антихристе" (нач.: "Сын сатанин антихрист в осмой тысящи женился..."); л.37 об. - Слово "о ленивых"; л.39 - "Краткий список миробытной истории"; л.44 - "Объяснение о летах несогласующих"; л.46 об. - выписки об антихристе из книги "Правая вера"; л.49 об. - "Повесть о мужи и жене и о верности обою" (нач.: "В некоем граде бяху живяше два содруга во всяком благоправии и любви"); л.54 - "О антихристе" (нач.: "Вопрос. Что есть антихрист..."); л.56 об. - "Повесть о добродетельном священнице и юноши сострадательном".

6. Мальцев В.И. Усть-цилемские рукописные сборники... С.14.

7. Троицкая Т.С. Повесть о Динаре в редакции И.С.Мяндина // Древнерусская книжность. Л., 1985. С.42-43.

8. Здесь и далее текст новеллы "Великого Зеркала" цитируется по изданию: Державина О.А. "Великое Зерцало" и его судьба на русской почве. М., 1965. С.378-379 (далее Державина. Великое зеркало...).

9. Данный эпизод присутствует и в Житии Макария Египетского в Четьях-Минеях Дмитрия Ростовского под 19 января. См.: Минеи-Четьи на русском языке Дмитрия Ростовского. Кн.5. М., 1904. С.616.

10. Словарь русских народных говоров. Вып.15. Л., 1979. С.188-189.

11. Отметим, что повести с подобным названием встречаются также и в сборнике последней четверти XIX века УЦ-72 (Описание сборника см.: Мальцев В.И. Усть-цилемские рукописные сборники... С.122-123).

12. Державина О.А. Указ.соч. С.284-286.

13. В настоящее время в Усть-Цилемском собрании находится только один сборник "Великое Зерцало" - УЦ-144 (1817 г.).

"Повесть о двух<sup>1</sup> снохах и священнике"  
(УЦ-77)

- Л. 25 об. В некоем граде бе некий муж именем Феодот, имееше две снохи за двумя его сыновьями. Чрез лето померла у него жена, и Феодот править по жене годовщину в церкви, при том же зело грустил по покойной жене своей. Ето заметил отец Василий, священник той церкви, сказал //: "Дядя Феодот, почто ты все грустишь о покойной своей супруге, веть долгое гореванье - ропот против Господа Бога. Хоша и нелегко спроводим своих в могилу, но знай, мы, христиане, не вовсе с ними расстаемся, а только на время".
- Л. 26 - Да я не о том печалуюсь, - говорил Феодотъ - когда у меня жива была жена, тогда в доме было тишь да гладь, да // Божия благодать. А типерь как вместо одной хозяйки стало их двое, то не пройдет ни одного денька, чтобы не было какого погрому. Каждой день грызутся, что цепныя собаки.
- На то сказал ему поп:
- Да вот что, конечно, тут надо иметь великая добродетель.
- Л. 26 об. - Пожалуйста, отец Василий, - сказал Феодот, - попытайся-ко, заходи ко мне // когда-нибудь, поговори с ними.
- Ладно, Феодот, - сказал священник вставая, - я захожю к тебе после вечерни, только не угощай меня, пожалуйста.
- Л. 27 После вечера седел Федот на завалинке, а сыновья распрятали лошадей, а две невески стояли друг против дружки и перебранивались. В то время подходил поп к дому Феодота тихонько. //
- Видишь, барина какая, - сказала одна ис снох, Лукерья, - не хочешь ни за что взяться, все шныляешься без дела.
- Без дела? Вот выдумка окаянная! Я за краснами седела, - говорила Феодора.
- За краснами, - прервала Лукерья, - много наделала, все по сторонам зевала.
- А ты что такое наделала? - сказала Феодора.
- Л. 27 об. - Ах ты, обидчица едакая, - сказала Лукерья, - а квашню-то // кто замесил, хлебы-то кто сажал?

<sup>1</sup> В рукописи дву<sup>22</sup> Ср. Матф. 5:23-24

- Л. 28 - Ох вы, бабы, бабы! - сказал отец Василий, подходя к избе Федота, - что бы вам жить душа в душу, как родным сестрам! Веть ето, голубушки, грех против Господа есть тяжек зело. Послушайте-ко, невестушки, что я читал о святом Макарии. Вот однажды преподобный Макарий, - начал отец Василий, - // молился стоял в одну ночь, просил Господа, чтобы объявил, с киме он был равен. Вот и слышит глас с небесе: "Ты, Макарий, равен с двумя женьщинами, которыя живут в городе за двумя братиями". Вот преподобный Макарий отправился в город и нашел тех женьщин, спросил их, до какой праведности дошли они и чем угодили Господу Богу. // "Что ты говоришь, отец Макарий, - сказали обе женьщины, - како ты в нас ищешь праведности? Мы такая же мирския жены замужняя, за двумя родными братьями. Только живем, пятнадцеть лет между собою бранного слова не говаривали, вот и все".
- Л. 28 об.
- Л. 29 - Ну что же вы, невестушки, поглядываете, веть надо же вам примиритце с Господем, - прибавил священник, // - ибо вы каждый день гневаете Господа Бога своего стропивостию и злобою. Ты, Лукерья, хонь каждому нищему подавай милостыню, а ты, Феодора, хонь каждое воскресение ставь свечи пред иконами, а все у вас впрок не пойдет, потому что писано есть. <sup>2</sup>"Аще дар свой принесеси ко алтарю, и ты раздумашься, что брат твой имать гнев на тебе, // иди прежде помирися с братом своим и тогда принеси дар свой ко алтарю"<sup>2</sup>. Тогда обе невески бросились друг дружке, повалились в ноги, потом стали на ноги, обнялись и поцеловались.
- Л. 29 об.
- Л. 30 - Ну, вот, ето хорошо, - сказал отец Василий, - типерь все силы небесныя радуются о вашем примирении, которых вы давно огорчали своим // гневом и злобою, а дявола веселили. А типерь он плачет о вашем примирении. Ну, невестушки, живите как угодно Господу в любви и согласии. А ты, Лукерья, как старшая сестра, помни, что ты не мать и не свекровь, люби ей как младшую. А ты, Феодора, почитай как старшую ей.
- Л. 30 об. - А я, - сказал Феодот, - отец Василий, ежели будут мои снохи // жить в согласии, то отслужю молебен преподобному Макарию, а по возможности закажю и серебрянную ризу на его святую икону.
- Чрез два месяца в приходской церкви посреди церковного иконостаса на иконе преподобнаго Макария как жар горела серебряная позолоченая риза. Аминь.

"Повесть о мужи и о жене и о верности обою"  
(УЦН-322, л.1-5)

В Риме граде муж некий благочестивый имея жену благоверну и боящуюся Бога.

- Л. 1 об. Сему случися сицевая вещь. Во един убо от дней седящим обоим супругом за трапезою, и видне слово о Адаме и Евве, како не сохранише заповеди Божия и снесете от яблока за//прещенаго. Рече же муж: "Всяко подобает тому быти, аще бо и нехотя прельстившеся". Отвеща жена: "Нестъ се прельщение, но невоздержание, понеже Евве, прабабы нашея, всяко воздержатися мощно бяше, но не восхоте. И сего ради попусти себе ратовати змию. Тако же и праотец Адам послуша жены своя // и прельстися, и спаде от рая". Рече же муж: "Не глаголи сего, жено. Таковое искушение аще и нам коснется, едва ли и нам устояти". Рече же жена: "Аще кто и не может такового соблазна понести, но аз с твердостию соблюду". Тогда муж рече ей: "Ныне и аз с тобою положу завета и поставлю тебе сосуд незамчен. Сам // же иду на несколько часов по некоему орудию из своего дому. Аще не отверзеши и не позриши в него, то не впадеш во искушение, и тогда похвальна будещи, и аз дам ти дар многоценен. Аще ли позриши в сосуд, то и своего лишишися драгоценного одеяния". И тако утвердивши залог и отыде муж // из дому, жене же остави крабицу незамчену.
- Л. 2 Л. 2 об. И яко ощути жена мужа изшедша из дому своего, нача умом соблазняться: позрети-не позрети в незамченую крабицу, оставленную ей. Последи же рече в себе: "Что аз долго мыслю? Аще и позрю, то никто же ми знает: мужа моего нет в доме, а домашнии // не ведят сего". И абие покусився: взял крабицу и отверзе. В той час искочи из крабицы мышенок и утече. Жена же виде в страхе бысть велице.
- Л. 3 Л. 3 об. Тогда прииде муж ея и обрете жену в недоумении, и рече: "Не зрела ли в сию?". Она же отвеща: "Несмь помыслила, не точно зрети в сию". Он же отверзе крабицу и не // обрете ничто же, и рече к жене: "Что тако сотворила еси? Се не прошло и трех часов, а ты в двоа преступления впаде. Первое: презрела еси в крабицу и упустила еси кошечью пишу, и обещание не сохранила еси. Второе: солгала еси, яко не презрела еси. Того ради не мощно ти есть от сего часа веру яти". // И абие взял у нея все драгоценности и замчен.
- Л. 4 Л. 4 об.

<sup>1</sup> В рукописи и

И оттоле жена уцеломудрися и нача жити воздержанийши, и оттоле плача и рыдая, яко же и праотцы после преступления. Видев же муж смирившуся жену плачем многим и сокрушением сердца, возврати от нея отобранья.

- Л. 5 И тако же и нам подобает поревновати сицевым. // Аще и согрешихом пред Богом, но со слезами и покаянием умолим всемилостиваго Владыку. И той воздаст нам паки древнее достояние, иже похити враг наш сластолюбием.

"Повесть о мужи и о жене и о верности обою"  
(УЦН-322, л. 49 об.-54)

В некоем граде бяху живяше два супруга во всяком благонаравии и любви. Позавиде их житию сатана, вложи им сицево искушение. Некогда убо хотя искусити муж жену свою сице.

- Л. 50 Во един убо вечер седящим мужу и жене за ужином, прииде некий странник. Попросился у них в доме // обнощевати до заутриа, яко согласистася оба пустити его ношь опочити в их доме. И после ужина вси возлегоше в доме, тако же и странник оный. Егда же бы бысты ко утру, оный муж воста и возбуди странника онаго, и рече ему: "Востани, человеце, иди путем своим, домашнии мои ибо они иногда убивают человека, имущаго сокровище". Он // же воста и благодаря его за таковое извещение, ибо странник оный нося злата много. Яко отшед странник той с миром, возбудистася вси домашнии его и не мышляхуся о страннике оном: "Куда деся в столь раное время?". Муж же тихо поведа жены своея, глаголя: "Странник обнощевал в нашем доме, нося злата много. Аз же убих его и скрых // во оном погребѣ вне дома, и злато тамо же". Сие сказа, запрети никому поведати. И жена обещася с клятвою хранить сию вещь в тайне, яко утверди жену ни глаголати никому же.
- Л. 51 абие поиде к царю в полату, поклонися и рече ему: "Великодержавный царю, повели ми слово рещи к тебе!". Он же повеле. Рече муж: "Ведомо буди, царю, яко жена // моя разруши закон супружеский. И оттоле изыде ис повиновения ко мне. Аще, царю, повелиши, да призовем ю и да накажеш мудрыми словесы твоими, да остынется злаго своего обычая". Посла царь абие по жену его. И яко прииде в полату к царю, и рече царь к пришедшей жене: "Почто, о еси, жено, преступила закон супружеский? Яко же муж твой <sup>1</sup>на тя глаголет, // истинно се есть глаголемая". Она же, яко услыша от царя таковыя глаголы, жена она абие разгнеvasя на мужа своего и рече
- Л. 50 об. Л. 51 Л. 52

- со гневом и сердечным озлоблением: "О, царю великодержавне, почто послушаеши мужа моего убийцу, ибо он сей ноци убил есть странника злата ради и скрыл есть в погребѣ вне дому, ту же и злато наше?"<sup>2</sup> Хоце ши, // царю, истинно уведати, пошли слуги своя и возмут та". Царь же сие слышав вопросы мужа ея, аще истинно глаголет. Он же отвеща к царю, аще ли глаголет таковое, то да покажет истинно се, да ведет на место то. И абие повелс царю жене ити со слугами и показати убийство. И яко показа жена то место, и слуги цареви поискавши довольно, // и ничто же обретоша. Возвратившася ко царю и поведаша, яко ничто же не обретоша таковое. Тогда царь рече ко обоим супругом, что таковая умысливши сплетения ложна друг на друга. Муж же той рече ко царю: "Яко же ты глаголеши, но моя ложна сплетения достовернейши суть, ибо закон супружеский и верность при очах ваших <sup>3</sup>ко мне<sup>3</sup> // нарушив жена моя, оклеветав меня в некотором незнаемом убийстве. Не коснухся, но еще и сохранив от того зла спутника некоего, обитавшаго в дому нашем". Тогда разуме царь, яко муж той правѣ глаголет, <sup>4</sup>сотвори его советника себе<sup>4</sup>. Жену наказа словами вразумительными, глаголя: "Не зная достоверна, не оклеветай ближняго, ибо он точно искусих тя // и твою верность разумети восхоте. Ты ученися, яко преступница супружескому закону своим нетерпением".

Се же слышавше, мужие и жены, не скоро оклеветавше друг друга, но имейте терпение и нелицемерную любовь.

<sup>1-1</sup> В рукописи на ты глаголет на ты

<sup>2</sup> В рукописи наше

<sup>3-3</sup> Повторено дважды

<sup>4-4</sup> Дописано на поле

*Т. Ф. Волкова, Т. А. Сошникова  
г. Сыктывкар*

### Сюжетно-композиционная организация Жития Марии Египетской

Житие Марии Египетской, повествующее о необычной судьбе александрийской блудницы, ставшей знаменитой святой, является одним из малоизученных памятников византийской агиографии VII в. Это произведение вобрало в себя многие мотивы византийской агиографии и, как показали новейшие исследования, восходит к Житию Павла Фивейского, блаженного

Иеронима, вставной новелле Кириака Отшельника, Кирилла Скифопольского и отдельным главам "Лута Духовного" Иоанна Мосха (1). Кроме того, оно пронизано мотивами, которые выявляют его связь с приключенческим романом, новозаветной мифологией и древнегреческим фольклором.

Рукописная традиция связывает создание Жития с именем Иерусалимского патриарха Софрония. До настоящего времени дошло более ста его греческих списков, ранние из которых относятся к IX-XI вв. Восточнославянские списки произведения датируются XIV-XV вв. (2). Именно с этого времени текст Жития Марии Египетской начинает входить в сборники различного состава, среди которых выделяются две основные группы: рукописные сборники непостоянного состава и сборники постоянного состава (например, Пролог, Триодь постная) (3). В составе этих сборников произведение дошло до нас в двух разновидностях: минейной (собственно Житие Марии Египетской) и проложной (краткой) (4). В минейных сборниках и Прологе текст этого памятника читается под 1-м апреля.

Повествование о раскаявшейся грешнице, которая достигла высшего идеала святости через покаяние и отречение от мира, известно как в западных, так и в восточных странах. Оно стоит в ряду широко распространенных в средние века рассказов о Марии Магдалине, Пелагии и других (5). Образ Марии Египетской нашел отражение в художественной литературе (например, в финале "Фауста" И.-В. Гете (6); среди грешниц, которые просят о прощении грехов для Фауста, находится и Мария Египетская (7). А в русской литературе усматриваются параллели между образом Марии Египетской и одной из героинь романа "Бесы" Ф. М. Достоевского - Марьей Тимофеевной Лебядкиной. Произведение византийской агиографии используется Ф. М. Достоевским для освещения темы Хромоножки и для аргументации того, что ни для кого не остаются закрытыми двери на пути, ведущем к покаянию (8). Образ Марии Египетской был использован и И. С. Аксаковым в поэме "Мария Египетская" (9). Переводной памятник был настолько популярен, что усвоился даже лубочной традицией (10).

Читали Житие Марии Египетской и в северном крае. Среди разнообразных памятников древнерусской литературы, активно привлекавших внимание печорских крестьян, было и Житие египетской святой, несколько списков которого сейчас хранятся в рукописных собраниях Санкт-Петербурга и Сыктывкара (11).

Следует отметить, что несмотря на большое общекультурное значение этого произведения, монографических исследований, анализирующих особенности сюжетного повествования, композиционной структуры, стиля, системы персонажей Жития до сих пор нет. До конца не изучена и рукописная традиция этого памятника, отсутствует полная современная библиография его списков. В существующей научной литературе приводятся лишь незначительные сведения о героине Жития, о предполагаемом составителе этого литературного памятника - патриархе Софронии, о литературных источни-

ках и переработках Жития и о дошедших до нас древнейших списках произведения (работы Ф.Делмаса, К.Кюнцера, Г.Узнера, С.С.Аверинцева, О.В.Творогова, Ю.Б.Селиванова) (12).

В данной статье мы рассмотрим сюжетную и композиционную организацию интересующего нас памятника, не касаясь сравнительно-текстологического анализа списков Жития, поскольку это составляет предмет специального исследования.

Житие Марии Египетской, как мы постараемся показать ниже, имеет сложную сюжетно-композиционную организацию, призванную раскрыть глубокие христианские идеи смирения, покаяния, необходимости поисков идеала духовного подвижничества не только в Горнем мире, но и на земле. Для удобства дальнейшего анализа предварим наши наблюдения кратким пересказом фабулы Жития. Она сводится к следующему.

Старец Зосима, монах одного из палестинских монастырей, в поисках "более совершенного человека", чем он сам, оказывается в Иорданской пустыне, где сначала поселяется в одном из монастырей, а затем странствует по пустыне. Там он встречается с неизвестной подвижницей, которая рассказывает ему историю своей жизни. Зосима узнает, что подвижница родом из Египта, что в двенадцатилетнем возрасте она покинула родителей, отправившись в Александрию, где семнадцать лет вела греховный образ жизни. Затем судьба забросила ее в Иерусалим, где она пыталась вместе с другими паломниками попасть в храм на молебен, но некая сила воспрепятствовала ей переступить порог храма. После того как грешница поняла причину наложенного на нее запрета, она дала обет отречения от мирской жизни, раскаялась в своих грехах и ушла в заиорданскую пустыню, где провела в аскетическом подвиге сорок восемь лет.

Выслушав историю жизни преподобной, старец Зосима расстается с ней, но обещает прийти через год и причастить ее. Монах выполняет свое обещание. Спустя год Зосима приходит на прежнее место, но уже не застаёт святую в живых, а видит лишь ее бездыханное тело. Из надписи на земле, оставленной ею в изголовье, старец узнает имя святой - Мария - и время ее кончины. Предав тело земле, Зосима возвращается в монастырь, откуда отправился в странствие по пустыне, и рассказывает монахам о жизни Марии Египетской.

Такова фабульная основа Жития. Рассмотрим особенности композиции и характер житийного сюжета.

Заглавие изучаемого нами памятника носит традиционный характер с указанием всех устойчивых элементов: "Месеца апреля в первый день. Житие и жизнь преподобныя матери нашея Марии Египетския, списано Софронием, патриархом Иерусалимским" (л. 60) (13). Вступительная часть Жития начинается цитатой из библейской книги Товита: "Тайну цареву добро есть таити..." (Тов. 12:7), которая служит автору для оправдания своего решения довести до читателя "...вещь предивну, бывшую в роде нашем" (л.

60об.). Далее с той же целью приводится в кратком изложении притча о нерадивом рабе, зарывшем в землю полученный талант (Мф. 25:14-30): "Тем же и аз боюся молчати дела Божия, воспоминаю муку раба оного, приимшаго господин талант и в земли скрывша, и прикупа им не сотворша" (л. 60). В основной части Жития рассказывается о странствиях монаха Зосимы и его встрече с раскаявшейся блудницей. Заключение произведения содержит авторское объяснение причины написания "повести сей" и прославление Бога.

Таким образом, предисловие и заключение Жития Марии Египетской, написанные по агиографическим канонам, выполняют роль внешней композиционной рамки (14) для рассказов о Зосиме и Марии. Эта рамка сюжетно не разработана и выполняет лишь традиционную в житийных памятниках функцию мотивационно-риторического обрамления основного сюжета.

В свою очередь, повествование о старце Зосиме и его странствиях по Иорданской пустыне является в Житии своеобразным обрамлением, композиционной рамкой для жизнеописания раскаявшейся александрийской блудницы, составляющего ядро произведения.

В рассказе о судьбе Марии Египетской композиционно выделяются две резко противостоящие друг другу части: первая рассказывает о мирской жизни героини, вторая - об отшельнической. Сначала Мария представлена как блудница, потом - как святая. Такая усложненность композиционной структуры литературного памятника обусловила и особенности его сюжетной организации.

В Житии Марии Египетской четко вырисовываются две сюжетные линии: в первой главным героем является Зосима, во второй - раскаявшаяся грешница Мария. Эти два самостоятельных сюжета объединены идеями аскетизма и покаяния. С образом монаха Зосимы в Житии связано освещенные темы поиска нравственно совершенного человека и истинного пути соединения с Богом. Образ Марии, раскаявшейся грешницы, достигшей впоследствии высшего идеала святости, раскрывает важнейшую идею христианства о спасительной силе покаяния.

Эти два сюжета развиваются в Житии не параллельно, но один как бы "врезан" в другой, при этом в местах соединения эти сюжетные линии накладываются друг на друга, поэтому соединительные эпизоды, принадлежащие одновременно двум сюжетным линиям, становятся бифункциональными, выполняя каждый в первой и второй сюжетных линиях разные сюжетные задачи.

Рассмотрим первую, обрамляющую, сюжетную линию Жития - рассказ о старце Зосиме. Основная часть Жития Марии Египетской начинается с изображения жизни старца Зосимы в одном из палестинских монастырей, играющего роль экспозиции: автор описывает его как праведника, который с самого рождения воспитывался по монашеским обычаям, всегда соблюдая все посты, "...вся образа пощения и дела творяще..." (л. 61), что мотивирует его последующее поведение в Иорданском монастыре и пустыне.

Завязкой этого сюжета служит рассказ о чуде, заставившем Зосиму покинуть свой монастырь и отправиться на поиски иных форм совершенной жизни. Здесь, как и положено в завязке, сталкиваются, с одной стороны, уверенность старца в своем совершенстве, с другой - заключенная в словах ангела мысль об относительности успехов отдельного человека и существовании разных ступеней подвижничества: "Добре убо яко человек подвижнулся, но никто же совершен есть. Но да разумееши, колико инех есть образ спасения" (л. 61 об.). Ангел прямо побуждает Зосиму отправиться на поиски иных "образов спасения" и указывает конечный путь маршрута: "Изыди от земля, яко же Авраам из дому отца своего, и иди в монастырь, сущий при Иордане" (л. 61 об.). Слова ангела служат непосредственной мотивировкой дальнейшего развития событий.

Поиски Зосимы приводят его в Иорданский монастырь, представляющий собой в сюжете Жития модель идеальной "соборной жизни", к которой приближается Зосима. Повествование на этом этапе беллетризуется введением диалога монаха Зосимы с игуменом Иоанном, из которого последний узнает о цели прихода старца в Иорданский монастырь: "Откуда еси, брате, и чесо ради к нищим нам старцем прииде?" Отвещав Зосима: "Не вопрошай мене - откуда приидох, пользы ради приидох. Слышах бо ваше дело велико и достохвально, могуща душа приводити ко Христу, Богу нашему". Рече же ему игумен: "Бог един, брате, исцеляя и человеческий род, той да научит тебе и наставит тебе сотворити вся полезная" (л. 61 об.-62).

Создавая иллюзию достоверности (15) всего происходящего, автор Жития приводит подробное описание окружающей Зосиму обстановки. Он видит монахов, которые постоянно заботятся о своем нравственном совершенствовании, постятся, дни проводят в молитвах: "...пенне же их бе непрестанно и стояние всенощное. ... Пища же их бе словеса Божия, питаху же тело хлебом и водою" (л. 62).

Таким образом, автор создает образ идеального монастыря, в стенах которого герой повествования, старец Зосима, духовно совершенствуется, наблюдает за жизнью монахов, подражает им в подвижничестве ("Сия видев, Зосима // дивися и подвизашеся на предлежащее течение", л. 62-62 об.). Дальнейшее движение сюжета выводит героя из монастыря для знакомства с новой формой духовного подвига. Внешней мотивировкой ухода Зосимы в пустыню служит обычай, сложившийся в Иорданском монастыре и подробно описанный автором. В первую неделю Великого поста монашеский священник обычно служил литургию, и "все причастники бываху пречистаго тела и крови Христа, Бога нашего, и мало брашна вкушах" (л. 62 об.). После этого все монахи собирались в церкви, возносили молитвы, открывали ворота и выходили из монастыря, "единого или два брата оставляюще, не да хранят монастырь, не бе бо в нем ничесо же татьми крадомаго, но да церкви без службы не останет" (л. 63). Автор подробно описывает подготовку иноков к аскетическому подвигу в пустыне: каждый из них брал с собой плиту, затем

подвижники переходили Иордан и расходились в разные стороны, чтобы не видеть друг друга. Описание ритуала завершается рассказом о возвращении монахов из пустыни, когда каждый приносил "...плоды своего дела и совесть свою сведуще: яко же книждо сделал есть. И никто же никого же вопрошаше, како ся труди есть. Таков бо бе устав монастыря того" (л. 63 об.).

Поведение Зосимы, согласно сюжету, полностью строится по описанной модели: следуя монастырскому обычаю, он переходит Иордан, "...мало пища нося требования ради телеснаго, ... и преданный образ служебный творяще, и вкушаше, егда тело нуждаше и поспаше мало, на земли лежа" (л. 63 об.-64).

Автор проводит своего героя через подвиг пустынной жизни для того, чтобы подготовить его к встрече с более "совершенным человеком", ради которого он и покинул свой монастырь. После длительного пребывания в пустыне старец неожиданно "...виде ... стену, аки человеческа телесе" (л. 64). Это существо он принимает вначале за бесовское видение.

Встреча Зосимы с неизвестным человеком (а это была, как вскоре выяснится, отшельница, давно покинувшая мир) является кульминацией в сюжете о поисках совершенного человека. Именно в этот момент повествование достигает особого напряжения, которое передано через эмоциональное состояние героя. Сцена встречи героев Жития сюжетно разработана автором. Старец вместе с читателем еще не догадывается о том, что "совершенный человек", на поиски которого он отправился, уже найден: при появлении странного существа, лишь отдаленно напоминающего человека, Зосиму охватывают чувства страха и трепета, которые художественно мотивированы описанием внешнего облика повстречавшейся ему подвижницы: "...нага телом и черна видением от солнечного горения, власы же имевше на главе белы, аки волна, и кратки, яко точию до выя досяжуца" (л. 64 об.). Такая деталь изображения внешности героини, как телесная нагота, определяет дальнейшее поведение отшельницы: "Егда же та виде издалеча грядуща Зосиму, начат теши и бежати во внутреннюю пустыню" (л. 64 об.). Сначала все попытки монаха догнать "тело бежащее" оказываются напрасными, и только после того, как он обращается к "преславному видению" с просьбой подождать его, остановиться, "бежащее" раскрывает причину своих действий: "Жена бо есмь нага и боса..." (л. 65 об.) и просит Зосиму отдать ей одежду, которую он носит, чтобы прикрыть "немощь женскую". Сюжетное напряжение в кульминационной сцене поддерживается описанием охвативших Зосиму сомнений, которые он испытывает при разговоре с отшельницей. Сначала монах принимает ее за привидение, но после того, как Мария называет его имя и священнический сан, старец предполагает, что перед ним "мати духовная", обладающая даром всеведения. Однако, когда отшельница во время молитвы поднимается "...на воздухе от земля, яко лакоть един..." (л. 67 об.), Зосима возвращается к мысли о ее бесовской сущности. Тогда Мария приходится в последний раз доказать свою непричастность к злым силам,



осенив себя крестным знаменем ("...знаменая знаменем крестным: чело, и очи, и устие, и перси" - л. 67 об.). Тем самым отшельница успокаивает Зосиму, для которого крестное знамение, как для всякого христианина, означает отмежевание от дьявольских сил. Именно в этот момент их встречи Зосима окончательно убеждается в том, что перед ним тот человек, ради которого ему пришлось проделывать столь долгий путь.

Развязкой сюжета о поисках Зосимой "совершенного человека", объясняющей, каким может быть путь к святости, является повествование встреченной старцем отшельницей о своей жизни и эпизоды их последующего общения, включая рассказ о погребении Марии.

Завершает развитие этой сюжетной линии эпилог, в котором описывается возвращение старца Зосимы в Иорданский монастырь, где он рассказывает историю своего знакомства с удивительной пустынножительницей.

Вторая - внутренняя - сюжетная линия Жития, организованная образом Марии и раскрывающая идею покаяния, вводится в повествование на той стадии развития внешнего сюжета Жития, которую мы определили как кульминационную. Однако сюжетная линия Марии имеет в произведении иной ритм развития и иное соотношение элементов сюжета. В рамках этого, внутреннего, повествования описание встречи Зосимы с Марией в заиорданской пустыне выполняет функцию не кульминации (как в сюжетной линии Зосимы), а эпилога, так как Мария предстает в этих сценах уже как святая, прошедшая долгий путь от греха к святости и наделенная даром чудотворения. К этому моменту драматические коллизии ее судьбы, составляющие основное содержание внутреннего сюжета и описанные автором позднее, уже преодолены, путь покаяния и аскетизма пройден и близок к завершению. Встреча с Зосимой в пустыне для ее судьбы - последний необходимый элемент, возможность передать горький опыт ее испытаний через старца Зосиму другим людям. Сцены повторной встречи отшельницы с Зосимой на берегу Иордана и погребения святой (служащие развязкой внешнего сюжета) в сюжетной линии Марии являются продолжением эпилога, начатого сценой знакомства Зосимы и Марии.

Таким образом, основной сюжет о раскаявшейся грешнице как бы разрывает эпилог, вставлен в эту постсюжетную историю встречи двух подвижников, приведенных друг к другу Божьим промыслом.

Рассмотрим динамику его развития от экспозиции к развязке.

Особенностью этого сюжета является то, что он представлен в Житии не объективно, в авторском изложении, а повествованием от первого лица и вложен в уста самой героини, которая рассказывает историю своей жизни старцу Зосиме. С самого начала ее повествования начинает звучать одна из главных тем этого сюжета - тема греха. Раскрытию ее служит развернутая экспозиция, рисующая первый - греховный - этап жизненной судьбы Марии. Сообщив основные сведения о своем рождении и бегстве из дома, Мария так характеризует свою раннюю склонность к греху: "И егда первое девство

свое оскверних, тогда неудержанно и несытно творях любодение..." (л. 69). Духовная слепота и греховность поведения героини еще более подчеркиваются автором при изображении ее действий на корабле по пути в Иерусалим, куда Мария отправляется с единственной целью найти "... телу ... множайшая рачителя" (л. 70): блудница заставляет всех "... безстыдный образ творити любодения, изрицаемый и неизрицаемый, ему же бых окаянным делом учительница..." (л. 71). Описав прибытие Марии в Иерусалим, автор снова делает акцент на мотиве греховности героини, замечая, что она продолжает творить дела "... паче же и горше того" (л. 71).

Итак, экспозиционные эпизоды сюжета о Марии создают образ падшей женщины, до такой степени погрязшей в грехе, что путешествие в святой город на богомолье она использует для насыщения своей похоти.

Функцию завязки в сюжетной линии о раскаявшейся грешнице выполняет эпизод, рассказывающий о том, при каких обстоятельствах героиня впервые вынуждена была задуматься о своей жизни, прийти к осознанию ее греховности. По сюжету Жития это происходит тогда, когда Мария, примкнув к идущим в церковь на праздник Воздвижения, неожиданно для себя самой не может войти внутрь храма, так как "некоторая сила Божия" препятствует этому: "Сиде же трижды и четырежды пострадавши и трудившися, но уже к тому не могуши примешатися ко входящим..." (л. 72). С этого момента в Марии пробуждается сознание своей греховности и только после того, как "косну бо ся Сын Слово очию сердца..." (л. 72) грешницы и показал "... яко тимения ради дел ... възбраняется ... вход", она начинает "... плакаться, и рыдати, и в перси бити..." (л. 72 об.).

Действие в произведении, быстро развиваясь, вскоре достигает наивысшего напряжения: Мария видит в притворе храма икону пресвятой Богородицы и от осознания своей греховности делает решительный шаг к покаянию: с молитвой на устах она раскаивается в своих грехах и произносит клятву об отречении от всего мирского: "Повели, о Владычице, дай мне двери отверзутся ... Ты ми буди и Поручница доволна к рожденному из тебе, яко же к тому плоти сея не имам осквернити никою же скверною плотскою. Но, егда узрю древо Христа, сына твоего, мира сего отрекуся и абие тогда изыду..." (л. 73).

Далее Мария, беспрепятственно войдя внутрь храма и поклонившись кресту, возвращается в притвор церкви, "... хотящи быти у Поручницы" (л. 73 об.), и просит Богородицу наставить ее на истинный путь: "Суди время есть уже, Владычице, скончати реченное поручение, еже изрекох ныне, аможе велиши, настави мя. И ныне паче буди ми спасению учитель, ведущий на путь покаяния" (л. 74).

Этот эпизод является кульминационным в сюжете о раскаявшейся блуднице, так как именно здесь героиня делает окончательный выбор между грехом и добродетелью в пользу последней. В ответ на мольбу Марии принять ее покаяние и указать ей путь к спасению, она слышит "... глас издалеча...",

говорящий: "Аще Иордан преидеши, добр покои обрящеши" (л.74). Мария следует этому указанию свыше. Описание всех действий ее до прихода в заиорданскую пустыню (встреча с продавцом хлеба, крещение в монастыре святого Иоанна Предтечи, переправление на корабле через Иордан) составляет развязку сюжета.

За пределами основного повествования остается рассказ о том, как искреннее покаяние и аскетический образ жизни в пустыне превращают александрийскую блудницу в святую, наделенную прозорливостью и даром чудотворения. Читатель вместе с другим героем Жития - старцем Зосимой - становится свидетелем лишь конечного результата этого процесса. Сцены эти, рисующие образ святой Марии, сюжетно выделены в повествовании как "рассказ после рассказа" и составляют эпилог по отношению к основному сюжету. Однако идейно-художественное значение этого эпилога в Житии весьма велико, так как именно в нем находит художественное раскрытие вторая главная тема произведения - тема святости. Автор с помощью ряда сюжетных деталей показывает видимый итог пути покаяния и аскетизма. Героиня, обретшая дар духовного всезнания, называет впервые увиденного ею старца по имени (л. 65-65 об.), во время молитвы она являет чудо левитации (л. 67 об.), дар, который получают лишь немногие, только наиболее усердно подвизающиеся в аскетическом подвиге святые. В разговоре с Зосимой Мария демонстрирует знание священных текстов (л. 77об.), основанное не на чтении их, а на духовном озарении, когда преподобная умирает, то нагнем Божиим, будучи неграмотной, оставляет старцу записку с указанием даты своей смерти, своего имени и изложением просьбы похоронить ее (л.83). Во время последней встречи монаха с отшельницей, как некогда Христос по Генисаретскому озеру, она ходит по воде (л. 80-82). Последнее чудо, связанное с Марией, изображенное в Житии, происходит уже после ее смерти (л.83 об.-84 об.): в месте усупения святой появляется лев и помогает Зосиме похоронить преподобную (он когтями выкапывает ров, в котором старец погребает святую).

Все перечисленные эпизоды, а также наставление для игумена Иорданского монастыря, которое передает Зосиме отшельница ("Игумену же, Иоанну, монастыря, в нем же живещи, рцы ему: «Внимай себе и стаду своему: едина бо дела творима суть ту, требующа исправления»" - л. 79), создают в эпилоге сюжета образ очистившейся от греха и поднявшейся духом в Божий мир святой, достигшей через покаяние и подвижническую жизнь в пустыне такой степени чистоты, что обрела многие чудесные дары, которые, согласно христианской учительной литературе, даются лишь избранным святым, достигающим высокой ступени духовного совершенства.

Таким образом, произведение о раскаявшейся блуднице обнаруживает сложную сюжетно-композиционную организацию. Повествовательная структура Жития включает две сюжетные линии, обрамленные риторической рамкой. Первая сюжетная линия житийного памятника организована обра-

зом старца Зосимы и освещает тему поиска "совершенного человека" и путей соединения с Богом, вторая - связана с образом Марии, которая достигла святости через покаяние и отречение от мира. Эти два сюжета соотносятся друг с другом по принципу "произведения в произведении", при этом роль "окаймляющего" (внешнего) рассказа выполняет изображение жизни Зосимы, а центрального (внутреннего) - описание судьбы Марии. Повествование о старце и отшельнице развивается не параллельно, а путем взаимопроникновения одного сюжета в другой, поэтому эпизоды, в которых они соединяются, становятся двойственными по своей сюжетной функции и выполняют разные задачи.

Идейно-художественная целостность Жития Марии Египетской определяется проведением через обе сюжетные линии этого произведения идеи покаяния и аскетизма - самых кратчайших путей достижения духовного единения с Богом.

\*\*\*

1. Селиванов Ю.Б. К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской // Герменевтика древнерусской литературы: Сб. статей. 1993. №6. Ч.1. С.5-26.
2. См. там же. С.5.
3. Творогов О.В. Житие Марии Египетской // Словарь книжников и книжности Древней Руси / Отв. ред. Д.С.Лихачев. Л.: Наука, 1987. Вып. 1 (XI - перв. пол. XIV вв.). С.162.
4. В этом разграничении мы опирались на классификацию типов житий Н.И.Прокофьева. См.: Прокофьев Н.И. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI - XVI вв. // Литература Древней Руси: Сб. трудов / Сост. Н.И.Прокофьев. М.: МГПИ, 1975. Вып. 1. С.35.
5. Аверинцев С.С. Мария Египетская // Мифы народов мира: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1982. Т.2. С.116.
6. Гете И.-В. Фауст / Перев. Б.Пастернака // Собр. соч. в 10 т. М.: Худ. литература, 1976. Т. 2. С. 437-438.
7. Аверинцев С.С. Мария Египетская. С.117.
8. Смирнов И.П. Древнерусские источники "Бесов" Достоевского // Русская и грузинская средневековые литературы: Сб. статей / Отв. ред. Г.М.Прохоров. Л.: Наука, 1979. С. 212-220.
9. Творогов О.В. Житие Марии Египетской. С.162.
10. Ровинский Д. Русские народные картинки.Притчи и листы духовные. Спб., 1881. Кн. 3. № 1535-1536.
11. В настоящее время в древлехранилище имени В.И.Мальшева ИРЛИ (Пушкинского дома) РАН находятся пять печорских списков Жития Марии Египетской: Усть-Цилемское собр. № 8. Лл. 76-99 об.(тр. четв. XVII в.), № 12. Лл. 128 об.-148 об. (конец XVII в.); № 24. Лл. 127-160 (сер. XVIII в. - нач. XIX в.); № 61. Лл. 12-50 об. (перв. пол. XIX в.); Усть-Цилемское новое собр. № 194. Лл.60-85 об.(кон. XVIII в.). См. описание их: Мальшев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 55, 61-62, 83, 110. В фондах Научной библиотеки Сыктывкарского университета хранится еще один северный список Жития Марии Египетской в составе сборника конца XVIII века (НБ СГУ, Гагаринское собр. № 9. Лл. 156-178) (см.: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Вып. 1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 56-59).

12. Delmas F. Remarques sur la vie de sainte Marie l'Egyptienne // Echos d'Orient. Paris; Konstantinopel, 1901. N5. P.35-42; Delmas F. Encore sainte Marie l'Egyptienne // Echos d'Orient. Paris, 1901. N 5 (octobre 1901 - septembre 1902). P.15-17; Кузнец К. Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. Berlin, 1969; Usener H. Der heilige Tychon. Leipzig; Berlin, 1907. S.78; Аверинцев С.С. Мария Египетская; Творогов О.В. Житие Марии Египетской; Селivanов Ю.Б. К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской.

13. Здесь и далее текст Жития цитируется нами по одному из печорских списков: ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собр. № 194.

14. Этот тип композиции подробно рассмотрен в работе: Успенский Б.А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М.: Искусство, 1970. С. 212-213.

15. О путях достижения "иллюзии достоверности" в литературном произведении см.: Белоброва О.А., Творогов О.В. Переводная беллетристика XI-XIII вв. // Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л.: Наука, 1970. С. 157.

*А.А. Савельев*  
г. Санкт-Петербург

### **Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании Научной библиотеки Санкт-Петербургского университета**

Коллекция книг кириллической печати с берегов Печоры, хранящихся в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки Спб. университета, насчитывает 85 изданий (включая фрагменты и части конволютов; всего 76 единиц хранения). Все эти книги поступили в библиотеку в 1965-1973 гг. в результате работы ряда совместных археографических экспедиций университета и ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН в Усть-Цилемском районе Республики Коми. Входящие в коллекцию книги хронологически распределяются следующим образом: XVI в. - 5 (среди них три издания Ивана Федорова), XVII в. - 49, XVIII - начало XIX в. - 26 и XIX - начало XX в. - 5. Преобладающие книги XVII в. и почти полное отсутствие поздней печати вряд ли соответствует реальному составу существовавших на Печоре книжных собраний и отражает, скорее, больший интерес собирателей 60-х гг. к ранним изданиям. Вместе с тем, происходящие из одной местности, эти книги объединены и общностью их судеб; поэтому материалы коллекции позволяют сделать некоторые выводы об особенностях бытования старопечатных книг в этом регионе. Так, не случайным представляется то, что большая часть "печорских" книг XVII в. начинает свою историю в центральных русских городах: Москве (№ 25, 35, 41)\*, Можайске (№ 19), Суздале (№ 20), Переяс-

лавле Рязанском (№ 10) и т.д. На Печору же они попадают только в XVIII-XIX вв., получая второе рождение в библиотеках местных старообрядческих скитов (1). При анализе состава коллекции четко прослеживаются строгие принципы отбора старообрядцами книг для своих библиотек; в соответствии с этими принципами определяются и место издания книг (московский Печатный Двор), и хронологические рамки (40 из 49 книг XVII в. изданы до 1652 г.), и их репертуар (прежде всего, это книги, необходимые для службы: Миняя, Октоих, Триодь и т.п.). На скитские библиотеки указывают и так часто встречающиеся следы реставрации XVIII - начала XIX вв. Повидимому, косвенным свидетельством принадлежности книг библиотекам скитов может являться и большое количество выскобленных и заклеенных первоначальных вкладных и владельческих записей. Даже те книги, которые оказались на Печоре уже в XVIII в., став частью церковных библиотек (№ 2, 14, 42), были сохранены до нашего времени именно старообрядцами.

С середины XIX в., после закрытия старообрядческих скитов, на Печоре возрастает роль крестьянских библиотек, в которые переходит и часть скитских книг (2). Именно ко 2-й половине XIX - началу XX вв. относится большая часть владельческих и читательских записей, принадлежавших печорским крестьянам-владельцам как небольших, так и незначительных книжных собраний. Здесь встречаются имена Ф.С. Бобрецова (№2), И.П. Ермолина (№9), Ф.Ф.Кислякова (№4), Н.Е.Торопова (№43), П.Е. Чупрова (№60), Т.П.Чупрова (№10) и многих других (3). Крестьяне также продолжают реставрировать ветхие книги и дополнять их. О высокой книжной культуре местных начетчиков-старообрядцев свидетельствуют и два сборника-конволюта, составленные из фрагментов печатных изданий и рукописей разного времени (№ 3, середина 1860-х гг.; № 60, середина 1850-х гг.).

При работе над описанием печорских книг, находящихся в библиотеке Спб. университета (4), основное внимание было уделено истории их бытования. Поэтому здесь приведены сведения о реставрации книг, кратко охарактеризованы пришедшие к ним рукописи (рукописный материал датирован приблизительно, по типу бумаги и характеру почерка); воспроизведены все владельческие, вкладные и читательские записи (с той степенью полноты, с которой они сохранились в книге); указано наличие хозяйственных записей, поминаний, маргиналий и других рукописных помет. Напротив, сведения об издании максимально сокращены: приводится только заглавие в краткой форме, место и год выхода книги (для изданий старообрядческих типографий конца XVIII - начала XIX вв. в прямых скобках раскрыты также ложные выходные данные). Кратко охарактеризована сохранность экземпляра. При описании книг XVI-XVII вв., поступивших в библиотеку в 1965 и 1967 гг., был использован составленный А.Х.Горфункелем "Каталог книг кирилловской печати XVI-XVII вв". Приведенные в этом каталоге сведения сокращены или дополнены в соответствии с изложенными выше принципами.

\* В круглых скобках даны номера книг в помещенном ниже Описании.

Публикуемое описание является предварительным и требует доработки. Необходимы, с одной стороны, более точная датировка и атрибуция рукописного материала, идентификация индивидуальных почерков известных печорских писцов, с другой - подробная характеристика полноты экземпляров книг, их полистная сверка с другими сохранившимися экземплярами этих изданий (5).

\*\*\*

1. Мальшев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XVII вв. Сыктывкар, 1960. С.10-12.

2. Там же. С.12.

3. См. о них: Там же, по указателю имен.

4. Для большей части этих книг сохранились сведения о времени их поступления в библиотеку, имена и адреса их дарителей (в описании не указанные). В ряде других случаев о печорском происхождении книг говорит материал владельческих и других записей. Книги, о которых подобных сведений не имеется, и которые отнесены к печорским только на основании косвенных данных (времени поступления в библиотеку и т.п.), отмечены в описании вопросительным знаком.

5. В особенности это касается изданий, в которых отсутствует фолиация, - Часовников, Канонников и т.д. Так, например, московский Часовник 1630-х гг., описанный ранее как не учтенное в библиографии издание (N27), при подробном изучении этого экземпляра А.В.Вознесенским оказался конволютом, составленным из фрагментов нескольких уже известных изданий московских часовников 1630-х гг.

#### Список сокращений

- Зерн.** - Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI-XVII вв.: Сводный каталог. М., 1958.
- Горф.** - Каталог книг кирилловской печати XVI-XVII вв./Сост. А.Х.Горфункель. Л., 1970.
- Возн.** - Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII - начала XIX вв.: Каталог / Сост. А.В. Вознесенский. Л., 1991.

#### Список книг кирилловской печати XVI-XX вв., поступивших в ОРК НБ Спб. университета из археографических экспедиций 1965-1973 гг. в Усть-Цилемский район Республики Коми

1. Евангелие учительное. - Заблудов, 1969 - 2<sup>0</sup>.

Удалены части текста, свидетельствующие о западном происхождении книги.

Реставрация конца XVIII в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав).

Записи: 1) нач. XVII в.: "Сия книга Евангелие толковое церковная Благовещения господня ..." (л.1-2); 2) нач.XVIII в.: "Сретенской Новодевичь монастыря церковное казенное, а подписал того ж Сретенского приходу Новоде-

вичь монастыря прихожанин, Соли Вычегодской посадкой человек Иван Роздьяконов" (лл.2,3,5-8 нн.); 3) скороп. "... того ж Сретенского монастыря дячек Федор Фофанов, 1719 году сентября 1 дня" (л. 399 об.); 4) скороп. XIX в. "Сия книга глаголемая Евангелие толковое крестьянина Ивана Абрамова Чупрова, подписал Е.Д.У." (об. нижн. форз.).

Переплет: доски в коже с двумя застежками.

Библ.: Горф. 5. Инв. ОРК 5192. Поступила в 1965 г.

2. Апостол. - Львов, 1574. - 2<sup>0</sup>.

Нет первого нум. листа и нескольких листов в конце книги.

Реставрация XVII и нач. XIX вв.: часть утраченных листов заменены рукописными (полуустав, киноварь).

Записи: 1) "Лета 7110 апреля в 30 день сию книгу глаголемую Апостол положил на Усть-Вым в дом Благовещению святии Богородицы и Стефану Пермскому чудотворцу архиепископль крестьянин Михайло Иванов сын Торлопов, дякон Тимофий Михайлов сын руку приложил" (л.6 нн.); 2) "160 году продал дякон Михайлище сию книгу Апостол старосте Фоке на Уст..., а взял на Апостол рубль денег, а подписал своею рукою" (л. 14об.-15нн.); 3) полуустав "Читывал сей Апостол Степановой деревни Фотий Семенов Бобрецов в лето 7391 году, то есть от Адама, а по гражданькой летописи 1873 года 10 апреля" (подкл. нижн. кр. пер-та).

Переплет: доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек.

Библ.: Горф. Прил.2(239). Инв. ОРК 5722. Поступила в 1968 г.

3. Новый Завет с Псалтирю. - Острог, 1580. - 8<sup>0</sup>.

Фрагмент: Псалтирь и Апокалипсис (лл.18-86, 448-463).

Нет нескольких листов.

Реставрация сер. XIX в.: часть утраченных листов заменена рукописными (полуустав, киноварь).

К книге приплетены: 1) Канонник. Супрасль, 1788 (См. N64); 2) рукописи XVII в. (полуустав) "Чин како подобает пети дванадцат псалмов особь" и Канон за единоумершего (20л.), "Устав всем хотящим пети Псалтирь" (30л.); 3) рукопись 1-ой пол. XIX в. (полуустав, киноварь) Канон общий за умерших (16л.); 4) рукописи сер. XIX в. (полуустав, киноварь) "Оглавление настоящей книги сей Псалтири" (1л.), "О толковании псалмов" (2л.), "Предисловие Псалтири" (4л.), Последование 12 месяцев и пасхалия с 1865г. (9л.).

Записи (на ржл. лл.): 1) поминовение 1869-1891 гг.; 2) скороп. XXв. "По описи №16".

Переплет: доски в коже, с двумя застежками.

Библ.: Горф. Прил. 3(240). Инв. ОРК 5723. Поступила в 1968 г.

4. Апостол. - Вильна, [1592] - 2<sup>0</sup>.

Реставрация XVIII и XIX вв.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав, киноварь).

Записи: 1) полуустав XIX в. "Ету книгу читал крестьянин села Усть-Цильмы Федор Филиппов Кисляков" (об. верх. форз.); 2) скороп. "1864 года читал крестьянин Волости Степановская Палкин" (об. нижн. форз.).

Переплет: доски в коже, с двумя застежками (одна сохр.).

Библи.: Горф. 18. Инв. ОРК 5183. Поступила в 1965 г.

5. Апостол. - М., 1597. - 2<sup>о</sup>.

Фрагмент (лл.274-288, 298-300).

Листы использованы при реставрации кн.: Апостол. М., 1606 (См. №6).

Библи.: Зерн. 13, Горф. 29.

6. Апостол. - М., 1606. - 2<sup>о</sup>.

Нет листов в начале и в конце книги.

Реставрация конца XVIII-нач.XIX вв. (бум.1796-1798): утраченные листы заменены рукописными (полуустав, киноварь, инициалы, заставка подражание печатной). При реставрации использованы листы из кн.: Апостол. М., 1597 (См. №5).

Переплет: доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек.

Библи.: Зерн.21, Горф. 40. Инв. ОРК 5187. Поступила в 1965 г.

7. Октоих: ч.1. - М., 1618. - 2<sup>о</sup>.

Нет нескольких листов.

Реставрация нач. XIX в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав).

На первых листах при реставрации заклеена запись: "Лета 7128 февраля в 5 день. ... книга глаголемая. ... Христова ... что на Городище домовая. ... родителей. ... Иван ... посадкой ...".

Переплет: доски в коже, с остатками двух застежек.

Библи.: Зерн.33, Горф. Прил.8 (245). Инв. ОРК 5725. Поступила в 1968 г.

8. Октоих: ч.II. - М., 1618. - 2<sup>о</sup>.

Нет первого и последнего листов.

Запись: "Лета 7127 положил сию книгу Охтай в Черноголовской волости у Рождества Христова в Ямкине Черноголовские волости крестьянин Демид Киприянов сын по своей душе и по своих родителей, и которой священник станет у Рождества Христова служить, ему за меня Бога молити и душу мою поминати, а хитрости некоторые не учинити над сею книгою, и от церкви от Рождества Христова прочь не отнести, а учинит которую хитрость которой священник над сиею книгою, и ему суд будет со мною на фтором пришествии перед Господом Богом" (л. - 2140).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.

Библи.: Зерн.33. Инв. ОРК 6302. Поступила в 1970 г.

9. Миней служебная, декабрь. - М., 1620. - 2<sup>о</sup>.

Нет нескольких листов.

Реставрация конца XVIII и XIX вв.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав, киноварь, инициалы, заставка пером подражание печатной).

Запись: XVIIIв. "Дал в сию книгу в Миней в месячную Степан Левонтьев сын 6 денег. Дал Иван Петров сын 2 деньги..." всего 62 имени (л.14-69).

Печать: "Иван Павлович Ермолин. Усть-Цильма".

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библи.: Зерн. 39, Горф. 49. Инв. ОРК 5642. Поступила в 1967.

10. Троиць постная. - М., 1621. - 2<sup>о</sup>.

Нет листов в конце книги.

Запись: "Лета 7132-го году месяца генваря в 18 день приложил сию книгу глаголемую Троиць посною в Переславли в Резанском на Выползове в дом к великому чудотворцу Христову Николе да к великомученице Христове Прасковьеи нареченной Пянтице (!) Переславля Рязанского пушкарь Логин Антипин сын на память по своих родителей и по своей души. А хто сию книгу глаголемую Троиць посною из церкви божией вынесет и продаст или заложит или учнет учить по ней и не буди на нем милость божия во веки веком. Аминь" (л.1-221).

На полях лл.377-377 об. наклеены рукописные листы XIX в. (полуустав): заповеди блаженства (МФ.V, 3-12) (2 л.).

В книгу вложен лист со штемпелем "Торговля разными товарами Тимофея Перфильевича Чупрова. Село Усть-Цильма Архангельской губ. деревня Боровской" и деловая записка Федора Никифоровича Чупрова.

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библи.: Зерн. 42, Горф. Прил.9 (246). Инв. 5732. Поступила в 1968 г.

11. Миней служебная, февраль. - М., 1622. - 2<sup>о</sup>.

Рукописные дополнения XVIII в. (полуустав): кондак св. Феодору (л.94 об.), тропарь и кондак св. Василию (л.254).

Переплет: доски в коже, со следами двух застежек.

Библи.: Зерн.45, Горф. Прил.10(247). Инв. 5717. Поступила в 1968 г.

12. Требник. - М., 1623. - 4<sup>о</sup>.

Фрагмент: чин исповедания (л.231-332). Нет нескольких листов.

Реставрация конца XIXв.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав, скор.).

Рукописное дополнение конца XIX в. (полуустав, карандаш): нач. "Помилуй Боже во велицей милости Твоей..." (нижн. форз. и подкл. нижн. кр. пер-га).

Приплетены рукописи конца XIX в.: 1) фрагмент службы (3 л., полуустав, киноварь); 2) отрывок, нач. "Блажени им же отпустишася беззакония ..." (2л., полуустав, карандаш).

Переплет: картон, холст, приплетена нижняя крышка первоначального переплета (доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек).

Библи.: Зерн.49, Горф. Прил. 11 (248). Инв. ОРК 5733. Поступила в 1968г.

13. Миней служебная, апрель. - М., 1625. - 2<sup>о</sup>.

Приплетены рукописи XVIII в.: 1) "Священномученику Антипы тропарь, глас 4" (1л.); 2) "Апреля 14 день. Служба святых новоявленных мученик Антония, Иоанна и Еустафия, иже в Литве пострадавших" (8л.). На л.8: "Списана ... с миней апреля месяца, печатанной в Москве. ... в лето 7153-го ... О страданиях святых мученик свидетельство. Книги Святцы московских

печатаей с житиями святых, печатанных при царе Алексее, а патриархе Иосифе. Апреля в 14. Новии мученицы. ... пострадаша ... первое за брадобритие ...". Полуустав, киноварь.

Маргиналии XX в.

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками (сохр. одна).

Библ.: Зерн. 55, Горф. 61. Инв. 5191. Поступила в 1965 г.

14. **Требник**. - М., 1625. - 2<sup>о</sup>.

Нет нескольких листов.

Реставрация XVIII в.: часть утраченных листов заменена рукописными (полуустав, киноварь).

Записи: 1) "Лета 7137 февраля в 22 день сию книгу Потребник приложил к церкви архистратига Михаила Архангела с приделами великого чудотворца Николы и святые Христовы мученицы Екатерины Григорей Федоров .. (стерто) .. приходу своевельцов печорских, подписал своею рукою" (лл. 1-4, 1-20); "Григорей Левашов" (лл. 113-116, 173-176, 265-268 и др.); 2) полууст. XVIII в. "Царь славы крест хранитель ..... Стоит человек в воде по горло, пить просит, а напиться не может" (л. 23об.); "Сия книга глаголемая Потребник напечатана бысть при святейшем патриархе кир Филарете московском и всея Руси" (л. 106 об.)

Переплет: доски в коже.

Библ.: Зерн. 56, Горф. 62. Инв. ОРК 5185. Поступила в 1965 г.

15. **Миния общая**. - М., 1625. - 2<sup>о</sup>.

Записи: 1) "Лета 7134 марта в 4 день сия книга глаголемая Миния общая куплена ко всемиростивому Спасу в Шидровский монастырь, дано на нее полтора рубля с полу гривною, а купил ее игумен Антоний на монастырские деньги" (л. 1-14); 2) скороп. "... домовая, а хто сию книгу возмет из церкви анафема да будет" (л. 15-21); 3) скороп. "Сию книгу читал крестьянин Иван Кирилов Семенов 1862-го" (подкл. нижн. кр. пер-га).

Переплет: доски в коже, со следами двух застежек.

Библ.: Зерн. 57, Горф. Прил. 14(251). Инв. ОРК 5731. Поступила в 1968 г.

16. **Псалтирь с воследованием**. - М., 1625. - 2<sup>о</sup>.

Нет начальной части книги (Псалтири).

Записи: 1) скороп. XVIII в. "Иван Дмитриев сын Киселев купил сия книга в лето ..." (л. 23об.4-го сч.); 2) "1914 году Умба вышла шестого числа" (л. 337об.).

В Месясцеслове отмечены памяти: 1) скороп. XVII(?) в. епископов Усть-влымских Герасима (24 янв., л. 308), Ионы (бидоня, л. 351), Питирима (19 авг., л. 376); 2) полууст. XX в. "Марья Вархоломеиха ... в лето 7413" (15 февр., л. 317), "Клеону Мартыновичу ..." (18 июня, л. 354 об.).

Пришлетена рукопись XVIII в.: "Ключ вкратце" с 7252 г. (4л., полуустав, киноварь).

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библ.: Зерн. 58, Горф. 64. Инв. ОРК 5184. Поступила в 1965 г.

17. **Миния служебная, май**. - М., 1626. - 2<sup>о</sup>.

Запись нач. XVIII в. "Быстрокурская" (верх. форз).

Переплет: доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек.

Библ.: Зерн. 62, Горф. 66. Инв. ОРК 5193. Поступила в 1965 г.

18. **Триодь постная**. - М., 1630. - 2<sup>о</sup>.

Записи: "Лета 7144 месяца марта в 11 день сию книгу глаголемую Триодь постную положили в дом Покрова пречистые Богородицы и великому во пророцех Ивану Предтечи и страстотерпицу Христову Георгию и святому пророку Илии Сергей Борисов сын Поздеева да старуха Анна Гаврилова дочь по своих душах и по своих родителех в поминовение вечное, и из дому сию книгу пречистые Богородицы не имати никому, а хто учнет тою книгу властвовать, и да будет он под тяготою церковною, и хто будет у тое церкви священник или дьякон или кто от причта церковного или от прихожан, сию книгу от церкви божие отлучить, и не буди на нем и на дому его милости божия от ныне и до века. Аминь." (л. 4-59); "Сия книга глаголемая Триодь постная церкви святого великомученика Георгия, а подписал тоя ж церкви иерей Василий" (л. 430 об.); "198-го (?) году погоре церковь Иоанна Предтечи месяца януария в день" (л. 510 об.).

Маргиналии XIX-XX вв.

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библ.: Зерн. 77, Горф. 71. Инв. ОРК 5186. Поступила в 1965 г.

19. **Октоих: ч. 1**. - М., 1631. - 2<sup>о</sup>.

Нет нескольких листов.

Реставрация XVIII и XIX вв.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав, киноварь).

Пришлетена рукопись XIX в. "Кондаки и икосы воскресны на 8 гласов" (3 л., полууст., киноварь, заставка пером подражание печатной).

Записи: 1) "... царь...кий князь Михаил Федорович всея Руси в Можаяск..... лета 7146-го году июня в 13 день, а подписал сию книгу приказу ... подъячей Любим Асманов" (л. 3-21; запись частично обрезана при реставрации XIX в., ср. с записью в кн.: Устав. М., 1633. См. N20); 2) скороп. XIX в. "Сия книга боровского .... Федора Иванова сына..." (л. 477об.).

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек (сохр. только верхняя крышка и корешок).

Библ.: Зерн. 86, Горф. Прил. 17(254). Инв. ОРК 5734. Поступила в 1968 г.

20. **Устав (Око церковное)**. - М., 1633. - 2<sup>о</sup>.

Нет нескольких листов в начале и в конце книги.

Реставрация конца XVIII в.: утраченные листы заменены рукописными (полуустав, киноварь, инициалы, заставки пером растительного орнамента).

Записи: 1) "... книгу пожаловал государь царь и великий князь Михаил Федорович всея Руси в Суздальский уезд в Кукинский девичь монастырь при игуменье Улье с сестрами лета 7143 году апреля в 20 день, а подписал сию книгу Приказу Большого Дворца подъячей Любим Асманов" (Лл. 2-24-2

го сч.); 2) хозяйственные записи 1-11 мая 1831 г. (верх. форз.); 3) "Св. книга сия Кемской единоверческой церкви Иоанна Предтечи и Крестителя Господня ... Книга сия получена из Архангельской духовной консистории в сентябре месяце 1862 г. Священник Александр Алексеевский" (нижн. форз.); 4) "Устьицлемской единоверческой церкви" (л.1); 5) "В. Малышев. 20/VI-49" (посл. ркп. л.).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.

Библи.: Зерн.94, Горф. 74. Инв. ОРК 5641. Поступила в 1967.

21. Часовник. - М., 1637. - 8<sup>0</sup>.

Нет многих листов.

Реставрация конца XVIII в. (бум. 1781): часть утраченных листов заменена рукописными (полууст., киноварь, инициалы).

Записи: "роба пера" XVIII-XIX вв. Запись: скороп., карандаш, "Василий Петров Вокуе писал" (нижн. форз. об.).

Переплет: доски в коже, с остатками двух застежек.

Библи.: Зе. н.107, Горф. Прил. 22 (259). Инв. ОРК 5727. Поступила в 1968 г.

22. Трефологион, первая четверть (сентябрь-ноябрь). Часть основная. - М., 1637. - 2<sup>0</sup>.

Рукописные дополнения XVIII в. (полуустав): фрагменты церковных служб Покров (1 окт., л. 309 об. - 310), Георгию (26 нояб., л. 625) и Знамению Богородицы (27 нояб. л. 640 об.).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.

Библи.: Зерн.135, Горф.83. Инв. ОРК 5639. Поступила в 1967 г.

23. Трефологион, первая четверть (сентябрь-ноябрь). Часть дополнительная. - М., 1637. - 2<sup>0</sup>.

Записи: 1) "Лета 7179 июля в 11 день по указу великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя и Белья России самодержца дана сия книга ис приказы ево государевых тайных дел на Вятку в Преображенский девичь монастырь, что в городе Хлынове на посаде" (л. 1-28); 2) "Сия книга Трефолой летней части трех месяцев В...цкого сообщества Екима Сколково с товарищи" (л. 29-41).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками (сохранилась одна).

Библи.: Зерн.136, Горф.84. Инв. ОРК 5645. Поступила в 1967 г.

24. Трефологион, четвертая четверть (июнь-август). - М., 1638. - 2<sup>0</sup>.

Записи: 1) "Князя Петра Ивановича Пронского" (л.1-3); 2) "Лета 7167 году декабря 17 дал сию книгу Трефолой а в нем три месяца июнь, июль и август боярин князь Иван Петрович Пронской в вилюинское свое поместье в село Молчаново к церкви Преображения Господа нашего Иисуса Христа да в предел преподобного отца нашего Михаила Малеина при священнике Иване Ивановне сыне, а подписывал сию книгу по приказу государя своего боярина князя Ивана Петровича человек ево Стефан Романов сын" (л. 381-431).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.

Библи.: Зерн. 140, Горф.Прил. 24(261). Инв. ОРК 5724. Поступила в 1968 г.

25. Октоих: ч.2. - М., 1638. - 2<sup>0</sup>.

Нет листов в начале и в конце книги.

Реставрация XVII, XVIII и конца XIX вв. В XVIIIв. утраченные начальные листы заменены рукописными (полуустав, киноварь).

Записи: 1) "... 7... года столник Алексей Дмитриевич Плещеев по своим родителям ... а хто сию книгу Охтай ... и ею завладеет. ... человек не буди милость божии и чудотворцы ... в сем веце и в будущем ..." (л. 1-21 / в т. ч. и ркп/, запись частично обрезана при реставрации конца XIX в.); 2) "178-го июля в 13 день церкви святого апостола евангелиста Марка что на Рву... продал сию книгу Охтай ... и подписал поп Василий своею рукою..." (л.15 об.3-го сч.).

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библи.: Зерн.142, Горф. Прил. 23(260). Инв. ОРК 5735. Поступила в 1968 г.

26. Псалтирь. - М., 1638. - 4<sup>0</sup>.

Нет нескольких конечных листов.

Реставрация конца XVIII в.: часть утраченных листов заменена рукописными (полуустав, киноварь, инициалы).

Записи: 1) полууст. XVIII в. отрывок, нач. "К хлебу Богородичну глаголи" (л.1); 2) полууст. XIX в., карандаш. "Сия книга нарицаемая Псалтирь состоит на имя Логина Тимофеевича, приобретена от покойного Мартына Дарьиного из Манастиря" (нижн. форз.).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.

Библи.: Зерн.143, Горф.90. Инв. ОРК 5767. Поступила в 1967 г.

27. Часовник. - М., /1630-е/. - 8<sup>0</sup>.

Издание не учтено в библиографии.

Нет многих листов. Реставрация конца XVIIIв. При реставрации были использованы рукописные листы XVII в. и листы других печатных часовников XVII в.

Пришлетены рукописи конца XIX в. (полуустав, киноварь): 1) Кондак, глас 6. Нач. "Живоначальною дланию умерших" (1 л.); 2) "Полунощница по все воскресенья" (19 л.).

Запись XVIII в. "Сия книга Гришки Михайлова сына" (об. нижн. форз., зачеркнута).

Переплет: доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек.

Библи.: Горф.94. Инв. ОРК 5638. Поступила в 1967 г.

28. Часовник. - М., 1640. - 4<sup>0</sup>.

Нет нескольких листов.

Реставрация XVIII и XIX вв.: часть утраченных листов заменена рукописными (крупный полуустав, инициалы).

В начальной части книги рукописные колонтителы (полуустав).  
Переплет: доски в коже, нижняя крышка - коричневая кожа, две застежки, верхняя крышка и корешок - черная кожа с тиснением.  
Библи.: Зерн.150, Горф.Прил. 26(263). Инв. ОРК 5730. Поступила в 1968 г.  
29. **Требник**. - М., 1642. - 8<sup>0</sup>.  
Фрагмент. Нет многих листов.  
Печать в одну краску.  
Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.  
Библи.: Зерн.117, Горф. Прил. 30(267). Инв. ОРК 5729. Поступила в 1968г. (?)  
30. **Пролог: сентябрь-февраль**. - М., 1642. - 2<sup>0</sup>.  
Нет начального и конечных листов.  
Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек (нижняя доска и корешок утрачены).  
Библи.: Зерн.163. Инв. ОРК 6300. Поступила в 1970 г.  
31. **Службы и житие Николая Чудотворца**. - М., 1643. - 4<sup>0</sup>.  
Нет листов в начале и в конце книги.  
Рестаурация конца XVIII в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав).  
Записи: скороп. XIX в. "Сия книга Егора Кожева" (подкл. нижн. кр. перта).  
Переплет: нижняя крышка - доска в коже, с тиснением и остатками двух застежек: верхняя (поздн.) - доска в коже.  
Библи.: Зерн.166, Горф. Прил. 31(268). Инв. ОРК 5721. Поступила в 1968 г.  
32. **Минея служебная, январь**. - М., 1644. - 2<sup>0</sup>.  
Переплет: картон, полотно.  
Библи.: Зерн.171, Горф. Прил. 34(271). Инв. ОРК 5716. Поступила в 1968 г.  
33. **Минея общая с праздничной**. - М., 1645. - 2<sup>0</sup>.  
Фрагмент (начальные и конечные части книги).  
Запись: "Лета 7155 месяца марта в 25 день положил сию книгу глаголемую Минею общу на Туре в дом Воскресению Христову и Покрову пресвятей Богородицы и святому пророку Илье Февитяину и святому чудотворцу Николе Мирликийскому раб божий Стахей Селиванов сын Минян по своей душе и по брате своем и по сыне" (л. 1-8 2-го сч.).  
Маргиналии XVIII в., полуустав (л. 213-213 об.); тем же почерком фрагмент молитвы, нач."Владычице, прими молитву рабов твоих ..." (нижн. форз.). Хозяйств. записи и поминание XIX-XX вв., скороп., карандаш.  
Переплет: доски в коже, с двумя застежками.  
Библи.: Зерн.174, Горф.104. Инв. ОРК 5181. Поступила в 1965 г.  
34. **Минея общая с праздничной**. - М., 1645. - 2<sup>0</sup>.  
Фрагмент (нет начальных и конечных частей книги). Нет многих листов. Листы в блоке склеились.

Без переплета.  
Библи.: Зерн. 174, Горф.Прил.35 (272). Инв. 5737. Поступила в 1968 г.  
35. **Минея служебная, октябрь**. - М., 1645. - 2<sup>0</sup>.  
Записи: 1) "Лета 7168 году сия книга глаголемая месяц октябрь церкви Козмы и Домьяна, что за Яузой в Тоганской слободе" (л.1-9); 2) полууст. XVIIIв. "Козма Анисимов" (л.456 об.).  
Маргиналии XX в..  
Переплет: доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек.  
Библи.: Зерн.178, Горф. 105. Инв. ОРК 5640. Поступила в 1967 г.  
36. **Минея служебная, февраль**. - М., 1646. - 2<sup>0</sup>.  
Запись: "Лета 7191 году августа в 12 день сия книга глаголемая Минея месяц февраль куплена ...кими людьми на церковные домовые деньги в дом святых верховных апостолов Петра и Павла и святителя Христова Иоанна Златоустаго, в дом и бызвыносно, а буде кто сию книгу из дому сего из церкви божии без повеленья тое церкви настоятеля вынесет самовольством, и по правилу святых апостол и святых отец, и тот человек да будет анафема, а подписал сию книгу по велению тое церкви попа Дионисия Июдина тое ж церкви прихожанин белозерц посадкой человек Ивашко Аксенов своею рукою" (л. 1-119). На лл. 1-21 вырезана более ранняя запись.  
Маргиналии XX в..  
Вложена рукопись XIX в., полуустав, киноварь: фрагмент службы (1 л.).  
Переплет: доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек.  
Библи.: Зерн.183, Горф.107. Инв. ОРК 5182. Поступила в 1965 г.  
37. **Часовник**. - М., 1646. - 8<sup>0</sup>.  
Нет начальных и конечных листов.  
Рестаурация XIX в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав).  
Пришлетена рукопись XIX в. "Блаженна воскресна, глас 6" (9 л., полуустав, киноварь, инициалы).  
Переплет новый (после библи. рест.).  
Библи.: Зерн. 188. Инв. ОРК 6299. Поступила в 1970 г.  
38. **Канонник**. - М., 1646. - 8<sup>0</sup>.  
Нет многих листов.  
Рестаурация XVIIIв.: часть утраченных листов заменена рукописными (полуустав, киноварь).  
Без переплета.  
Библи.: Зерн.190, Горф.Прил.36(273). Инв. ОРК 5726. Поступила в 1968 г.  
39. **Псалтирь**. - М., 1648. - 4<sup>0</sup>.  
Нет многих листов.  
Рестаурация: часть утраченных листов была заменена рукописными в XVIII в. (полуустав, киноварь, инициалы и заставки пером подр. печатным) и XIX в. (полуустав, киноварь, рисунок пером царь Давид).



Переплет: Доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библи.: Зерн.207. Инв. ОРК 6310. Поступила в 1970 г.

40. **Часовник** - М., (около 1650). - 8<sup>0</sup>.

Издание не учтено в библиографии.

Нет начальных и нескольких конечных листов.

Реставрация нач. XVIII в. (часть утраченных начальных листов заменена рукописными: полуустав, киноварь, инициалы и заставка подр. печатн.) и XIX в. (восстановлены от руки утраченные фрагменты текста).

Запись: "... часовнику на Благовещение .. /нрзб/ .. а цены дано полполтины лета 7158-го" (скрепа по началн. лл.). Записи 1864 г. (кранд., скороп., зачеркнуты, верх. кр. пер-та).

Переплет: Доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек.

Библи.: Горф. Прил.45(282). Инв. ОРК 5728. Поступила в 1968 г.

41. **Миней общая с праздничной**. - М., 1650. - 2<sup>0</sup>.

Нет нескольких листов.

Реставрация XVIII в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста.

Записи: 1) "7198 году месяца сентября в 1 день куплена сия книга Миней опчая с праздницы господскими в царствующем вкликом граде Москве ... Володимера Петровича ... к церкви ево Николы чудотворца ... книге быть вечно, а буде кто ... божию неразумием своим худым ... святых отец ..." (л. 2-44; часть записи вырезана при реставрации); 2) XVII-XVIII вв. "Книга глаголемая Миней околничева князь Федора Федоровича Долгорукова, а кто тое сию книгу акрадет и тово человека Бог покарает, отсушит тому правую руку да левую ногу" (л. 631 об.); 3) полууст. XX в. (каранд.) "Сия Общия миней Василия Игнатьевича" (подкл. нижн. кр. пер-та).

Переплет: доски в коже, со следами двух застежек.

Библи.: Зерн.221. Инв. ОРК 6297. Поступила в 1970 г.

42. **Триодь постная**. - М., 1650. - 2<sup>0</sup>.

Запись: "... 7163 году декабря в 2 день положил сию книгу Треод посная положил Фома Лукиянов сын з братьями своими и родителем своим на памет родителем своим на памет во веки в дом Николы чудотворцу на Усть-Цельмы, а подписал Лука Ондреев сын Марков по их веленью" (л. 2-88).

Маргиналии XX в.

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.

Библи.: Зерн. 224. Инв. ОРК 6298. Поступила в 1970 г.

43. **Евангелие учительное**. - М., 1652. - 2<sup>0</sup>.

Нет нескольких листов.

Записи: 1) полууст. XIX в. "Святое учительное воскресное толковое Евангелие Архангелогородской полковой роты солдата Ивана Титова сына Калинина собственное" (л. 30-514); 2) скороп. XIX в. "Книга Никанора Торопова" (подкл. верх. кр. пер-та).

Маргиналии XIX-нач. XX вв.

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библи.: Зерн. 240, Горф. 125. Инв. ОРК 5197. Поступила в 1965 г.

44. **Ефрем Сирий. Поучения. Авва Дорофей. Поучения**. - М., 1652. - 2<sup>0</sup>.

Нет нескольких листов.

Записи XVII в. (л. 5-25 2-го сч.: стерта; л. 160 об 3-го сч.: заклеена)

Переплет: доски в коже, с тиснением и остатками двух застежек, на нижней крышке медные жуковины.

Библи.: Зерн.242, Горф.127. Инв. ОРК 5038. Поступила в 1945 г.

45. **Канонник**. - М., 1652. - 8<sup>0</sup>.

Издание отлично от описанного Зерновой: есть тетради 47 и 48 с текстом гл. 23.

Нет многих листов.

Переплет: доски в коже, с остатками двух застежек.

Библи.: Зерн. 244. Инв. ОРК 6311. Поступила в 1970 г.

46. **Канонник**. - М., 1652. - 8<sup>0</sup>.

Издание отлично от описанного Зерновой (см. N 45).

Нет листов в конце книги.

Реставрация XVIII в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав).

Прилетены рукописи 2-й пол. XVIII в., полуустав, киноварь: 1) "Павечерница по вся дни", "Кондаки воскресны на осемь гласов" (13 л.); 2) Тропарь святому ангелу хранителю, глас 8. (1 л.); 3) Тропарь, глас 6. Нач. "Помилуй нас, Господи, помилуй нас." (2 л.)

Рукописные дополнения: полууст. XVIII в.: 1) фрагмент молитвы (л. 14); 2) О семи покаяниях. Нач. "Первое покаяние еже к тому не согрешати..." (л. 268-268 об).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками (одна сохр).

Библи.: Зерн. 244. Инв. ОРК 6579. Поступила в 1973 г.

47. **Часослов**. - М., 1653. - 2<sup>0</sup>.

Нет начальной части книги (Часов) и нескольких последних листов.

Реставрация нач. XIX в.: утраченная часть книги восстановлена от руки (116 л., полууст., киноварь, инициалы, вязь).

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библи.: Зерн. 249. Инв. ОРК 6530. Поступила в 1972 г.

48. **Миней общая с праздничной**. - М., 1653. - 2<sup>0</sup>.

Фрагмент.

Реставрация XVIII в.: заменен 1 л. (полуустав., киноварь).

Запись: "Лета 7171 марта в 17 день купили сию книгу Миней общую в церковь святому апостолу Христову Иакову брату божию на Яковлеву улице, что в великом Нове городе на Яковлеве улице в большом деревянном городе православные христиане..." (л. 1-24 2-го сч.; далее листы утрачены).

Переплет: доски в коже, со следами двух застежек (нижняя доска и корешок утрачены).

- Библ.: Зерн. 251. Инв. ОРК 6301. Поступила в 1970 г.  
49. **Требник**. - М., 1658. - 2<sup>о</sup>.  
Фрагмент.  
Без переплета.  
Библ.: Зерн. 280, Горф. Прил. 43 (280). Инв. ОРК 5739. Поступила в 1968 г.  
50. **Триодь цветная**. - М., 1660. - 2<sup>о</sup>.  
Нет многих листов.  
Запись скороп. XVIII в. "Сия книга глаголемая Пролог Никколаевской церкви" (подкл. верхн. кр. пер-та).  
Переплет: доски в коже, со следами двух застежек, нижняя доска с тиснением.  
Библ.: Зерн. 283, Горф. Прил. 46 (283). Инв. ОРК 5736. Поступила в 1968 г.  
51. **Библия**, - М., 1663. - 2<sup>о</sup>.  
Нет многих листов в начале и в конце книги.  
Многочисленные маргиналии XIX- нач. XX вв.  
Без переплета.  
Библ.: Зерн. 306, Горф. Прил. 50 (287). Инв. ОРК 5715. Поступила в 1968 г. (?).  
52. **Пролог: март-август**. - М., 1685. - 2<sup>о</sup>.  
Нет многих листов.  
Без переплета.  
Библ.: Зерн. 396, Горф. Прил. 52 (289). Инв. ОРК 5738. Поступила в 1968 г.  
53. **Дмитрий Ростовский. Жития святых: т.1 (сентябрь-ноябрь)**. - Киев, 1689. - 2<sup>о</sup>.  
Нет титульного листа.  
Реставрация конца XIX в.: тит. л. заменен рукописным.  
Приплетена рукопись конца XIX в.: "Сочинение по алфавиту имен святых божиих, их же жития, страдания и воспоминания обретаются в книзе сей тримесячной сентября, октября и ноября" (7 л., полуустав).  
Записи: 1) "1704 лета июля в 25 день города Суждала Воскресения (церкви) дьячок Илия Артемьев сын Каприановых продал аз сию книгу князь Петра Михайловича Долгорукого человеку ево Василию Володимерову сыну Татаринovu зачисто, того ради и подписал своего рукою" (л. 1-31); 2) полууст. XIX в. "Сия книга глаголемая Миния трех месяцев четверть сентяври, ноябри, октоврия церкви Рожества Пресвятей Богородицы крестьянина Тимофея Ильеча" (л. 605-619); 3) "1915 года месяца апреля 23 дня читал Клеон Мартынов Носов (?)" (л. 76).  
Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками (одна сохр.); тисненный обрез.  
Библ.: Горф. 215. Инв. ОРК 5646. Поступила в 1967 г.
54. **Дмитрий Ростовский. Жития святых: т. II (декабрь-февраль)**. - Киев, 1695. - 2<sup>о</sup>.  
Нет нескольких листов.  
Реставрация конца XIX в.: утраченные листы заменены рукописными (полуустав, текст в рамке).  
Приплетена рукопись конца XIX в.: "Сочинение по алфавиту имен святых божиих, их же жития, страдания и воспоминания обретаются в книзе сей тримесячной декабре, генваре и феврале" (6 л. полуустав).  
Переплет: Доски в коже, с тиснением и двумя застежками (одна сохр.); тисненный обрез.  
Библ.: Горф. 223. Инв. ОРК 5647. Поступила в 1967 г.  
55. **Псалтирь**. - Могилев, 1705. - 8<sup>о</sup>.  
Нет листов в начале книги.  
Реставрация конца XVIII и XIX вв.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав).  
Приплетена рукопись конца XVII- нач. XIX вв.: пасхалия с 1805 г. (3 л., полууст., киноварь).  
Запись скороп. XIX в. "Сия книга принадлежит мещанину Ивану С. Личутину" (верхн. форз.)  
Переплет: доски в коже, с двумя застежками (сохр. одна).  
Инв. ОРК 5671. Поступила в 1967 г.  
56. **Псалтирь**. - Вильно, 1780. - 4<sup>о</sup>.  
Фрагмент (л. 2-187 2-го сч.: кафизмы и песни Моисеевы).  
Нет нескольких листов.  
Реставрация первой пол. XIX в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста.  
Запись полууст. XX в., карандаш "Агафья Осиповна Чупрова. Василиса Алексеевна Поздеева" (нижн. форз.)  
Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.  
Библ.: Возн. 225. Инв. ОРК 5206. Поступила в 1965 г.  
57. **Часовник**. - Вильно, 1776 [сер. 1780-х]. - 4<sup>о</sup>.  
Нет многих листов в конце книги.  
Запись скороп. (выцветш., нрзб.) "1838 года 21 февраля... Архангельской губернии Мезенского уезда..." (об. верхн. форз.)  
Переплет: доски в коже со следами двух застежек.  
Библ.: Возн. 229. Инв. ОРК 6585. Поступила в 1973 г.  
58. **Псалтирь с воследованием**. - Почаев, 1781 [сер. 1780-х]. - 2<sup>о</sup>.  
Фрагмент.  
Печать "Василий Андронов Асташов" (об. верхн. форз. и др.)  
Переплет: доски в коже, со следами двух застежек (нижняя крышка - с тиснением).  
Библ.: Возн. 313. Инв. ОРК 5718. Поступила в 1968 г.

59. **Часовник** - Варшава, 1786. - 4<sup>0</sup>.

Только последний лист с выходными сведениями.

Пришлетено к кн.: Псалтирь. - Клишцы, 1786. (см. № 60)

Библи.: Возн. 218.

60. **Псалтирь**. - Клишцы, 1786. - 4<sup>0</sup>.

Фрагмент (лл. 1-9 1-го сч.).

Пришлетены печати. изд.:

1) Часовник. - [Клишцы, нач. 1790-х]. (См. № 66).

2) Псалтирь. - М., 1793. [Яссы, сер. 1790-х]. (См. № 71).

3) Канонник. - [Клишцы, конец 1790-х]. (См. № 75).

4) Часовник. - Варшава, 1786. - (См. № 59).

Пришлетены рукописи сер. XIX в. (полуустав, киноварь):

1) "Последование четырехдесятницы и пятидесятницы" (8 л.).

2) Пасхалия с 1856 г. (2 л.).

Запись: скороп. "Сию книгу читал Прокопий Чупров 1860-го май 3" (подл. нижн. кр. пер-та).

Переплет: доски в коже, с остатками двух застежек; подклеен фрагментами рукописи с текстом сказки П. Ершова "Конек-Горбунок".

Библи.: Возн. 265. Инв. ОРК 5742. Поступила в 1968 г.

61. **Псалтирь**. - Почаев, 1786. - 4<sup>0</sup>.

Нет нескольких листов в начале и в конце книги.

Реставрация 2-й пол. XIX - нач. XX вв.: восстановлены некоторые утраченные листы (полууст., киноварь).

Переплет: доски в коже, с двумя застежками.

Библи.: Возн. 315 (Вар. I). Инв. ОРК 5741. Поступила в 1968 г.

62. [Лаврентий Зизаний]. Катехизис. - Гродно, 1788. - 2<sup>0</sup>.

Нет нумерованных листов в начале книги.

Записи: 1) скороп. конца XIX в. (каранд.) "Сию книгу читал крестьянин села Усть-Цильмы Павел Федорович Дуркин от доски до доски" (л. 1 кн. 3-го сч.); 2) "Сию книгу читал крестьянин села Усть-Цильмы Мяндин Василий Семенович в марте месяце в 1961-го года" (л. 395 об.).

Переплет: доски в коже.

Библи.: Возн. 251. Инв. ОРК 5643. Поступила в 1967 г.

63. **История об отцах и страдальцах соловешских: [сборник]**. - Супрасль, 1788. - 8<sup>0</sup>.

Нет нескольких листов.

Переплет: доски в коже, со следами двух застежек.

Библи.: Возн. 338. Инв. ОРК 5747. Поступила в 1968 г. (?)

64. **Канонник ("Скитское покаяние")**. - Супрасль, 1788. - 8<sup>0</sup>.

Фрагмент (лл. 4-17.).

Реставрация сер. XIX в.: утраченные начальные листы заменены рукописными (полууст., киноварь, заставка пером).

Пришлетено к кн.: Новый Завет с Псалтирью. - Острог, 1580. (См. № 3).

Библи.: Возн. 339 (экз. ГПБ и БАН).

65. **Службы и чудеса Тихвинской Богородицы**. - Гродно, 1789. - 4<sup>0</sup>.

Нет последних листов.

Без переплета.

Библи.: Возн. 256. Инв. ОРК 5746. Поступила в 1968 г. (?)

66. **Часовник**. - [Клишцы, нач. 1790-х]. - 4<sup>0</sup>.

Только листы первого счета; нет начальных и конечных лл.

Реставрация сер. XIX в.: часть утраченных листов заменена рукописными (полууст., киноварь, инициалы).

Пришлетено к кн.: Псалтирь. - Клишцы, 1786. (См. № 60).

Библи.: Возн. 14.

67. **Псалтирь**. - Вильно, 1782 [нач. 1790-х]. - 4<sup>0</sup>.

Нет нескольких листов.

Реставрация 2-й пол. XIX в.: утраченные листы заменены рукописными (полууст., киноварь, инициалы, заставка пером подр. печатной).

Маргиналии XIX в. (полууст.): вписаны пропущенные в печатном тексте фрагменты псалмов 17 и 52 (лл. 21 и 71 2-го сч.); исправлена опечатка (л. 58 2-го сч.).

Переплет: доски в коже, с остатками двух застежек.

Библи.: Возн. 233. Инв. ОРК 6583. Поступила в 1973 г.

68. **Канонник**. - [Яссы, нач. 1790-х]. - 8<sup>0</sup>.

Нет листов в начале и в конце книги.

Реставрация 2-й пол. XIX в.: часть утраченных листов заменена рукописными (полууст., киноварь, инициалы, заставка пером).

Переплет: картон, бумага.

Библи.: Возн. 363. Инв. ОРК 5720. Поступила в 1968 г.

69. **Кириллова книга**. - Гродно, 1791. - 2<sup>0</sup>.

Нет последнего листа и нескольких листов в начале книги.

Записи о чтении Андрея Яковлевича Бобрецова (конец XIX в., скороп., карандаш; лл. 308 об, 356 об).

Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.

Библи.: Возн. 258. Инв. ОРК 6581. Поступила в 1973 г.

70. **Шестоднев**. - Вильно, 1792. - 2<sup>0</sup>.

Запись: скороп. "Сия книга наричаемая Шастогнев Василея сына Чупрова Архиделкого города Мезенского уезда Устеленкаго правления волосного селкаго 1868 года" (верхн. форз.).

Печать "Клеон Мартынов Носов Устьцыльмск. Вол. Замежн. общ." (на многих лл.).

Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками (одна сохр.).

Библи.: Возн. 232. Инв. ОРК 5744. Поступила в 1968 г.

71. **Псалтирь**. - М.М., 1793. [Яссы, сер. 1790-х]. - 4<sup>0</sup>.

Фрагмент (лл. 204-374: Сборник 12 месяцев).

Пришлетено к кн.: Псалтирь. - Клишцы, 1786. (См. № 60).

Библ.: Возн. 365.  
72. **Псалтирь**. - Гродно, 1794. [Клинцы, сер. 1790-х]. - 4<sup>о</sup>.  
Нет листов в начале и конце книги.  
Реставрация конца XIX в.: несколько утраченных листов в конце книги заменены рукописными (полуустав).  
Маргиналии: поминовение 1910-1914 гг. (Дуркины, Чупровы); хоз. записи (лл. 14-28 1-го сч.).  
Переплет: доски в коже, с тиснением и следами двух застежек.  
Библ.: Возн. 26. Инв. ОРК 5719. Поступила в 1968 г.  
73. **Часовник**. - Супрасль, 1794. [Клинцы, сер. 1790-х]. - 4<sup>о</sup>.  
Запись: скороп., карандаш. "1922-го Печора стала октября 16" (л. 8 2-го сч.).  
Переплет: доски в коже, со следами двух застежек.  
Библ.: Возн. 32. Инв. ОРК 5740. Поступила в 1968 г.  
74. **Страсти Христовы**. - Супрасль, 1795. [Клинцы, после 1796]. - 4<sup>о</sup>.  
Запись: скороп. "Сея книга города Серпухова серпуховского кутца Кирьяка Васильева Черка..., 1820-го году мая 26 дня" (л. 186 об).  
Переплет: доски в коже, с тиснением.  
Библ.: Возн. 48. Инв. ОРК 5745. Поступила в 1968 г. (?).  
75. **Канонник**. - [Клинцы, конец 1790-х]. - 4<sup>о</sup>.  
Фрагмент (лл. 602-607) неизвестного старообрядческого издания.  
Приплетено к кн.: Псалтирь. - Клинцы, 1786. (См. №60).  
76. **Пролог (сентябрь-февраль)**. - Вильно, 1791 [сер. 1800-х]. - 2<sup>о</sup>.  
Декабрьская четверть (лл. 438-905).  
Запись: полууст. "Попов Федосей Васильевич" (подкл. нижн. кр. пер-та, зачеркнута).  
Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.  
Библ.: Возн. 136. Инв. ОРК 6582. Поступила в 1973 г.  
77. **Псалтирь**. - Вильно, 1795. [Махновка или Янов, сер. 1800-х]. - 4<sup>о</sup>.  
Нет первого листа.  
Реставрация нач. XX в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста.  
Маргиналии сер. XIX в.: фрагменты литургических текстов (лл. 256, 263, 269 об).  
Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.  
К кн. приплетен: Месяцеслов. - [Махновка или Янов, сер. 1800-х]. (См. № 78).  
Библ.: Возн. 154. Инв. ОРК 6584. Поступила в 1973 г.  
78. **Месяцеслов**. - [Махновка или Янов, сер. 1800-х]. - 4<sup>о</sup>.  
Нет нескольких последних листов.  
Приплетена рукопись 2-й пол. XIX в.: пасхалия с 1875 г. (3 л., полууст., кинюварь, текст продолжается на подкл. нижн. кр. пер-та).  
Приплетено к кн.: Псалтирь. - Вильно, 1795. [Махновка или Янов, сер. 1800-х]. (См. № 77).

Библ.: Возн. 155.  
79. **Святцы**. - [Б.м., сер. 1800-х]. - 12<sup>о</sup>.  
Нет первого и последнего листов, листов с пасхалией.  
Реставрация конца XIX в.: восстановлен от руки утраченный первый лист.  
Приплетена рукопись конца XIX в.: пасхалия с 1897 г. (60 л., полуустав).  
Переплет: доски в коже, с двумя застежками (сохр. одна).  
Библ.: Возн. 213. Инв. ОРК 5209. поступила в 1965 г.  
80. **Псалтирь**. - Почаев, б.г. [Клинцы, после 1808]. - 4<sup>о</sup>.  
Нет листов в конце книги.  
Реставрация конца XIX в.: восстановлены от руки утраченные фрагменты текста (полуустав).  
Записи: скороп. "...псалмы Давыдовы писал Зеновий Кунников, руку приложил за себя 1881 года генваря" (л.1 2-го сч.); запись того же "крестьянина Зиновия Кунникова" (подкл. верхн. кр. пер-та).  
Переплет: доски в коже, со следами двух застежек.  
Библ.: Возн. 86. Инв. ОРК 6479. Поступила в 1971 г.  
81. **Евангелие**. - [М.: Единоверч. тип., 1821]. - 4<sup>о</sup>.  
Нет двух последних листов с выходными сведениями (?).  
Переплет: доски, бархат, с двумя застежками (сохр. одна) и медным средником.  
Библ. Унд. 3513. Инв. ОРК 5743. Поступила в (?).  
82. **Сборник [слов в неделю мясопустную]**. - М.: Единоверч. тип. при Троицко-Введенск. церкви, 23.XII. 1903. - 8<sup>о</sup>.  
Тетрадь 18 вплетена дважды.  
Переплет: доски в коже, с тиснением и двумя застежками.  
Инв. ОРК 6396. Поступила в 1970 г.  
83. **Азбука**. - М.: старообрядческая типография Льва Мироновича Орлова, 18.X.1907. (7416).  
Только последний лист с выходными сведениями.  
Вложен в кн.: Минея общая с праздничной. - М., 1645. (См. № 33).  
84. **[Канон за единоумершую]**. - Тушка: Христианская типография на Вятке, 1911 (7419).  
Только последний лист (л.16) с выходными сведениями.  
Вложен в кн.: Псалтирь с воследованием. - Почаев, 1781 [сер. 1780-х]. (См. № 58).  
85. **О происхождении табака**. - М.: Христианская тип., 1914. - 4<sup>о</sup>.  
Маргиналии XX в. (скороп., карандаш.)  
Без переплета.  
Инв. ОРК 5644. Поступила в 1967 г. (?).

### Письма усть-цилемских крестьян В.И.Мальшеву

Владимир Иванович Мальшев оставил Пушкинскому дому свой огромный архив. Большую часть его составляют письма корреспондентов В.И.Мальшева, которые исчисляются многими тысячами. Социальный и национальный диапазон их авторов необыкновенно обширен. Ему писали академики, художники, писатели, артисты, колхозники, бухгалтеры, офицеры, рыбаки, музейные работники, рабочие, студенты. В Париже, Лондоне, Риме, Токио, Праге, Варшаве, Харбине были корреспонденты В.И.Мальшева. Географию писем соотечественников вообще трудно обозреть. Только за последние три года своей жизни Владимир Иванович получал письма от более чем 700 адресатов. И всем обязательно он отвечал письмами или открытками. Каждый месяц он сдавал в Рукописный отдел Пушкинского дома пухлую пачку корреспонденции, аккуратно перевязанную бечевкой. Он очень заботился о том, чтобы его переписка сохранилась. И это не было капризом или чудачеством. В этом был его труд - труд ученого и собирателя. В письмах к нему - сотни "адресов" древнерусских рукописей, разнообразнейшие сведения об их местонахождении, о коллекционерах и любителях старины. Предания, истории, легенды о древних рукописях, советы, предположения, догадки о том, где их искать составляют важнейшую тему переписки В.И.Мальшева. В этом - наибольшая ценность его архива.

Между тем главным объектом его творчества, его поисков был протопоп Аввакум. И когда В.И.Мальшев впервые начал свои поиски рукописей, магистральной, основной его целью было отыскание рукописей Аввакума. Для этого он еще студентом в 1934 г. отправился к "Аввакумовым пенышкам" на Печору и в Пустозерск. Так он познакомился со своими усть-цилемцами.

Среди многих открытий, сделанных Владимиром Ивановичем, есть одно, которому своим расцветом обязана современная археография - открытие такого значительного пласта отечественной демократической культуры, как крестьянская книжность, рукописная традиция севернорусских крестьян. Владимир Иванович с гордостью называл созданное им Древлехранилище Пушкинского дома огромной библиотекой севернорусского крестьянина. Это открытие было сделано В.И.Мальшевым во время его первой поездки на Печору. Минули десятилетия, и оно прочно утвердилось в современной науке.

Устьцилемы - крестьяне, рыбаки, охотники, в чьих домах Владимир Иванович нашел и доставил в Ленинград сотни ценных рукописей, - стали для него не только хранителями древних книг, потомками Аввакумовых сподвижников и пижемских самоубийц. В них Владимир Иванович

видел людей, для которых тексты старинных рукописей были не просто наследием прошлого, но живым, понятным, "своим" словом. И в этом смысле он понял их, поэтому ему было легко с ними. В свою очередь и В.И.Мальшев стал для устьцилемов "своим", понятным человеком.

В.И.Мальшев приезжал на Печору как в свою родную "вогчину", а в последние годы, уже будучи тяжело больным, он более всего сокрушался, что не может съездить туда - на берега любимых им Печоры, Пижмы, Цильмы. Тем не менее его сердечная связь с дальними северными деревнями не прервалась, свидетельством тому - письма усть-цилемских крестьян В.И.Мальшеву.

Вот имена печорских друзей В.И.Мальшева: Сидор Нилович Антонов (дер. Скитская), Петр Григорьевич Артеев (с. Усть-Цильма), Диомид Фотеевич Бобрецов (дер. Степановская), Трифон Иванович Ермолин (с. Усть-Цильма), Василий Игнатьевич Лагеев (с. Усть-Цильма), Зотей Михайлович Михеев (дер. Новожиловская), Иван Тимофеевич Мяндин (дер. Замезное), Степан Афиногенович Носов (дер. Бугаево), Иван Дмитриевич Осташев (дер. Алехино), Дмитрий Федорович Чуркин (дер. Чуркинская) и многие другие.

Приведу несколько отрывков из писем 1956 г. пижемского крестьянина Тимофея Михайловича Мяндина (1): "Многоуважаемый Владимир Иванович! Целю Вам горячий привет. Извините, я на Ваше письмо, которое писано 20 окт. 56 года, долго не писал. И другое письмо тоже получил - хроники две книги - там много собрано прошлого и выявлено в свет. Еще прощу Вас, возможно будут у вас отпечатаны нашего скитского монастыря погоревши книги и протопопа Аввакума - бытие добры - вышлите мне... Владимир Иванович, если бы могли Вы выслать праздничку Минею по почте - очень нужна для мдня. Журнал получил, кое что прочитал про жар-птицу и дальше. Вы писали мне в письме о рукописях книг, как писали: я писал на колени, перо тетерева или глухаря, линейвал на деревянной доске - на клею натягугы нитки рядами, страницы я писал больше малы - книги каноны разны, учебны азбуки, не постоянно писал, а занимался сельским хозяйством. Владимир Иванович, передайте вашему сотруднику Александру Михайловичу (Панченко - Г.М.) горячий привет. Что у вас будет в печати повести выслай. Будем вас ждать к нам полету, заеждай ко мне, всего Вам хорошего...". Вот еще отрывки из других писем Т.М.Мяндина: "...пару слов о своей жизни: здоровье нормально, погода стояла очень хорошая, рыбку половил неплохо, посадил луку килограмм 20, картофеля 7 пудов, ячменя. Новостей нету. Вы пишете, что у Вас может быть в печати о Иване Анкидиновиче, о протопопе Аввакуме, о сожжении нашего монастыря и прочее - вышлите. Еще Вас от души благодарю за то, что Вы приезжали к нам, повидались с Вами, порадовали нас, кое о чем побеседовали. Желаю всего хорошего Вам и главное здоровье, навещай. Ваш друг Володя Иванович (это внук Т.М.Мяндина - Г.М.) передает Вам привет - то-то Ваша открытка его порадовала! Просит

Вас, придите к нам, привести игрушку детску - оружейко...". В другом письме: "...Сидор Нилович недавно был здесь, кое о чем поговорили и тебя вспоминали.../о внуке/ - он сичас не "старовер" - пляшет и песни поет, просит гармошку". Автору этих писем - Тимофею Михайловичу Мяндину - крестьянину дер. Замезное, что на Пижме, по своей грамотности исполнявшему должность деревенского наставника - Владимир Иванович посвятил свою статью "Старообрядческая община в Северной России - Великопоженская пустынь" (2). За почти тридцатилетнее знакомство ученого и крестьянина Мяндин передал Малышеву много ценных рукописей, и в их числе Синодик - помянник сгоревших в Великопоженском ските в 1743 г., опубликованный ученым в 1960 году (3). Он же сообщал Малышеву исторические сведения о распространении книг на Печоре, о переписке рукописей, об обучении грамоте и другие материалы, вошедшие в книгу Владимира Ивановича "Усть-Цилемские рукописные сборники" (4). Происходивший из рода известного усть-цилемского книжника, писателя, переписчика Ивана Степановича Мяндина (5), десятки рукописей и оригинальных сочинений которого хранятся в Пушкинском доме, Тимофей Михайлович сам был владельцем собрания рукописей, искусственным начетчиком и переписчиком. Он первый из всей староверской Пижмы отдал своего сына Ивана в мирскую школу, открывшуюся там в 1913 году. По его смерти сын его Иван Тимофеевич писал Малышеву в 1966 г.: "Самое искреннее и большое Вам спасибо за хороший отзыв о моем родном палаше. Действительно, правильно Вы заметили, что он был исключительно трудолюбивый и для своего времени начитанный человек, старался по мере возможности помочь людям. До революции к нему тянулись бывшие тогда на Печоре политические ссыльные Тепляков, Калмыков, Сапрыгин. Они были для отца самыми желанными гостями...". Оставшиеся после смерти отца рукописи Иван Тимофеевич прислал Малышеву.

В своих письмах к Владимиру Ивановичу устьцилемы делились с ним своими радостями и заботами, деревенскими новостями, сообщали нередко сведения о старинных рукописях. Часто в их письмах содержатся просьбы достать необходимые предметы быта, и Владимир Иванович чем мог помогал им и отсылал на Печору посылки или привозил с собой подарки во время экспедиций. Для своих печорцев Малышев доставал дефицитные лекарства, охотничьи и рыболовные припасы, книги, женские шали, резиновые галоши, фотографии и многое другое. Многолетние дружеские связи, неизменная доброжелательность и простота в обращении обеспечили Малышеву успех в собирательстве. В начале 60-х гг. он выступил инициатором создания в Усть-Цильме краеведческого музея, который существует и поныне, и среди его экспонатов есть книги Малышева, посвященные усть-цилемской рукописной старине. Владимир Иванович оставил по себе самую добрую славу на Печоре

Вот несколько отрывков из писем 50-х гг. Сидора Ниловича Антонова, старого охотника из деревни Скитской: "Здравствуйте, Владимир Иванович!

С приветом к Вам Сидор. Во-первых, сообщаю, что Ваше письмо получили, но с ответом задержались, получили Вашу посылку и в другом письме 2 фото, за которые очень большое спасибо. О "Мамаевом побоище" у меня ничего не находится, а других книг много есть, может что-нибудь выберете. Охотился я сей год по среднему: 3 куницы застрелил и 50 штук белок - вот моя и охота. (...) Книги я предоставлю все домой, привезу с Умбы. Дайте ответ, когда приедете, чтобы мы находились дома. Владимир Иванович! Не сможете мне купить и привезти ружье калибр 20 или 16, двухствольное и с кило пороху, а моей хозяйке шаль тонкую летнюю зеленую или коричневую, какие в деревне носят, и еще ладану и свечки божьи. Ждем Вас (...) Владимир Иванович! Я похожу рыбачить на Умбу. Уже здесь прилетели утки. Домой с Умбы приеду, тогда привезу остальные рукописи. К Вашему приезду уже дома буду. Привези, хотя немного, привези свеч и ладану, привези коричневого сатину шесть метров, и все это привези, тогда я тебе рассчитаюсь, здесь потому что нет (...). С ответом, конечно, задержались, потому что я дома не был 2 месяца, был на Умбы на охоте. Я справедывал в Новожиловской, что не нашли ли твою потерю, все опираются, никто не сознается. (...) Вы обещались весной приехать, привезите мне ручные часы, а жене платок, за это я тебе возвращу рукописными. У меня книги все дома, достал из лесной избушки. (...) Остаемся живы и здоровы, того же Вам желаем...". Потомок первых засельников Пижмы, Сидор Нилович владел собранием древних рукописей, насчитывавшим несколько десятков ценных литературно - исторических сборников, ныне хранящихся в Древлехранилище Пушкинского дома. У него же хранились списки книг библиотеки Великопоженского скита XIX в. с указанием стоимости их, на покупку которых в 1854 г. было затрачено 848 (!) рублей (6).

Из писем пижемца Чуркина Дмитрия Федоровича: "Владимир Иванович! Жалею, что мало удалось с вами побеседовать, кое чего полезного могли объяснить. Мы малограмотные, лесовые, как луженые зайцы боятца; говорят - "может будут привлекать?" - Это уже здесь проходило. Вы писали, что весной будете здесь, в Пижмы. Просим душевно: не можете ли достать очки, за которы я уплачу. Еще есть у меня письменная старая книга попорченная, подмоченая - сквозь читать невозможно. Кроме того, у одной старушки сохранился список, будто бы в Еросалиме в давние времена выпал камень, и в этом камени был святой сей список (7). Очень желаю побеседовать с Вами об этом списке. Вы глубоко грамотная, убедительно прошу точно объяснить : могло ли это быть - такой список и подписей не имеетца, никем не было заверено? (...) Вы просили проверить старые рукописи - я проверил в деревне Степановской и Чуркинской, Ваше письмо объяснял. Сочинения протоппа Аввакума есть возможно у Сидора Ниловича, и то не могу сказать. Вы обещались выслать стихи, которые я Вам давал перепечатать, если они Вам нужны, то Вы можете их переписать, а за переписку стихов деньги я пошлю по почте. Шлем Вам пламенный поклон и успехов в работе, и про-

жить Вам многия лета, и жду от Вас фотокарточку, сердечно благодарю, что навестили. Чуркин."

В архиве В.И.Малышева - много крестьянских писем, в кратком сообщении невозможно рассказать обо всех. Устыцилемы охотно переписывались с ленинградским ученым. В своих научных публикациях Владимир Иванович всегда с теплотой писал о печорских книжниках и в научных описаниях рукописей непременно указывал, от кого, из какой деревни приобретена та или иная рукопись, рассылал дарителям официальные благодарности от дирекции Пушкинского дома. Они хранятся в крестьянских домах как добрая память, наряду с почетными грамотами за доблестный труд.

В своей статье "Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв." В.И.Малышев писал: "Для литературоведов интерес представляет не только самое произведение, но и детали быта, в условиях которого создавалось и жило это произведение. Вот почему, нам кажется, небесполезным будет изучение переписки усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв., освещающей еще малоизученные стороны быта местных жителей. Эти материалы помогают исследователям восстановить картину жизни Печорского края XVIII-XIX вв., когда здесь еще почти в полной мере сохранялась рукописно-книжная традиция древней Руси" (8). Надо сказать, что и в XX в., до недавнего времени, на Печоре еще живы были следы древней Руси, и не только, может быть, в бытовании древней книжности, но и в духовном облике стариков устыцилемов. И поэтому письма их к Владимиру Ивановичу пробуждают интерес к ним так же, как и опубликованные В.И.Малышевым крестьянские письма XVIII и XIX вв. В этих, порой и не очень грамотных "писемках", писанных почерком с элементами полуустава, порой на четвертушке бумаги из старинной рукописи, всегда нехитрых, искренних и задумчивых, есть продолжение той старинной рукописной традиции, крестьянской, севернорусской, открыл которую Владимир Иванович Малышев.

\*\*\*

1. В письмах сохранена авторская орфография, пунктуация наша.
2. *Malyshev V. Une communauté de vieux-croyants dans la Russie du nord. L'ermitage des grandes - prairies // Revue des études slaves. T. XLIII. Paris, 1964. Fasc. 1-4. P.83-89.*
3. *Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С.191-192.*
4. Там же . С.12, 18, 19, 22, 25, 28, 44, 192.
5. См. о нем: *Малышев В.И. Усть-цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С.Мядин // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С.323-337.*
6. См.: *Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С.193-195.*
7. Речь идет о распространенном на Печоре апокрифе "Иерусалимский свиток".
8. *Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв. // ТОДРЛ. М.: Л., 1962. Т.18. С.442-457.*

*Н.С. Демкова  
г. Санкт-Петербург*

### **Письмо XVII в. пустозерскому воеводе о поездке на Усть-Цильму**

Среди коллекций свитков Синодального собрания Отдела рукописей Гос. Исторического музея, связанных, в основном, с именами первых старообрядческих деятелей XVII в., имеется свиток за № 1114, состоящий из двух склеенных столбцов: письмо "игумена Феоктиста" "Пустозерского острога воеводе Димитрию Михайловичю". В рукописной описи ГИМа указана предположительная дата письма - "1664 г.?" и фамилия воеводы: "Жеребцов". Письмо носит характер краткого благодарственного послания воеводе за поддержку во время трудного пути по северным селам и заслуживает внимания историков русской литературы XVII в. не только как памятник эпистолярной культуры эпохи (1), но и как документ, богатый историко-этнографическими подробностями, возможно, имеющий к тому же отношение к биографии известного деятеля раннего старообрядчества игумена Феоктиста.

Из письма трудно понять цель поездки Феоктиста, как будто связанной с покупкой леса: воевода "приказал Феодору Худякову о лесе", и тот готов это "повеление исправить". Письмо было послано в Пустозерск в момент окончания путешествия Феоктиста, уже, по-видимому, вернувшегося восвояси: он вспоминает и Усть-Цильму, и Ижму, и те трудности, что выпали на его долю во время пути. Феоктист вспоминает о стычках с местным населением ("самоедами обруган бых и бит"), об отношении к нему разных людей, о крайней скудости корма, полученного на Усть-Цильме от "закащика Митрофана", чуть не уморившего Феоктиста "з голоду". Эта тема голода и жалоба на Митрофана особенно подробно развивается в письме: Феоктист описывает, чем именно снабдил его скупой заказчик, как вынужден был экономить Феоктист и т.д. Письмо, по-видимому, не окончено, так как в нем нет завершающей части, возможно, она была утеряна. Но к первому столбцу подклеен второй, содержащий фрагмент прямого обращения Феоктиста к Митрофану, выдержанный в тонах высокой патетики обличения ("О каменосердечный человеце, злая главо, ругателю и пакостниче всем..."), он также не кончен. Трудно понять, является ли этот фрагмент риторическим продолжением письма воеводе или это часть уже другого, самостоятельного послания Феоктиста, написанного в то же время и по тому же поводу, но составившего одно целое с письмом воеводе по воле уже более позднего "редактора", соединившего оба текста в одном свитке.

Нельзя не отметить некоторой чувствительности, свойственной Феоктисту: о своем письме, оставленном для воеводы у целовальника, он пишет, что оно "печали исполнено", воспоминание о пережитом на Печоре голоде ис-

торгает из души Феоктиста эмоциональную тираду - обличение обидчика - "закапцка Митрофана", чье имя он произносит, как пишет об этом сам, "з болезнию". Высокий стиль обращения-инвективы неожиданно прерывается далее живой интонацией устного укора: заметно меняются ритм, синтаксис, словарь обличительного послания ("Так ли нас кормиши, что и старые укрупка ... приели" и др.). Профессиональное литературное образование автора проявляется и в этой, казалось бы, не связанной с книжной традицией, части письма: Феоктист умело использует здесь такой изысканный риторический прием, как полиптот: "В дву весех - два хлеба ... двум нам еси принес...!" и др.

Имя игумена Феоктиста заставляет с особым вниманием присмотреться к фигуре автора письма. Он, несомненно, литературно образован, хорошо владеет письменным слогом, знаком с риторической традицией. Напомним еще раз, что имя автора письма игумена Феоктиста совпадает с именем известного деятеля первых лет старообрядчества - игумена Московского Златоустовского монастыря Феоктиста, доверенного лица епископа Александра Вятского, сочувствовавшего противникам реформ патриарха Никона и попавшего за это в опалу (в феврале 1664 г. Александр Вятский уехал из Москвы в Хлынов, игумен Феоктист часто бывал у него, выполняя, по-видимому, различные поручения). Феоктист (он умер незадолго до церковного собора 1666-1667 гг.) известен как автор "Записки" о жизни Ивана Неронова и один из первых старообрядческих "архивистов" (во время его ареста в Москве в феврале 1665 г. у него изъяли "письма" - бумаги, поступавшие к нему от протопопа Стефана Вонифатьева, от епископа Александра Вятского, от протопопов Ивана Неронова и Аввакума, из Соловецкого монастыря, и др. Материалы, найденные у Феоктиста, составили впоследствии значительную часть первого тома "Материалов для истории раскола", издаваемых Н. Субботиным (2).

Не было ли у автора письма Феоктиста - наряду с коммерческой целью поездки - каких-либо иных планов установления контактов и связей с жителями Печорского края? Обращает на себя внимание упоминание в письме о некоторых "избранных людях Божиих", сочувствовавших Феоктисту во время его путешествия. Напомним, что с осени 1664 г. по февраль 1666 г. на Мезени в Окладниковой слободе в ссылке находился протопоп Аввакум, сторонники которого совершали иногда подобные большие путешествия: Андрей Самойлов, сторож Благовещенского собора, сопровождал ссыльного Аввакума от Москвы до Холмогор, а во время следующей его высылки из Москвы (в августе 1667 г.) приехал к нему в Пустозерск и жил там. Хорошо известны контакты Аввакума с Феоктистом зимой 1664-1665 гг.: сохранилось письмо Аввакума с Мезени, отправленное игумену Феоктисту в это время (3).

Отсутствие, однако, в письме каких-либо упоминаний о старообрядческой доктрине и напряженной общественной ситуации 1664-1665 гг., сосредоточенность автора письма на частных проблемах быта и отношений, по-

зволяет видеть в письме эпистолярный документ более ранней и спокойной поры, написанный до появления в северных острогах ссыльных лидеров старообрядческого движения.

Трудно сказать, на основании каких дополнительных источников введены в опись ГИМ'а упомянутые выше указания на 1664 г. (предположительно) и на родовое имя пустозерского воеводы - Жеребцов. По данным А.П. Барсукова, Дмитрий Михайлович Жеребцов был воеводой в Романове на Волге в 1651-1652 гг. (4); сведения о пустозерских воеводах начала 1660-х гг. до июля 1664 г. в справочнике А.П. Барсукова отсутствуют. Однако П. Паскаль, много работавший с документами XVII в. в Гос. Архиве Древних Акт в 1920-е гг., также определяет адресата Д.М. Жеребцова и даже указывает, что Д.М. Жеребцов оставил Пустозерск 23 апреля 1660 г. (5). Согласно краткому упоминанию в монографии П. Паскаля, письмо было написано игуменом Феоктистом около 1658 г. (6). Источник этих сведений П. Паскаль не указал. Единственное, что можно сейчас извлечь из анализа свитка, это датировка бумаги, его составляющей: бумага приблизительно датируется 1662 г. (7). Если следовать датировке П. Паскаля - 1658 г. и его восприятию личности автора письма как бывшего игумена Московского Златоустовского монастыря, то следует отметить, что поездка игумена Феоктиста на далекую Печору состоялась еще в бытность епископа Александра Вятского в Москве в период его активной деятельности против патриарха Никона.

Возможно, обнаружение в будущем других лиц, названных в письме, позволит определить личность игумена Феоктиста, сейчас остающуюся нам неизвестной, однако предположение об идентичности автора письма и известного старообрядческого деятеля может быть высказано. Следует обратить внимание на тот факт, что публикуемое письмо Феоктиста находится среди старообрядческих документов, и на оборотной стороне второго скорописью столбца XVII в. написано: "6 Феоктистово". Цифра "6" несомненно обозначает порядковый номер документа, попавшего в руки казенного архивиста XVII в. Неясно только, где было сделано это обозначение: в воеводской избе Пустозерска, где были пронумерованы письма, полученные воеводой, или при изъятии документов во время ареста (в Москве или где угодно) их владельца. Вероятным представляется также предположение, что текст письма "игумена Феоктиста" - это авторский экземпляр неоконченного черновика, а не заверенное - согласно эпистолярной норме XVII в. - послание, полученное воеводой.

В любом случае текст представляет несомненный интерес для изучения русской эпистолярной культуры XVII в. и для истории древней Усть-Цильмы: в нем названы имена жителей Печоры XVII в. и - судя по тексту письма - имена жителей, по-видимому Усть-Цильмы: Феодор Иоаникиевич Худяков, занимающийся лесным промыслом, "кружечный целовальник" Иов Евстафьев и заказчик ("закапцк") "каменносердечный" "пакостник" Митрофан.



Текст письма игумена Феокиста публикуется ниже по правилам ТОДРЛ. В приложении к публикации издаем частично сохранившийся фрагмент другого столбца той же руки - из Синодального собрания свитков № 1115 - часть послания игумена Феокиста неизвестному, написанного им, по-видимому, во время этой же поездки, также представляющий несомненный интерес для изучения эпистолярной культуры XVII в. как выразительный текст, затрагивающий неизвестную нам драму человеческих отношений.

\*\*\*

1. См., например: Московская деловая и бытовая письменность XVII в. / Под ред. С.И.Коткова. М., 1968.

2. См.: Роспись, что взято у Феокиста чернца книг и "писем" // Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые Н.Субботиним. М., 1874. Т.1. С.356 и др.; Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С.274, 381. и др.

3. См. Житие Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С.428.

4. Барсуков А.П. Списки городских воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия. СПб., 1902. С.192.

5. См.: Pascal P. Avvakum et les débuts du raskol. Paris - La Haye, 1963. P.405 (сноска 4).

6. П.Паскаль читал в свое время этот свиток и использовал его сведения для характеристики Пустозерска как гиблого места: "Vers 1658, l'ex-abbé Théocliste avait failli y mourir de faim" (Около 1658 г. бывший игумен Феокист умирал там от голода) (Pascal P. Avvakum et les débuts du raskol. P.405).

7. Водяной знак бумаги свитка - "домик" (без креста на крыше, обвитого змеей) - подобен №543 в альбоме Т.В.Диановой и Л.М.Костохиной из рукописи 1662 г.; см.: Дианова Т.В., Костохина Л.М. Водяные знаки рукописей России XVII века. По материалам Отдела рукописей Государственного Исторического Музея. М., 1980. С.76 (№ 543).

### **Письмо "игумена Феокиста" пустозерскому воеводе "Димитрию Михайловичу"**

стб.1 // Благоверного и христоролюбиваго государя нашего царя и великаго князя Алексея Михайловича всея Великая и Малыя и Белыя России самодержца верному слуге Пустозерскаго острога воеводе Димитрию Михайловичу игумен Феокист о Господе радоватися.

Вся убо твоя мира и любве исполнена, но, грех ради наших, нам неполезна. До Усть-Цыльмы самоедми обруган бых и бит никоея ради вины. По приказу твоему оставих ти написано и печали исполнено у кружечнаго целовальника (1) у Иева Евстафьева. В моей, государь, отписке и речи - скаска<sup>3</sup>, записаны за рукою попа усть-целемскаго, запечатаны - мое имя, печать.

Прости, государь Димитрий Михайлович: закащик (2) Митрофан память твою наказную обругал. Только бы не избранныя люди Божии кормили, и он бы и з голоду уморил; твое, государь, жалованье, еще пустоозерской запас, помогал.

Паки ты нам завещал, государь, что приказал Феодору Худякову о лесу. И той муж, боящийся Бога, страшен и готов твое повеление исправити, рек со страхом: "Вся, де, по воли государя Димитрия Михайловича будут готова, еже аще заповедает нам!" Зело, государь Димитрий Михайлович, Феодор Иоаникеевич муж благоговейн и нам питатель. Той убо с некими избранными препитоваша нас и любезен нам воистинну, да воздаст ему Господь, якоже и тебе, моему кормищу и питателю!

А закащик на Усть-Цыльмы - принес ко мне небольшой хлебец да ни Ижме другой (не знаю - от себя, не знаю - мирской), да сырец (3), да две рыбки, сижки, небольшие. А жил на Усть-Цыльмы три дни, в четвертый поехал после обеда. А на Ижме жили тем запасом неделю вдвоем<sup>6</sup>, тово ево приносу, сам у меня съел (всегда со мною сам ел) христоролюбцев благодеяние и твое, государя моего.

стб.2 // О каменосердечный человек, злая главо, ругателю и пакостниче всем, паче же нам, худым, имя з болезню реку, Митрофане! Что ти зло сотворих или чим ты оскорбих? Почто сице ругаишься нам? Аще бы и не приказ был начальника града вашего к тебе, не подобало было тебе сице ругатися нам! В дву весех - два хлебца, их же семь или шесть ис пуда муки родитися, двум нам еси принес, да и ты с нами третий! Так ли нас кормиш, что и старые укрушка, чем было волок ехать, приели! Больше тово твоево приносу сам ты у меня съел<sup>7</sup> нечто и вдвое или и втрое...<sup>7</sup>

(ГИМ. Синодальное собр. свитков. № 1114)

<sup>3</sup>Исправлено в рукописи, ранее было: сказка. <sup>6</sup>Исправлено, в рукописи: вдвое. <sup>7</sup>Так в рукописи. <sup>7</sup>На этом текст кончается; на обороте 2 стб. запись почерком XVII в.: "6 Феокистово".

### **Комментарий**

1. Кружечной целовальник - продавец вина и хранитель казны в питейном доме или кабаке.

2. закащик, то есть закащик - так называлось лицо, собирающее государственные подати или выборное лицо в крестьянской общине (мирской староста).

3. сырец - по-видимому, мед-сырец, то есть сотовый мед.

Приложение

### **Фрагмент послания игумена Феокиста неизвестному лицу**

// "странной чернец Феокист радоватися. Престане, любезне, преставльшийся пакость творити! Вем и аз, яко зело искателища чести и славы века сего была преставльшаяся, но ныне уже не челом тебе бьет да славиши ея, но со слезами молит тя скорбети о нестатке<sup>6</sup> твоя, и всех, их же должно, да молиши, яко да в сокращении сердца молитву о той к Богу приносят. Она убо

ныне не других совесть истязает, но о своих истязуема и милости от всех требует, и помощи просит, и о сих со слезами молвит всем, любящим ту, мою же ненависть к той - сматрай книг (так! - Н.Д.), их же вручих Царице превечнаго царя и матери Христа, Бога нашего ...<sup>а</sup>.

(ГИМ, Синодальное собр. свитков, № 1115)

<sup>а</sup>Начало свитка отсутствует. <sup>б</sup>Так в рукописи. <sup>в</sup>Многоточие в рукописи.

*Ю. В. Савельев*  
г. Сыктывкар

### **Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии**

По современному административно-территориальному делению Печорский край бывшего Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии входит в границы Усинского, Печорского, Вуктыльского и Троицко-Печорского районов Республики Коми.

В недавнем прошлом значительная часть населения Печорского края исповедовала "старую веру" и принадлежала к различным старообрядческим конфессиям. Поздняя (по сравнению с территорией по р. Вычегде) христианизация коми населения бассейна средней и верхней Печоры, большая удаленность края от центров православия и интенсивность миграционных процессов обусловили быстрое усвоение жителями Печоры старообрядческих идеалов, которые со временем стали неотъемлемой частью духовного сознания средне- и верхнепечорцев наряду с идеями ортодоксального христианства. Именно этот фактор сыграл решающую роль в том, что старообрядческая традиция в этом регионе сохранилась вплоть до наших дней.

О появлении старообрядческих учений на территории Печорского края помощник вологодского епархиального миссионера С. Ключков говорил: "Можно думать, что раскол занесен сюда с низовьев Печоры из Густозерска, где был в ссылке один из первых вождей раскола протопоп Азвакум, тогда появление раскола... нужно отнести ко времени конца XVII или к началу XVIII в. Может быть раскол здесь появился из Пермской губернии, Чердынского уезда, т.е. с верховьев Печоры, тогда давность существования раскола здесь нужно отнести к концу XVIII или началу XIX в." (1).

Принимая высказанное миссионером положение о путях проникновения "старой веры" в эту местность, следует, однако, уточнить хронологию распространения здесь старообрядчества. Учитывая демографический фактор, необходимо отметить, что для средне- и верхнепечорского регионов именно XVIII в. был временем массового заселения. "Спасаясь от рекрутчины, налогового гнета и повинностей, сюда устремляются коми крестьяне с Сысолы,

верхней Вычегды, Выми. Здесь же появляются отдельные переселенцы из русских. Если коми в то время были православными, то среди переселившихся русских могли быть и староверы" (2).

Что касается территории бассейна верхней Печоры, то, по мнению Т.А. Бернштам, здесь "областное переселение отразилось в появлении отчетливого русского пласта" (3). На рубеже XVIII-XIX вв. этот регион являлся местом своеобразного наложения двух встречных миграционных потоков. "Этническую основу верхнепечорцев составили коми, но в их состав вошли и некоторые другие элементы. Существуют предания, что чердынские крестьяне, приехавшие на Печору в промысловых целях или бежавшие сюда от солдатчины, иногда оседали в селениях коми и сливались с местным населением" (4). Л.П. Лашук указывал, что именно от чердынцев верхнепечорские коми восприняли старообрядческую идеологию и связанные с нею бытовые нормы (5). В результате ассимиляции нескольких этнических групп культура этого края приобретает двуязычный характер.

Первоначально, под влиянием нижнепечорского старообрядческого центра, в Печорском крае "старая вера" реализовалась в рамках даниловского толка. После ликвидации выголексинских скитов в середине XIX в. устьцилемское и пижемское старообрядчество установило контакты с московской федосеевской общиной. Поскольку "расхождения между поморцами и федосеевцами ... имели, скорее, не религиозно-обрядовый или догматический, а экономический характер...", поэтому связь с федосеевцами не отразилась каким-либо существенным образом на религиозной жизни печорских староверов" (6). Аналогичная ситуация в силу преемственности старообрядческих традиций произошла и в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Так, в своем отчете о состоянии раскола вологодский епархиальный миссионер отмечал проживание в Усть-Сысольском уезде старообрядцев-поморцев (7). В рапорте же священника Щиторской Стефановской церкви Усть-Сысольского уезда Г. Редькина указывалось, что "по вероучению и жизни они (старообрядцы - Ю.С.) должны быть отнесены к безпоповщинскому согласию, но к какому толку - решить трудно. Духовенством они отнесены к федосеевскому толку" (8). Неопределенность в обозначении старообрядческих толков православными миссионерами и приходским духовенством объясняется, вероятно, некоторым ослаблением миграционных процессов в бассейне р. Печоры. По-видимому, первая, наиболее мощная, волна нижнепечорских переселенцев, исповедовавших "старую веру" в даниловском толковании, захватила не только среднее течение реки, но также распространилась и на ее верховья. Впоследствии приток населения с нижней Печоры (т.е. старообрядцев уже федосеевского толка) несколько уменьшается, а переселяющиеся староверы оседают в основном в среднепечорских деревнях.

Во второй половине XIX в. происходит дробление беспоповских толков на более мелкие конфессиональные группы. Подобная ситуация характерна и для Печорского региона. Миссионеры в своих отчетах перед Великоус-

тужским Стефано-Прокопьевским братством неоднократно отмечали, что во многих местах края "существует... разделение из-за спора о том, на какое плечо при произношении слов Иисусовой молитвы "Сыне Божий" нужно полагать руку" (9). Одни здесь назывались "правяками", вторые - "левяками". Хотя и те, и другие придавали этому вопросу догматическое значение, расхождения между староверами не меняли самой сути старообрядческого учения. "Среди первых ("правяков" - Ю.С.) в ходу рукописное, якобы из древних книг извлеченное, слово на славянском языке, испещренное зырянскими словами, где заключается наставление о произнесении "Сыне Божий" при положении перстов на правое плечо, причем указывается, что руку надо от правого плеча до левого нести через очи, не полагать ее ниже пула, иначе не будет показано, что Христос был на земле, како был и како жил" (10). По поводу записей на зырянском языке в рукописи, содержащей богослужебный текст в данном случае, вероятно, о крестном знаменнии, заметим следующее: австрийский лингвист К.Редей, занимающийся проблемами финно-угорских языков, высказал мнение о настолько сильном расхождении народного языка со старославянским, что даже русские люди вряд ли полностью понимали архаичный язык церкви (11). Если исходить из этого, то уместно предположить, что читающий и понимающий прочитанное старообрядческий наставник коми по национальности (а таких в Печорском крае, судя по миссионерским отчетам, было немного) в полемике с "левяками" мог попытаться переложить содержание книжного текста на язык, понятный своим менее грамотным единоверцам. Продолжать далее рассуждения на эту тему представляется сложным ввиду отсутствия самой рукописи, упомянутой миссионером.

Ко второй половине прошлого столетия в Печорский край проникает учение бегунов. Широкое распространение страннической идеологии обуславливалось прежде всего усилением "антираскольнической" деятельности официальных властей: "строятся церкви в Троицко-Печорске, Савиноборе, Щугоре и Покче. Нередко в среде местного населения вспыхивают стихийные волнения, происходят столкновения с полицией" (12). Во второй половине XIX в. среди старообрядцев средней и верхней Печоры стало наблюдаться тяготение к пустынничеству (13).

До сих пор живы в памяти местных старожилов отголоски событий, связанных с былыми трениями между представителями поморского беспоповского согласия и скрытниками. Идеологом скрытничества здесь стал уроженец с.Ильинское Чердынского уезда Пермской губернии Еварест Евдокимович (отсюда "еварестова вера"). Противостояла этому старообрядческому направлению "изосимовская вера", названная так по имени наставника беспоповцев Изосима Семеновича, имевшего тесные контакты с устьицлемскими и пижемскими старообрядцами (14).

Миссионеры неоднократно отмечали, что "самыми строгими хранителями старины во всех отношениях и представителями печорского раскола

являются так называемые пустынники" (15). Делились пустынники на две категории: "более строгих" и "менее строгих": "Первые живут в горах и имеют строгое воздержание, телесное пропитание они получают от братьев, живущих по-мирски, а отчасти добывают сами через ловлю рыбы и птиц, причем при охоте они пользуются не ружьями, но луками. Про этих пустынников рассказывают, что они молятся всегда на восток и некоторые из них хоронятся, по их завещанию, без тельнаго креста... Места их обитания известны только тем пустынникам, которых мы называем менее строгими" (16). Селились пустынники ("более строгие") обычно в необитаемых, глухих районах - в ущельях Урала, на берегах притоков Печоры, вытекающих с гор: Щугора и Ильча.

В определенное время (обычно весной, когда из Чердынского уезда в Печорский край привозился хлеб) пустынники на несколько дней появлялись в населенных пунктах, чтобы пополнить свои запасы. Именно тогда они "увозят с собой нескольких некрещенных православным священником детей, например, из Подчерья, о которых говорят, что эти дети берутся пустынниками на воспитание" (17). Помощник вологодского епархиального миссионера С.Ключков после посещения деревень Ляга, Усть-Ильч, Горд-му, Максимовской, Когель-Устье писал: "Нужно заметить, что все эти деревни представляли собой путь, по которому печорские раскольники идут в "пустыню" к Уралу и по которому выходят они в "мир" за хлебом" (18).

В ходе фольклорно-археографических экспедиций Сыктывкарского государственного университета было установлено, что центрами скрытничества являлись (и оставались до недавнего времени) деревни Покча и Скаляп. В подтверждение огромного старообрядческого влияния в этих населенных пунктах приведем несколько замечаний священника Троицкой Печорской церкви А.Журавлева, совершившего поездку по своему приходу в октябре 1892 г.: "... Были посещены деревни Покчинская, Скаляповская и Кодаздинская, из которых первая находится от приходской церкви в 30 верстах, а последняя в 65. Народонаселение означенных деревень за очень немногими исключениями привержено к расколу" (19), "... В деревне Скаляповской в часовне, посвященной имени Святителя Николая Мирликийского, был отслужен молебен этому Святителю, причем звуком колокола было дано знать населению о начале молебна, но кроме одного старосты часовни старого солдата Леонтия Мезенцева, единственного православного человека во всей деревне, никто из жителей не пожелал присутствовать на молебне" (20), "...Вообще жители деревни Скаляповской отличаются особенным упорством и враждебностью к таинствам и обрядам православной церкви и немало придется приложить духовенству труда к ослаблению раскола в этой деревне" (21).

Сыктывкарские археографы выяснили, что до сих пор в этой местности в истинно православную веру крестятся только тогда, когда чувствуют скорую смерть (тяжелая болезнь или глубокая старость). Пройдя обряд пере-

крещивания и получив новое имя, человек навсегда порывает с "миром" и становится странником (пустынником). В том случае, если больной выздоравливает и не умирает после крещения, он должен отказаться от прежнего имени, не признавать родных, а в прежние времена должен был уйти в лес и жить там, скрываясь, до смерти. Теперь, правда, редко встречаются такие "отшельники". Проживая в деревне и общаясь с односельчанами, скрытники, однако, всячески избегают контактов с посторонними. Среди этих скрытников зафиксированы случаи "самокрещенцев" (22).

На рубеже XIX-XX вв. старообрядчество очень глубоко укоренилось в северо-восточных районах Вологодской губернии. Епархиальный миссионер отмечал: "Во многих приходах число раскольников считается единицами, но есть приходы, где раскольники своею численностью преобладают над православными, таковые встречаются в Удорском крае Яренского уезда и Печорском Усть-Сысольского" (23).

Миссионеры Стефано-Прокопьевского братства говорили, что начетчики на Печоре хоть и менее начитаны, чем, скажем, удорские, но "по силе своего влияния на народ не уступают им. Грамотных начетчиков в Печорском крае величают эпитетом "острый" (24).

В отчетных документах миссионеров названы некоторые из наставников Печорского края: "Между раскольниками славу начетчиков имеют "Малах-Васька", Василий Шахтаров, щугорянин, и Спиридон Мезенцев, покчинец. Василий недавно умер, Спиридона нам удалось видеть. Это крепкий высокого роста старик, лишившийся одной ноги; уродство заставляет его сидеть дома и заниматься чтением книг и отчасти поучением от них, что имеет для него материальный интерес. Спиридон знаком со старопечатными Катихизисом и другими книгами" (25). В случае смерти "отца духовного" местные староверы пытались найти ушедшему из жизни начетчику замену. В 1903 г. помощник вологодского епархиального миссионера писал: "В феврале в с.Щугор умер начетчик Василий Шахтаров. В приемники ему (по сообщению о.Александра Покровского) раскольники готовят мальчика из окончивших курсы церковной школы Ивана Мартюшева, отправив его для специальной подготовки к старцу, живущему в одном из раскольниковских скитов по р.Цильме Архангельской губернии" (26). Такая практика была распространена повсеместно, где существовали старообрядческие общины. Обер-прокурор Святейшего Синода в 1902 г. отмечал, что "они (наставники - Ю.С.) стараются образовать молодое поколение в духе раскола. С этой целью молодые люди из Вологодской, например, губернии поступают к видным начетчикам Ярославской, Тверской и др. губерний и у них получают сведения, необходимые для ведения бесед с православными миссионерами" (27).

С большим почтением местное население края относилось и к начетчикам, приезжавшим сюда из других областей России. Миссионеры отмечали, что "почти ежегодно с целью пропаганды посещают Печорский край крестьянин Архангельской губернии Ефим Чупров и какой-то слепой старик из

губернии Олонецкой. Противоправославная деятельность последнего очень широка: он проезжает по губерниям Архангельской, Вологодской, Пермской и бывает в Вятской. Они пользуются у местного народа еще большим доверием, чем местные наставники" (28). Очень часто печорские староверы сами предпринимали поездки в отдаленные места. Так, помощник епархиального миссионера указывал, что "из зараженных расколом приходов много было паломников, посетивших Веркольский монастырь в Архангельской губернии" (29). По-видимому, старообрядцы Печоры посещали район бассейна р.Пинеги (на ее левом берегу в 1635 г. был основан Веркольский монастырь) (30) в целях налаживания и поддержания контактов с единоверцами этого крупного старообрядческого центра.

Старообрядцы в Печорском крае именовали себя "верными". Всех же остальных, как "православных, так и лиц, которые хотя с православной церковью не имеют по своим убеждениям никакой связи, но еще не успели формально (через перекрещивание или отречение от ересей) присоединиться к стаду раскольников и которые поэтому продолжают сообщаться с православными в пище и питии" (31), здесь называли "мирскими". Эти две группы населения, разделенные между собой в силу религиозной непримиримости, старались как можно реже контактировать друг с другом. Для "мирских" на Печоре был "составлен особый мирской тропарь, который должен читаться ими во время домашней молитвы" (32). "Верные" же здесь "для молитвы... имеют свои иконы (в большинстве случаев медные); эти иконы помещаются ими не в так называемом красном углу, а где-нибудь около печки или за перегородкой" (33).

В бытовом отношении староверы Печоры мало чем отличались от старообрядцев из других мест. "Нечего и говорить, что они считают за великий, смертный грех употребление табака, чая, называя самовар антихристовым животом... Более фанатичными из печорских раскольников не едят картофеля, не употребляют керосина, пользуясь по-прежнему лучиною и светцом, гнушаются пороховыми спичками, подозревая в быстром зажигании их что-то неестественное - антихристово, и по-старому пользуются трутом и кремнем. Они не любят также вещей, где имеется проба, так что даже зазирают носящих серебряные кресты, где пробита проба... Прививать оглу раскольники боятся, потому что смотрят на нее, как на печать антихриста" (34).

Как и на Удоре, печорские старообрядцы для богослужений собирались в доме какого-нибудь наставника. Вообще же, отмечали миссионеры, "в Печорском крае молитвенные собрания раскольников крайне редки и бывают большей частью только при совершении обряда погребения и при службах, устраиваемых приезжающими к ним из других губерний пропагандистами" (35).

В дневнике вологодского епархиального миссионера описаны похороны старообрядца в Печорском крае: "У печерцев похороны умерших происходят без всяких церемоний и даже в большинстве случаев без чина погребения, которого здесь некому петь. Погребение состоит только в том, что известный

старик или старуха-раскольница покадит покойника, обходя кругом посолонь гроб его, а окружающие, кто умеет, пропоют несколько раз: Святыи Боже... С этою песнею провожает братия покойнаго до могилы. На голову умершаго возлагается венчик - бумажная лента с нарисованными на ней красными чернилами тремя восьмиконечными крестами, а на руку надевается лестовка. Кладбища у печерцев находятся в каждой деревне... Здесь над покойником известными лицами совершается пение трисвятаго и каждение, а в Покчинской (деревне - Ю.С.)... женщина-певица разставляет над вырытой могилой ноги и при опускании гроба голосит: "Земля ты и в земля пошла". Земляных насыпей печерцы на месте погребения своих родственников обычно не делают, а устраивают вместо того деревянные памятники-надгробия, на правой стороне их они прорубают небольшое четырехугольное отверстие, через которое они в поминальные дни кладут на землю уголки и ладан, дым которого через отверстие, как бы из могилы, идет к небу" (36). Подобное описание касается в основном старообрядцев-федосеевцев (или даниловцев), т.к. бегуны погребали своих единоверцев в пустынных местах, подальше от людского глаза. Похороны усопшего скрытника проходили тайно и место погребения держалось в секрете. По этой причине говорить о каких-либо характерных чертах погребального обряда печорских староверов-странников представляется сложным.

Говоря о количественном составе старообрядцев вообще, правительственные сведения сообщали, что "несмотря на нелепость многих раскольнических верований и развратную жизнь многих из них, в простом народе распространено предубеждение, что раскольническая вера святая, настоящая, христианская" (37). Такой вывод подтверждался и местными церковными властями: вологодский епархиальный миссионер указывал, что "в местностях, где силен раскольнический дух, население относится к расколу, как к вере людей, удалившихся от мира и предавшихся подвигам спасения души и богоугодению, оно хочет, мечтает, хотя в конце своей жизни отдаться такой жизни и переходит в раскол" (38). Поэтому численность старообрядцев постоянно колебалась. В Ведомостях о числе раскольников в Усть-Сысольском уезде Вологодской губернии за 1899 г. приводились следующие сведения по приходам Печорского края: в Щугорском приходе проживало 890 староверов, в Савиноборском - 715, в Троицко-Печорском - 709, причем отмечалось, что большую часть староверческого населения края составляли женщины (39), что не являлось по сути специфическим явлением, приущим исключительно старообрядчеству Печорского края. В официальных источниках неоднократно отмечался более высокий процент женской половины в общей численности старообрядцев, например: "Цифры удостоверяют что раскол поповщины и безпоповщины преобладал более в женском поле, чем в мужском... Известно, что и теперь раскол очень часто держится, там и сям, в особенности в отдельных семействах, женщинами" (40).

Рассматривая распространение и развитие тех или иных вариантов старообрядческого учения в Печорском крае, можно заключить, что движение староверов в этом регионе по своей идеологии, быту, культуре типологически соотносится с известными очагами позднего старообрядчества (в частности, с удорским и северодвинским). Однако региональная специфика здесь проявилась в том, что коренное население среднего и верхнего бассейнов р.Печоры в силу позднего проникновения сюда идей христианства и, следовательно, преимущественно обрядового направления христианской жизни увидело "в изменении церковных обрядов... посягательство на изменение самого главного в вере, ея сущности" (41), а соседство и тесная связь с таким крупным старообрядческим центром, как нижняя Печора вызвали процесс быстрого вовлечения в раскол коми населения края.

В силу значительной по своим размерам территории и довольно четкого распределения по этой территории староверческих толков Печорский край с точки зрения изучения конфессиональных течений следует рассматривать как регион, объединяющий в себе два исторически сложившихся старообрядческих центра - Среднепечорский и Верхнепечорский. В районе средней Печоры распространилось федосеевское учение, проникшее сюда с низовой реки, на формирование религиозных взглядов верхнепечорцев "большое, подчас определяющее влияние, оказывала традиция истинно православных христиан-странников" (42). Современные исследователи книжной культуры региона фиксируют также существование "старой веры" в Печорском крае в поморско-даниловском толковании (в основном на верхней Печоре).

На сегодняшний день заметно явное различие между двумя названными районами в степени сохранности старообрядческой традиции: на средней Печоре о старообрядцах теперь только вспоминают, на верхней же - люди более старшего поколения до сих пор считают себя староверами и во многом сохраняют старые обычаи. Этот факт зафиксирован в ходе обследования региона фольклорно-археографическими экспедициями Сыктывкарского государственного университета. Живость старообрядческого учения в верховьях Печоры объясняется, вероятно, наличием устойчивых контактов с функционирующими до настоящего времени староверческими центрами бывших Вятской и Пермской губерний, тогда как на нижней Печоре старообрядческая традиция, некогда оказавшая влияние на среднепечорцев, затухает.

\*\*\*

1. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 144. Л.3.
2. Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С.103.
3. Бернштам Т.А. К проблеме формирования русского населения бассейна Печоры // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. Сыктывкар, 1985. С.138.
4. Лашук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. Опыт историко-этнографического исследования. Сыктывкар, 1958. С.116.
5. Там же.

6. Гагарин Ю.В. Указ.соч. М., 1978. С.169.
7. Отчет о состоянии раскола за 1901 год // ВЕВ. № 19. Прибавления. С.525.
8. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 46. Л.48.
9. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 135. Л.5.
10. Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1903 год // ВЕВ. 1904. № 15. Прибавления. С.394.
11. Редеи К. Влияние церковнославянского языка на семантику и синтаксис древнезвярянского. (Статья находится в печати).
12. Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т.27. С.546.
13. Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С.170.
14. Власов А.Н. Проблемы бытования традиционной книжности среди населения коми. (По материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета 1986-1989 гг.) // Выявление и исследование устных и письменных источников по истории народной культуры Северо-Востока РСФСР. Отчет о научно-исследовательской работе (заключительный). Ч.3. Сыктывкар, 1991. С.34.; ПНИЛ ФАИ СГУ. 0501-32, 43, 44.
15. Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1903 год // ВЕВ. 1904. № 15. Прибавления. С.396.
16. Там же. С.396-397.
17. Там же. С.397.
18. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 88. Л.51.
19. ВУФ ГАВО. Ф.364. Оп.1. Д. № 7120. Л.12.
20. ВУФ ГАВО. Ф.364. Оп.1. Д. № 7120. Л.12-13.
21. ВУФ ГАВО. Ф.364. Оп.1. Д. № 7120. Л.13.
22. Власов А.Н. Проблемы бытования традиционной книжности среди населения коми. (По материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета 1986-1989 гг.) // Выявление и исследование устных и письменных источников по истории народной культуры Северо-Востока РСФСР. Отчет о научно-исследовательской работе (заключительный). Ч.3. Сыктывкар, 1991. С.34-35.
23. Отчет епархиального миссионера о состоянии раскола в Вологодской епархии за 1898 г. // ВЕВ. 1899. № 23. Прибавления. С.586.
24. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 119. Л.7.
25. Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1903 год // ВЕВ. 1904. № 15. Прибавления. С.391-392.
26. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 195. Л.3.
27. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1902 год. Спб., 1905. С.68-69.
28. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 135. Л.7.
29. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 88. Л.4.
30. Описание Веркольского первоклассного общежительного Св.Праведного Артемия монастыря Архангельской губ., Пинежского уезда. Спб., 1911. С.7; Описание Веркольской общежительской пустыни Архангельской губернии, Пинежского уезда, праведного Артемия. М., 1880. С. 1, 9.
31. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 144. Л.6.
32. Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1903 год // ВЕВ. - 1904. № 15. Прибавления. С.394.
33. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 144. Л.6.
34. Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1903 год // ВЕВ. - 1904. № 15. Прибавления. С.395.
35. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 88. Л.3.

36. Из дневника вологодского епархиального миссионера за 1903 год // ВЕВ. 1904. № 14. Прибавления. С.365-366.
37. Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В.Кельсиевым. Лондон, 1861. Вып.2. С.13.
38. Отчет о состоянии раскола в Вологодской епархии за 1898 г. // ВЕВ. 1899. № 23. Прибавления. С.589.
39. ВУФ ГАВО. Ф.265. Оп.1. Д. № 135. Л.4.
40. Варадинов Н. История министерства внутренних дел. Спб., 1863. Кн.8 доп. С.181-182.
41. Островский Д. Выговская пустынь и ее значение в истории старообрядческого раскола. Петрозаводск, 1914. С.17.
42. Амосов А.А. Базы данных по региональной книжной культуре в контексте современной археографии // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991. С.118.

*Б.Н.Морозов  
г. Москва*

### Странствия книжника Ионы Соловецкого по Онежскому и Ладужскому озерам в конце XVI - начале XVII веков\*

Имя выдающегося книжника Ионы Соловецкого стало известно недавно, хотя его рукописное наследие широко используется исследователями уже с начала XIX в. До нас дошла только небольшая часть (250 листов) его громадной библиотеки-архива (судя по сделанному им самим описанию составлявшей свыше 2500 листов в тетрадях, столбцах и 15 кодексах), но и она включает в компактной форме благодаря необыкновенно мелкому каллиграфическому почерку сотни текстов, среди которых древнейшие уникальные списки многих исторических, литературных и естественнонаучных памятников (1).

По значению и характеру книгописную деятельность Ионы Соловецкого можно сравнить с деятельностью известного книжника второй половины XV в. монаха Кирилло-Белозерского монастыря Ефросина. Однако, в отличие от Ефросина, Иона Соловецкий создавал свои сборники (в виде отдельных тетрадей, вмещающих десятки текстов) на основании не одной (или немногих), а многочисленных монастырских библиотек в течение 35 лет скитаний по Северу России, которые с точностью до одного дня он описал в своей уникальной автобиографии (2).

Пострижник Соловецкого монастыря, где он пробыл с 1580 по 1587 гг., Иона избрал особый вид иноческого послушания - стал странствующим монахом-клирошанином, а впоследствии головощиком - руководителем хора. Этот тип монашества был до последнего времени мало известен, и необычная

\* В основе статьи доклад на международной научной конференции "Валаам: Русский, Карельский, Финский" (Петрозаводск; Валаам, 1991).

судьба писца сборника вызывала интерес и недоумение уже у первых его исследователей (К.Ф.Калайдовича, П.К.Симони, А.С.Орлова), а при обсуждении сообщения автора в 1987 г. было даже высказано мнение о мистификации автобиографии (3).

Переходя из монастыря в монастырь, Иона Соловецкий в основном находился в двух регионах - на Северо-Западе России и в Вологодской земле в пришекснинских монастырях. Первый раз выехав из Соловков, он добирается до Александрo-Свирского монастыря 8 июня 1587 г. и остается в регионе до декабря 1593 г. В это время основным местом его пребывания становится Тихвинский монастырь, откуда он совершает поездки в соседние обители, а в 1591 г. путешествует в Новгород. Возвратившись в конце 1591 г. в Тихвин и проведя 1593 г. в Александрo-Свирском монастыре, он выезжает в Кириллов. В этот период своего пребывания в Вологодской земле Иона Соловецкий в 1595 г. совершает единственную (отмеченную в биографии) поездку в столичный регион, с которым он, по некоторым данным, был, вероятно, связан своим происхождением. Он живет полгода в Троице-Сергиеве монастыре, а следующие полгода проводит в Москве в кремлевском Чудове монастыре и на подворье Кирилло-Белозерского монастыря.

Следующее путешествие на Северо-Запад Иона Соловецкий начал из Кирилло-Белозерского монастыря весной 1599 г. Маршруты этого и других путешествий отразились в составленных им оригинальных дорожниках (в отличие от известных географических справочников XVII в.) (4), находящихся в рукописи РНБ, Q.XVII.67. И если в автобиографии указаны только монастыри как конечные пункты маршрутов, то в дорожниках, очевидно, - все населенные пункты, встречавшиеся на пути, и расстояния между ними. Можно предположить, что как сама автобиография с ее точными датами, так и дорожники были созданы на основе первичных дневниковых записей Ионы Соловецкого.

Первый дорожник помещается на л. 211 об. и включен в состав оригинального письменника Ионы Соловецкого, но, вероятно, никак не связан с окружающими его текстами из посланий, написанных странствующим монахом в различных монастырях в различное время. Время написания этой и других тетрадей, содержащих дорожники, достаточно близкое к времени путешествия: конец 1610-х - начало 1620-х гг. Этому не противоречат и флигранти бумаги - трудноотжествляемые части кувшинчиков (5).

Первый дорожник не имеет особого заголовка и состоит из описаний отдельных пяти маршрутов. "Путь из Кирилова водяной" начался, согласно биографии, 15 апреля 1599 г. (6). Доехав на телеге (редкое указание на вид транспорта в дорожниках Ионы) до реки Шексны, он сначала добирается до города Белоозера, а затем пересекает само озеро и по реке Ковже двигается на Север и затем снова пересаживается в телегу и продолжает довольно значительный путь (43 версты), чтобы достичь реки, впадающей в Онежское озеро. Вдоль восточного побережья Онежского озера он продвигается к ко-

нечной цели своего маршрута - Палеостровскому монастырю, куда прибывает 31 июня. Таким образом, весь путь из Кирилова, составивший, согласно дорожнику, 420 верст, был проделан за два с половиной месяца. Вероятно, он делал продолжительные остановки на этом пути.

Описание следующего маршрута, озаглавленное "Путь ис Палеостровскаго зимний" имеет отличную от предыдущего "водяного пути" структуру. Сначала перечислены населенные пункты от монастыря до Тихвина, а затем следует перечисление расстояний между ними. Причем только в первой части отмечен "Петровский монастырек", давший впоследствии имя современному городу Петрозаводску. Этот маршрут, составивший, согласно дорожнику, 460 верст, был проделан Ионой в довольно короткий срок - с 21 декабря 1599 г. по 5 января 1600 г.

5 мая 1600 г. Иона переходит из Тихвина в соседнюю Зеленецкую ("Зеленую") пустынь, куда прибывает на следующий день. Описание этого пути в 43 версты в основном "водою" составляет третью часть этого дорожника под отдельным заголовком.

Следующий - летний - путь Ионы Соловецкого был проделан им также довольно быстро. Выехав из Зеленецкой пустыни 14 августа, он направляется к Ладожскому озеру и плывет по нему в Коневецкий монастырь, куда прибывает 26 августа. Этот путь в 290 верст описан в четвертой части первого дорожника.

Последний (пятый) "зимний путь" этого дорожника подробно описывает переезд Ионы Соловецкого в Великий Новгород. Выехав из Коневца 8 декабря 1600 г., 20 декабря он прибыл в Хутынский монастырь. Описание этого пути разделяется на две части. Вначале Иона перечисляет все пункты своего маршрута без указания расстояний. Во второй части приведены расстояния этого же маршрута, но до Орешка (120 верст) не между всеми пунктами, а только между ямами, а затем от Орешка до Новгорода (160 верст) с обычной степенью подробности.

Проведя в Новгородском Хутынском монастыре полгода, летом 1601 г. Иона Соловецкий возвращается на Ладогу, где пробудет в разных монастырях еще в течение двух лет. Эти переходы описаны во втором дорожнике, занимающем в сборнике РНБ, Q.XVII.67 целый лист (л.219 об.) под общим заголовком "О путех". В своей автобиографии Иона указал только на то, что, выйдя из Хутыни 9 июня, он прибыл на Валаам 28 июля 1601 г. Судя по дорожнику, за это время он проделал путь по Ладожскому озеру два раза. Приплыв в устье Волхова в Медведецкий монастырь и далее обогнув Стерженецкий мыс (где также располагался Никольский Стерженецкий монастырь), Иона плывет по реке Свирь и прибывает в Александрo-Свирский монастырь, но, очевидно, не задерживается там, а возвращается тем же путем на Медведец и вдоль западного берега Ладоги через Коневец и Корелу достигает Валаама. Таким образом, общий путь в 770 верст, указанный в дорожнике, он проделал за месяц и двадцать дней.

В Александрo-Свирский монастырь Иона Соловецкий перебирается с Валаама зимой 1602 г., затратив на это всего восемь дней - с 11 по 17 февраля. Этот путь в 210 верст описан в следующем разделе данного дорожника, причем указаны два варианта пути в его начальной части.

26 мая 1602 г. Иона Соловецкий опять отправляется на Валаам и прибывает туда уже 3 июня. Этот более короткий (по сравнению с предыдущим) летний путь на Валаам через Олонец вдоль восточного берега Ладоги, протяженностью в 160 верст, описан в третьей части второго дорожника.

Далее записи в дорожнике "О путех" теряют точное хронологическое соответствие переездам Ионы Соловецкого, который в августе 1602 г. прибыл из Валаама в Корелу (число в дате выезда утрачено, а время приезда не указано). Он прожил в Кореле больше года (это время страшного голода по всей России - предвестника Смуты) и, выехав 29 декабря 1603 г. из Корелы, 4 января 1604 г. вернулся на Валаам. Через месяц, 6 февраля того же года Иона отправляется в Тихвину и, пробыв там весну и начало лета (с 18 февраля по 19 июня), переезжает в Зеленецкий монастырь (затратив на переезд уже только два дня - 19 и 20 июня). 28 ноября 1604 г. Иона Соловецкий "съехал ис пустыни Зеленые" и отправился в район Белоозера в Нилов скит, навсегда покинув Ладогу и Онегу.

Описанный же в дорожнике путь из Александрo-Свирского монастыря в Тихвину (без указаний расстояний) был проделан Ионой только в 1587 г. с 8 по 13 декабря. Далее указано расстояние между пунктами на пути из Валаама в Тихвину (как отмечено выше, этот путь проделан с 6 по 18 февраля 1604 г.) и следом маршрут от Корелы до Сердовапы (Сортавалы) с общим расстоянием в 100 верст и приписанным расстоянием до Гагалы (от Сердовапы?) и от Гагалы до Валаама, очевидно, отражающий зимний путь Ионы из Корелы на Валаам в конце 1603 - начале 1604 г.

Следующие статьи этого дорожника с разной степенью подробности описывают маршруты дальнейших путешествий Ионы Соловецкого в конце 1604-1611 гг., в течение которых 1606-1609 гг. он провел в своем "обещании" - Соловецком монастыре, а затем снова вернулся в район Кириллова, откуда не выезжал, по крайней мере, до 1621 г. (на котором обрывается автобиография), пережив самые трудные годы Смуты для Русского Севера.

Описания путей по Северо-Западу России имеются и в третьем дорожнике Ионы Соловецкого, помещенном среди различных записей на л.223 того же сборника РНБ, Q.XVII.67 под заголовком: "Указ о расстояниях пути". Расположение маршрутов в этом дорожнике не соответствует хронологической канве странствий Ионы, но некоторые из них можно сопоставить с ней. Так, описанный зимний путь от Тихвина до Александрo-Свирского монастыря он проделал с 28 ноября по 3 декабря 1592 г. От Тихвина до Новгорода с остановкой в Медведцеком монастыре он плыл летом 1591 г. Из-за дефекта рукописи неясно значение указанной в автобиографии Ионы даты 19 мая 1591 г. (или это день выхода из Тихвина, или день прихода на Медведец).

Нет также даты выезда с Медведца, а есть только конечная дата прибытия в Новгород - 31 мая 1591 г.

Три следующих маршрута: летний "сухой" и "водюю" от Тихвина до Новгорода, "водной" от Новгорода до Белоозера через Ладожское и Онежское озера и зимний от Тихвина до Кириллова - прямо в автобиографии Ионы Соловецкого не отмечены. В связи с этим можно сделать предположение, что Иона мог использовать при составлении данного дорожника и свои записи, сделанные на основании других источников еще до совершения путешествий. Как указано выше, схожий с последним маршрутом путь, но не от Тихвина до Кириллова, а от Зеленецкого монастыря до Нилова скита, он проделал в конце 1604 г. Тем более следует отметить, что ряд путешествий Ионы Соловецкого был проделан частью по ямским дорогам, описания которых были известны уже с конца XVI в. (7). Публикуя в Приложении I все маршруты путешествий Ионы Соловецкого по Северо-Западу России из трех его дорожников, мы сознаем, что они требуют более тщательного изучения и комментирования специалистами по исторической географии региона.

Проведя ряд лет в монастырях в районе Ладоги и Онеги, Иона Соловецкий, очевидно, тесно соприкасался с местной книжной культурой. Однако сохранилось не много текстов, которые по упоминанию местных реалий можно связать с его пребыванием в той или иной обители. (Сохранившийся же комплекс текстов, связанных с Успенским Тихвинским монастырем - список кормовой книги, летописец, послания - требует специального исследования, поскольку этот монастырь не входит непосредственно в рассматриваемую зону книжной культуры, хотя, очевидно, с ней связан) (8). Возможно, в будущем при полном кодикологическом исследовании сборника РНБ, Q.XVII.67 можно будет датировать отдельные тетради с точностью до одного года и таким образом определить место их написания. Сейчас же можно отметить только бесспорные факты.

В составленном Ионой Соловецким, вероятно, в начале XVII в. письмовнике (РНБ, Q.XVII.67, л.211-216) отразилось содержание 53-х текстов его собственных (за небольшим исключением) посланий. (Большая их часть содержит только фрагменты текстов - обращения к тем или иным лицам, в основном духовным, имена которых заменены на "имярек"). Среди них имеется 6 текстов, связанных с монастырями и церквями Ладожского региона (9). Все они расположены на одном листе (215 об.), вероятно, сознательно сгруппированные автором письмовника.

Под номером 46 (номера текстов в письмовнике проставлены карандашом в XIX или в начале XX вв., но в действительности порядок листов мог быть иным) находится обращение и адрес послания настоятелю и братии Николо-Стороженского монастыря, под номером 47 - краткое обращение к монаху Александрo-Свирского монастыря и под номерами 45 и 49 - пространные начальные части и концовки посланий к протопопу Воскресенского собора г. Корелы.



Содержательная часть этих посланий Ионы Соловецкого (в том, что он их автор, нет сомнений) опущена, но имеющиеся тексты свидетельствуют о его незаурядных способностях к риторическим сочинениям. Язык посланий ярок и образен, ни одно из витиеватых обращений (в этих и других текстах) не повторяет другое. Особенно интересно обращение в послании в Корелу (№ 45), отражающее исторические реалии. Такая форма переписки, очевидно, предполагает наличие определенной эпистолярной культуры и у адресатов - жителей региона.

Тексты, помещенные в письмовнике под номерами 50 и 51, свидетельствуют еще об одном занятии Ионы Соловецкого (отмеченном и в его автобиографии) - выполнении функций нотариуса, в данном случае составлении писем от имени третьих лиц. Оба данных письма составлены от имени членов причта той же Воскресенской соборной церкви Корелы и также имеют форму риторических посланий. Как и другие послания письмовника, они представлены в сокращенном виде: № 50 содержит только обращение и конец, № 51 - начальную часть и адрес. Первое послание обращено к протопопу церкви Николая Чудотворца города Корелы, второе - некому дворцовому подьячему, очевидно представителю царской администрации в регионе. Оба послания, вероятно, следует датировать временем длительного пребывания Ионы Соловецкого в Кореле в 1602-1603 гг. (Тексты всех шести посланий публикуются в Приложении II).

Особый интерес представляет помещенная в описании несохранившейся части библиотеки Ионы Соловецкого запись о наличии в одном из его рукописных сборников-тетрадей текста под названием: "Летописец о яренских и валаамских чуд(о)творцех" (РНБ, Q.XVII.67, л.204). Как известно, житие основателей Валаамского Преображенского монастыря преподобных Сергия и Германа не сохранилось. Найденный недавно Н.А.Охотиной новый памятник древнерусской литературы "Сказание о Валаамском монастыре" (10) проливает свет на дискуссионный вопрос о времени основания монастыря на Валааме, но не дает точных дат жизни его первых игуменов и, вероятно, не может быть соотнесен с текстом "летописца", записанным Ионой Соловецким.

Скорее всего, это краткий перечень дат, связанных с жизнью Сергия и Германа Валаамских (возможно, с какой-то датой основания монастыря), перенесением их мощей в XVI в. и чудесами от них. Подобные краткие хронологические записи (в том числе под заголовком "летописец") о некоторых других русских святых бытуют в рукописной традиции параллельно с их пространственными житиями (например, об Иосифе Волоцком) (11). В том же описании библиотеки Ионы Соловецкого (л.206) указано, что в другой тетради среди различных статей был переписан "Летописец о Алексан(дре) Сверхском". Можно предположить, что этот текст близок к произведению, встречающемуся довольно часто в рукописных сборниках XVII в. под названием "Сказание известно о рождении и о всем житии и о преставлении и

обретении мощей преподобного Александра Свирского чудотворца, выписано из жития его вкраще" (12).

Представляет интерес соединение в одном памятнике (или соединении в описании Ионы двух памятников под одним заголовком) известий о Сергии и Германе Валаамских и Иоанне и Логгине Яренских. Известно, что еще в XVI в. (до начала оформления официальной канонизации в 1620-е гг. и составления впоследствии жития) существовали записи о явлении и чудесах яренских святых, составленные священником Никольской церкви в Яренге Варлаамом (13). Они, очевидно, и легли в основу "летописца", записанного Ионой Соловецким. Сделать это он мог скорее всего в самой Яренге, где жил с 21 марта по 25 июня 1610 г., возвращаясь из Соловецкого монастыря в Кириллов. Это позволяет предположить и "нижнюю" дату написания данной тетради. В ее основе находились самые разные статьи: богословские, церковно-исторические, естественнонаучные и практические (в том числе "о солении и сушении рыб"), но никаких других реалий, связанных с северными монастырями, не отмечено. Вероятно, записи о Сергии и Германе были сделаны на Валааме, а включены в общий "летописец" после 1610 г.

Таким образом, рукописное наследие Ионы Соловецкого содержит ценные сведения об истории, географии и культуре Карельской и соседних земель в конце XVI - начале XVII вв., показывает, что поиск новых источников может быть перспективным.

\*\*\*

Тексты, публикуемые в приложении, переданы с учетом особенностей рукописей Ионы Соловецкого, содержащих употреблявшиеся только им сокращения многих слов, в том числе вплоть до одной буквы. Восстановленные части слов в случае нетрадиционных авторских сокращений помещаются в круглых скобках; в угловых скобках - восстановленный нами текст в случаях механических утрат; титла раскрываются и выносные буквы вносятся в строку без выделения. В целом же сохраняются все орфографические особенности написания слов, но вышедшие из употребления буквы переданы современными. Буква ь сохраняется только в середине слов.

\*\*\*

1. Сведения о сохранившихся рукописях Ионы Соловецкого, находящиеся ныне в составе двух кодексов: РНБ, Q.XVII.67 и РГАДА, Ф.135. Отд.5. Рубр.1. № 4 см.: Морозов Б.Н. Первое послание Курбского Ивану Грозному в сборнике конца XVI - начала XVII в. // Археографический ежегодник за 1986 год. М., 1987. С.277-289. Об идентификации имени книгописца см.: Деятельность Археографической комиссии в 1987 г. // Археографический ежегодник за 1987 год. М., 1988. С.317-318. См. также: Зиборов В.К., Романова А.А. Иона Соловецкий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII в.). Ч. 2. И-О. СПб., 1993. С.89-92; Морозов Б.Н. Иона Соловецкий - книжник и каллиграф конца XVI - начала XVII веков // Вспомогательные исторические

дисциплины: Высшая школа, исследовательская деятельность, общественные организации: Тез. докл. и сообщ. науч. конференции. Москва, 27-29 января 1994 г. М., 1994. С.102-104; Морозов Б.Н., Симонов Р.А. Календарные мотивы "Учения Кирика" (1136 г.) у Ионы Соловецкого (последняя четверть XVI в.) // Россия в X-XVIII вв. Проблемы истории и источниковедения: Тез. докл. и сообщ. Вторых чтений, посвященных памяти А.А.Зимина. Москва, 26-28 января 1995 г. М., 1995. С. 363-369.

2. Автобиография, написанная с особыми формами сокращений, помещена на л1 сборника РНБ, Q.XVII.67. Она описывает жизнь Ионы с момента рождения 10 ноября 1562 г. до его приезда в Нилов скит 1 марта 1621 г., но не называет имени писавшего. Его удалось установить благодаря записи: "Того ж ле(та) (7099) ав(густа) 16 из Юр(ьева) ишел и приш(ел) на Тих(фин) того же ав(густа) 20. В 7100 ле(то) с(ентября) 17 с Тих(фина) на Дыми пак(и) приш(ел)". В расходной книге Успенского Тихвинского монастыря за 1591 г. записано: "Дано крылошанину Ионе Соловецкому крылосного августа с 19 дни до сентября по 18 день 3 алтына 2 московки" (Архив Спб ФИРИ, ф.132. Оп.2. N 1, л.88). Совпадение оплаты за такой небольшой срок пребывания в монастыре (все другие записи о жаловании крылошанам отражают их более длительное пребывание в монастыре, в том числе и Ионы Соловецкого в другое время) с биографией писца (разница в один день с приходом и выходом очевидно отражает условия оплаты) не оставляет сомнений в их идентичности, учитывая прозвище, данное постриженнику Соловецкого монастыря, что также указано в биографии.

3. Деятельность монастырских хоров в XVI в., в том числе часто меняющих свое местопребывание, изучена С.В.Зверевой (Зверева С.В. Монастырские клирошана XVI - первой половины XVII в. // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С.117-128). Она же и высказала в 1987 г. автору предположение о принадлежности тогда писца к странствующим монахам-клирошанам.

4. См.: Петров В.А. Географические справочники XVII в. // Исторический архив. М.; Л., 1948. Т.5. С.74-165; Зимин А.А. Русские географические справочники XVII в. (Из сборника в Собрании Московской духовной академии) // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1959. Вып.21. С.220-231.

5. Сборник РНБ, Q.XVII.67. требует еще дополнительного кодикологического изучения, что может дать более точную датировку.

6. Месяц в этой дате определен путем вычислений, поскольку из-за обрыва листа он не сохранился.

7. См.: Голубцов И.А. Пути сообщения в бывших землях Новгорода Великого в XVI-XVII веках и отражение их на русской карте середины XVI века // Вопросы географии. М., 1950. Сб.20. С.271-302.

8. О понятии "зона" книжной культуры см. работы А.А.Амосова: 1) Предисловие к каталогу-путеводителю "Памятники письменности в музеях Вологодской области". Вологда, 1982. Ч.1. С.6-15; 2) Книжная культура Архангельского Севера (Проблемы. Источники. Неотложные задачи). // Культура Русского Севера. Л., 1988. С.108-113.

9. Данный письмовник изучался А.С.Демин<sup>5</sup>, но им не были названы адресаты всех текстов, а заключение об имени автора посланий и его жизни (предполагалось его пребывание только в Кирилло-Белозерском регионе) не подтвердилось (См.: Демин А.С. Вопросы изучения русских письмовников XV-XVII вв. (Из истории взаимодействия литературы и документальной письменности) // ТОДРЛ. 1964. Т.20. С.94-95, 99; Он же. Орывки из неизвестных посланий и писем // ТОДРЛ. 1965. Т.21. С.188-193.

10. См.: Охотина Н.А. Сказание краткое // Север. 1991. № 9. С.11-24; Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. Спб., 1996.

11. См.: Плигузов А.И. Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники: Сб. статей. М., 1984. С.174-186.

12. См.: Описание Рукописного отдела БАН. М.; Л., 1959. Т.3. Вып.1. С.315; М.; Л., 1965. Т.3. Вып.2. С.159, 271.

13. Дмитриев Л.А. Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973. С.213-234.

Приложение 1

## Дорожки Ионы Соловецкого

### I

#### л.211 об. Путь от Кир(илова) водян(ый)

От Кир(илова) до Взвоза на телег(е) - 4 вер(сты). От Взвоза водою рекою Шекшною до ус(ть)я еа и Крохина - 30 вер(ст). От ус(ть)я до города ез(е)ром - 10 вер(ст). От города до Бадог(и) (?) - 100 вер(ст), ез(е)ром - 40 вер(ст), и рекою Ковжею - 60 вер(ст). От Бадог(и) (?) до Вытегры волок в телегах до берега - 43 вер(сты). От Вытегры до ус(ть)я речнаго - 20 вер(ст). От устья Онегом до Сверскаго ус(ть)я - 60 вер(ст). От устья ж Выте(го)рскаго<sup>8</sup> Онегом до П<а>л<е>острова - 200 вер(ст). И всего от Кир(илова) до Палеострова - 420 верст.

#### Пут(ь) ис Палеостровскаго зимний

На Шуньгу, и на Борково, и в Мело, и на Кол(?) остров, и в Чоболокшу, и на Ваше езеро, и в Суну, и в Шую, и в Соломя, тут же и Петровской мон(асты)рек. И оттуду в Дерев(анное), и в Ладву, и на Ивино, и в Остречины, и на Плотично, и в Ховроньино, и в Бажаны, и в Мандрогы, и в Кондушы. И оттуду в Александрову. И оттуду на Глинно, и в Сермаксу, и на Пашу, и в Шижнему, и в Братловичы, и на Валбас, и на Кожелу, и от<уду> на Тихфину.

От Палеостровскаго(о) до Боркова - 20 вер(ст). От Боркова до Кол(?) острова - 22 вер(сты). И оттуду до Чоболокше - 22. И до Ваше езера (...). До Суны - 10. До Шуе - 30. До Соломяни - 5. До Дерев(янного) - 30. До Ладвы - 40. До Ивина - 30. До Остречин - 10. До Плотична - 15, до Х<овронь>ина - 10. До Важан - 15. До Мандрог - 15. До Кондуш - 20. До Алекс(андровы) - 7. И оттуду до Глинна - 17. До Сермакс(ы) - 18. До Рож(дства), <sup>6</sup>что на Паше<sup>6</sup> - 15. До Шиж<не>мы - 25. До Братлович - 20. До Валбаса - 27. До Кожеле - 3. До Тихфине - 20. И всего сим путем от Палеостровскаго до Тих<фина> - 460.

#### От Тихфин(а) до Зел(еные) пус(тыни)<sup>9</sup> водою

Тих(финкою) рек(ою) и Сясю - 35 вер(ст). И от Васкинич горою - 8 вер(ст).

#### Пут(ь) из Зелене летний

На Сясь к Воскресеью и на ус(ть)е, и на Медведец и на Консеец  
От Зеленыя до Воскр(е)с(е)ния и реки Сяси - 10 вер(ст). От Воскр(е)с(е)ния до ус(ть)я - 35 вер(ст). От ус(ть)я до Медведца - 8 вер(ст).

От Медведца до Коневца - 190, 210<sup>Г</sup>. И всег(о) сим путем от Тих(фина) до Коневца - 290.

#### Путь с Коневца зимний

На Гверстицу, и Чортову гору, и на Сван(?) ез(е)ро, и на деревню Козину, и Токсову, и Рябову, и Калитину, и в Черную ре<ку>, и Неву, и мимо Орешк(а), на Тялейку, и в деревню Варгиселку, и Ладву, и Черную, и на реку Тигоду, и в Волхов, и на Вод<осеку>, и на Грузино, и Высокое, и в Онтонов монас(ты)рек, и оттуду на Футыню.

От Коневца до Каргол(ом)ског(о) яму - 40 вер(ст), и отт<уду> до Кобылицкого ям(у) - 40 вер(ст). И от Кобылиц(кого) до Орешка - 40 вер(ст). И от Орешка до Никол(ь)ског(о) монас(тыря) - 5 вер(ст). И от Тялейкина до деревни В<арги>селки - 10 верст. И отгое до Ладвы - 20. И отгое до Черные - 30. И до Тигод(ы) - 10. До Водосей - 15. До Груз(ина) - 10. До Высока - 20. Д<о Он>тонова - 15. До Футыни - 25. И всего от Коневца до Орешка - 120 вер(ст). И от Орешка до Новаграда - 160 вер(ст).//

## II

### О ПУТЕХ

л.219 об.

#### Пут(ь) из Новаграда летний водяный

На Медведец, и в Сторожно, и на Сермаксу, и Александрову. И паки назад на Сермаксу, и в Сторожно, и на Медведец, и оттуду в Мор(ь)ю, и на Волочок Сванской, и на Коневец, и в город в Корелу, и оттуду в Кимбал(ь)ской остров, и в Тервозиму речку, и оттуду на Валам.

Разстоянию ж месту от места число.

От Новаграда до Медведца - 180 вер(ст). И оттуду до Сторожна - 60. До ус(ть)я Сверскаго - 20. До Сермаксы - 10. До пристани Александровские - 30. До Александров(а) - 5. И оттуду паки назад на Медведец. И оттуду до Мор(ь)и - 150. До Волочка - 60. До Коневца - 20. До Корелы города - 20. И оттуду до Кимбал(ь)скаг(о) - 20. И до Тервозимы - 20. И оттуду до Валама - 50. И всего пути сему числа - 770 вер(ст).

#### Пут(ь) с Вал(ама) зимний

В Гагалу, в Кересир(ь)ю, и (...) <sup>Г</sup> погос(т), в Ускеие, в Соломян(ский) погос(т), в Кондуши, и в Виделец, в Тулоксу, и на Олонцу, на Нижней погос(т) и Верхний погос(т), <sup>Г</sup> и на Кондуши <sup>Г</sup>, и во Алексан(дрову).

Разстоянию ж месту от места число.

От Валам(а) до Гагал(ы) - 30 вер(ст). От Гагал(ы) до Кересир(ь)и - 25. От Кересир(ь)и до Иломан(сы) погос(та) дерев(ни) - 15. И от тоё дер(евни) до Усских - 20. От Усских до Солом(янского) - 20. От Солом(янского) до Кондуш(и) - 20. От Кондуш(и) до Виделиц - 10. От Видел(ец) до Тулоксы -

10. От Тулок(сы) до Олонци Нижнего погос(та) - 10. И от того до Верхнего - 15. И от того до Алексан(дровы) - 35. И всего пути сему чис(ла) от Вал(ама) до Алекс(андровы) - 210 вер(ст).

#### Инаа ж дорога с Вал(а)ма на Манецкой ос(тров) и на Салом(янский) <sup>Г</sup>

На Манецкой ж ос(тров) от Вал(ама) - 30. От Манец(кого) до Соломянского погос(та) - 10.

#### Пут(ь) из Алексан(дровы) летний вод(ою) на Вал(ам)

От Алексан(дровы) в Кукас ез(еро) и в Кукас речку, и в Ынину реку до Олонцы, и тою ж в езеро Нево, и берегом мимо теж погос(тов), иж(е) напреди изоглавишка, от Тулоксы до Солом(янского), и в Манецкой ос(тров), и оттуду на Валам.

Разстоянию ж месту от места число.

От пустыне Кукасом речкою до Инины реки - 20 вер(ст). И Ининою до Олонци Верхнег(о) погос(та) - 20. И оттуду до ус(ть)я ез(ера) Вел(и)жаго Нева - 20. И от ус(ть)я до Солом(яни) - 60. И до Манец(каго) - 10. Оттуду ж до Валам(а) - 30. И всего пути сему числа от пус(тыни) до Вал(ама) - 160 вер(ст).

Из Александров(ы) на Руч(ь)я(?) и Глинно, и на Сермаксу, и на Папу, и в Шижнему, и в Братловичи, и на Тумица, и Кожему, и на Тих(фин).

<sup>Г</sup>От Валама до Олонцы Верхня(го) погоста - 150 вер(ст). От Олонцы до Сермаксы - 80 вер(ст). От Сермаксы до Тих(фина) - 100 вер(ст). И всего 330 - от Валама до Тих(фина) <sup>Г</sup>.

#### Из города Корелы путь

##### на Тервозиму, и Соралу, и Осось, и Сердолову

От Корелы ж до Сордоловы - 100 вер(ст) <sup>Г</sup>. А до Гагалы - 80 вер(ст). И отголе до Валама - 30 вер(ст) <sup>Г</sup>.

## III

л.223

#### Указ о разстоянии пути

(...) <sup>Г</sup> От Тихвине до Сермаксе по реке Паше зимним путем - 110 вер(ст). От Сермак(сы) до Александровы пус(тыни) - 40 вер(ст).

От Тихвине ж летним путем водяным до Медведца - 90 верст. От Медвед(ца) до Новагр(ада) - 180 вер(ст).

От Тихвине ж до Новагр(ада) друтии пут(ь) сухой летом  
До Оскуе - (...) верст. От Оскуе до Новагр(ада) водою - 80 верст.

#### От Новагр(ада) к Белу ез(еру) водной путь

Из реки Волхова в езер(о) Нево. И ис того в Свер(ь) реку. И ис тоё <в>о ез(еро) Онего. И тем до Вытегры. И оттуду сух(им) пут(ем) горою до Ковже

реки, волоком, 40 вер(ст) в телегах. И от туду рекою Ко(в)жею - 100 верст до Бела<езера> до города. И от сего - 10 верст до Кир(илова).

#### Другий ж путь зим(ний) от Тих(фина) до Кир(илова)

На деревню Турково, и на Лучанской погос(т), и на Суглецкой пог(ост), и на деревню (... )учо, и на Коробищенской пог(ост), и на Судцкой пог(ост). И через реки : Тихфину, Лить, Колль, Суду. И чрез ез(е)ра: Андо, Ново, Бело. Всех же вер(ст) от Тихфине до Кирилова - 300, зимним пут(ем).

<sup>5</sup>Приписано над строкой.

<sup>6-6</sup>Приписано над строкой.

<sup>7</sup>Приписано над строкой.

<sup>8</sup>Написано над предыдущим числом.

<sup>9</sup>Первоначально написанное на Иломансу зачеркнуто и сверху написано неразобранным ин (?) Биломансу (?).

<sup>10</sup>Приписано над строкой.

<sup>11</sup>Этот заголовок ошибочно был помещен перед предыдущим заголовком ("Разстоянию ж месту...") Перед ним поставлен знак переноса в виде четырех точек и черты, но далее, в тексте этот знак стоит не перед соответствующим текстом, а перед описанием предпоследнего из публикуемых описаний маршрутов - пути от Александровы пустыни до Тихвина.

<sup>12</sup>Текст выделен знаками, схожими с квадратными скобками.

<sup>13</sup>Далее текст написан другим пером и чернилами.

<sup>14</sup>Далее без разделительного знака начинается описание пути от зеленецкой пустыни до Кирилло-Белозерского монастыря.

<sup>15</sup>Впереди описание путей от Кириллова до Москвы.

### Приложение 2

#### Послания Ионы Соловецкого

##### л.215 об. №45 Послание протопону Воскресенского собора г. Корелы

Иже(е) в Третьем Риме велицей России по областию благочестивых скипетродержателей русских от многочисленных градов Богом спасаемого града, именуема имир(ек)<sup>8</sup> новопрощетца первосвятительскою почестию, и стражижским и писарским хранением и промыслом, соборныя ж его и апос(то)л(ь)ския церкви Трдневнаго Воскресения Господа нашег(о) Исуca Христа честному господину священнопротопону имир(ек) радоватись<sup>6</sup>.

Конец: Молим же твое благоутробие, да не забудеши нас тогда, егда пред престолом Владыце всех начнеши безкровную жертву приносить. Всех же Мздовоздатель о добродетельных, Страшный и Праведный Судии, да воздаст ти за убогих нас zde и во оном веце противу труду твоему добродетельному. Мы ж убозии, елика сила, тако ж должны есмы вспоминати о вашем добродетельности во своем предстоении ныне и до кончины своего течения.

Подпись: Богом спасаемого града имир(ек) соборныя и апостольския церкви Трдневнаго Воскресения Господа нашего Исуca Христа честному господину священнопротопону имир(ек) радоватись(ь).

##### № 46. Послание настоятелю Николо-Стороженского монастыря

Безначальнаго в вышних доле же приемшаго начало нашего ради спасения в плотстем смотрения и честнаго Его Просвещения Господа нашего Исуca Христа и пречистой Богородицы честнаго и славнаго еа имир(ек) и угод(ника) их вели(каго) в чюде(сех) архиер(еа) ими(рек) Стороженскаг(о) монас(тыря), иже(е) на Вели(ком) ез(ере) Неве, настоят(елю) честному господину стар(цу) имир(ек), еже о Христе и со братством радоватись.

Подпись: Святаго Просвещения Спасителя нашего Господа Исуca Христа и Пречистой Ег(о) Богородицы и угод(ника) их чюд(отворца) имир(ек) в Стор(о)ж(енский) мон(астырь) настоят(елю) чес(тному) господину старцу имир(ек) еже о Христе и со братством рад(оватись).

##### № 47. Послание монаху Александро - Свирского монастыря

Иже в Троицы поклоняемого Трисоставнаго Божества и Богоматере его Пречистой Богородицы честнаго Еа Покрова и угодника их преп(одобнаго) чюд(отворца) Алексан(дра) ч(е)стныя лавры добродетельному отцу чес(тному) клирику стар(цу) имир(ек) радоватись, и проч(ее).

##### № 49. Послание протопону Воскресенского собора г. Корелы

Иже от всемогуща превысокодержавныя десница вышняго Царя Царем и Господа Господем, иже царие царствуют и вси владеющии возмогают, от иже в Третьем Риме Росийскаго царства, иже во благочестии всяцем сияющаго, от многочисленных его градов Корелы града именуема и иже в нем матере церквам Трдневнаго Воскресения Христова освященной и честней главе добродетельному отцу отцем и учителю словесных, рачителю Христовых заповедей и прочее, Боголюбивому честному господину священнопротопону имир(ек) радоватись, живый, аки мертвец, и мертвец живоносен, невежда и груб(ый) в слове и разуме и ненавыченный ничесому, иже во иноческих наименованиях притяжавый инок имир(ек) кланяюсь на неизчетных.

Как ты, честнаго и прочее. Молим же честное твое отечество, да вспомявши о нас пред общим нашим Творцем и Владыкою в предстоении своем молитвенем и в приношении безкровных, дабы даровал нам за честных твоих молитв безбедно преити житие многмятежнаго света сего и во пристанище благо многорадостне дойти.

##### № 50. Послание протопону церкви Николая Чудотворца г. Корелы от имени причта Воскресенского собора г. Корелы

Пречестнаго и славнаго и великаго во архиереох всего мира скорога и теплаго заступника и ходатаа ко Владыце Христу архиепископа Мир Лици-

ских чюдотворца Николы служителю честному господину священнопрот(опону) и прочее. Триневаго Вос(кресения) Христова соборные церк(ви) служителие, сроднищи твои города Корелы тот и тот челом бьем о всех прежних благочестивых.

Ко(не)щ: Благоую ж ти и безпорочную приазнь в духовных еже ко убогим нам да сохранит всех Владыка во вся дни живота. Помолитесь о нас убог<и>х житие света сего проходящих во всяком настроении и нерадении, дабы сподобил нас всех Владыка и Господь безбед<но> достигнути в пристанище многоятежнаго моря мирскаго, света сего суетнаго и о намо вечным благым сподобитись в некончаемая века. Мы же по нашей силе, елико мощно, должны воспоминати о тебе во своих предстояниях пред общим нашим Творцем и Владыкою во вся дни живота. Мир ти о Христе.

*№ 51. Послание дворцовому подъячому  
от имени причта Воскресенского собора г. Корелы*

Высотую добродетельств<вия> почтенному и добродушнем изящному, светлостию ж Богоподобнаго смиренна украшенному, иже в земских правлении<ях> вчиненных сопричитенному дворцовому подъячому имир(ек) радоватись, города Корелы соборные церк(ви) Тринева(наго) Вос(кресения) Христова служителие, пареклесиар(х) и священнопрот(опоп) благословляем и челом бьем.

Как тебя Бог мил(ует). Здравствуй, господине, душевне и телесне. Мир ти о Христе.

Подпись: Дворцовому подъячому<sup>а</sup> ими(рек) радоватись.

РНБ. Q. XVII.67.Л.211 об., 215 об., 219 об., 223.

<sup>а</sup>Написано над строкой.

<sup>б</sup>Написано над строкой над замазанным именем.

<sup>в</sup>Написанное над этим словом замазано.

*Л. С. Соболева  
г. Екатеринбург*

**Американское сочинение об Антихристе-компьютере  
в интерпретации уральского старовера**

Старообрядческая культура, будучи существенной частью общенациональной, обладала специфическими чертами, составлявшими внутреннее единство. Особое свойство старообрядческой духовной жизни - ее постоянная идеологизация, атмосфера полемики и оппозиционности по отношению к иным проявлениям староверия (разногласия в толках), официальному православию, светской политической власти. Напряженные размышления были

характерны для всей истории старообрядчества и задевали как наставников - своеобразных теоретиков движения, так и рядовых членов общин. Наличие утопического идеала, перемищенного в далекое прошлое, заставляло постоянно анализировать настоящее, вглядываться в него, искать в нем признаки приближающегося конца света, приметы прихода Антихриста.

Многочисленные памятники апокалиптической литературы были известны на Руси с Киевского периода (XI-XII вв.), и в процессе развития русского общества интерес к ним усиливался, особенно в моменты кризисов, вызываемых внутренними и внешними причинами. Образы, созданные в этой литературе, основанной на жанре библейских апокалиптических пророчеств (Апокалипсисы Иоанна и Даниила, ветхозаветные пророчества), входят в систему культурных представлений древнерусского человека, и к ним обращаются в памятниках для создания ощущения трагедии, грядущей гибели, жестокого суда над современным миром, в котором выявляются черты последних времен. Современный исследователь, говоря о темах апокалиптической литературы, выделяет ее установку на изображение последнего этапа мировой истории как арены борьбы двух равносильных начал: Добра и Зла. В изображении этого времени апокалиптическая литература обязательно обрисовывает индивидуального (Антихрист) или коллективного носителя зла (союзники Антихриста), страдающих христиан и праведников, непосредственные действия Антихриста и, наконец, сопровождающие эти действия космические беспорядки (1).

Идеи эсхатологии связаны как с судьбой индивидуальной души (малая эсхатология), так и с судьбой всего мира на последнем Страшном Суде (большая эсхатология). Анализируя обращение к эсхатологии в историческом и национальном варианте, исследователи отмечают связь с большой эсхатологией первохристиан и доминирующее рассмотрение в феодальной Европе идеи личного суда, человеческого спасения, определяющегося земной жизнью человека (2). Для русской народной культуры, как считает П.Г. Федотов, определяющими являются идеи наказания и спасения всего христианского мира. В этом исследователе видит национальную русскую специфику (3).

Старообрядчество на всем протяжении своей истории постоянно обращалось к эсхатологии. В отличие от официального православия старообрядцы утверждали, что царство антихриста уже наступило (4). Споры и разногласия касались в основном вопроса о природе Антихриста: чувственной или духовной. В чувственном Антихристе видели правящих монархов (Петр Великий), исторических деятелей (Никон, Наполеон), советских политических лидеров (Сталин). Духовный антихрист не имеет физической природы, но действует через "еретиков и отступников". Обращение к той или иной теории свидетельствовало, по мнению наиболее авторитетного по этой проблеме исследователя Н.С. Гурьяновой, о степени радикальности согласия или о поисках компромиссов (5). Апокалиптические идеи не угасали в старообряд-

честве на протяжении всей драматической истории движения: рукописная традиция донесла до нас многочисленные апокрифы, духовные стихи, сборники с выписками из различных сочинений о конце света общепризнанных христианских авторов. Наиболее остро и часто эта тема обсуждалась в радикальных беспоповских согласиях, где она смыкалась с жизненно важной проблемой отношения к властям, стилю жизни, бытового поведения членов общины. Естественно, безопаснее было переписывать традиционные сочинения, присутствующие в общехристианской литературе, чем составлять собственные, по-своему трактующие политическую историю. В поисках возможности выразить свое отношение к действительности автор мог использовать оригинальный способ художественного воплощения обличительно-политических идей - иллюстрации к Апокалипсису, как это обнаружилось в уникальном списке Апокалипсиса XVIII в., найденном на Урале. В портретах грешников, падающих в пасть к зверю, можно обнаружить изображения Петра Великого и его сподвижников, а в образе вавилонской блудницы предстает Анна Иоановна (6).

Размышления о конце света соотносились с современным человеку миром, и приметы прихода Антихриста виделись в деталях окружающей действительности, особенно в явлениях светской жизни и в новых технических достижениях. Всем известно неприятие наиболее радикальными согласиями, особенно на первых порах, радио, электричества, железных дорог (7).

Старообрядчество воплощало эти идеи в различных жанрах, но более всего в публицистике. Послания, диспуты, обличения, угрозы и пророчества скорого наступления конца света - все эти жанровые образования заполняют старообрядческие сборники. Публицистика обладает для авторов и читателей старообрядцев достоинствами народной "ученой" культуры. Умение вести полемику, искусно подобрать доказательства, наличие ораторского пафоса - подобные качества начинают высоко цениться и учитываться при выборе лидера. В народной культуре создается образ мудрого наставника, владеющего опытом письменной и устной ораторской речи. Будучи одним из самых уважаемых людей старообрядческой общины, он владеет в равной степени знаниями догматики, истории христианства и старообрядчества и является авторитетом в символической трактовке современных ему событий. В беспоповских согласиях наставник (или наставница) частично заменяет священника, но, вместе с тем, житейский опыт и владение "ученостью" делают его интеллектуальным центром общины. Это положение очень почетно, достается оно нелегко и зачастую является камнем преткновения для конкурирующих групп внутри общины.

Для согласий, признающих священство, фигура наставника тем не менее сохраняет свое значение, авторитет его зачастую перерастает рамки конкретной общины. Опыт археографической работы показывает, что степень осознания собственной значимости в общинной жизни у подобного рода личностей очень велика, что в свою очередь подталкивает их к творческому

поиску, к постоянному самосовершенствованию в области литературной культуры и старообрядческой риторики.

Во время полевого археографического сезона 1989 г. в уральском селе на северо-западе Свердловской области был обнаружен архив местного лидера белокрыницкого согласия, скончавшегося год назад, Климентия Климентьевича Горбунова (8). Архив был передан нам его вдовой, от встречи с которой осталось впечатление, что она ждала приезда кого-нибудь за сохранившимися материалами, понимая их важность и общественную значимость (9). Горбунов владел и значительной библиотекой, но большая часть книг к моменту нашего появления отошла к общине.

Наставник был родом из этих мест, его семья принадлежала к часовенно му согласию, здесь же живут до настоящего времени его многочисленные родственники. Дети наставника от первого брака, по отзывам вдовы, второй жены Горбунова, веры не соблюдают, давно разошлись в жизненных обычаях с отцом и не приходили к нему, даже когда он болел. Основное занятие населения в поселке сейчас - работа в леспромпхозе, но когда-то здесь был колхоз, и крепкая многодетная семья, из которой вышел Горбунов, подверглась раскулачиванию. Горбунов долгое время работал в конторе леспромпхоза, и деловые документы, деловой стиль изложения были ему знакомы.

Главной заслугой Горбунова стало открытие в селе белокрыницкой церкви. На регистрацию общины, сбор средств и организацию богослужения в одном из приспособленных для этого деревенских двухэтажных домов он потратил несколько лет. В архиве сохранилась его переписка с властями. Церковь является сейчас и центром духовного общения: при ее посещении мы увидели уютное, заставленное деревенскими половиками чистое помещение, куда верующие приходят задолго до начала службы, чинно рассаживаются на скамейках вдоль стен и ведут неторопливые тихие беседы. Атмосфера патриархального покоя и упорядоченности бытия особенно резко контрастирует с издержками леспромпхозовского быта. В беседах с нами верующие, рассказывая о своей жизни, были достаточно свободны и откровенны.

Староверы часовенного согласия, живущие в этом селе, более замкнуты и не приемлют активизировавшийся в последнее время белокрыницкий толк. Часовенные - более ранняя форма староверия в этом селе, и сейчас они чувствуют себя как бы оттесненными на второй план. Сам Горбунов в прошлом тоже был часовенным и к изменению согласия пришел в результате собственных размышлений и чтения книг. Некоторыми его родственниками, живущими в другом селе, перемена им согласия осуждается как измена вере родителей.

Имя Горбунова хорошо известно в районе. Он имеет авторитет грамотного философствующего наставника. Рассказывая о нем, вдова переживала противоречивые чувства. С одной стороны, она испытывала чувство гордости за его знания, организаторские способности, восхищалась начитанностью в Священном Писании. С другой - со слезами вспоминала о жесткости, не-

примиримости мужа, приведшей к его ссоре с детьми, сыновей своих от первого брака он не простил до конца дней.

В архиве Горбунова содержатся документально-рукописные материалы различного характера. Во-первых, тщательно хранимые официальные ответы властей в связи с регистрацией общины и открытием церкви. Здесь же письма от единоверцев с вопросами обрядового плана и бытовыми подробностями.

Входят в архив Горбунова рукописные сборники, касающиеся в основном темы необходимости священства для истинной веры. Главная аргументация заключается в том, что без священника нет покаяния и спасения души. Этому посвящены многочисленные выписки из авторитетных книг, собранные в обычных школьных тетрадках. Рядом с этими размышлениями выписки по вопросам обряда и бытового поведения. Жизненный путь Климентия Климентьевича и его переход из беспоповского согласия в поповское, по сути, получает теоретическое обоснование в его записях.

Вторая важная тема, волнующая наставника, - последние времена. Тетрадка с выписками из слов Иоанна Златоуста составлялась, видимо, на протяжении длительного времени и пользовалась популярностью. Горбунов не переписывает дословно "Слова" Златоуста, а как бы кратко излагает их содержание. Особенно его трогают размышления о взаимоотношениях родственников. Помимо обращения к книжному тексту известных слов, составитель записывает наблюдения бытового характера, получающие символическое толкование. Например: "Весь мир пойдет в очередь за куском хлеба, это в последних временах". Или: "В последнее время женщины наденут мужскую форму, что уже придет царствие антихристо".

Идея второго пришествия и ее образное воплощение занимают особое место в истории старообрядческой мысли. Картины конца света и ожидаемого наказания возбуждали фантазию человека, история приобретала внутреннюю логику, конкретные события-символический смысл. Размышления о конце света реализовались для уральского наставника в переписывании оригинального сочинения, заставившего Горбунова обратиться к новым для него терминам и понятиям, рожденным современной цивилизацией, не связанным с опытом повседневной жизни. Служба Горбунова в качестве конторского работника, наличие радио и телеинформации в доме способствовали соединению в его сознании традиционных размышлений о последних временах с новыми доказательствами прихода в мир Антихриста.

Среди тетрадок с записями находится сочинение, озаглавленное "О появлении зверя сатаны" с припиской на обложке: "Читай - полезно". По словам жены Горбунова, эту тетрадку наставник переписывал "самолично". Сравнение почерка этого сочинения с написанным наставником "Исповеданием" (10), позволяет говорить об идентичности почерка, в текстах обнаруживается одинаковый тип ошибок.

В этом сочинении Горбунова заинтересовала тема прихода Антихриста и доказательства его появления в современной действительности. В достаточно отдаленной уральской глубинке основные приметы прихода в мир Антихриста состояли, по заверению автора рукописи, в существовании глобальной компьютерной системы, кредитных карточек и лазерных тайных знаков "печати Антихриста". Эти сведения не остановили наставника своей непонятностью, а напротив, обнаружили его творческую активность, готовность принять и осмыслить неизвестную ранее информацию.

Источник текста был обнаружен в Америке. Именно там в журнале "Нива" в 1981 году появилась статья "Наступление зверя". Сейчас невозможно проследить путь, которым рукописные копии этой статьи попали в старообрядческую среду и стали переписываться. По свидетельству археографов Московского университета, подобного рода сочинения встречались в последнее время и в их полевой практике. Благодаря любезности И.В. Поздеевой нам удалось ознакомиться с вариантом этого сочинения, хранящимся сейчас в собрании МГУ. Совпадая в основном содержании, этот вариант более грамотен по сравнению с нашим и в аргументации более точно соответствует оригиналу. Однако тот текст, который хранится в собрании УрГУ, несет в себе следы наивного понимания, переосмысления целого ряда слов, ярко отражает процесс искажения непонятных терминов, создавая те "темные" места, которые могли бы стать предметом исследования археографов будущего. Текст переписан полууставом, целый ряд мест, как это принято в старообрядческой традиции, подчеркнут, и на полях наиболее важные мысли отмечены указанием: "Зри".

Каковы же, согласно рукописи Горбунова, основные свидетельства прихода Антихриста в мир, соединившие приметы современного американского делового мира и средневековые представления? Они составляют традиционный набор: во-первых, звериное число 666 (11), которое автор американского сочинения находит в массе предметов самого разнообразного характера, во-вторых, возможность пересчитать людей и контролировать каждого человека путем введения кредитных карточек и их учета через компьютерную систему. Главный компьютер - "Зверь" - находится в Люксембурге и является зримым, говоря языком древнерусского средневековья, "чувственным" воплощением Антихриста. Номер карточки, написанный невидимыми простым глазу лазерными знаками, будет на руке или лбу каждого человека.

Статья вышла, видимо, из религиозной среды русских эмигрантов, судя по ссылке в ее последней части на разговоры о приходе Антихриста среди русских крестьян во времена коллективизации. Присутствие непонятных явлений в действиях Антихриста не противоречило пониманию ужасного в сознании старообрядцев. Если мы вспомним тексты апокрифов, в которых говорится о львах с женскими волосами, жутких стигийских бедствиях, не имеющих аналогий в реальной жизни, то возможности "компьютера" и его жуткие по результату и непонятные по механизму действия вполне соотно-

симы с чудовищами в древних апокрифах. На восприятии памятника уральским наставником отразились и бытовые моменты российской действительности 70-80-х гг. Так, на полях рукописи Горбунов особо отмечает строки, где говорится о кредитных карточках, которые население будет принимать "охотно". Тема карточек была весьма актуальна для России в то время в связи с использованием системы распределения продуктов, на которые выдавались талоны в зависимости от количества членов семьи. Таким образом, эта система служила своеобразному пересчету людей вне зависимости от возраста.

Импонировала старообрядческому сознанию и постоянная ссылка на авторитеты, начиная от святоотеческих и кончая иностранными.

Таким образом, перед нами в личности Горбунова предстает своеобразный народный интеллигент с довольно противоречивым внутренним миром, сочетающий соглашение с властями и поиски компромисса с уверенностью в наступающем конце света.

В заключение мы хотели бы предложить текст памятника в том виде, в каком он переписан Горбуновым. Помимо явления народной этимологии перед нами любопытные языковые моменты, связанные с попыткой понять заведомо чужой текст, перевести его на какой-то уровень собственной интерпретации, сделать "своим". При публикации текста мы сохранили орфографию оригинала, лишь откорректировав словоразделения. В круглых скобках восстанавливаются явные пропуски букв или слогов, разъясняются некоторые слова; введена современная пунктуация (12).

#### Приложение

Л. 1            Появлени(е) зверя сатаны. Появление зверя. Он сделает, что всем малым и великим бога(ты)м и нищим свободным их, и что некому нельзя будет ни купить, ни продать. Кроме того, кто имеет это начертание или имя зверя, или число зверя, или число имени его. Сдесь мудрость: кто имеет ум, тот сочтет число зверя, ибо это число челове(че)ское, число его 666 [Откровенное, 13-16-18]. Как объяснить внезапное появление в после(д)нее время число 666.

Фермах, документах, рекламах, машинах, тавраx потребления. Дело в том, что число 666 - это код мирового международного банка, ниже помещена частный стабок фирм и организаций пользуя этим ходом. Карточки австралийского банка означены числом 666, номер новых кре(ди)тных карточек США начинается числом 666, центральные компьютеры сире Банка "Джени ей пени" и другие имеют номер 666, некоторые изделия фирм "Арметроне" // обозначены числом 666, зн(а)чек работников отдела алкаголя, табака, огнестрельного оружия - число 666. Государственные налоговое отделения имеют на своих фермах получили 666. Многие штатные учреждения

Л. 1 об.

Америки употребляют число 666 на своих закупошных фермах. Документы секретной службы безопасности при президенте получили № 666. Танки, построенные фирмой Краймер при прозиденте Картере обозначены, № 666. Митрическая О 1979 года имеет в центре № 666. Не случайно и то, что во всем мире теперь сводится метрическая система измерения. Паспорта на автомобиле Дженором Маторе с 1979 г. имеет в начале номера серии число 666. Американские карточки "Селетив сервес" имеют число 666. Обувь, сделана(я) в странах общего рынка, обозначена штампом 666. Номера автомобилей, выданы(е) арабам в Ерусалим, имеют первые три номера 666.

Греческое слово Зверь в обозначении еврейского осефавита (алфавита) в своей сумме составляет 666.

Л. 2            Весь мир сегодня опутан сетью хитрого тайного заговора навтором // которого является Люцеф сатана - князь мира сего. Под его влияни(е)м и руко(во)дством избранная ... банкиров политической ... лидеров и рудиканов сформирована и разработана имея план захват во всем мире. Их общая цель взять под контрой(ль) каждый констидент (континент), каждое мероприятие и каждого человека, живущего на земле. Чтобы осуществить такую гигантскую задачу всемирного контроля, необходимо прежде всего отметить, заригистрировать каждого человека. Как это сделать? Конечно при по(мо)щи компютера. Идея всемирного исчисления населения информацией каждом человеке вплоть до подробной его жизни и состоянии здоровья появилась давно, но теперь это уже не идея, а реальность.

Л. 2 об.        Др. Патр. Фишер широко известен ученый в мире компютерной системы, консультант и сове(т)ник многих крупных коопераций в Канаде [США]. В 1980 г. // во время радионитер с д(р)угими учеными и др. Емил Гаврюк, член управления фирм сказал следующее: "Я думаю, что прежде чем велик(ий) диктатор о(бъ)явит себя, чтобы взять под свой контроль эконо(ми)ку мира, ступению к этому будет появление новой кредитной карточки. Мы привыкли к карточкам, менять их одну на другую, теперь это будет последняя карточка, которую будут выдавать 4 милиарда человек, живущих на всех контидентах (континентах) мира. Каждая из этих карточек имеет номер человека, для которого она принадлежит. И за немного времени преимущества такой карточка население примет ее охотно. Др. Емил Гаврюк: "Писание говорит про(ро)чество, что все принятые начертание не будут числа или имени 666 на лоб или на руку не будет допущен в царствие божие. Не явится ли эта карточка последней ступени к этому начертанию?"



Л. 3

Др. Фишер: "Совершенно верно. Это произойдет очень скоро. Я настолько убежден в этом, // что когда я приму эту карточку и возвращу ее обратно, пока мы ломаем голову над неразрешимыми проблемами нашей распадающейся экономики, растущей инфляцией, теряющего цену доллара, осторожно, незаметно-незаметно, хитро, умело втягивает в опасную систему электронных денег". Апостол Иоанн, сосланный на остров Патмос 1900 лет назад тому, предсказал, что политическая, экономическая и религиозная система этого последнего времени будут характерны интернациональным использованием числа 666. Он безошибочно предсказал, что каждый человек независимо от возраста, пола, национальности, социального получит свой номер, сумма цифр равна 666. И он сделал так, что всем малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам положено будет начертание на правую руку или на чело их и что никому нельзя будет ни покушиться, ни продавать, кроме тех, кто имеет // это начертание [13-16-18].

Л. 3 об.

В 18 стихе слово число упоминается три раза, в то время как в 17 стихе не сказано о числе, но говорится о начертании, которое будет наложено на руку или лоб. В чем же разница? И число и начертание означают в сумме одно и то же число 666, то есть число Антихриста-сатаны, имени зверя или Антихриста. Начертание будет наложено на руку не свернуть, а под кожу руки или лба, значит, если имя зверя или число имени его не будет наложено, то будет оно написано на чем-то другом, на каком-то документе или карточке, которая даст имеющим ее производить свои торговые операции.

Л. 4

Апостол Иоанн 1900 лет назад не имел никакого понятия о компьютерах, и ученые, которые ввели эту систему, конечно не старались приспособить ее к пророчеству [Иоанна]. Приходится невольно // поражаться точностью исполнения слова божия. Ясно, что это начертание, которое будет накладываться на руку или лоб каждого человека после введения компьютерной системы, будет сделано знаками, которые могут быть ссифрованы (Так!) после того, как все население будет записано при помощи невидимой лазерной подкожной татуировки на лбу или на руке человека вертикальными компьютерными знаками. Вот почему в Откровении(и) сказано не число, а начертание. Вполне возможно, что и транзакционные карточки с 18 цифрами 666 также останутся в ходу, потому что в Пророчестве сказано не только начертание или имя зверя или число имени его. Откровение Божие [14-17] апостола Исая не скажет, что Божие проклинание распространяет на тех, кто будет поль-

Л. 4 об.

зоваться карточкой для покупки и продажи, а только на тех, кто примет начертание на руку или на лоб. //

Господь в своем слове предупреждал нас об опасности этого времени и гибели тех, кто по своему неверию подет жертвой сатаны и Антихриста, хитрости и обмана. Это будет и уже начинается время просевания христианам, когда неверные и маловерные отпадут от истины, доверившись сатане предлагающему усовершенствовати нашей больной экономики под руководством гинерального мудрого правителя. Слово божие говорит, что при уме его коварстве иметь успех в руке его и следующим своим превознесется и среди мира [и т.д.], мирным путем погубит многих и против владыки владыков встанет но будет сокрушен Даниил все происхождение не рукою [8-25].

Л. 5

Итак, мы видим, что ата картака карточка уже готова и в самое близкое время все преиходящие время будет пущена в ход. Известный теолог Адам Кларк в своей библейских справочнике написал следующее: "Число зверя // будет состоять из-18-чисел 6+6+6". Адам Кларк по всей вероятности еще не знал системы этих чисел и на каком основании она будет выработана, но теперь что известно, что международный код например [США] Америка имеет код 110, затем следует номер карточки социального обеспечения состояния из 9 цифр, затем следует шесть шестерок 666. Карточки эти заготовленные будут выдаваться одним учреждением, главным штабом которого сейчас находится в Брусирни. Служащие банков страховых и других организаций завалены потоком чеков. С лихорадочной поспешностью ратуют скоро перехода от денежной системы к компьютерной.

Л. 5 об.

Полиция, милиция, учреждения по борьбе с преступностью кричат: "Долой деньги и преступность. Преимущество безденежной системы прекратятся грабежи, вымогательство, убийство". В журнале в мае 1978г. помещена прокламация: "Мы, члены объединенных наций созданию нового порядка. Уже разработан план компьютерной системы, которая // выведет мир из создавшего хаоса". Ученый Эльдеман официально открыл [зверя] гитантский компьютер, занимающий три этажа в огромном 13-ти этаже здании, построенный в виде креста. Этот компьютер имеет способность безошибочно и быстро закумеровать (занумеровать) каждого человека во всем мире. Можно ли назвать случайным совпадением, что имя компьютера Зверь сходится с именем зверя, о котором пишет Апостол [Иоанн] в конце откровение им. Тот факт, что число меж-

дународного компьютерного кода 666 точно совпа(да)ет в числе зверя в отк(ро)вении.

Тактичностью (тактичностью) и магитутизмом (магнетизмом) способным привлекать к нему людей, и будет пользоваться всеобщим уважением. Он протянет руку помощи Израилю, предложит заключить договор с ним, он будет величальным в мире конкурентом Христа. Иначе он не бог(мо)г с таким пострясущим успехом обмануть весь мир. Он предстанет пре(д) миром как ангел света. Иисус пришел в мир без пыльного блеска, // без церемонии царских почестей. Он родился в хлеву и вырос в семье простого плотника. Также и Антихрис(т) выйдет из неи(з)ве(ст)ной, ничем не выдающейся семье. Иисус жил и работал, ходил, проповедывал среди ого (так!) бедного народа и часто не имел, где голову преклонить. Антихрис также будет уделять много внимания бедным, нуждающимся, обещать им помощь, эко(но)мическое улутшение. Он будет брать у богатых и давать бедным. Этим он приобретет себе огромную популярность среди низких классов населения, которое с готовностью признает его своим мессией и благодателем. Христос получил силу духа святого без меры во время своего крещения Иоаном в Иордане, когда дух святой сошел на него в виде голубя. Также и Антихрис получит силу от сатаны в определенном месте (так!), как это было с Иудой во время вечера, когда сатана вошел в него. Как Христос умер на кресте, а потом воскрес из мертвых, так и Антихрис(т) будет предан одним из своих приближен своих, убит, а по(то)м возвращен к жизни // силою Ссатаны Отк(ро)вение 17-18, но это будет уже не живой человек, а только образ его мертвый, но кажущийся живым, сатана в этом Антихристе, ибо только Бог может воскресить из мертвых: сатана не может, не может давать жизнь, только убивать ее. Восресение Антихриста только будет очере(д)ной ложью Сатаны. Это произойдет в середине периенода великой скорби. С этого времени восре(с)шего Антихриста резко и(з)менится и после(д)ние три года с половиной его правление будет годами воин и убийст(в)а, истребление народа.

Антихрис(т) нарушит свой договор с Изра(и)лем, зделает Иерусалим своего управления и воссядет в новоотст(р)ое(н)ом храме, об(ъ)явит себя богом, все другие религии будут об(ъ)явлены вне законе. Антихрист будет требовать поклонение себе и будет расправляться со всеми не повинующихся ему с истинно сатанинской жестокости. Отказ принять его начертание на лоб или на руку будет счи(та)ться изменой, таких будет

Л. 7

предавать смерт(н)ой казни. Люди будут // в ужасе искать убежища в горах и пещерах. Это будет время великой скорби, какой не было от начала мира и не будет. Если бы не сократились те дни, не спаслась бы не(ка)кая плоть, но ради избранных сократятся те дни. Внезапное сошествие Христа на землю со всеми небесными силами и прекратит кровавое управление Антихриста и его помощника, ея же пророка. Оба будут брошены в огненное озеро. Это последня(я) война сатанинских сил с божьими будет происходить в месте Армагедон, Отк(р)овение) 16 Многие очистятся, убелются и перепла(в)нены будут в испытаниях. Нечестивые не будут поступать нечестиво и не рамеют. Этого никто... (предложение обрывается).

\*\*\*

1. Клейн И. "Слово о полку Игореве" и апокалиптическая литература. (К постановке вопроса о темике древнерусской литературы) // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1976. Т.31. "Слово о полку Игореве" и памятники древнерусской литературы. С.105-106.

2. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992; Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.С.94-110.

3. Федотов Г. Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). М.,1991. С.105-116; см. также: Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879.

4. Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С.17.

5. Там же. С.17-38.

6. История находки рукописи и фотокопии нескольких миниатюр приведены в издании "Старые книги Урала" (Свердловск,1989). По предположению В. Байдина, книга создана известным уральским иконописцем Заверткиным.

7. На явления подобного рода, по современным полевым наблюдениям и свидетельствам рукописей, обращает внимание Н.Н.Покровский (см.: Покровский Н.Н. Гусли, патефоны и телевизоры // ТОДРЛ. Спб., 1993. Т.48. С.446-450).

8. В экспедиционной группе, помимо автора статьи, были сотрудница археографической лаборатории УрГУ М.Г.Казанцева, профессор из Германии Клаус Штайнке и студенты исторического факультета.

9. Архив хранится в книжно-рукописном собрании Уральского университета (УрГУ, XIV. 110 P).

10. Это письменная исповедь Горбунова в совершенных грехах - документ, тоже стоящий в ряду памятников, соединяющих средневековые представления и современную действительность, но в русской традиции исследований есть некое табу на обнажение самопризнаний человека.

11. О способах исчисления числа 666 см.: Мэйли П.Хэлл. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992. С.732.

12. Уже после того, как статья была дана в печать в 1994 г., появилась публикация эсхатологических современных старообрядческих сочинений: Зольникова Н.Д. Сибирские писатели-староверы XX века // Пресса Сибири. 1996. №1. С.269-285 (на с.278-285 - публикация произведения А.Г.Гарасимова "О конце света"); Успенский Е.А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовно-

Л. 6

Л. 6 об.

го опыта (представление о рае в середине XIV в.) // Русистика. Славистика. Индоевро-пенстика: Сб. к 60-летию А.А.Зализняка. М., 1996. С.105-150 (на с.133-142 - публикация сочинения Афанасия Мурачева против духовного понимания Антихриста).

*М.Г.Казанцева*  
*г.Екатеринбург*

### **Музыкальная грамотность крестьян-старообрядцев Урала**

Музыкальная грамота уральских крестьян-старообрядцев восходит к древнерусским традициям. Переселяясь из крупнейших центров раскола - с Ветки и Стародубья, Поморья, Керженца, старообрядцы принесли на Урал свою книжность и высокопрофессиональное пение. Древнерусская певческая культура, которой они владели, ревностно охраняя ее от "музыкальных" влияний, опиралась на богатейшее рукописное наследие и особую традицию обучения древней нотной грамоте.

Обучение пению в крестьянской среде происходило устным путем, большую часть напевов учащиеся заучивали. Эта традиция имеет глубокие исторические корни, обусловленные особенностями древнерусской нотации, так называемой знаменной, или крюковой. Знаменная нотация представляла собой идеографический тип музыкального письма, изначально предполагающий полуустную передачу певческого знания. Для крестьян, воспитанных в традиционной народно-песенной культуре, путь устного освоения пения оставался наиболее приемлемым. Продолжительный опыт устного бытования народного музыкального творчества создавал необходимые слуховые предпосылки и для обучения знаменному пению.

Обучение пению в крестьянской среде считалось делом сложным и престижным. Учили в основном люди знающие, то есть владевшие нотной грамотой. Их называли "старцами", "головщиками", "знаменщиками" (1). Иногда этим занимались так называемые "покрытые старушки", "монашки" (2). Как правило, они не имели больше других занятий, кроме службы и обучения. В некоторых местах подобные носители традиции сохранились до сих пор (3).

Обучение проходило почти что в домашних условиях. Желающие учиться собирались на дому у "знаменщика". Возраст учеников был самый различный. В основном учились в юношеском возрасте, но встречались и детские школы. "Знаменщики" набирали группу для обучения, как правило, из людей, уже знакомых со службой и имевших некоторый запас текстов и мелодий "на слуху" (4). Большие группы (от 5 до 20 человек) были характерны для школ часовенных, небольшие (5-8) для поморцев. Как мы увидим, количество человек напрямую зависело от методики обучения, которое по-разному велось в старообрядческих согласиях. Можно говорить здесь о разных традициях в обучении.

И в том, и в другом случае учение начиналось с "лествицы", с овладения звукорядом. Часовенные в первоначальном обучении использовали Октоих, являющийся для них основной книгой. Эта книга была своего рода хрестоматией осмогласного пения. Ее изучение формировало у певцов четкое понятие о ладомелодическом строе знаменного пения. Напомним, что эта книга, составленная известным гимнографом Иоанном Дамаскиным, была задумана именно как свод, систематизированный по гласовому принципу. К тому же в ней были объединены песнопения разных жанров. Учащиеся одновременно знакомились с различными музыкальными формами.

Изучение Октоиха у часовенных велось по принципу от простого к сложному. Вначале избирались наиболее простые в музыкальном отношении гласы - третий и седьмой, из песнопений - наиболее краткие: обычно стихиры на "Господи возвах". Их пели долго, пока не заучивали наизусть. В процессе этого осознавалась связь напева с графическим изображением, запоминались характерные музыкальные обороты-попевки в разучиваемом гласе (5).

Обучающиеся распознавали "соли" (знаки письма) и запоминали мелодическое движение каждого знамени. На разучивание второй стихиры (другого гласа) уходило меньше времени, в ходе которого осваивались незнакомые знамена: простые и сложные. К сложным относились так называемые кулизмы, лица и фиты - пространственные мелодические обороты.

В первоначальный репертуар обучения входили:

1. Стихиры на "Господи возвах"
2. Антифоны
3. Стихиры "на стиховне"
4. Блаженны
5. Богородичны.

Если ученики отличались способностями и прилежанием, к ним добавлялись стихиры евангельские. Завершалось обучение по книгам: Ирмологию, Обиходу, Праздникам. Перечисленные эти книги практически охватывают почти весь годовой и суточный циклы богослужения (6).

При таком методе обучения очень мало или почти не использовалась Азбука и др. практические руководства по пению. Все они в данном случае играли роль справочников (7). Некоторые старообрядцы сами понимали ущербность такого обучения и пытались его усовершенствовать. Опыт самостоятельной разработки своей методики пения одним из знатоков певческого искусства Филиппом Ивановичем Аникиным был описан Н.Л.Парфентьевым (8). Суть метода Ф.И.Аникина состояла в том, что он соединил теоретическое и практическое знание. Обучение начиналось с "лествицы". Распевка по "лествице" входила в содержание каждого урока. Изучались названия помет, признаков, "солей". Собственно под "солями" понималось звуковысотное положение ступеней в звукоряде, имевших у часовенных западные названия (ут; ре, ми, фа, соль, ля). Знакомство с музыкальным алфавитом происходило постепенно по принципу от простого к сложному.

Урок делился на две части: теоретическую и практическую. Филипп Иванович на грифельной доске рисовал изображения знамен, входящих в графику простейшего песнопения. На первом уроке это была стихира на "Господи возвах" первого гласа. Объяснив название каждого знамени, он просил спеть его, т.е. музыкальным путем указать высотное положение, согласно помете. Если ученик затруднялся, учитель делал это сам и добивался, чтобы учащийся повторил все в точности. Затем изучаемое песнопение прочитывалось. Учитель внимательно следил за тем, чтобы ученик правильно расставлял "силы" ("ударения") в словесном тексте. Следующим шагом было прочтение музыкального текста. Ученик должен был спеть песнопение "по солям". Если ученик ошибался в ритме или пометах, Филипп Иванович еще раз сам все показывал и просил повторить все в точности. И только затем нотная строка соединялась с текстовой, и песнопение пелось со словами. Такой подход был обычным при разучивании каждого песнопения. Как мы видим, в обучении учитель шел от текста и приучал ученика к его правильному ритмическому прочтению в пении.

После того как первое песнопение было усвоено, разбирались следующие простейшие из Октоиха. Филипп Иванович выбирал малые формы: антифоны, блаженны, стихиры на "Господи возвах". При разучивании каждого нового песнопения учитель шел от уже знакомого. Сначала "повторялись задья", т.е. известные ученику "соли" и выученные одно или два песнопения. Потом ученику предлагалось новое песнопение, в котором он должен был отыскать знакомые ему "соли", попутно объяснялись незнакомые, рисовались на доске, указывались их названия, пометно-высотные значения, заучивалось вслед за учителем и музыкальное значение. Затем ученику предлагалось спеть новые знамена в контексте песнопения, которое пелось "по солям" от начала до конца. Если в песнопении встречались сложные знамена и попевок, Филипп Иванович давал их целостное изображение, не разделяя на знаки, и название. Так, последовательно в одном гласе проходились сначала простые, затем сложные песнопения: богородичны-догматики и стихиры евангельские (с фитными разводами в тексте). Кроме нотной грамоты, фиксировавшейся письменно, Филипп Иванович в начале каждого урока давал погласиды "Исповедатися имени твоему" по гласам. Они исполнялись устно на восемь гласов. Таким образом воспитывалось слуховое восприятие гласов. Сами гласы изучались последовательно (от первого к последнему) (9), при этом Филипп Иванович указывал на сходство гласов (1-5, 2-6). Иначе говоря, ученик воспринимал гласовую систему в ее ладомелодических связях, постигая их практическим путем.

В методике Ф.И.Аникина мы видим ряд учебных приемов, присущих поздней традиции обучения: вычленение знака из напева, объяснение его конкретного и самостоятельного значения, пользование таблицами знамен (Металлова), восприятие музыкального текста в отрыве от словесного, т.е. некоторый уровень абстрагирования в певческом знании здесь налицо. Веро-

ятно, это объясняется тем, что Филипп Иванович сам окончил школу старообрядцев (в 1919 г.). В то же время в его системе гибко соединены методы, рассчитанные на музыкально способных учеников и на людей со средними способностями. Отсюда разная последовательность изучения гласов, запоминание знамен без помет (то есть без звуковысотной дифференциации) - ориентация на ритмическую сторону и устное воспроизведение, а не нотное.

После прохождения Октоиха и закрепления осмогласия в Ирмологии Филипп Иванович одаренных певцов обучал "демественному" и "путевому" знамени, а также беспометному. Все это закреплялось по рукописям путевой и демественной нотации (10). И в заключение изучался Фитник. Часть фит была уже знакома по Октоиху и Ирмологии, остальные проходились по Праздникам.

Методика Аникина имеет свои положительные стороны, применимые в современном учебном знании. Она знакомит с основными музыкальными понятиями: алфавитом, звуковым и ладомелодическим строем, элементами музыкальной формы - знаком, попевкой, фитой, тропарем (элемент формы, эквивалентный ему - строфа); певческими стилями: простым знаменным (или силлабическим в современной терминологии), большим знаменным, путевым, демественным; дает навыки овладения разными типами письменной традиции - пометной и беспометной (точно фиксированной - пореформенной и полуустной - дореформенной). В певческий обиход через звуковую и попевочную структуру вовлекаются практически все основные книги знаменного круга пения (Октоих, Ирмологии, Праздники, Обиход). Знание основ осмогласия и интонационных особенностей каждого типа книги, подкрепленное хорошим знанием нотного письма, дают в руки певцу ключ к овладению певческими тайнами и способности к самостоятельному совершенствованию своего певческого мастерства. Из школы Ф.И.Аникина выходил грамотный певец высокого уровня, способный петь по всем книгам древнерусской традиции.

По-другому было поставлено певческое дело у старообрядцев поморского согласия. После распевания "лествицы-горки" переходили к занятиям по Фитнику. Мелодические роспевы Фитника имели гласовую природу, к тому же параллельно с гласами происходило освоение звукоряда (11). Следующим этапом у поморцев было пение ирмосов. По свидетельствам самих поморцев (12), ирмосы заучивались так же, как у часовенных: сначала "по солям" без текста, а затем с текстом. Все это продолжалось длительное время, пока ирмос не заучивался наизусть. Существовал и обратный порядок обучения: сначала по ирмосам, а потом по Фитнику. В любом случае при таком подходе к делу учащиеся получали основные навыки через освоение певческого словаря (Фитник) и ладомелодического строя-осмогласия. Предпочтительность Ирмология можно объяснить тем, что в нем зафиксировались наиболее древние и устойчивые формулы знаменного роспева. Кроме этого, доскональное знание роспевов ирмосов способствовало приобретению

поморцами навыков пения по образцу или, как это у них называлось, "на подобен". Как известно, по образцу ирмосов распевались тропари канонов, исполнявшихся ежедневно на утрене в течение всего календарного года. У старообрядцев канон остается в богослужении одним из ведущих жанров. Пение ирмосов вырабатывало умение распевать любой текст по заданной музыкальной модели. В отличие от часовенных, у которых пение по образцу не было принято (да и не было надобности, т.к. развивался навык пения по нотному пометному письму), поморцы сохранили одну из древнейших традиций воспроизведения музыкального канона, известного в Древней Руси с XII в. Это связано, видимо, еще и с тем, что основная часть службы у поморцев поется "по гласу", т.е. по мелодическим образцам, а у часовенных - по книгам. Технология освоения певческого знания у поморцев была несколько иной, но приводила к тому же: после Фитника и Ирмология овладевали остальными книгами (Октоих, Обиход, Праздники) без особого труда.

Обе методики обучения пению свидетельствуют о самобытности старообрядческой педагогики, опирающейся на древние традиции певческого дела, идущие из глубины веков. Обе традиции отличаются многоступенчатостью в освоении певческого знания. На первом этапе происходило капитальное овладение осмогласными музыкальными формулами через Октоих (у часовенных) и Ирмологий (у поморцев) при посредстве теоретических руководств - азбук и фитников. Второй этап был связан с освоением сложных музыкальных формул и знакомством с распетыми стилями. При таком подходе певцы с разными музыкальными способностями получали самое необходимое: неспособные ограничивались первой ступенью, знакомясь с основным алфавитом и словарем певческих формул традиционного осмогласного пения; способные, освоив этот словарь, своего рода "альфу и омегу" певческого искусства, овладев набором мелодических образцов (у поморцев), совершенствовались в виртуозных стилях пения, развивая не только свои познания, но и вокальное мастерство, требующее иного, более широкого дыхания. Третий этап был связан с обучением других, в процессе которого учитель не только учил, но и "сам учился". То, что осваивалось им интуитивно, он учился доносить до других, пользуясь специальными понятиями, постигая теоретическое знание, заложенное в руководствах и азбуках.

Таким образом, мы видим, что две стороны певческого искусства - практическая и теоретическая - были неразделимы в процессе обучения, обеспечивая жизнестойкость древнерусской традиции пения. Прошедшие три ступени обучения и самообучения становились квалифицированными "головщиками" и учителями. Прошедшие одну ступень (так называемые "малограмотные") и не всегда владеющие нотной грамотой в полной мере оставались хранителями традиционного языка - его словаря, упорядоченного по особым правилам музыкального мышления. Те же, кто так и не научился различать знамена и дифференцированно подходить к элементам музыкально-поэтического текста, устным путем овладевали наиболее простыми и

характерными осмогласными интонационными формулами. Все категории певцов при разной степени подготовленности свободно ориентировались в певческом пространстве службы.

Рассмотренные методы обучения не являются единственными. Просто в силу изолированности старообрядцы не всегда допускали на свои занятия непосвященных людей, к тому же не все умели объяснить свой метод, который раскрывался в ходе обучения, требующего определенного времени. Так, остались незафиксированными знания таких замечательных певцов старообрядцев, как Исаак Мамонтович Баранов, Панфила Варфоломеевич Овечкин, Енафья Кирилловна Шешенцева, Анна Аникиевна Колупаева. Многие нюансы певческого знания так и остались нераскрытыми. Частично они могут быть восполнены благодаря сохранности крестьянской рукописной традиции. Содержание певческих рукописей гораздо более полно повествует об уровне музыкальной грамоты певцов, чем их предания.

Рукописная книжность уральских крестьян неотделима от старообрядческой книжности в целом. Крестьянские певческие книги могут быть выделены по записям, художественному оформлению (так называемому "примитиву") и территориальному бытованию (в земледельческих районах). Следует учитывать также, что часть приписных крестьян имела непосредственное отношение к заводам и именовала себя "завода жителями". Условность причисления этой категории населения к крестьянству допустима с известными оговорками, хотя по уровню сознания приписные крестьяне несильно отличались от заводчан. Распространителями крестьянской музыкальной грамоты были скиты. Так как правительство в XVIII в. жестоко преследовало хранение дониконовских книг, то скиты становятся центрами их переписывания и хранения (13). Среди таких центров, состоявших исключительно из беглых крестьян, следует назвать Невьянский и Черноисточинский скиты на Веселых горах, по рекам Сылве, Лысьве и мн. др. При разгромах скитов правительственными войсками из них всегда изымалось значительное количество книг (в том числе певческих) (14). В XVIII в. на Урале значительно увеличивается количество певческих рукописей. Широкая деятельность по их переписке и введению в певческий обиход объясняется нуждой крестьянского населения, укоренившегося на уральских землях после изгнания из центральных районов России, в богослужебной литературе и подготовке собственных кадров. Этот факт расценивается также как своеобразная форма борьбы старообрядчества с официальной идеологией - насаждением западноевропейского образования и нотного письма (партезного) (15).

Итак, часть книг переписывалась в скитах, о чем свидетельствуют записи на книгах XIX в.: "Книга, нарицаемая Триодь певчая, собственная инока (имя написано тайнописью) А(в)рааима Дыбина. По сей триоди пел Егор Маслов с матушкой Миропеей" (16); "Сей Обиход инокини схимницы Веры" (17); "Сия святая книга, глаголемая.....скита..." (18). Книги создавались на Урале и переписывались крестьянами: "Сия книга писана крестьянином Ни-

колаем Михайловичем Мику....(недописано) 1839" (19). Часть книг привозилась: "Сия богодухновенная книга певчия Октай принадлежит через покупку в Нижегородской ярмарке, принадлежащая крестьянину Иргинского завода Александру Осипову Смирнову" (20). Книги хранились крестьянами, сведущими в певческом деле: "Сия книга, нарицаемая Октай певчий в кои имеется осмь гласов и евангельские стихиры с небольшим Обиходом, принадлежащая крестьянину Ефиму Никифорову 1842 года" (21).

Как мы уже знаем, обучали древнему певческому искусству также крестьяне, о чем свидетельствует, например, полистная запись на книге "обитатели Казанская Богородицы Шаргацского селения": "Сия книга принадлежит Василию Михайловичу Мокрушину учить петь, читать и родителя вечно поминать" (22). В Ирмологии Григория Евдокимовича Шешнева из села Теликовки встречаем запись: "...Ермосы певья принадлежат в доме Григорию Евдокимовичу Шешневу для учения мальчиков" (23). Певческие книги, упоминаемые в записях, относятся все к тому же кругу памятников, по которым обучали, но ими не исчерпывается весь круг певческих книг. На самом же деле их было гораздо больше. В число певческих книг крестьянской традиции по указанным ранее признакам можно включить такие памятники музыкальной письменности XVIII-XX вв., как Азбуки певческие, Фитники и теоретические руководства разнообразного содержания, Ирмологии, Октоихи, Обиходы, Обиходники и Обедницы, Праздники и Трезвоны, Стихиари, сборники различного состава, куда входят названные книги, Триоди. Крестьяне более консервативны в своих музыкальных пристрастиях, поэтому в их певческой среде трудно выделить какие-то характерные черты - настолько все традиционно. Книги осмогласного типа (Октоихи, Ирмологии) отличаются краткостью состава; книги, содержащие распевы (Праздники с фитными разводами, Обиходы), различаются по конфессиональному признаку. Наиболее развито распевное начало у крестьян поморского согласия. Пение часовенных отличается чрезмерной скромностью. Общим для обоих согласий является неприятие поздних стилей (греческого и киевского). Усвоение подобных новшеств было более характерно для заводских жителей, отличавшихся более широким кругозором и стремлением к расширению познаний.

В то же время именно в крестьянской традиции мы находим глубинное проникновение в содержание певческого знания. Крестьянские общины поморского согласия (брачные, небрачные и др.) сохранили наиболее полные теоретические руководства и самые пространные обиходы-энциклопедии распевных стилей. Более того, именно в крестьянских книгах был осуществлен перевод сложного знамени в простые и доступные формы письма, так называемого дробного знамени, и расшифрованы фитные формулы. По этим признакам выделяется несколько локальных крестьянских традиций такого рода, прослеживаемых по рукописям XVIII-XX вв.: Курганско-Шадринская, Южно-Вятская, Красноуфимская.

Особо следует выделить Курганско-Шадринскую традицию поморцев, чья певческая практика зиждется на основательном теоретическом фундаменте.

Поражает распространенность объемных теоретических руководств в небольшом кусте старообрядческих поселений (24). Азбуки содержат несколько разделов: алфавит знамен, кокзы и строки, фитник, в ряде случаев дополняемые "проучками" и некоторыми другими (напр., включается "Сказание известно о двенадцати согласиях..."). Заметно выделяется в азбуках раздел строк, которому, видимо, уделялось специальное внимание. В одной азбуке значимость строк подчеркивается в предисловии: "Книга, глаголемая фитник, сиречь начальное учение осмогласного пения, избран со всего осмогласника, со ирмосов Октая из Треодей и господских праздников для скорого учения учеников, дабы познать им вскоре осмогласное пение и выучив сия строки по согласию, таже текстом, потом гладким пением накрепко, чтобы знать им, как которая строка именуется и где стоит, и колико строк во всех осмьх гласех" (25).

Музыкально-поэтические строки, собранные в курганских азбуках, охватывают музыкально-певческий материал основных богослужебных книг: Октоиха, Ирмология, Праздников. Строки сгруппированы по разделам, указывающим на источник заимствования: "Октайния строки", "Из праздников господских и богородицных"; внутри разделов дается подразделение на гласы ("Строки I гласу") и даже по функциональному принципу ("Конеч строкам I гласа").

По своему типу курганские азбуки близки руководствам XVII в. до правки Второй комиссии. Наибольшее сходство обнаруживается с известным руководством, именуемым в научной литературе Согласником (26). Общность обоих - в хрестоматийном подборе словаря, заимствованного из всего круга пения. А в круг входили в первую очередь осмогласные певческие книги, древнейшие в певческой практике, известные с XII-XV вв.: Октоих, Ирмологий, Триодь, иначе говоря - интонационные корневые формулы знаменного пения. Примечателен тот факт, что ирмосные строки занимают в азбуках старообрядцев наибольшее место. К тому же, по сравнению с известными руководствами XVII в., в поздние старообрядческие азбуки включены музыкально-поэтические тексты, неизвестные составителям XVII в. При ближайшем рассмотрении оказалось, что в состав азбук введены строки ирмосов из Ирмологиев расширенной редакции, бытовавших в древнерусской практике второй половины XVI в. - 50 гг. XVII в. (27). При составлении комиссией Александра Мезенца Азбуки по книге Ирмологий многие строки, известные в курганских руководствах, в нее не вошли - факт, сам по себе удивительный, ибо комиссия занималась редактированием Ирмология. В подготовительной работе, которая велась древнерусскими распевщиками на протяжении всего XVII в., происходил кропотливый отбор словаря мелодических формул по всем книгам богослужебного обихода. Сводные словари

кокиз и строк отложились в известных ныне трудах: Азбуке инока Христофора, фитниках, Согласнике, предшествовавших появлению Азбуки Мезенца. Обобщая эти достижения теоретической мысли, справщики комиссии по исправлению певческих книг избрали иное решение при создании Азбуки: отобрать именно те формулы, которые прослеживаются в древнейших и поздних списках книги Ирмологий как некие устойчивые интонационные архетипы, иными словами - восстановить прасловарь Ирмология. Поэтому все позднейшие напластования, связанные с расширением корпуса Ирмология и его попевочного состава, мало волновали справщиков. Таким образом, весь этот накопленный до комиссии материал, видимо, сохранился в нескольких руководствах, с которых позднее были списаны старообрядческие азбуки. Списки поморских азбук выступают одним дополнительным источником, позволяющим восстановить протографы пособий, бытовавших в до-реформенной практике мастерпевцев.

Тот факт, что в своих традициях обучения старообрядцы обращаются к Ирмологии, подтверждает его роль интонационного первоисточника для древнерусского певческого искусства.

\*\*\*

1. **Миронова Н.В., Парфентьев Н.П.** О методике обучения древнерусскому певческому искусству (по материалам Уральской археографической экспедиции) // Из истории духовной культуры дореволюционного Урала. Свердловск, 1979. С.88.
2. Так называли грамотных на Вятке.
3. Ярким примером тому является духовная деятельность Марфы Артемьевны Овечкиной (с.Русский Турек, Вятка), замечательной певицы и знаменщицы.
4. **Миронова Н.В., Парфентьев Н.П.** Указ. соч. С.86.
5. Там же.
6. Там же.
7. Там же.
8. По этой методике Ф.И.Аникин учил археографов (в т.ч. автора данной статьи) в 70-е гг. XX в.
9. **Парфентьев Н.П.** указывал, что с археографами (не музыкантами) Ф.И.Аникин начинал обучение с простых (3 и 7) гласов. См.: Указ. соч. С.88.
10. К сожалению, нам не удалось пройти полный курс из-за скоростной смерти Ф.И.Аникина.
11. **Парфентьев Н.П.** считает, что этот способ сохранился, скорее всего, от беспометного периода. См.: Указ. соч. С.89.
12. Эти сведения получены в устных беседах с носителями традиции.
13. **Парфентьев Н.П.** Певческие крюковые рукописи XVII-XIX вв. на Урале // Из истории духовной культуры дореволюционного Урала. Свердловск, 1979. С.77.
14. Там же.
15. Это мнение Н.П.Парфентьева. См.: Указ. соч. С.77.
16. ГАСО. Ф.75. Оп.1. № 7. Л. 1,142. **Парфентьев Н.П.** Указ. соч.
17. СОБ. № 1347386. Об. нижн. кр. переплета. **Парфентьев Н.П.** Указ. соч.
18. ПОБ. № 80(16). Л. II; **Парфентьев Н.П.** Указ. соч.
19. НТКМ. ТМ.6410. Л.80; **Парфентьев Н.П.**, Указ. соч.

20. УрГУ. Артинское собр. N 9p/498. Об.верхн. крышки переплета; **Парфентьев Н.П.** Указ. соч. С.80.
21. ПГПИ. б/н. Сер.XIX в. Л.1; **Парфентьев Н.П.** Указ. соч. С.79.
22. УрГУ. Артинское собр. № 8/497. Л.1-22, 23-50.
23. УрГУ. Горнозаводское собр. № 15p/511. Л. VII-VIII об.; **Парфентьев Н.П.** Указ. соч. С.80.
24. УрГУ. Кург. собр. № 63p/1015, 64p/1016, 110p/1448, 111p/1449.
25. **Казанцева М.Г.** Новые источники по изучению древнерусской музыкальной теории (на материале старообрядческих рукописей УрГУ) // Культура и быт дореволюционного Урала. Свердловск, 1989. С.27.
26. **Кручинина А.Н., Шиндин Б.А.** Первое русское пособие по музыкальной композиции // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник. 1978. Л., 1979. С.188-195.
27. **Казанцева М.Г.** Новые источники... С.30.

*И.В.Побережников  
г. Екатеринбург*

### Слухи как фактор социальных конфликтов на Урале в первой половине XIX в.

В социальной истории постоянно происходят взаимодействия: между индивидуумами, индивидуумами и сословно-социальными группами, сословно-социальными группами, общностями, социальными организациями и т.д. Под социальным взаимодействием понимается "систематическое, постоянное осуществление действий, имеющих целью вызвать соответствующую реакцию со стороны партнера, это воздействие и на самого партнера, причем вызванная реакция вызывает в свою очередь реакцию воздействующего" (1). Распространенным видом социальных взаимодействий являются конфликты. Мотивации действий участников конфликтов при этом определяются как объективными условиями социально-экономической жизни, так и их мировидением, миропониманием, мироощущением (2). В качестве терминального мотивационного механизма поведенческих акций в социальной истории нередко выступали слухи.

Слухи - "эти реакции зарождающегося мнения, которое формировалось редко и медленно поступающей информацией" (3), являлись отражением "истинного духа народа", его чувств, стремлений (4). "Слух, - как отмечает Б.Г.Литвак, - всегда нес в себе крестьянскую мечту или крестьянскую интерпретацию событий..." (5). Слухи отличала злободневность, жизненность, актуальность (известный фольклорист и литературовед В.Г.Базанов называет слухи и толки "самым оперативным видом народной публицистики") (6). Необходимо отметить, что слухи - достаточно вневременной механизм. В современном обществе их значимость не менее велика, чем в обществе традиционном. Известный специалист в научном менеджменте Д.Мерсер, рассуждая об управлении в фирме ИБМ, пишет: "Дополнением к системе лич-

ных связей служит скрытая система коммуникаций высокой сложности, по-просту говоря - система передачи слухов, через которую обеспечивается информирование всех сотрудников о ключевых изменениях ситуации. Считается делом чести, чтобы ни одна новость, в каком бы секрете она ни хранилась, не оказалась неожиданностью" (7). Легкая ирония данного заявления не лишает его серьезности. Живучесть слухов делает актуальным изучение их содержания, функций, механизмов трансляции и трансмиссии в исторической ретроспективе.

Распространенным вариантом слухов в XVIII - XIX вв. являлись слухи, несшие благоприятную (оптимистическую) информацию для социальных низов. Большой социальный резонанс вызывали слухи о "милостивом" царском указе, "благой вести", ликвидировавшей нежелательные социальные препоны, предлагавшей оптимальный вариант социального устройства, повышение сословного статуса и т.п.

Так, летом 1762 г. дьячок А.Ключарев распространял среди крестьян Кушвинского завода слухи, "якобы есть указ, что казенные заводы будут постановлены на пять лет, а на партикулярных заводах крестьянам работать не велено, а канцелярщикам на заводах работ производить велено волными людьми". Кушвинская заводская контора сообщала в канцелярию Главного заводов правления о последствиях данного разглашения - "и услыша крестьяне такое разглашение из работ разбежались" (8). Крестьяне Ачитской крепости, приписанные к Уткинскому заводу, были уверены в существовании указов, согласно которым "нам на заводе работать не велено" (9). Среди приписных крестьян Авзяно-Петровских заводов в середине 1760-х гг. циркулировали слухи, что в силу учреждения генерал-квартирмейстера князя А.А.Вяземского "положено для зарабатывания при тех заводах подушных денег быть по тридцати по шести дней", хотя ничего подобного в действительности то учреждение не предусматривало (10).

В 1782 г. в Малмыжском уезде среди крестьян распространился слух о "милостивом указе" об "облегчении народа". Данный указ якобы повелевал собирать "с поселян подать государственную с каждой души по рублю пятидесяти только в год, да 15 лет рекрутских шабров не будет" (11).

Широкое распространение оптимистические слухи имели и в первой половине XIX в. В 1812 г., торопя переход от ненавистной крестьянам приписной системы к системе использования труда непременных работников, взбунтовались крестьяне Камышловского, Екатеринбургского, Шадринского, Ирбитского уездов, приписанные к Верх-Исетскому заводу Яковлева, Нижнетагильскому заводу Демидова и Гороблагодатским казенным заводам (12). Серьезным фактором в данном социальном конфликте выступали слухи о "милостивом указе", избавлявшем якобы крестьян от заводской повинности. Так, говорили, что "прислан в Шадринске высочайший указ с золотом строкою, которым все приписные крестьяне от заводских работ освобождены, а если кто из них будет работать, те вечно останутся при заводах" (13). Кре-

стьяне Тамакульской волости заявляли, "что никогда вечно компанейщику работать не будут, да и они о сем имеют якоб именное повеление и указ, что работать более в Верх-Исетском заводе не следует и горное правление принуждает к работе несправедливо"; что якобы заседатель "с судом компанейщиком куплен и все дела куплены" (14). Те же самые крестьяне требовали, чтобы заседатель Иконников выехал из их селений, "пока жив, укоряя его будто б взял с управляющего 2000 руб., то-есть с Верх-Исетского и земский суд обще горного правления с первым департаментом куплены, и они никогда сии места слушать не будут до тех пор, чтоб им привести указ за подписом его императорского величества, а то живые в руки никому не дадутся" (15). Слухи о "милостивом указе", имевшие хождение среди крестьян Тамакульской и Новодеревенской волостей Камышловского уезда, проникли в Покровскую волость Ирбитского уезда. Крестьяне последней, ссылаясь на соседей, утверждали, "что де будто бы все они от заводских работ с начала нынешнего 1812 г. избавлены, а вместо того прибавка положена на них государственных податей, и что в обществе их есть о том списанные копии с указных предписаний" (16).

В качестве официальных прототипов крестьянских "милостивых указов" выступали высочайшие подтвержденные доклады министров финансов и внутренних дел 23 июня 1803 г. и 15 марта 1807 г., а также указ Пермского горного правления заводскому исправнику Дрееру от 25 января 1811 г. о нехватке до полного комплекта 160 непременных работников в Верх-Исетском заводе. Если официальными документами предусматривалась замена приписных крестьян непременными работниками с 1 мая 1813 г. - на всех частных заводах, с 1 мая 1814 г. - на всех казенных заводах, то крестьяне спешили ускорить этот процесс, завершить его уже в 1812 г.

В 30-е гг. XIX в. некоторое брожение среди крепостных крестьян Южного Урала вызывали слухи об их освобождении. В 1830 г. в Оренбургской губернии распускались слухи, что при проведении очередной 8-й ревизии все родившиеся в помещичьих имениях после 7-й ревизии будут отчислены в казну (17).

В 1836 г. торгующие крестьяне родные братья Степановы (крепостные госпожи Кашинцевой из Шуйского уезда Владимирской губернии) внушали крепостным крестьянам помещика Мордвинова, проживавшим в дер. Подколошной Бугульминского уезда, "что скоро они будут все вольные, с уверением тем, что с открытием весны для объясненного предмета начнется уже и война". Иван Степанов при этом пояснил, "что во время следования его, не сказав каким трактом, попались ему навстречу неизвестные люди на семидесяти подводах, кои на вопрос ему ответствовали, что везут на оных лыжи в Белебеевский уезд, и оне бы молились Богу, что с открытием весны начнется какая-то война и чрез оную они все будут вольны, и тогда он не станет ни за что служить своему господину, причем ругал его разною бранью" (18). На счастье И.Степанова толки, им произведенные, не имели внушительных



последствий. Оренбургская палата уголовного суда объяснила его "нелепые" разглашения одной "невежественной необдуманностью, нежели намерением к нарушению общей тишины и порядка" и приговорила крестьянина лишь к наказанию 25 ударами розгами (19).

Серьезные волнения произошли в 1841 г. на Ревдинском заводе. Брожение среди ревдинских углежогов началось еще в конце 1840 г. Заводская администрация получила указ Уральского горного правления о введении на всех частных заводах единой меры угольного короба, но не торопилась ввести этот норматив на своем заводе. Между тем заводское население узнало о существовании какого-то скрываемого указа. Среди углежогов распространились слухи о сокрытии исправником и заводской конторой нового "штата", подобного штатам на казенных заводах. В дальнейших острых событиях требование выдать новый "штат" было главным требованием рабочих (20).

В соответствии с положением 12 декабря 1840 г. об Оренбургском казачьем войске последнему была передана часть казенных земель прилинейных уездов - Челябинского, Троицкого, Оренбургского. В состав казачества были перечислены государственные крестьяне двух волостей Оренбургского и Челябинского уездов и трех волостей Троицкого уезда (21). Крестьянам данное решение грозило обременительными служебными обязанностями, изменением образа жизни. В результате казенные землепашцы не поняли "благодарительной цели правительства": среди них началось брожение; подача прошений о непричислении в казаки и даже открытые массовые неповиновения. Расширению конфликта способствовали слухи: "что они с причислением в казаки не будут оставлены на местах настоящего своего жительства"; "что господин сенатор Пещуров и Его императорского величества флигель-адъютант прибыли в Оренбург будто бы с указом объявить им, что они не поступают в казаки" (22). Наказному атаману Оренбургского казачьего войска, прибывшему в станицу Никольскую с тремя сотнями казаков и двумя орудиями конной артиллерии для подавления движения, крестьяне "решиительно отвечали, что всякий до последнего готов положить голову, а в казаках не будут, потому, что они указа государя императора на зачисление в казаки не читали" (23).

10 июня 1843 г. между крестьянами и воинской командой в станице Никольской произошла вооруженная схватка. Казачий атаман в рапорте командиру отдельного Оренбургского корпуса описал ее следующим образом: "Дождавшись пехоту, которая прибыла пополудни в три часа, я несколько раз еще возобновлял свои убеждения, но без всякого успеха. И прилужден был приказать трем сотням казаков идти на них в атаку, предупредив, дабы действовали тупыми концами. Толпа крестьян, примыкающая к кладбищу, вооружилась ... кольями и начала упорно защищаться. Атака была возобновлена три раза и из крестьян 170 человек захвачены и находятся под караулом" (24). Крестьяне отступили к станице; отказались повиноваться и после угрозы применения огнестрельного оружия. Вечером атаман просил прислать на помощь Уфимский казачий полк и выражал надежду, что за ночь крестьяне разойдутся по селениям (25).

В 1849 г. на Верхне-Авзяно-Петровском заводе циркулировали слухи, что "все частные заводы отойдут в казенное ведомство", не имевшие, правда, большого социального резонанса (26).

Слухи о "милостивых" указах сыграли определенную роль в антиналоговом движении, развернувшимся в 1825-1826 гг. в Сибирском Зауралье - Туринском, Тюменском, Ялуторовском, Ишимском округах (27). Конфликт был вызван увеличением объема земских повинностей, осуществленным генерал-губернатором Западной Сибири Капшевичем без утверждения царя. Среди крестьян Туринского и Тюменского округов летом 1825 г. стали распространяться слухи о "милостивом" указе, "которым не велено производить сбора, не определенного в сметах" (28). Крестьяне при этом ссылались на указ Тобольской казенной палаты от 13 июня 1825 г. за № 1667, составленный на основе предписания министра финансов по департаменту государственных имуществ от 31 января 1825 г. (29).

По поручению тобольского гражданского губернатора ревизор по поселенческой части Глотиков провел секретное расследование о распространении среди крестьян слухов и выяснил следующее. Летом - перед началом волнений - крестьянин дер. Сухановой Куминовской волости Фрол Шанаурин побывал в г. Туринске и, вернувшись, передал крестьянам рассуждения туринского стряпчего, "что повинность сия де земская собираться ныне не должна, а непременно отменится" (30).

В самой Туринской волости Глотиков узнал от крестьян, что при начале сбора повинностей писарь - туринский мещанин И. Пиленков - толковал крестьянам указ Тобольской казенной палаты от 13 июня 1825 г., в котором между прочим сказано: "чтоб сверх назначенных по сметам окладов на все вообще потребности, изчисленным местным начальством и высочайше утвержденным, никаких других сборов, законами не определенных, с казенных поселян взыскивано не было". При этом И. Пиленков не внушил крестьянам, что означает "высочайше утвержденные сборы", чем привел крестьян к "неправильным толкам" (31). В то же время в Туринскую волость приезжал бывший волостной писарь Куминовской волости Ф. Я. Асанов, который читал крестьянам копию с того же указа и утверждал при этом: "указом Высочайше не утвержденных никаких других повинностей взыскивать не велено, а что они, крестьяне, если будут платить, то подвергнутся преданию Уголовного суда как в указе сказано" (32).

Поскольку указ Тобольской казенной палаты последовал в волостные правления прямо, а не через земские суды, постольку крестьяне толковали: "верно об них печется только господин министр финансов, а не генерал-губернатор. И что сия накладка (так называли земскую повинность) последовала без утверждения министра финансов от одного генерал-губернатора. И что сей указ нарочито послан прямо из палаты, чтоб не продержали его земские суды" (33).

Отказ священника Куминовской волости Д. Минеева увещивать крестьян вместе с земскими чиновниками еще более убедил крестьян в правоте их

позиции. Крестьяне говорили, что "старой их приходской священник на собрание нейдет, а что пришел другой молодой Парновский, верно склонен земскими чиновниками на свою сторону - так и повинности платить совершенно не должно" (34).

Среди крестьян Ялуторовского округа существовало убеждение, что указ от 30 ноября 1825 г. о запрещении налагать платежи, не утвержденные властями, дезавуирует прежние указы о сборе земских повинностей (35).

Специфическую группу оптимистических слухов составляют слухи о разнообразных льготах старообрядцам, имевшие хождение на Южном Урале во второй половине 1850-х гг. Оренбургская администрация констатировала особую активизацию раскола во второй половине 1856 - 1857 гг. в Челябинском уезде. Проведший секретные разыскания челябинский земский исправник Несмелов выявил одного из активных староверов сельского писаря Куртамышской волости Петра Брызгалова, который распространял среди крестьян слухи, "что в день священнойшаго коронования своего государь император Высочайше соизволил: уклонение в раскол освободить от всякаго преследования" (36). Доверие крестьян этим слухам П.Брызгалов, по сведениям Несмелова, укреплял распространением копии с фальшивого указа святейшего Синода от 28 августа 1856 г., которым якобы предписывалось "беглых попов признавать истинными священниками, открыть и содержать часовни, монастыри и моленные дома, утвердить все правила раскольников, изъять их от надзора духовного и гражданского начальства и признавать их священниками, подчиненными непосредственно Синоду" (37). Следствием разглашений П.Брызгалова стал быстрый рост приверженцев старой веры.

В 1859 г. в Оренбургском и Уральском казачьих войсках распространялась молва о "милостивом" царском указе на имя управляющего Астраханской губернией, в котором декларировалась отмена преследований староверов, освобождение осужденных старообрядцев, свобода в исполнении обрядов. Распространялись и копии подложного указа (38).

Специфическую тематическую группу слухов, несших благоприятную информацию социальным низам, составляли "миграционные" слухи, которые наряду с социально-утопической легендой о "далеких землях", цельными религиозными идеологическими построениями (39) служили идейным оправданием побега. Ядром "миграционных" слухов также нередко служили сведения о "милостивых" указах. В 1825 г. под влиянием слухов, что "желающие помещицы крестьяне и беглецы будут поселены в Оренбургской губернии и будто есть о сем указ государя императора", начались волнения и побеги крестьян в Оренбург и Уфу. В течение июля с Каргалинских рудников, принадлежавших Богоявленскому заводу действительного камергера Бекетова, бежало около 60 человек. В Уфе скопилось до 2 тыс. беглецов (40).

В 1838 г. государственный крестьянин дер. Красноярки Кондызской волости Бугурусланского уезда Я.Козьмин разглашал слухи о "вольном переезде на жительство на новоотведенную за Орскою крепостью Оренбургскую

линию". Козьмин уверял однодеревенцев, что, находясь на заработках в Илецкой защите, он слышал от казаков, что "беспрепятственно дозволяется казенным крестьянам поселение на Новую Оренбургскую линию". При сборе податей Я.Козьмин заявлял, "что он уже теперь козак". Разглашения Козьмина взволновали многих крестьян - но слух оказался ложным (41).

Примерно в это же время циркулировали слухи о переселении на Сыр-Дарью (42). В 1838 г. крестьянин дер. Черной Троицкого уезда И.Кочнев заявил, что недавно переселившийся в их деревню из Камышловского уезда Пермской губернии крестьянин Рыжков призывает крестьян к переселению на Новую Оренбургскую линию Верхнеуральского уезда на Лебяжье озеро. Других свидетелей разглашения обнаружить не удалось, и в 1842 г. следственное дело закрыли (43).

Летом 1853 г. крестьян Оренбургского уезда взволновали разглашения, производимые сельским писарем Ратчинской волости Николаем Гусевым при пособничестве крестьянина Антипа Кононова и писаря Оренбургского окружного управления Серова. Разгласители сообщали крестьянам, что "Великая княжна Ольга Николаевна, вступив в супружество с королем Персидским, желает учредить в Персии 5 губерний из русских подданных и преимущественно из обывателей Оренбургской губернии, как уже привыкших к образу жизни и нравам азиатцев. Что желающие переселиться в Персию могут продать здесь свои дома и все имущество в свою пользу и на подъем получают большия деньги; что на персидской границе будут встречены самым гостеприимным образом и одарены - мужчины сапогами и шелковыми кафтанами, а женщины - котами и шелковыми сарафанами; по прибытии же на место нового поселения все получат готовые дома и 20-летнюю льготу от всех податей и повинностей". Кроме того обещалась помощь от казны на время следования до Персии по 59 коп. в сутки на человека и по 69 коп. на лошадь. Старшему в семействе разгласители сулили по 70 руб. серебром, а по приходе в Персию на постройку жилища - по 100 руб. серебром (44). Разгласители подкрепляли свои рассказы демонстрацией подложных, якобы сенатских указов от 6 января и 17 ноября 1852 г. (45). 2-й указ являлся фальсификацией реального сенатского указа и в нем - в отличие от официального текста - имелась запись следующего содержания: "относительно переселения государственных крестьян на земли: 1) Персидской области по Восточному берегу Черного моря близ Тюб Кариганского залива, 2) в города Эйск, Новороссийск и Сухам Кале и 3) на Мангишлак (Томской губернии) с начала 1852 и 1854 год" (46).

Разглашения Н.Гусева и его товарищей производили большое впечатление на крестьян. Н.Гусев включил в список желавших переселиться около 800 человек. Крестьяне Белоярской и Ратчинской волостей начали продавать дома и скот, давали Гусеву деньги, называли его "садчиком" и скрывали от преследований местного начальства (47). В конце концов главный разгласитель скрылся, а крестьянские иллюзии были рассеяны администрацией.

"Миграционные" слухи стимулировали переселенческое движение и в пореформенный период. Так, активные переселения в Гурьевский городок Уральского казачьего войска во второй половине 1870-х гг. во многом происходили под влиянием рассказов и слухов "о более привольной и легкой жизни в этом приморском городке, у самых ворот для входа рыбы в р. Урал" (48). Слухи о земельных богатствах Южного Урала привлекали сюда большие массы крестьян-переселенцев во второй половине XIX - начале XX в. (49).

Наряду с рассмотренными выше слухами широкое распространение в народной среде получили слухи, несшие неблагоприятную информацию (пессимистическую). В 1830 г. правительство предприняло попытки некоторого реформирования удельной деревни. Указом 24 января 1830 г. была изменена система податного обложения удельных крестьян: вместо подушного оброка вводился поземельный сбор. Последний уменьшал участки отводимой крестьянам земли, так называемые "коренные участки", и одновременно увеличивал сумму оброка за счет отрезаемой от крестьянских наделов земли, так называемой "запасной" или "излишней", которую крестьяне затем вынуждены были брать за дополнительную плату. Основные пункты предварительных правил введения поземельного сбора были изложены в циркуляре вице-президента Департамента уделов Л.А.Перовского от 12 мая 1830 г. 15 апреля 1831 г. Департаментом уделов было издано новое Наставление, в котором подробно излагался порядок исчисления поземельного сбора. Нововведения ухудшали положение удельных крестьян и вызывали острые конфликты в удельных имениях (50). Немалую роль при этом играли распространявшиеся среди крестьян слухи.

Так, летом 1831 г. волнения охватили удельные селения Галановского, Каракулинского, Козловского, Мостовинского и Нечкинского приказов Сарапульского уезда Вятской губернии (51). Чиновник Вятской удельной конторы Москвин доносил управляющему конторой, "что крестьяне по внушению злонамеренных людей, тщательно ими скрываемых, принимая за странное одно слово тяглы, будто бы не бывшие до сего времени у них в употреблении по землепашеству и платежам податей и оброков, принимают введение поземельного сбора не за иное что, как за вид подписки их за барина". Москвин потратил немало сил, убеждая крестьян в ложности слухов, объясняя, что "слово тягло есть древнее в сельском отечественном хозяйстве, определяющее земляной участок на две души". Но крестьяне, - продолжал Москвин, - "не внимая его внушениям, усиливаются более и более быть по-прежнему, говоря: "Тяжело быть по тяглам" (52). Крестьяне отказывались давать в приказах законные общественные приговоры, проявляли упорство в запашке общественных полей, построили магазины, платеже приказчикам и прочим старшинам, не подчинялись чиновникам, сельской администрации, устраняли голов и писарей от власти, производили незаконные сборы для подачи прошений на имя царя (53).

Крестьяне Нечкинского приказа в ответ на увещевания управляющего Вятской удельной конторой Ф.М.Свистунова кричали, "что они не хотят мять землю, а хотят жить по-старому и оброк платить как было в 1825, 1826 и 1827 гг." (54). "Повинуемся государю, но подписки в том не дадим, нас разорили головы, писаря и контора, не надо голов и писарей, сменить", - кричали крестьяне чиновнику Департамента уделов А.П.Найденову (55).

Удельных крестьян Вятской губернии укрепляли в их убеждениях крестьяне смежных приказов Оренбургской и Пермской губерний. В трех приказах Оренбургской губернии поземельный сбор действительно не был введен по причине чересполосности удельных земель с владениями татар. Но крестьяне Оренбургской губернии распространяли слухи, что в их губернии вообще поземельный сбор не вводится (56). В мае 1831 г. в некоторых селениях Вятского имения побывал под видом нищего удельный крестьянин Пермской губернии Устиновского приказа, который разглашал, что "у них поземельного сбора не приняли и что общество посылало государю императору людей, и от его величества дано три бумаги: одна к управляющему удельною конторою, другая в приказ, а третья осталась в обществе, и после сего отправился обратно" (57). "Ершовские крестьяне из ведомства Пермской конторы, непрестанно приезжая в Нечкино, успели уверить крестьян, что будто они платят только по 7 руб., а отчего собирают с них больше и кому деньги сии идут, им неизвестно". Итогом подобных разглашений были заявления удельных крестьян Вятской губернии: "Не идем под барина, не хотим ничего платить, кроме 7 руб., как ясапные и ершовские крестьяне" (58).

Параллельно с пессимистическими слухами распространялся и оптимистический слух о переводе удельных крестьян в государственные, реальным основанием которого был специфически интерпретированный указ от 16 января 1830 г. (предполагалось сосредоточить удельные имения в 11 губерниях вместо 36 путем обмена удельных селений на казенные) (59). Крестьяне были уверены, что уделы уничтожаются, а власти уже 2 года скрывают от них высочайший указ о передаче их в казенное ведомство (60). Во время диалога чиновника Департамента уделов А.П.Найденова с крестьянами Нечкинского общества со стороны последних раздавались требования: "покажи нам руку государя; все идем за него головами, выпши нас в государственные", "в ясапные"; "быть по-старому, не хотим участков, тягол, барщины, ничему не верим, никого не слушаем" (61).

В 1834 г. волнения вновь охватили селения удельных крестьян Вятской губернии (Нечкинский, Мостовинский, Галановский, Каракулинский, Ершовский, Козловский приказы в Сарапульском уезде). Очередная попечительская кампания администрации - засев картофелем общественных полей - явилась поводом для формирования слуха о записи крестьян под барина. Крестьяне отказывались сеять картофель, вырывали из земли уже посаженный картофель, травили его скотом. Крестьяне заявили чиновникам, "что на их земле, якобы неудобной, не будет родиться картофель, что посев оногo

для них обременителен, наконец, что должны сеять картофель только те, которые во время бывшего возмущения по введению поземельного сбора были покорны", "что если они согласятся на посев картофеля на общественной запашке, то непременно записаны будут под барина", "что будто правительство постепенно ведет их под барина: сперва обложило тяглами, потом заставляет сеять картофель и травы, там заставит сеять мак, собирать холсты, лен и пр. и, наконец, отдадут их вовсе барину". Старообрядцы дополняли, "что картофель есть отрождение того заветного яблока, за которое лишился блаженства первоначальный человек, и что когда оно с проклятием было брошено на землю, то от него родилась картофель и, следовательно, семя сие есть антихристово" (62).

В 1834-1835 гг. волна разнородных слухов, спровоцированных различными поводами, вызвала серию конфликтов в русской казенной и башкирской деревне Пермской и Оренбургской губернии (63). В декабре 1834 - январе 1835 гг. произошли волнения в Златоустовской волости Красноуфимского и Черноярской волости Кунгурского уездов Пермской губернии. Крестьяне отказывались выполнять новое Положение о порядке взимания с казенных крестьян денежных сборов на государственные подати, земские повинности и мирские расходы от 28 ноября 1833 г. По параграфу 6 Положения казенные волости должны были быть разделены на участки или сельские мирские общества, что крестьяне связывали с передачей их в удел (64). Крестьяне отказывались избирать сельских старост, что было предусмотрено параграфом 9 того же Положения, собирать государственные подати и прочие повинности в соответствии с Положением, выражая желание "производить сбор оных прежде установленным порядком", называли Положение "ложным и фальшивым" (65). Крестьяне Златоустовской волости аргументировали свое скептическое отношение к тексту Положения тем, "что о том указ министра финансов, а не от государя, и руки государевой на том указе нет, а это писарь Антон Бакиевский хочет отдать их в уделы" (66). Соседи казенных крестьян Черноярской волости - удельные крестьяне - убеждали их в справедливости опасений, поскольку и сами они "прежде в удельное ведомство зачислены под ложным вызовом на согласие разделить волость на участки". Крестьяне Златоустовской волости также вели агитационную работу в Кунгурском уезде. В итоге черноярцы пришли к твердому убеждению, что "если изъявят они согласие на разделение волости на участки и выберут старост, то будут обмануты и записаны в удел" (67). Волнения в казенных селениях были подавлены с помощью воинских команд.

Острый конфликт имел место в Бродовской волости Кунгурского уезда в 1835 г., крестьян которой возмутил слух о том, что они поступили в удел к какому-то помещику (68). Поводом к распространению слуха послужило введение новых печатей в волостных правлениях "с вырезкой медведя". Крестьяне делали вывод, что все подати собираются неизвестному помещику Медведеву (69). В то же время крестьяне не теряли надежды на благо-

получный исход событий. Говорили, что "если народ не будет в том упорствовать, то все они пропадут навеки", что "государь император скоро сюда будет для казни чиновников, волостных голов, писарей и тех, кои исполняют волю правительства, за то, что принудили их чрез посредство военной команды выбрать пятисотенных старост для сбора податей", что "ожидают прибытия государя императора или великого князя", что "для встречи государя императора велено народу собираться на гору за гор. Кунгуром, а если народ не встретит царя, то будет худо". Распространялись также такие слухи, что пермские чиновники во главе с губернатором и исправником уже отрешены от должностей, что командир пермского гарнизонного батальона казнен за подавление волнений в январе 1835 г., что для чиновников "наковано множество кандалов с наручниками и железными глухими на головы пятами" (70). Противостояние крестьян Бродовской волости и воинских команд дошло до вооруженных схваток, в которых крестьяне потерпели поражение.

В 1835 г. под влиянием распоряжений об устройстве запасных сельских магазинов вспыхнули волнения среди казенных крестьян и нерусского населения Бирского, Уфимского, Троицкого уездов Оренбургской губернии (волновались также башкиры, татары, марийцы Красноуфимского уезда Пермской губернии) (71). Среди участников протеста также циркулировали слухи о передаче их в удельное ведомство, которые проникли в селение Оренбургской губернии из Кунгурского уезда Пермской губернии. Известно, что из Бирского уезда, в котором числилось до 5 тыс. душ, переселившихся ранее из Кунгурского уезда, некоторые крестьяне под предлогом богомолья ездили в Кунгурский уезд и по возвращении возмущали однодеревенцев. В среде башкир, тептярей, мещеряков также распространялись слухи о насильственной христианизации.

Представители мусульманского населения отказывались прикладывать тамги к приговорам о постройке общественных магазинов, заявляя чиновникам, что они составляют приговоры "не по означенному предмету, и единственно для того, чтоб провести их в христианскую веру". Бирский исправник Лепковский доносил, что в деревне Киябаково тептярь Карачит Иштиганов "в шапке с азардом приступал ко мне и, размахивая руками, кричал с грубостью и говорил своим однодеревенцам: не верьте, нет никакой Высочайшей воли (об устройстве запасных магазинов - И.И.), а что объявляется - «обманчиво»". Когда Иштиганова взяли под стражу, - продолжал Лепковский, - "вдруг все его однодеревенцы приступали ко мне с азардом и кричали, что точно объявление обманчивое, и что они его не выдадут".

В 12-й башкирской команде в то же время распространялись слухи, "будто башкирам будет воспреещение кочевки" (72).

В 7-м башкирском кантоне неповиновение вызвало распоряжение оренбургского генерал-губернатора В.А.Перовского от 15 ноября 1834 г. о заведении заводов для выделки поташа и шадриха. Башкиры говорили между собой по поводу данного распоряжения, "что башкирский народ не будет более башкирами, а обратят скоро в удельных крестьяне, к сему первым зна-

ком служит выдуманный военным губернатором общественной поташной завод". Зауряд-сотник Абдулвахит Арасланбеков разъезжал в январе 1835 г. по селениям и разглашал, "что завод сей будет казенный, что башкирцы будут удельными крестьянами и определятся некоторые для сжигания золы, другие для возки дров, что будет на них распределено по душам" (73).

Мощные волнения государственных крестьян Пермской, Вятской, Оренбургской губерний в 1841-1843 гг. также сопровождались распространением слухов о передаче их в удел какому-то помещику (74).

Итак, нередко на Урале в первой половине XIX в. слухи способствовали возникновению социальных конфликтов. Слухи о "милостивых указах", об улучшении сословного статуса оправдывали борьбу, которая велась за реализацию подобных социальных "подарков". "Миграционные" слухи поднимали крестьян, заводских рабочих на массовые - обычно незаконные - переселения. Слухи, несшие неблагоприятную информацию, стимулировали особенно яростный протест, который нередко сопровождался вооруженными столкновениями между крестьянами, мастерами, нерусским населением и воинскими командами. Слухи оптимистические и пессимистические порой распространялись параллельно - в одном и том же месте, в одно и то же время. При этом между слухами различной направленности возникала взаимосвязь, и они стимулировали скоординированные социальные действия. Сходные слухи могли вызываться одними и теми же обстоятельствами. И наоборот - одинаковые поводы могли порождать разнообразные модификации слухов, в зависимости от сословно-этнической среды, в которой они распространялись.

\*\*\*

1. Щепаньский Я. Элементарные понятия социологии. М., 1969. С. 84.
2. Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. 1990. N 4. С. 31.
3. Литвак Б.Г. Сословно-групповые особенности крестьянского движения в период кризиса крепостничества // Социально-экономические проблемы российской деревни в феодальную и капиталистическую эпохи. Ростов н/Д, 1980. С. 145, 146; Вовель М. К истории общественного сознания эпохи Великой французской революции // Фр. ежегодник. 1983. М., 1985. С. 137.
4. Добролюбов Н.А. Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1961. Т. 1. С. 108-110.
5. Литвак Б.Г. Крестьянское движение в России в 1775-1904 гг. История и методика изучения источников. М., 1989. С. 221.
6. Базанов В. Русские революционные демократы и народознание. Л., 1974. С. 142-175.
7. Мерсер Д. ИБМ: управление в самой преуспевшей корпорации мира. М., 1991. С. 175.
8. ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1680. Л. 66 - 66 об.
9. Там же. Л. 18 об.
10. Там же. Д. 1804. Л. 107, 119 об., 218 об.- 219, 258, 386 об., 387 об.
11. Гриппина М.В. Крестьянство Удмуртия в XVIII в. Ижевск, 1977. С. 178.
12. Там же. Оп. 24. Д. 8125. Л. 4-106 об.; Горловский М.А., Пятницкий А.Н. Из истории рабочего движения на Урале. Свердловск, 1954. С. 94-102; Рабочее движение в России первой половины XIX в. М., 1955. Т. 1. Ч. 1. С. 317-345.

13. Рабочее движение ... С. 343.
14. Там же. С. 330-331.
15. Там же. С. 332.
16. ГАСО. Ф. 24. Оп. 24. Д. 8125. Л. 25 об., 53 об.-54, 56 об., 57, 57 об.-58, 61-61 об., 75 об.
17. ГАОО. Ф. 6. Оп. 18. Д. 48. Л. 1-2; Д. 41. Л. 1, 3.
18. Там же. Д. 112. Л. 1-9 об.; Ф. 168. Оп. 1. Д. 14. Л. 8-8 об.
19. Там же. Ф. 6. Оп. 18. Д. 112. Л. 9.
20. Горловский М.А., Пятницкий А.Н. Из истории рабочего движения ... С. 246, 254.
21. Стариков Ф.М. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска. Оренбург, 1891. С. 107-109; Он же. Краткий исторический очерк Оренбургского казачьего войска. Оренбург, 1890. С. 96-98.
22. ГАОО. Ф. 6. Оп. 11. Д. 748. Л. 1-1 об., 95.
23. Там же. Л. 93-93 об.
24. Там же. Л. 93 об.
25. Там же. Л. 95-95 об.
26. Там же. Оп. 18. Д. 193. Л. 13 об.- 14.
27. История Сибири. Л., 1968. Т. 2. С. 435-437; Бочарникова В.И. Массовое движение государственных крестьян Западной Сибири в 20-40-е годы XIX в. и проект реформы П.Д.Киселева: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1954; Крестьянство Сибири в эпоху феодализма. Новосибирск, 1982. С. 345-346; Мамсык Т.С. Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX века. Новосибирск, 1987. С. 140-148; ГАОМО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 527. Л. 1-96.
28. Там же. Л. 19 об.
29. Там же. Л. 11 об.- 12, 19 об., 54-54 об., 63-64.
30. Там же. Л. 36-36 об.
31. Там же. Л. 39-39 об.
32. Там же. Л. 39 об.- 40.
33. Там же. Л. 40 об.- 41.
34. Там же. Л. 41 об.- 42.
35. Мамсык Т.С. Крестьянское движение ... С. 144-145; Крестьянство Сибири ... С. 346.
36. ГАОО. Ф. 6. Оп. 18. Д. 165. Л. 1-1 об.
37. Там же. Л. 9-9 об.
38. Там же. Д. 407. Л. 1-16.
39. См.: Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII-XIX вв. М., 1967; Покровский Н.Н. Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII - начала XX в. (Классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 19-49; Мамсык Т.С. Побег как социальное явление. Приписная деревня Западной Сибири в 40-90-е годы XVIII в. Новосибирск, 1978; Раскин Д.И. Миграции в общественном сознании русского крестьянства эпохи позднего феодализма // Социально-демографические процессы в российской деревне (XVI - начало XX в.): Материалы XX сессии Всесоюзного симпозиума по изучению проблем аграрной истории. Вып. 1. Таллин, 1986. С. 75-82.
40. Рабочее движение ... С. 800-801.
41. ГАОО. Ф. 6. Оп. 5. Д. 11389. Л. 1-4 об.
42. Там же. Д. 11418. Л. 3.
43. Там же. Л. 2-12 об.
44. Там же. Оп. 8. Д. 51. Л. 5-5 об., 10-10 об.; Рахматуллина М.А. Крестьянское движение в великорусских губерниях в 1826-1857 гг. М., 1990. С. 147.
45. ГАОО. Ф. 6. Оп. 8. Д. 51. Л. 1, 7 об., 9 об., 10.
46. Там же. Л. 9 об.
47. Там же. Л. 6-6 об.

48. Бородин Н. Уральское казачье войско. Уральск, 1891. Т.1. С.160.
49. Усманов Х.Ф. Развитие капиталистических отношений в сельском хозяйстве Южного Урала в пореформенный период // Из истории Урала. Свердловск, 1960. С. 204; Он же. Развитие капитализма в сельском хозяйстве Башкирии в пореформенный период. 60-90-е годы XIX в. М., 1981. С.75.
50. Крестьянское движение в России в 1826-1849 гг. Сб. док. М., 1961. С.656-657.
51. Там же. С. 195-216.
52. Там же. С. 195-196.
53. Там же. С. 197, 200-201, 205, 208, 209.
54. Там же. С. 199.
55. Там же. С. 207.
56. Там же. С. 201.
57. Там же. С. 202.
58. Там же. С. 207.
59. Там же. С. 657-658.
60. Там же. С. 202, 207, 214.
61. Там же. С. 206.
62. Там же. С. 248, 249, 251, 253, 254.
63. История Урала с древнейших времен до 1861 г. М., 1989. С.448-449; Дружинин Н.М. Государственные крестьяне и реформа П.Д.Киселева. М.; Л., 1946. Т.1. С. 224-242; Горловский М.А., Питыльцев А.Н. Из истории рабочего движения ... С. 224-232; Шухманцев И.С. Волнения в Башкирии в 1835 г. // Труды Оренбургской учен. арх. комис. Сиб., 1903. Вып 2; Крестьянское движение ... С.260-283; Революционная и трудовая летопись Южноуральского края. Хрестоматия архивных документов по истории Южного Урала. 1682-1918. Челябинск, 1980. С.137-138.
64. Крестьянское движение ... С. 664.
65. Там же. С. 260, 261, 263, 266, 267.
66. Там же. С. 260.
67. Там же. С. 263.
68. Там же. С. 269-278.
69. Там же. С. 665.
70. Там же. С. 269, 665.
71. Там же. С. 278-283.
72. ГАОО. Ф. 6. Оп. 5. Д. 11102/5. Л. 1-14 об.; Д. 11102/2. Л. 1-2 об.
73. Там же. Оп 11. Д. 444. Л. 2-24.
74. Крестьянское движение ... С. 407-414, 431-435, 458-472, 482-508.

*А.Т.Шамков*  
г.Екатеринбург

### **Юрий Крижанич и Федор Трофимов в сибирской ссылке (из истории идейной борьбы третьей четверти XVII в.)**

Морозным утром 20 января 1661 г. из Москвы выехал санный поезд со ссылными. Путь их лежал в далекую столицу Сибири - Тобольск. Одним из ссылных был хорват Юрий Крижанич, католический священник, некогда окончивший греческий иезуитский коллеgium в Риме и направленный позд-

нее Конгрегацией пропаганды веры в Смоленск в качестве униатского миссионера, имевшего за плечами опыт полемики со "схизматиками". Оказавшись в сентябре 1659 г. в Москве, он занялся здесь переводами латинских и греческих книг, сравнительным изучением славянских языков, познакомился с Симеоном Полоцким, Епифанием Славинедским, боярином Б.И.Морозовым, окольным Ф.М.Ртищевым и другими видными государственными и общественными деятелями того времени, что не спасло его, однако, от ареста и ссылки за "некое глупое слово", сказанное им в разговоре с "неким господином" о "некоем деле" (1).

Другим ссылным был подьяк Федор Трофимов. Его двор находился на землях Благовещенского собора, "что у государя на сенях", при котором Федор, по всей видимости, уже с юных лет был певчим. Здесь он быстро сошелся с одним из будущих деятелей раннего старообрядчества, дьяконом этого собора Федором Ивановым. С 1 июля 1655 г. Трофимов был зачислен во вторую среднюю станицу патриаршего хора, сопровождал патриарха Никона в "походах" по монастырям, городам, дворцовым селам (2). В феврале 1660 г. в связи с разбором дела об отречении Никона от патриаршества он подал "сказку" о содержании речей опального главы церкви, произнесенных им в Успенском соборе 10 июля 1658 г. (3). В конце того же 1660 г. Федор Трофимов открыто выступил с осуждением никоновской церковной реформы - подал на имя царя Алексея Михайловича несохранившуюся "Роспись", в которой "писал на новопечатные справленные книги, и о Символе православия веры, и о трегубой аллилуйи, и о крестном воображении, и о чинех церковных многа злоухления", а также вместе со своими единомышленниками - старцем Кожеозерского монастыря Боголепом Львовым и благовещенским дьяконом Федором Ивановым - участвовал в споре со справщиками Московского Печатного двора (4). И вот теперь его вместе с женой Анной и малолетними детьми - сыном Ильей и дочерью Анастасией - везли в ссылку.

Случай свел и на какое-то время сблизил двух этих людей, разных и по возрасту, и по национальности, и по вере, и по образованию, и по жизненному опыту. Однако по приезде в Тобольск 8 марта 1661 г. их пути разошлись. Поскольку Юрий Крижанич, отправленный в ссылку с туманной формулировкой "быть у государевых дел, которые пристойны", по его собственному признанию, "опричь... книжного перевода ни у каких государевых дел не был и никакие иные дела ему не за обычай" (5), то и служба его, несмотря на высокий денежный оклад (6), носила чисто номинальный характер и заключалась в работе над литературными трудами, которые мало интересовали начальство как в Тобольске, так и в Москве. Это угнетало Крижанича, который в конце своего пребывания в ссылке горько жаловался: "...четырдесят лет уже прежих и еще до воли Божии живу в сей Сибирской узе, Богу всемогущему многогрешен и всему миру безделен, некорыстен и непотребен; никто же бо от мене вопрошает никакого рукоделия, ни услуг, ни совета, ни помощи, ни работы; а Божия и царская милость питает мя тако бездельна, аки некую скотину при яслех, а то к чему иному, разве к закланию" (7).

В свою очередь Федор Трофимов был определен в дьячки Богоявленской церкви с "поденным кормом" в 4 алтына. Но уже через несколько месяцев он бил челом царю о невыдаче жалования, отчего, по словам бывшего подьяка, его семья умирает "голодной смертию со всякой нужды". Грамотой от 17 декабря 1661 г. велено было давать ему прежнее жалование и пристроить к службе по усмотрению воеводы (8). Живя в Тобольске, Федор Трофимов оставался ярким приверженцем старых обрядов, "к тем церквам не ходил, где по новоправленным книгам служат, ... и людем много вельми развращенно говорил о новоисправленных книгах, нарицая отступление и приводя о последних временах от Писания". Проповедями он занимался как у себя дома, так и на "торгах" (9). Юрий Крижанич, не терявший связи со своим товарищем по несчастью, не без иронии писал позднее, что он, "не имея еще уса на устах, чиняшся зде в церкви учителем". Будучи, как и все "старолюбцы", блюстителем нравственности, молодой проповедник особенно досаждал своими поучениями "градским женам; но жены ему отвещаша: поиди ты домой свою жену учить!" (10).

Очевидно, через Федора Трофимова Крижанич познакомился и с другими тобольскими старообрядцами, в том числе со священником из Романова-Борисоглебского Лазарем, сосланным сюда за раскол 14 июля 1661 г. Колоритная фигура будущего союзника протопопа Аввакума по пустозерской ссылке привлекла к себе внимание жадного до общения "серблянина". "А о Лазаре, - вспоминал он, - плаки знает сей град, яко ему некогда улицы бываху тесны и люди его под руки водиша, егда не можаше до дому прийти". Но не только пристрастие к "хмельному питию" отличало ссыльного попастарообрядца. "И некогда у мене Лазарь с гостями седяше, - писал далее Крижанич, - нача проповедати басни и загадки бабья: како де некая баба, хотящи помладети, на пути пага раком ползаша, и прочая. Сице гости повесиша лица, срамляхуся от иереа слышати таковыя речи. И он то подстергши, рече ко мне: Гурий де, како то бывает, да мы всегда духовно зачинаем, а по мирску совершаем?" Дождавшись ухода гостей, Крижанич стал ему говорить: "Отче Лазаре, разсуди, до чего достиже Христова церковь и како обидно ея устроение; аще ю долг имеем мы исправляти, мы, глаголю, тако не исправни, да и басни срамотны баем, и улицы нам хмельным бывають тесны; сия не суть знаки апостолов, ни посланных от Бога учителей на исправление церкви". При этом Крижанич сослался на высказывание св. Августина: "Извне церкви и в раздоре может человек вся святости имети, единого токмо спасения не может иметь". Приняв это на свой счет, Лазарь тут же возразил: "Какова убо полза Никону и его единомышленником, аще и имеют архиерейство и вся святыни, а спасения не могут иметь?" В ответ Крижанич мог лишь сказать, что "святейший Никон не отступил от церкви, но ты, отче, отлучаеши себя от нея, ты делаеши раздоры; и тебе вяжет Августинова речь" (11).

Надо полагать, подобные споры с Лазарем, Федором Трофимовым и их единоверцами происходили у Юрия Крижанича не раз. Именно под их влия-

нием он и приступил к работе над своим первым антистарообрядческим сочинением, названным им "О преверстве беседа" (12).

Сам термин "преверство", изобретенный Крижаничем, буквально означал "прибавление к вере, и лишна вера". "Вера православная или Благочестие, - писал он, - ест благонаравие, и имеет свою меру и свои пут средни; а окрест его по кончинам блудит двое злонаравие, Невера и Преверство. Невера на лево по скудности, бо престо разаряет чест Божию, и сидево ест Поганство и ереси всякие. А Преверство блудит на десно по Избавленю, бо вводит в веру лишны непотребны страхи законы, и почитает в грех еже нит греха, и чтет Бога суетною и светцем непознаною честю, каково баше и Фарисейское преверство". Исходя из этого определения Крижанич критикует "преверство тобольских учителей и пророков", разбирая заблуждения новозаветных фарисеев и проводя прямую параллель между ними и староверами (13).

Первым на сочинение Юрия Крижанича "О преверстве беседа" обратил внимание еще С.А.Белокуров, ограничившийся лишь упоминанием о нем (14), после чего оно надолго исчезло из поля зрения ученых. И лишь в 1941 г. рукопись с этим сочинением обнаружил выпускник исторического факультета Ленинградского университета Н.Клячко, погибший во время Великой Отечественной войны. В 1947 г. краткие сведения о рукописи и изложение содержания сочинения дал в небольшой статье А.Л.Гольдберг (15). Перевел и издал его несколько лет назад преподаватель Ленинградской Духовной Академии Ю.П.Аввакумов (16).

Все исследователи, обращавшиеся к этому сочинению, включая последнего биографа писателя Л.Н.Пушкарева, относили его создание к 1675 г. Между тем в самом тексте трактата "О преверстве беседа" содержатся косвенные указания на то, что он появился в 1662-1663 гг.

Как отмечали еще С.А.Белокуров и А.Л.Гольдберг, в этом сочинении повествование ведется от лица тобольского архиепископа. Об этом свидетельствуют фразы: "А что мене недостойного пастиря нарицають еретиком..."; "И потому вы добро молвите, я архиепископа еретика неподобает послушати..."; "Нынеже я вам ничесо супротивного благочестию непринесл есм, но принесл есм книги пеня церковного с исправлением преводом печатаны, в нихже нит ничтоже супротивно православной вере и благочестю" (17). Возникает вопрос: от имени какого архиепископа ведет полемику со старообрядцами Крижанич? В 1675 г. Сибирскую епархию возглавлял Корнилий. Но он с 25 мая 1668 г. стал митрополитом Сибирским и Тобольским, заняв таким образом четвертую ступень в высшей церковной иерархии России того времени (после Новгородской, Казанской и Астраханской митрополий) (18). Следовательно, Юрий Крижанич не мог написать трактат "О преверстве беседа" позднее этой даты.

В тексте этого произведения имеется еще одна очень важная деталь: "А ваши пророци молвят, - пишет Крижанич, - яко посада для того згорела, что людие с некрещеными хлеб ядали" (19). За время своего пребывания в То-

больше писатель был свидетелем трех пожаров: 17 мая 1662 г. (20), 25 марта 1672 г. (21) и 18 апреля 1674 г. (22). Однако пожары 1672 и 1674 гг. произошли "на горе": в первом случае сгорели Вознесенская церковь и часть деревянных городских стен, во втором - митрополичьи хоромы и Святые врата в Знаменском монастыре. И лишь пожар 1662 г. произошел внизу, на посаде. Вот как описывается этот случай в Головинской редакции Сибирского летописного свода: "Того же 170-го году мая в 17 день был в Тобольску пожар под горою, загорелася юрта на дворе у бухаретина у Сеткула Аблина. И от того выгорели тотарские юрты все без остатку по самую речку Курдюмку по обе стороны и мосты, и лавки и церковь Владимирские богородицы, и колокольня, и русских людей дворы, и лавки, и кузницы - все выгорело. И от того пожару городова угловая башня загорелась. И ис соборные церкви и по всем дворем и из лавок в погребы и за острог убирались. И милостиво всемилостивоего Спаса сохранен бысть град Тоболеск" (23).

В связи с этим необходимо отметить по крайней мере два обстоятельства. Во-первых, поражает грандиозность стихийного бедствия, которое не могло не произвести впечатления на современников. Во-вторых, все другие редакции Сибирского летописного свода сгоревшую Владимирскую церковь называют Богоявленской. А именно в ней, как мы помним, служил дьячком Федор Трофимов, непримиримо относившийся к общению с неверными "агарянами". Об этом, кстати, свидетельствует сам Юрий Крижанич: "Егда паки аз бых и с Феодором иподиаконом в Сибирь везен, Феодор умывашеся и пияше из единого ковша со мною, а егда бежом у татарина и татарин воды почерпе, Феодор не хотяше к тому умыватися из онаго ковша" (24). Не исключено, что именно Федор Трофимов, воспользовавшись стечением обстоятельств (началом пожара в татарских юртах), первым выдвинул и стал распространять идею о наказании Божиим за общение православных с "некрещеными".

Но если Юрий Крижанич писал свое сочинение вскоре после пожара 1662 г., то, следовательно, и полемику он вел от имени архиепископа Симеона, возглавлявшего Тобольскую епархию с 1651 по 1663 гг. Постриженник Макарьевского Желтоводского монастыря, Симеон с сочувствием относился к своему земляку протопопу Аввакуму, сосланному в 1653 г. в Сибирь, хотя и не разделял его радикальных взглядов на церковную реформу. За время своего пребывания на архиепископской кафедре он трижды совершал поездки в Москву. В последний раз Симеон отъехал туда в 1660 г. "бить челом" по поводу конфликта с тобольским воеводой И.А.Хилковым. Вернулся он в Тобольск 22 марта 1662 г. Вспоминая его приезд, Федор Трофимов в своем сочинении "Роспись, за что я, Фетка, Никона патриарха и учеников его еретиками и отступниками называл и называю", написанном в 1665 г. под впечатлениями сибирских событий, в частности, сообщал: "В прошлом во 170-м году сын патриарха Никона архиепископ Симеон, приехав в Сибирь, в Тоболск, велел по всем церква службы служить против новых книг, и, угождая

отцу своему Никону, списовал со Службеников списки и разослал по всем церквам с великою грозою" (25). Это, а также другие сообщения Федора Трофимова о деятельности владыки (изменение формы креста при запечатывании просфор, введение обливательного крещения и т.п.), во-первых, указывают на то, что вплоть до весны 1663 г. во многих церквах Сибирской епархии все еще сохранялись дониконовские обряды, а во-вторых, они как нельзя более соответствуют фразе из сочинения Крижанича "О превертстве беседа", сказанной от имени тобольского архиепископа: "...принесл есм книги пения церковного с исправлением преводом печатаны..."

Судя по всему, Юрию Крижаничу так и не удалось закончить свой анти-старообрядческий трактат, предназначавшийся для архиепископа Симеона (26): в марте 1663 г. владыка по государственной грамоте в четвертый раз уехал в Москву и больше в Сибирь не вернулся. 24 июля 1664 г. новым тобольским архиепископом стал архимандрит Новгородского Хутынского монастыря Корнилий, прибывший к месту своего назначения только 23 февраля 1665 г. (27).

Но еще до его приезда у Крижанича состоялась весьма знаменательная встреча: в конце июня 1663 г. в Тобольске появился возвращавшийся из далекой Даурии протопоп Аввакум. Узнав о "серблянине", он, как вспоминал позднее Крижанич, "послав по мене, изшел ко мне на крыльце и, хотяшу мне на лестницу ступити и възгати, рече: не ходи семо, стой тамо и исповедай, какова еси веры. Аз же рекох: благослови, отче, он же отвеща: не благословлю, исповеждь первее свою веру. Аз отвещах: отче честный, аз верую все, еже верует святая апостольская церковь, и иерейское благословение приемлю в честь и прошу его в честь, и о вере есмь готов справитися пред архиереем, а пред тобою путником (и иже сам о вере сумненный) несть мне что пространно о вере глаголати, ни справлятися; аще ты не благословиши, благословит Бог. И оста с Богом" (28).

Эта встреча еще более укрепила взгляд Крижанича на старообрядчество как фарисейское "преверство", которого он будет придерживаться и в дальнейшем. Между тем, закончив еще в августе 1661 г. "Объяснение виводно о письме словенском" (29) и начав вскоре писать большую работу "Грамматично изказание об рускому езику" (30), Крижанич приступает 15 апреля к своему главному политическому труду "Разговори об владательству", более известному под названием "Политика". В нем он почти не касается споров по религиозным вопросам, и лишь однажды, говоря о невежестве, порождающем ереси, приводит следующее любопытное рассуждение: "А разве недавно на Руси ересь не пошла от глупых, безграмотных крестьян, которых мы можем назвать постыками и новыми кафарами, ибо они постанят до смерти и считают себя одних чистыми? И разве нынешний церковный раздор не начался из-за глупых причин? Из-за того, что "срачицу" заменили "саваном", а к "аллилуйе" приписали "слава тебе, Господи" и так далее. Не говорю уже о суеверии, которое немногим лучше ереси и держится среди неграмотных и неученых людей".



В приведенном отрывке привлекает прежде всего первое в антистарообрядческой литературе XVII в. упоминание о крестьянах-"постниках", которых Крижанич сравнивает с катарами - еретиками Южной и Западной Европы XI-XIII вв. - и в которых нетрудно узнать "капитоновцев" - участников антицерковного движения, сформировавшегося в конце 30 - 40-х гг. XVII в. и распространявшегося среди крестьян северо-восточных и центральных уездов России (32). Где и от кого Юрий Крижанич мог слышать о них - остается только гадать.

Говоря о "Политике", нельзя не вспомнить еще об одном трактате Крижанича, примыкающем к данному произведению, который примерно тогда же был написан на латинском языке и посвящался вопросам музыки (33). Критикуя "нелепое и глупое" в православном церковном пении, ученый хорват здесь замечает: "И, наконец, не знаю по чьему умыслу и совету созданы песни, в которых нет ни хвалы Богу, ни молений, а есть одни лишь ничего не значащие слова, вроде "те-ре-ре, те-ре-ре, те-ре". Может быть, это придумано, чтобы люди пели, когда напьются и уже не могут выговорить священные слова" (34).

Подобно Крижаничу, к распеву на слоги "те-ре", распространенному в византийской певческой практике, отрицательно относился и Федор Трофимов. В своем сочинении "Ропись вкратце, чем Никон патриарх с товарищи на царскую державу возгордились и его царский чин и власть и обдержанье себе похищают", также написанном в 1665 г., он рассказывает о первых днях пребывания в Тобольске нового архиепископа Корнилия: "И во всю светлую неделю Пасхи, как пойдет он из кельи в церковь, или ис церкви в келью, к вечерне и к заутрени и ко обедни, и покамест он идет в церковь, или в келью, и в то время звонят, а перед ним идут со свечами с выходными, з большими, с подсвечники, а подьяки перед ним идут в стихарях и поют арганым согласием "теререки"; а те их "теререки" допряма ведомо, что римскаго костела, ко арганом припьясныя стихи, или вместо домры и гутков наигрыши" (35).

Вряд ли такое совпадение в оценках пресловутых "теререков", несмотря на разницу в объяснении их происхождения (иронически-бытовое у Крижанича и "латинское" у Федора Трофимова), можно считать случайным: оба ссыльных, являясь знатоками певческого искусства, не могли не обмениваться мнениями на эту тему. По всей видимости, именно под влиянием подобных бесед и споров с Федором Трофимовым Юрий Крижанич в своих трактатах "О превертстве беседа" и "Обличение на "Соловечскую челобитну" особое внимание уделил вопросам церковного пения.

Оба ссыльных также внимательно присматривались к новому архиепископу Корнилию. Но если Юрий Крижанич питал надежду найти в нем влиятельного покровителя, который поможет ему обрести свободу, то Федор Трофимов в поведении и поступках тобольского владыки видел прежде всего доказательства гордыни, корыстолюбия и развращенности руководителей

реформированной церкви, отступивших от истинного православия и прельщенных антихристом. "Все то по совету отца своего Никона творят, - писал о них бывший подьяк, - дабы их с честью на вышшую степень возведут, той бо есть Никон зверь, его же глаголет Иоанн Богослов, иже из земли некия, имый два рога, и лъстит сущих на земли" (36).

"Досье", собранное Федором Трофимовым за несколько месяцев 1665 г. на Корнилия, выглядит весьма внушительно. Тут и отступление от традиционных обрядов (чтение молитвы на св.Пятидесятницу, отвернувшись на запад), и "царскому благородию понижение" при поминании государя и членов его семьи на литургии, и непомерное тщеславие ("зделал себе корету поваленуку, и где ему ехать пять верст, и ради колесницы ездит окопнею дорогою двадцеть верст со многими оруженосцы"), и неоправданная жестокость (забитый насмерть плетьюми архиепископский повар Иван Лукин и уморенный в цепях черный поп Даниил, посмеявшие перечить своенравному владыке), и дружба с "изменниками черкасами", которых Корнилий "из тюрьмы вынимал и в соборную церковь вводил, и титулы им говорил, - князьями называл киевскими, а оне ему титулы говорили ж, и хлеба у него ели; и немцов к себе хлеба есть призвал же" (37).

Не преминул Федор Трофимов отметить и такой случай. В свое время еще архиепископ Симеон, получивший от царя "многия тысячи" на церковное строение, через приказного человека Григория Груздева скупил на эти деньги большое количество товаров. "И как по указу великого государя велено быти серебряным денгам", находившийся в Москве Симеон через особого гонца известил об этом Груздева, "а денги серебряныя в то время еще не пришли, и хлеб от тое вести учал быть четверик в 20 рублей и больше". Груздев забрал из Софийской казны товары, заменив их обесценившимися медными деньгами. Впрочем, плодами этой аферы они так и не воспользовались: Груздев вскоре умер, а Симеона на тобольской кафедре сменил Корнилий. Последний, в свою очередь, не только ничего не сообщил в центр о подлоге, но и по сути дела присвоил груздевские богатства, женив на его вдове своего духовного сына Якова Бязева, "поляка родом", которого он привез с собой и "учинил у себя боярином в приказе". Бязев поселился в доме Груздева, расположенном "подле архиепископлия двора" и близ городской стены. "И ему, Корнилию, показалось в Яковлеве дворе Бязева не светло, и он позадь ево двора велел просечь стену городовую, и ворота зделал, и за городом поставил подле стены чердачок дошаной, и на нем крест Христов поставил, и в тот чердачок по присещении исходит и почивает, и питье к нему приносят" (38). В качестве дополнительного штриха к малопривлекательному портрету тобольского архиерея Федор Трофимов добавляет еще одну многозначительную фразу: "Он же, Корнилей, Богом данную свою сноху (жену Якова Бязева. - А.Ш.) присещает почасту, временно и безвременно" (39).

Осенью 1665 г. судьба окончательно развела Юрия Крижанича и Федора Трофимова: бывшего патриаршего подьяка вместе с попом Лазарем и груп-

пой других старообрядцев из Тобольска и Тюмени отправили за "неистовое пререкословие" в Москву. В дальнейшем его ожидали пустозерская ссылка, анафема на Московском соборе в июле 1667 г. и вновь заполярный Пустозерск, притворное покаяние в апреле 1670 г., монашеский клобук, жизнь в староверческих скитах на Русском Севере, арест, мучительные пытки и смерть на костре (40).

Что касается Крижанича, то он продолжает работу над своими литературными трудами: заканчивает "Грамматично изказание" и "Политику", принимается за новое сочинение на латинском языке - "О промысле Божьем, или о причинах побед и поражений" (41), занимается историческими, экономическими и географическими штудиями (42), страдая при этом от нехватки книг и людского непонимания.

Тем временем староверческое движение на востоке России приобретает все больший размах - семена, брошенные протопопом Аввакумом и его соратниками в благодатную сибирскую почву, прорастают новыми всходами. В начале 1668 г. за "спор о вере" ссылается в Туруханский Троицкий монастырь старец Авраамий (в миру тобольский сын боярский Алексей Венгерский) (43). В начале 70-х гг. XVII в. происходят старообрядческие волнения в Енисейске и Тюмени (44). Тогда же в Сибирь ссылается группа участников Соловецкого восстания во главе со старцами Ионой Брызгалю и Тихоном, которые, судя по всему, и привезли с собой знаменитую пятую Соловецкую челобитную, написанную в сентябре 1667 г. казначеем Геронтием и ставшую своеобразным манифестом защитников "старой веры" (45).

Знакомство с этим ярким памятником идеологического протеста заставило Юрия Крижанича вновь обратиться к богословской полемике, ибо он никогда не забывал о главной цели своей миссии в России - унии православия и католичества, в которой сам ученый хорват видел важнейшее средство для объединения всего славянского мира под эгидой могучей Русской державы. Поэтому реформы патриарха Никона воспринимались им как благотворный процесс, объективно способствовавший сближению России с Западом; в то же время потрясший Русскую Православную Церковь раскол являлся, по его мнению, дестабилизирующим фактором, порожденным невежеством консервативно настроенных "старолюбцев".

В глазах современников, как представителей господствующей церкви, так и староверов, позиция Крижанича была уязвима прежде всего в силу своей уникальности. В самом деле, с какой стати иноземец-католик ввязался в спор православных русских? Это прорвалось, например, другому выученику иезуитского коллегиума - "латинствующему" Симеону Полоцкому, формально являвшемуся православным, но не Крижаничу, категорически отказывавшемуся сменить веру. Ситуация усугублялась еще и тем, что в своей полемике "серблянин" в равной степени критиковал как тех, так и других, нарушая тем самым определенные "правила игры" и подвергая сомнению важнейшие идеологические и геополитические постулаты, на которых традиционно зижделись здания русского православия и государственности.

Так, уже в "Толковании исторических пророчеств" (46), написанном в 1674 г. и построенном в виде диалога между Богданом, олицетворявшем приверженца православия, и Милошем, под которым Крижанич подразумевает себя (этот прием будет использоваться писателем и в последующих произведениях), он развенчивает целый ряд подобных идей. Анализируя, в частности, ветхозаветные пророчества (Даниила, Иезекииля и др.), Крижанич доказывает, что могущество Османской империи уходит в прошлое, ей наступает конец. Это утверждение шло вразрез с более чем трехвековым апокалиптическим восприятием угрозы со стороны "безбожных агарян", из-за которых пал "Второй Рим" и исказилось восточное православие, сохранившееся в чистоте только в Московском государстве. Но и вытекавшая отсюда теория "Москва - Третий Рим", идеологически обосновывавшая религиозно-политические притязания Русской Православной Церкви, равно как и официальная доктрина правящей царской династии, согласно которой она вела свое происхождение от римского императора Августа, подвергаются Крижаничем сомнению: суебно и бесполезно претендовать на римское наследие, ибо выше всех империй и царств Вселенская церковь, основанная Христом.

Дальнейшее развитие богословские идеи Юрия Крижанича получили в его своеобразном духовном завещании - "Смертном разрезе", созданном в 1675 - начале 1676 гг. (47). Как следует из письма Крижанича, написанного 18 июня 1675 г. и адресованного в Москву сибирскому купцу Афанасию Андреевичу Осколкову (48), в его состав должен был войти цикл из трех объединенных общим замыслом частей: "Об светом крещенню" (49), "Бесиды об кнѣгах" (50) и "Обличение на Соловецкую челобитну". Первая часть "Смертного разреза" дошла до нас в виде белого автографа, две других - в виде авторизованных копий, сделанных рукой помощника Крижанича Ильи Ивановича Краснопольского (им же, кстати, был переписан и основной текст "Толкования исторических пророчеств").

Долгое время все эти части "Смертного разреза" воспринимались учеными как самостоятельные, не связанные между собой произведения. При этом написание трактата "Об светом крещенню" большинство из них, включая Л.Н.Пушкарева (51), относило в конце 60-х гг. XVII в. Но уже М.И.Соколов (52) и А.В.Баширов (53) предложили более точную датировку - начало 70-х гг. Из всех частей "Смертного разреза" этот трактат имел наиболее принципиальное значение, ибо касался традиционного для русских церковных властей требования совершать обряд перекрещивания при переходе иноверцев в православие. Для старообрядчества этот вопрос был особенно важен, так как его представители зачисляли в иноверие всех без исключения "никоняны", что, в свою очередь, ставило перед ними еще более жгучую проблему существования вне церковной иерархии, оказавшейся "в плену у антихриста". Попытки разрешить ее привели староверческое движение к расколу сначала на поповщину и беспоповщину, а в дальнейшем, уже в рамках этих конфессий, на новые многочисленные согласия и толки.

Юрий Крижанич прекрасно понимал значение вопроса о перекрещивании, тем более что он имел прямое отношение к его личной судьбе. Обращаясь к Милошу-Крижаничу, его воображаемый собеседник Богдан резонно замечал, что, перекрестившись по православному обряду, "был бы ты хлибсит, и одивен", уехал бы в Москву "на покойно житие" и там бы "ты могел своим промислом и пинез нажити". Ныне же "ты еси всим мерзок, и зовут те еретиком", а если здесь умрешь, то и погребут тебя "безчестно - яко церклу скотину" (54). В ответ на это Крижанич возражал, что выше мирских соблазнов есть спасение души, а "второ крещение нит крещение, но осквернение, и от Христа отступление, и вечно отчаяние" (55).

Более того, перекрещивание, по мнению Крижанича, "ест очевисто церкви раздирание", в котором особая роль принадлежит слепым приверженцам старины. "Нит бо то спор об аллилуйи, ни об милу, ни об перстов складанто, ни об Крестном подножо,- пишет он, - но спор ест об самом христианства и благочестия основанто" (56). А поскольку обрядово-догматическая основа этого обычая сложилась на Руси в XVI - начале XVII вв., то и критика ученого хорвата направляется прежде всего против Стоглавого собора 1551 г., осудившего обливательное крещение, и Потребника патриарха Филарета 1620 г., предписывавшего перекрещивать еретиков.

Попутно Крижанич касается и других спорных моментов. "Коии сут горши хульники, - спрашивает он, к примеру, Богдана, - римляни ли, или соловески раздорники (имеются в виду не только авторы Соловецкой челобитной, но и вообще все старообрядцы. - А.Ш.)?" Для ответа на этот вопрос он предлагает обратиться к Иисусовой молитве, в которой старообрядцы "велет вещати "Сине Божии" а не "Боже наш". И об Святом Духу не любет же високые ричи "Душе Истины", но велет вещати "Душе Истинный". А истинен пак дух ест всаки ангел, и всаки демон. А "Дух Истины" ест един Светы Дух Бог". Отсюда делается вывод, что "соловчани" впадают в арианскую и македонскую ереси, признавая лишь два лица в св. Троице. В свою очередь католики, которые якобы "Четвериду почитают", впадали бы в данном случае, даже если бы это было и так, в гораздо меньшее "нечестие", поскольку уж лучше "ко трим сущим лицам затяети и причтати четверто не сущи лице, неже ест двум сущим лицам Божественного титла убавляти и тим от Троицы е откидати и отлучати". Следовательно, даже при таком допущении "соловечски еретик ест горши хульник от Римлянина", а тот, кто будет окрещен "от презвитера, Соловечски раздор и ерес держешего", окажется "меньше крещен", нежели от католического священника (57).

Одним из источников заблуждений "соловчан" Крижанич считает построения анонимного автора "Книги о вере" (М., 1648), называемого им то "Веренкой", то "Безименником", который "толкование и соблазново проречение изригнул, яко да бы се в 1666 году хотила появили ника нарочита Антихристова сила на церков". А так как Московский собор начался именно в этом году, то "соловечски еретики крипетсе тим сатаниним проречением

толмачет то на Освещены Собор", будто бы его отцы "были Антихростови предотечы". Остается в связи с этим удивляться, добавляет Крижанич, "како светийша господа архиереи" все еще терпят издания, подобные "Книге о вере", распространяющиеся "в народу, и да их непреповидают, ни огню не предают". Ведь именно от сочинений таких "безименных учителей и соловечских раздорников" идет все зло (58).

В своей полемике Крижанич сравнивает сторонников установленных патриарха Филарета, отрицающих обливательное крещение, с некоторыми древними христианами, "иже сами себе обишаша, утапаша, и всакою смертю умаряша". Основанием для этих действий, пишет он, будто бы послужили слова самого Христа: "Иже любит душу свою - погубит ю; и иже ненавидит душу свою на сем свету - во вечны живот соблюдет ю". От подобного неверного толкования этого высказывания предостерегал еще св. Августин: "Али смотри ди, да ти непридет на ум, дабы ты сам себе уморил, тако разумиющи, еже мораш ненавидити на сем свиту душу свою. Из себе бо ричи ники лукави и развратни люди, и сами на се лютейши и злобийши убойци, в огонь себе вмишут, во воду скачут, из стермины падаючи сокрушаются, и погибают. Того Христос нит учил..." "Тако чините и вы, - продолжает далее Крижанич, обращаясь к последователям Филарета, - просто и без рассуждения приемлете оног благочестивог и високоумног архиерея речи (59).

Автор трактата "Об светом крещению" скорее всего не располагал информацией о том, что среди "капитоновцев" и нижегородских старообрядцев уже начались массовые самоубийства. Поэтому почти пророческими выглядят его полемические рассуждения, если вспомнить, что именно на эти примеры из истории раннего христианства и на сходные евангельские тексты будут опираться через несколько лет защитники добровольных смертей "за веру" (60).

Вторая часть "Смертного разреда" (по предположению А.Л. Гольдберга, в окончательной редакции она должна была открывать весь цикл (61)) посвящена расхождениям "православных учителей" с Евангелием и учением отцов церкви, а также таинству пресуществления и вопросу о том, каким должен быть хлеб, применяемый для причастия, - квасным или пресным. Здесь, как и в других своих трактатах, Юрий Крижанич демонстрирует широкую эрудицию, умело применяет различные полемические приемы, в том числе обращается к лингвистическому анализу некоторых понятий и терминов и т.д. Непосредственно к "соловчаном" автор "Бесид о кынигах" адресуется редко, ибо полемика с ними в целом не выходит за рамки общей критики православной традиции, расходившейся с догматами и практикой католической церкви. Более того, в вопросе об ошибках, вытекающих из слепого следования тексту греческого Евангелия при его переводе, Крижанич солидарен со старообрядцами (62).

Последняя часть духовного завещания Юрия Крижанича - "Обличение на Соловечскую челобитну" - относится к числу наиболее известных произ-

ведений писателя (63). Беловой его список с пометами самого автора (64) сначала, судя по записи, принадлежал справщику Никифору Симеонову, а с конца XVII в. хранился на Московском Печатном дворе, где с него в 1704 г. сделал перевод справщик Ф.П. Поликарпов-Орлов. После того как в 1713 г. Петр I распорядился шире распространять это сочинение (65), с данного перевода стали делать списки. Так, например, опись книг Московской славяно-греко-латинской академии 1739 г. называет "Обличение на Соловецкую челобитную" среди рукописей "в осьмуху"; по описи 1853 г. список "Обличения" в переводе Ф.Поликарпова, форматом в 4-ку, имелся в библиотеке Флорищевой пустыни (67) и т.д.

При создании этого трактата, законченного в марте 1675 г., в полной мере проявился публицистический дар Крижанича. Написанное в форме увещательного послания к "соловецким отцам", в котором приводится и по пунктам разбирается текст Соловецкой челобитной, "Обличение" перекликается по содержанию с другим его тобольским сочинением - "О превертстве беседа". Особо следует заметить, что в остроумных рассуждениях ученого хорвата традиционное обращение к системе богословских авторитетов нередко уступает место логике разума и личному опыту автора. Его попытки вскрыть типологическую связь разновременных явлений сочетаются с искусным умением, играя на противоречиях оппонентов, опровергать их теми же аргументами. Все это объективно выдвигало "Обличение на Соловецкую челобитну", наносившее весьма чувствительный удар по важнейшему авторитету в идеологии староверия, - авторитету древних книг, - в ряд лучших образцов антистарообрядческой полемической литературы. Может быть именно поэтому оно и не осталось без внимания старообрядческой критики, которой в начале XVIII в. были подвергнуты тексты как его белового списка, так и поликарповского перевода, хранившиеся в то время на Печатном дворе (68).

Судя по всему, Крижаничу так и не удалось завершить работу над окончательной редакцией "Смертного разреда" - в середине марта 1676 г. он наконец-то получил долгожданную свободу и покинул Тобольск, в котором прошли пятнадцать лет его жизни и были созданы основные труды. Но еще за две недели до своего отъезда Крижанич стал свидетелем одного немаловажного события. 19 февраля в Тобольск "пришел государский указ к боярину и воеводам к Петру Михайловичу Салтыкову с товарищи о церковных расколщиках, котрые объявятся в расколах, и тех людей велено спрашивать и приводить трикраты. И буде не повинятся, и велено жечь и пепел их розвезть, чтоб и костей их не осталось. А которые объявятся в молодых летех, и тех людей поневоле приводить и бить, и наказанье им чинить, и буде не обратятся, велено потому же жечь. И февраля в 28 день сожжены в струбе поп Степан да дякон Федот, да старец Никон" (69).

Глядя на это аутодафе, Юрий Крижанич мог воочию убедиться, что если не в обрядово-догматических вопросах, то уж в сфере своей практической

деятельности по отношению к инакомыслящим православие и католичество принципиальных разногласий не имеют. Осознавал ли в этот момент выдающийся славянский гуманист, что своей антистарообрядческой полемикой он, подобно знаменитой старушка с площади Цветов в Риме, подбрасывал хворост в костер, на котором сжигали людей? O, sancta simplicitas!

\*\*\*

1. Подробно о жизни и деятельности Юрия Крижанича см.: Маржевнич А.И. Юрий Крижанич и его литературная деятельность. Варшава, 1876; Белокуров С.А. Юрий Крижанич в России: По новым документам. М., 1901. Вып.1; 1907. Вып.2; 1909. Вып.3; Пушкин Л.Н. Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984; и др.

2. См.: ЦГАДА. Ф.235. Оп.2. Д.38. Л.46, 335 об., 548, 552; Д.43. Л.14 об.

3. См.: Дело о патриархе Никоне. Спб., 1897. С.47.

4. АИ. Спб., 1842. Т.5. С.480; Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.Субботина. М., 1876. Т.2. С.17. См. также: Шашков А.Т. Патриарший подьяк Федор Трофимов (из истории раннего старообрядчества) // Идеология и культура феодальной России. Горький, 1988. С.52-56.

5. Белокуров С.А. Юрий Крижанич в России... Вып.1. С.117.

6. В первые годы Крижаничу платили очень высокое жалованье - по 7 рублей с полтиной в месяц; с мая 1670 г. оно было сокращено более чем в три раза - всего по 2 рубля в месяц да по восьми ржаной муки (см.: Пушкин Л.Н. Юрий Крижанич... С.142).

7. Крижанич Ю. Обличение на Соловецкую челобитную. Казань, 1878. С.31. Здесь и далее мы пользуемся славянским переводом этого сочинения, сделанным Федором Поликарповым в 1704 г. Издание "Обличения на Соловецкую челобитну" на языке оригинала см.: Крижанич Ю. Собрание сочинений. М., 1893. Вып.3.

8. Белокуров С.А. Юрий Крижанич в России... Вып.1. С.117-119, 121.

9. Материалы для истории раскола... М., 1875. Т.1. С.442-443.

10. Крижанич Ю. Обличение на Соловецкую челобитную. С.67.

11. Там же. С.67-68.

12. Единственный список сочинения "О превертстве беседа" (беловой автограф Юрия Крижанича) сохранился в составе рукописного сборника XVII - XVIII вв. (ГБЛ. Музейное собр. N 3348. Л.159-170). См. также: Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1903 год. М., 1904. С.37-38.

13. Аввакумов Ю.П. Сочинение Юрия Крижанича "Беседа о суеверии". (Текст, перевод, комментарий) // Богословские труды. М., 1986. Сб.27. С.223-226.

14. См.: Белокуров С.А. Юрий Крижанич в России... Вып.2. С.15.

15. См.: Гольдберг А.Л. Неизвестное сочинение Юрия Крижанича "О превертстве беседа" // Научный бюллетень ЛГУ. 1947. N 19. С.47-51.

16. См.: Аввакумов Ю.П. Сочинение Юрия Крижанича "Беседа о суеверии"... С.220-256.

17. Там же. С.226. Утверждение Л.Н.Пушкарёва, что это сочинение было написано Крижаничем в качестве проповеди для священника Знаменского монастыря Иоасафа (см.: Пушкин Л.Н. Юрий Крижанич... С.146), является, на наш взгляд, неверным.

18. См.: ПСРЛ. М., 1987. Т.36: Сибирские летописи. Ч.1: Группа Есильской летописи. С.163, 207, 272, 328.

19. Аввакумов Ю.П. Сочинение Юрия Крижанича "Беседа о суеверии"... С.226. Отметим, что Ю.П.Аввакумов слово "посада" неточно перевел как "крепость" (Там же. С.236).

20. См.: ПСРЛ. Т.36, ч.1. С.100, 205-206, 271, 327, 350.

21. Там же. С.100, 209, 273, 329.

22. Там же. С.100, 209, 274, 329, 350.

23. Там же. С.205-206.

24. Крижанич Ю. Обличение на Соловецкую челобитную. С.67.

25. Материалы для истории раскола... М., 1878. Т.4. С.288.

26. По крайней мере, глава об изображении креста, которая должна была по замыслу Крижанича завершить трактат, в рукописи отсутствует.

27. См.: ПСРЛ. Т.36, ч.1. С.100, 161-162, 205-206, 271, 327, 350. Любопытно, что в феврале 1664 г. Симеон ушел доживать свой век в Покровский "на Убогих" монастырь за р.Яузой, архимандритом которого в то время был виднейший деятель раннего старообрядчества Спиридон Потемкин. Очевидно, обличение со "старолюбцами", и прежде всего с Аввакумом, не прошло для бывшего тобольского архиепископа бесследно.

28. Крижанич Ю. Обличение на Соловецкую челобитную. С.66.

29. См.: Крижанич Ю. Собрание сочинений. М., 1891. Вып.1.

30. См.: Крижанич Ю. Грамматично изказание об рускому езику. М., 1859.

31. Крижанич Ю. Политика. М., 1965. С.456.

32. Подробно об этом движении см.: Шульгин В.С. "Капитоновщина" и ее место в расколе XVII в. // История СССР. 1969. N 4. С.130-139; Румянцева В.С. Ересь Капитона и православная церковь в 40-80-е годы XVII в. // Религии мира: История и современность. Ежегодник. 1984. М., 1984. С.95-113; Она же. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С.66-81.

33. Публикацию текста и перевода этого сочинения см.: Гольдберг А.Л., Аввакумов Ю.П., Белоненко А.С., Карцовник В.Г. Трактат о музыке Юрия Крижанича // ТОДРЛ. Л., 1985. Т.38. С.356-410.

34. Там же. С.397.

35. Материалы для истории раскола... Т.4. С.291.

36. Там же. С.295.

37. Там же. С.291-293.

38. Там же. С.293-294.

39. Там же. С.293.

40. См.: Шашков А.Т. Патриарший подьяк Федор Трофимов... С.57-61.

41. См.: Безносов П.А. О промысле. Сочинение того же автора, как и "Русское государство в половине XVII века". Сведения об открытой рукописи. М., 1860.

42. См.: Гольдберг А.Л. Работа Юрия Крижанича над русской летописью // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т.14. С.349-354; Александров В.А. Юрий Крижанич о Сибири (проблема источников) // Источники по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1988. С.39-58; и др.

43. См.: ЦГАДА. Ф.214. Оп.1. Кн.1350. Л.292 об.

44. См.: ДАИ. СПб., 1857. Т.6. С.268-269; Архив ЛОИИ. Ф.187. Оп.1. Д.438. Л.1.

45. См.: Архив ЛОИИ. Ф.96. Оп.1. Д.61; Головачев П. Первое столетие г.Иркутска. СПб., 1904. С.49; Шашков А.Т. Отголоски идеологии Соловецкого восстания на востоке России во второй половине XVII века // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Ч.1: Народная культура. Фольклор. Общество. Сыктывкар, 1990. С.119.

46. См.: Крижанич Ю. собрание сочинений. М., 1891. Вып.2.

47. См.: Гольдберг А.Л. О "Смертном разрезе" Юрия Крижанича // Памятники культуры: Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1974. М., 1975. С.95-106.

48. Полный текст этого письма, являющегося автографом Крижанича, см.: Там же. С.95-99.

49. См.: Крижанич Ю. Собрание сочинений. Вып.3.

50. Название этой части "Смертного разреза", состоящей из двадцати глав ("бесид"), дано нами условно исходя из ее характеристики в письме к А.А.Осколову: "Второ пак ест потребно вам всем знати, об неких ваших кнѣигах..." (Гольдберг А.Л. О "Смертном разрезе"... С.96). Текст данного произведения, находящегося вместе с письмом к А.А.Осколову в рукописи ГБЛ. Музейное собр. N 9415, до сих пор не издан.

51. См.: Пушсарев Л.Н. Юрий Крижанич... С.142-143.

52. См.: Сололов М.И. Материалы и заметки по славянской литературе. Вып.2: Новооткрытое сочинение Крижанича о соединении церкви. СПб., 1891.

53. См.: Крижанич Ю. Собрание сочинений. Вып.3. С.1X-XIII.

54. Там же. С.5-6.

55. Там же. С.6-7.

56. Там же. С.13.

57. Там же. С.36-37.

58. Там же. С.47.

59. Там же. С.16-17.

60. См.: Шашков А.Т. Послание сибирской "братии" протопопа Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма: Археология и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1985. С.85-97.

61. См.: Гольдберг А.Л. О "Смертном разрезе"... С.99.

62. См.: Там же. С.103.

63. В печати о нем впервые упомянул еще К.Ф.Калайдович в своем труде "Иоани, ексарх Болгарский" (М., 1824. С.122-123). Позднее С.К.Смирнов подробно пересказал и прокомментировал его в статье "Сербского попа Юрия Крижанича опровержение Соловецкой челобитной" (Прибавления к изданию творений св.отцов в русском переводе. М., 1860. Ч.19. С.503-585). К этому сочинению неоднократно обращались также П.А.Безсонов, А.И.Маркевич, С.А.Белокуров и многие другие исследователи.

64. ГИМ. Синодальное собр. N 889.

65. См.: Исторический очерк и обзор фондов рукописного отдела Библиотеки Академии наук. М.; Л., 1956. Вып.1: XVIII в. С.31.

66. ЦГА. Ф.796. Оп.20. N 576. Л.188 об.

67. ЦГА. Ф.834. Оп.3. N 2521. Л.109-109 об.

68. См.: ГБЛ. Собр. Егорова. N 338. Л.124 об.-125 об., 273-275. В свое время мы приписали авторство критического разбора выговским старообрядцам (см.: Шашков А.Т. "Обличение на Соловецкую челобитную" Юрия Крижанича и споры XVII в. вокруг наследия Максима Грека // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск, 1980.. С.70-72). Новейшие разыскания О.К.Беляевой позволяют сделать существенное уточнение и считать автором компиляции, в состав которой вошла вышеназванная критика "Обличения", московского старообрядца М.Т.Лысенина, тесно связанного с Керженцем (см.: Беляева О.К. Полемические сборники и сочинения старообрядцев дьяконовского согласия (некоторые предварительные замечания) // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С.211-226).

69. ПСРЛ. Т.36, ч.1. С.211.

**Судебно-следственные документы  
как источник по истории общественного сознания  
(Из опыта изучения "духовных дел" первой половины XVIII в.)**

На современном этапе развития исторической науки со всей очевидностью осознается, что для построения более адекватной картины прошлого необходимо осмыслить своеобразие всех форм общественного сознания - политического, правового, социального, нравственного, религиозного - в их исторической эволюции. Решение такой задачи связано с расширением источниковой базы исследований, введением в научный оборот еще не изученных памятников и массивов документов, с выработкой новых методов анализа источников, позволяющих увеличить их информативные возможности.

Судебно-следственные дела, в большом количестве дошедшие до нас в составе архивных фондов центральных и местных учреждений, - источник, традиционный для историка. Однако долгое время к нему обращались избирательно: зачастую "вырывались" документы о наиболее ярких личностях и на основании анализа их индивидуального сознания делались попытки осветить черты сознания значительных социальных групп и классов.

В последние десятилетия во многом благодаря работам Н.Б.Голиковой, Н.Н.Покровского, К.В.Чистова, М.А.Рахматуллина и других обнаружилась устойчивая тенденция изучения больших пластов однородных источников, в том числе и судебно-следственных, позволившая значительно продвинуться по пути реконструкции массового сознания той или иной эпохи (1).

Цель настоящей работы - представить методику исследования "духовных дел" (материалов процессов "о волшебстве и суевериях", о богохульстве и кощунстве, о религиозном вольнодумстве) как источника по истории общественного сознания России XVIII в. Данная методика была использована автором при анализе документов более чем 350 процессов, следствие и суд по которым вели центральные и местные органы светской и духовной власти России (2), "духовные дела" о старообрядцах и сектантах на данном этапе оказались вне поля нашего исследования.

"Духовные дела" - источник, содержащий обширный объем разнообразной информации, включающей хронологически точные данные о бытовавших обрядах и поверьях, о характере ведения судопроизводства, о социальном составе обвинявшихся в антицерковных преступлениях, об особенностях еретических учений, о распространении известных и неизвестных произведений народной литературы, фольклора и проч. Материалы использованных "духовных дел" сохранили показания, оценки, мнения более чем тысячи обвиняемых, свидетелей, чиновников госаппарата, производивших следствие, и судей, выносивших приговоры.

Задача возможно полного выявления и фиксации разноплановой информации потребовала выработки программы описания каждого следственного дела с учетом накопленного в гуманитарных науках опыта анализа массовых источников.

Предлагаемая в приложении к настоящей статье Программа по своему содержательному значению разделяется на две части. Первая часть призвана зафиксировать архивоведческую характеристику дела (раздел 1), уточнить данные о следственном процессе, его длительности, методах ведения, системе наказаний (раздел 2); наконец, дать представление о социальном лице участников процесса, прежде всего обвиняемых и свидетелей (раздел 3). Ответы на пункты этих разделов исследователь обычно без труда получает из сколь-либо полного судебно-следственного дела. Скрупулезность канцеляристов и копистов бюрократических органов абсолютистской России, а также закрытый характер судопроизводства, когда суть дела была известна лишь небольшой группе доверенных лиц, определили и высокую достоверность, и полноту фиксации данных, выявляемых в ходе следствия. И хотя эта информация носит "направленный характер", в ряде случаев направление интересов органов сыска XVIII в. вполне совпадает с нашими исследовательскими целями: например, при определении социального лица обвиняемых и свидетелей, их вероисповедания, грамотности, путей передачи и распространения ересей или "волшебных знаний", содержания преступления.

Со значительными трудностями исследователь сталкивается на следующем этапе, когда ищет ответы на вопросы о существовании народного мировосприятия, осмысления официальной идеологии, о специфических чертах общественного сознания. Здесь он имеет дело преимущественно со "скрытой", "структурной" информацией источника, когда "историк пытается за прямыми сообщениями текстов обнаружить те аспекты миропонимания их создателей, о которых последние могли только невольно проговориться" (3). Облегчить разработку проблем специфики общественного сознания на материале массовых источников призвана вторая часть предлагаемой Программы.

При ее составлении весьма плодотворным оказалось обращение к опыту общественного сознания и народной культуры западноевропейского Средневековья, накопленному направлением "исторической антропологии" (4). В рамках этого направления "вопросы, которые задает этнографическому материалу культурная антропология, историки пытаются решать на основе имеющихся в их распоряжении памятников совершенно иного характера и происхождения" (5). Перспективность и правомерность такого подхода были очевидны и М.М.Бахтину, замечавшему в статье 1970 г.: "Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой диалогической встрече двух культур они

не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются" (6).

Во вторую часть Программы описания "духовных дел" первой половины XVIII в. (разделы IV-IX, XI) были включены вопросы, имеющие целью выявить информацию о морально-нравственном, политическом, правовом, религиозном, эстетическом сознании, самосознании личности, о восприятии его мира. Значительная неоднородность, "пестрота" вопросов, входящих в эти разделы, осознается нами в полной мере. Она связана прежде всего с трудностями в определении структурных характеристик общественного сознания в исторической ретроспективе.

В разделе "Морально-нравственное сознание" основное внимание сконцентрировано на вопросах осмысления индивидуумом понятий добра, зла, чести, совести, нравственного поведения, идеалов. С той или иной полнотой информацию по поставленным вопросам удалось получить в избранном массиве из 80% дел. В большинстве случаев это сведения об отношении к блуду и пьянству (оба греха, судя по всему, были значительно распространены и, невзирая на строгость христианских запретов, им в равной мере предавались и миряне, и духовенство). Круг жизненных устремлений нередко содержал и социальный аспект: желание богатства и достижения успехов по службе. Но богатство осознавалось или как неведомый клад, или (чаще) как ограниченная несколькими десятками рублей сумма денег (7). Также достаточно архаично успехи по службе обычно связывались с покровительством "добротой" начальства.

Раздел "Социально-политическое сознание", содержащий пункты об отношении к существующей власти, об "идеальном обществе", об отклике или участии в политических событиях, об элементах социального протеста при изучении комплекса "духовных дел" удалось заполнить лишь в трети случаев, преимущественно в ходе описания дел о "волшебстве" (8).

Поставленные в разделе "Правовое сознание" вопросы о знании законодательства, обосновании прав ссылкой на закон или традицию, выделении церковного права, наконец, о понятии "справедливость" позволили зафиксировать случаи обращения к указу о "слове и деле", выделить различия в понимании религиозных и правовых запретов и прочее (заполнен в 40% изученных дел).

Раздел об эстетических представлениях в нашем массиве источников заполнить не удалось.

Очевидно, что, избрав для анализа судебно-следственные материалы по "духовным делам", основной объем информации мы получили по вопросам специфики народного религиозного сознания. Обобщение этой информации приводит к следующим заключениям:

Документы о волшебстве, колдовстве, богохульстве и богоотступничестве (продаже души дьяволу) позволяют говорить не об отдельных случаях антицерковных высказываний, а о существовании заметного отличия "народной религии" от официальной православно-догматической системы.

Суть различий отчасти заключается в слабом понимании основной массой верующих сложных догматических построений и в сохранении сильных дохристианских пластов. Но также нельзя не учитывать особенностей, присутствующих в массовом религиозном сознании, и в целом отличающих "народную религию" от "религии официальной".

Важной чертой "народной религии" оказывается несистематизированность, отсутствие органичной целостности религиозных представлений. Своеобразное переплетение магических, языческих верований и христианства, часто противоречивое по своей сути, является весьма устойчивым, затрагивает основополагающие для средневекового сознания представления о силах добра и зла, о могуществе Бога и сатаны, о соотношении земного и потустороннего. С наибольшей ясностью сложность и противоречивость народных религиозных представлений показывают материалы о народной демонологии, о культах святых заступников, об иконопочитании; те же противоречия заметны в народном отношении к магическому и как к запретному, и как к традиционно "апробированному" предшествующими поколениями, необходимому во всех сферах жизни и деятельности.

Объяснение многих парадоксов народного религиозного сознания кроется, на наш взгляд, в преобладании эмоционального восприятия над логическим, с одной стороны, и в прагматизме, в "потребительском" отношении к божеству - с другой. Большинство дел о богохульстве и кощунстве возбуждалось в связи с попытками "найти свою выгоду" от обращения к потусторонним силам и наказать "не оправдавшую надежд" святую. Аналогично магия сохраняла свое самостоятельное значение в народном сознании как путь к достижению желаемого тут же, посредством волшебных слов и действий, соперничая с христианским догматом о воздаянии в "будущем веке".

Наконец, важнейшей чертой народных представлений являлось осмысление абстрактных богословских идей Бога, добра, зла в конкретно-чувственных образах, что нередко приводило к "снижению" сакрального до грубо телесного, кощунственного, "смехового" (9).

Все отмеченные особенности народного религиозного сознания исследователи видят прежде всего в средневековой эпохе, наличие их в России XVIII в. само по себе весьма показательное и свидетельствует об устойчивости традиционных религиозных представлений. Вместе с тем, те же судебно-следственные источники не могли не отразить и существенных изменений, происходивших в общественном сознании россиян под влиянием мирского знания и светской культуры.

В середине XVIII в. многие древние верования и обряды, магические и мантические приемы уже расценивались современниками как архаические и достойные лишь "детского рассудка". А реакцией на наиболее архаические черты "народного православия" стало, вероятно, наметившееся с начала XVIII в. распространение в демократических слоях города идей религиозного критицизма и рационализма (10).

1. **Голыкова Н.Б.** Политические процессы при Петре I (по материалам Преображенского приказа). М., 1957; **Покровский Н.Н.** Антифеодалный протест уралосибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974; **Он же.** Обзор сведений судебно-следственных источников о политических взглядах сибирских крестьян конца XVII сер. - XIX в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982.; **Он же.** Сибирские материалы XVII-XVIII вв. по "слову и делу государеву" как источник по истории общественного сознания // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С.24-61; статьи **М.М.Громыко**, **Н.Н.Покровского**, **Л.В.Островской** в сб.: Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII нач. XX в. Новосибирск, 1975; **Чистов К.В.** Народные традиции и фольклор. Л., 1986; **Рахматуллин М.А.** Крестьянское движение в великорусских губерниях в 1826-1857 гг. М., 1990; **Буганов В.И.** Допросы плененных разинцев (К изучению общественного сознания народных низов) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1990. С.21-27 и др.

2. "Духовные дела" были законодательно выделены в особую группу указом 1722г., гласившим, что "богохульные", "еретические", "раскольничьи" и "волшебные" преступления подлежали синодальному суду (ПСЗ 1, Т.6. № 3963). На деле их вели и светские органы сыска, включая Преображенский приказ, Тайную канцелярию, Сыскной приказ и др. На местах "духовными делами" занимались преимущественно епархиальные дикстерии (с 1744 г. консистории). Обнаруженные нами материалы находятся в фондах 7, 248, 349, 371, 372, 1183 ЦГАДА, в фонде 796 ЦГИА России, а также в фондах духовных консисторий областных архивов Вологды, Твери, в описании архива Белгородской духовной консистории. К сожалению, по разным причинам не сохранились подобные материалы за первую половину XVIII в. в архивах Астрахани, Вятки, Казани, Курска, Великого Устюга.

3. **Гуревич А.Я.** Народная религиозность и культура средневековья в современной зарубежной медиевистике: источниковедческий аспект // Культура и общество в Средние века. Реферативный сборник. М., 1987. С.37.

4. См.: **Бахтин М.М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1982; **Гуревич А.Я.** Категории средневековой культуры. М., 1984; **Он же.** Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; реф. сб. ИНИОН: Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурных представлений Средневековья в современной зарубежной историографии. М., 1980; Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. Вып. 1. М., 1982, Вып. 2. М., 1987; а также серийные выпуски сб. статей: Одиссей. Человек в истории. М., 1989, 1990, 1991.

5. **Гуревич А.Я.** Народная религиозность и культура... С. 6.

6. **Бахтин М.М.** Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 334-335.

7. Весьма показательны в этой связи материалы дела 1760 г. о купце Н.А.Солонине, который, желая вернуть уплаченные им по недостатку 28 рублей 85 копеек, готов был за эту сумму отдать душу дьяволу. ЦГАДА. Ф.7. Оп. 1. Д. 1970.

8. Подробнее см.: **Смилянская Е.Б.** Народные магические представления и социально-политическое поведение (по судебно-следственным материалам первой половины XVIII в.) // Взаимосвязи города и деревни в их историческом развитии. XII сессия всесоюзного симпозиума по изучению проблем аграрной истории: Тезисы докладов и сообщений. М., 1989. С. 158-160.

9. Некоторые материалы об этом опубликованы: **Смилянская Е.Б.** К вопросу о народной смековой культуре XVIII в. / Следственное дело о "Службе кабаку" в

комплексе документов о богохульстве и кощунстве // ТОДРЛ. Т. 45. СПб, 1992 (в печати). С.435-438.

10. Подробнее см.: **Смилянская Е.Б.** Ересь Д.Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. Вып. 12. М., 1982. С. 34-52; **е же.** Осмысление Библии в русском религиозном волюнтаризме первой половины XVIII в. // Biblia a kultura Europy. Łódź, 1992 (в печати).

## Приложение

### Программа описания материалов следственного дела

#### I. *Архивоведческая характеристика*

1. Архив, фонд, номер дела.
2. С какими другими органами связано следствие, есть ли отсылка к другим фондообразователям.
3. Объем дела в листах.
4. Состав следственной документации (специально выделяются личные документы обвиняемых).
5. Сохранность дела.

#### II. *Общая характеристика следственного дела*

1. Название дела.
2. "Виды" преступлений: а) богохульство; б) кощунство; в) волшебство; г) еретические взгляды; д) "ложные, вымышленные чудеса"...
3. Время ведения следствия.
4. Объявленное наказание.
5. По какой причине следствие не закончено.
6. Использовались ли пытки.

#### III. *Социальный облик: а) обвиняемых; б) изветчиков; г) свидетелей*

1. Социальная принадлежность на момент следствия.
2. Место жительства.
3. Откуда родом.
4. Социальное происхождение.
5. Возраст.
6. Грамотность; образование.
7. Был ли до того судим и как наказан.

#### IV. *Мораль. Нравственное сознание*

1. Понятие добра. Что хорошо?
2. Что есть зло?
3. Представление о чести.
4. Представление о совести.
5. Что есть нравственное поведение.



6. Отношение к блуду.
7. Отношение к пьянству.
8. Отношение к курению и т.п. (назвать).
9. К чему стремится, светский и духовный идеал.

#### V. *Политическое сознание*

1. Отношение к существующей власти.
2. Есть ли альтернатива существующей власти и какая?
3. Политические элементы отсутствуют.
4. Политические взгляды не затронуты в ходе следствия.
5. Политический протест в религиозной форме.
6. Отклик или участие в политических событиях.
7. Наличие социального протеста.

#### VI. *Правовое сознание*

1. Знание существующего законодательства.
2. Обоснование своих прав ссылкой на закон или на традицию?
3. Оценка правовых норм.
4. Выделяется ли церковное право?
5. Понимание справедливости.

#### VII. *Религиозное сознание*

1. Наличие дохристианских магических, языческих элементов.
2. Влияние иностранных исповеданий. Каких? Прямое или опосредованное?
3. Мистические черты.
4. Эсхатологические представления.
5. Рационалистическая критика религиозных догматов.
6. Сенсуалистическая критика религиозных догматов.
7. Веротерпимость.
8. Слабое знание православной догматики.
9. Критика иконопочитаний.

#### VIII. *Эстетическое сознание*

1. Есть ли в суждениях представления о красоте?

#### IX. *Картина мира*

1. Представления о соотношении земного и потустороннего.
2. Представления о причинности событий на земле.
3. Отношение к явлениям природы и общественным потрясениям.

#### X. *Картинки жизни*

1. Описание бытовых сцен.

2. Описание религиозных диспутов.
3. Народные "действия".

#### XI. *Проявление самосознания личности\**

1. Самосознание "мыслящей" личности.
2. Самосознание "деятельной" личности.
3. Представление о национальной общности.
4. Представление о религиозной общности.

*В.Г. Пуцко*  
*г. Калуга*

### **Икона в истории культуры Русского Севера**

Взгляд на Русский Север как на заповедную территорию, где в естественной среде на протяжении длительного времени сохранялись отечественные древности, безусловно, имеет свои основания. С северных русских земель вывезено немало икон, медного литья, рукописных и старопечатных книг, образцов народного костюма. Там записаны былины, предания и легенды, обнаружены дотоле неизвестные памятники древнерусской литературы. Но, конечно, эта сокровищница культуры не была просто кладовой: каждое произведение жило своей обычной или, напротив, исключительной судьбой, в определенном окружении, привлекая внимание многих поколений или же, наоборот, затерявшись среди бескрайних просторов.

В системе духовной культуры икона занимала исключительное место прежде всего как священный предмет, составлявший неотъемлемую принадлежность храма, часовни, а затем и частного жилища. Когда и какие именно иконы, при каких обстоятельствах впервые появились на Русском Севере - вопрос, на который пока преждевременно искать исчерпывающий по обстоятельности ответ. Прослежены судьбы лишь немногих икон, большей частью наиболее примечательных. Прочие терпеливо (если только не тщетно) все еще ожидают своих исследователей. Это обстоятельство как будто делает преждевременной саму постановку вопроса о значении северной иконы. Однако и введенных в научный оборот материалов может оказаться достаточно, чтобы обращение к теме стало предметным и не носило подчеркнуто отвлеченный характер.

Археологические материалы, извлеченные из древних погребений, свидетельствуют о процессе проникновения христианства в этот регион. Для

---

\* Расширенную характеристику см.: Черная Л.А. Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй половины XVII начала XVIII в.: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. М., 1980.

миссионерских нужд достаточно было небольших по размерам, портативных икон. Иное дело, когда возникла потребность в произведениях, предназначенных для церковного обихода. Новгород сохранил отдельные образцы иконописания XI-XII вв., самые древние иконы из Белоозера относятся к первой половине XIII в. и, как нередко бывало в подобных случаях, частично удерживают черты художественного стиля предшествующего столетия. Икона апостолов Петра и Павла (139,4 × 90 см) была храмовой в церкви, воздвигнутой в их честь. Статуарная постановка фигур, классически правильный рисунок, пластическая моделировка объемов указывают на усвоение мастером основ византийской иконописной традиции. Фон и поля - серебряные. Икона Богоматери Умиление-"Белозерская" (155 × 106,3 см) происходит из Спасо-Преображенского собора (1). Не приходится сомневаться в том, что она составляла главную святыню и именно поэтому заботливо сохранена. Иконографический тип Богоматери - византийский, но в деталях можно заметить признаки, роднящие с романским его вариантом, хорошо известным балканским славянам. Это сближение окажется более правомерным с учетом медальонов с погрудными образами архангелов и пророков, а также святых жен. От иконы явно гнутся связующие нити к продукции греческих мастеров периода существования Латинской империи (1204-1261) (2). Некоторые из них могли оказаться на Руси и здесь оставить следы своей деятельности, в которых угадывается соприкосновение с живой Византией. Причем не в стольном Киеве и не в Великом Новгороде, а в ссли и не захолустном, то все же удельном Белоозере.

Независимо от того, где именно написаны белоозерские иконы, они ценны тем, что представляют круг произведений, задававших тон в становлении локальной художественной традиции. В истории европейской культуры XIII век, как известно, ознаменован возникновением национальных художественных школ. Русь после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. и установления монголо-татарского ига в 1240-е гг. пережила пик подъема искусства, инспирированный отчасти греческими мастерами-эмигрантами высокой квалификации, и пору вынужденной изоляции от Византии. Поиски новых путей в развитии русской сакральной живописи XIII-XIV вв. в значительной мере нашли отражение прежде всего в северных памятниках (3). Речь идет о том, что явления духовной культуры из ее центров распространялись далеко вглубь провинций. Здесь заметную роль играли монастыри, сосредоточившие в своих стенах иконы и книги, драгоценные предметы церковной утвари. Одним из них был основанный в 1212 г. Михайло-Архангельский монастырь в Великом Устюге, из которого происходит написанная во второй половине XIII в. икона "Собор архангелов", отличающаяся пригашенным колоритом и свободной фактурой (4).

Архаизация художественных форм в северной иконописи рубежа XIII-XIV вв. может служить не только признаком запаздывания локальных центров и мастерских, но и свидетельством ориентации на следование ранним

образцам. Так, икона Богоматери Подкубенской написана в первой половине XIV в. явно с оригинала, выделявшегося крупными тяжеловатыми формами, но, судя по живописи в изображении младенца, мастер знал раннепалеологовские произведения. Колорит, как и в предыдущем случае, выдержан в несколько сумрачной гамме (5). Иконы нерукотворного Спаса из с.Новое и св. Николы в житии из погоста Каргач-Борисоглебский второй половины XIV в. удостоверяют существование направления, тесно связанного со столичной живописью. И в то же самое время в этом регионе были созданы под сильнейшим воздействием ранних оригиналов почти в манере подвешенного рисунка иконы Богоматери Одигитрии из бывшего собрания С.П.Рябушинского и тронной Богоматери с младенцем и предстоящими св. Николой и Климентом (6). Нетрудно понять, что влечение к новым явлениям соседствовало с традиционным течением, успевшим укорениться на местной почве и не требовавшим особой профессиональной изощренности. Это течение можно называть народным, и именно оно определяет лицо как вологодской, так и обонежской иконописи XIV-XV вв., сложившейся как художественное явление под влиянием Новгорода (7). На Двине, напротив, рано закрепилось среднерусское культурное влияние, обусловленное политическими причинами. Сюда нередко адресовались московские вклады - иконы и лицевые рукописи, самой знаменитой среди которых является Сийское евангелие 1339 г.; именно они служили проводниками столичных художественных вкусов.

Различные источники немало способствовали тому, что в культуру Русского Севера икона входила в широком разнообразии, а не в виде одного из ее иконографических и стилистических вариантов, отличающих продукцию определенного центра. Отбор сюжетов и выразительных средств большей частью осуществлялся на месте, по мере формирования культа и развития иконописания. Предпочтение отдавали изображениям почитаемых святых, которым были посвящены и литературные произведения, и живые народные предания. Это относится в первую очередь к св.Николе (8). Палеологовский период истории византийской живописи, как известно, был ознаменован появлением наряду с классицизирующим направлением сильных народных тенденций (9). В культуре Русского Севера, где последние всегда преобладали в силу причин политического и социального характера, существовали особо благоприятные условия для своеобразной фольклорной адаптации классического иконописного образца. Местные мастера обнаруживают упрощенное понимание не только усложненных иконографических схем, но и самого образа. Причем это касается не только примитивных по исполнению икон, но и таких, техника исполнения которых выдает профессиональные навыки создавших их художников. И в то же время несколько неожиданно порой проступают следы явного знакомства создателей северных икон с новейшими явлениями в искусстве византийского ареала. Следовательно, тезис о медленном проникновении нового в севернорусскую иконопись и об ее отставании нельзя абсолютизировать. Например, результаты взаимодействия

на рубеже XV-XVI вв. новгородской и московской художественных традиций удивительно быстро вызвали отклик в творчестве северных мастеров.

Вологодские земли с их монастырями дали один из показательных примеров широкого усвоения столичной линии развития иконописи именно в указанный период, когда над росписями собора Рождества Богородицы в Ферапонтовом монастыре трудились Дионисий. Из его мастерской вышли иконы, украсившие соборные храмы Кирилло-Белозерского и Павло-Обнорского монастырей. И все же это направление оказалось слишком аристократическим, чтобы за короткое время переориентировать местных художников. Копируя изысканные по рисунку и цвету образцы, они воспринимали преимущественно сюжет, иконографию, деформируя при этом согласованную в деталях символическую композицию, даже если и руководствовались прорисовками. Такой подход рано или поздно должен был вызвать к жизни локальный вариант московского искусства, и его утверждение в вологодской иконописи XVI в. можно проследить с редкой обстоятельностью (10).

Удаленное Обонежье в течение XVI в. сохраняет традиции новгородского искусства, но московские влияния проникают тоже, хотя на первых порах sporadически, "капиллярно". Еще сравнительно недавно можно было ограничиться такой характеристикой: "В живописи северных областей (Олонецкая, Вологодская, Архангельская губернии) середины и второй половины XVI в. особенно ярко выступают отдельные реалистические черты, но лишь в деталях некоторых бытовых эпизодов, архитектуры, утвари, одежды и лиц" (11). Отмеченные черты, однако, прослеживаются не столько в произведениях развитого художественного стиля, сколько в образцах консервативного направления. Последнее при источниковедческом подходе способно оказать помощь в реконструкции утраченных звеньев. Повторяя привычные образы и иконографические схемы, местные мастера далеко не всегда утруждали себя факсимильным воспроизведением оригиналов, но разнообразили и отдельные элементы, и даже само построение схемы, как это можно видеть на примере икон с изображением Покрова или получивших распространение на местах расселения новгородцев икон с изображением Богоматери либо св.Никола в характерном обрамлении с Деисусом и наиболее почитаемыми святыми. Разобщенность мелких мастеров обусловила разнохарактерность продукции обонежских иконописцев XVI в. (12). Невзыскательность заказчиков открывала дорогу примитиву, представлявшему разновидность художественного ремесла. Неизвестно, какая судьба постигла бы "северные письма", если бы последовавшие события не вызвали их подлинный расцвет, приходящийся на XVII-XVIII вв.

Высокого мастерства вологодские иконописцы достигли в XVII в. Их имена известны из надписей на произведениях и из документов Оружейного приказа (в связи с работой в кремлевских соборах). Неудивительно, что были случаи перенесения вологодскими иконописцами стиля московских иконописцев ушаковского направления, хотя и не преобладающие.

Сознательная стилизация отличает и некоторые иконы устюжских писем, мастера которых пользовались известностью в столице, а в 1638г. вместе с сольвычегодцами положили начало иконописному делу в сибирских городах.

Центром иконописания был Антониево-Сийский монастырь, где составлен известный иконописный подлинник. В этом большая заслуга архимандрита Никодима, скончавшегося в 1721-г. Работали мастера и в Холмогорах, при архиерейской кафедре. Холмогорский архиепископ Афанасий, поставленный для борьбы со старообрядчеством, стремился все устроить на московский лад, и поэтому широко пользовался услугами столичных иконописцев. Расположенные по Онеге и в прилегающей к ней округе церкви и часовни украшали иконами мастера из Каргополя.

В отличие от названных центров Заонежье более стойко сохраняет локальные художественные традиции в силу приверженности местного населения старине. Традиционные сюжеты временами дополняются апокрифами и бытовыми сценами, приобретают специфически старообрядческую окраску. На рубеже XVII-XVIII вв. возникает иконописная мастерская Выго-Лексинской старообрядческой пустыни. В старообрядческой среде, проявлявшей большой интерес к древним иконам и к их датировке, в 1739 г. возникают "Поморские ответы олонечских пустынножителей", содержащие первые сведения о ранних памятниках. Не исключено, что мастерская существовала и в Кижском погосте (13).

Столь развитое иконописание с его различными и неоднозначными центрами уже потенциально входило в историю культуры Русского Севера XVII-XVIII вв. как ее важная и неотъемлемая часть. Церковный раскол приходится на середину столетия, начавшегося Смутой и закончившегося петровской ломкой, изменениями в религиозной психологии. Его последствия были таковы, что сложное и противоречивое понимание сакрального искусства нашло не только теоретическое оформление, но и внедрение в иконопись (14). Внедрение идеалов новой культуры, затронувшее все стороны церковной жизни, в конечном итоге привело к тому, что указом Екатерины II от 1767 г. предписывалось не писать иконы "в соблазнительных и странных видах". При таких условиях каноническая иконопись находит надежное убежище в захолустных местах Русского Севера, в храмах и часовнях, особенно в старообрядческих поселениях. Иконостасы часовен Обонежья представляют весьма своеобразное явление, как и живописное "небо" (15). Получившие ныне известность иконы северного происхождения XVII-XVIII вв. позволяют проследить, каким путем шло развитие искусства, культивировавшегося главным образом в старообрядческой среде (16). Его оценки, как известно, эволюционировали от восхваления до почти полного отрицания, тогда как значительная историко-культурная ценность "северных писем" явно не подлежит сомнению (17). Дальнейшее изучение иконописи традиционного направления на Русском Севере может оказаться плодотворным в сочетании с

исследованием иллюминации рукописей, вышедших из старообрядческих книгописных мастерских (18).

Классификация икон "северных писем" в зависимости от их сюжетов, иконографии и места выполнения представляется нужной, но реально осуществима лишь по выполнению больших реставрационных работ. Между тем сохранившийся фонд произведений дает исключительный по своей ценности материал для иконографии многих святых Русского Севера, в том числе и тех, изображения которых доныне не введены в научный оборот или - по необходимости - известны по случайным образцам (19). Нелишне напомнить, что здесь существовала стойкая иконографическая традиция представления святых на фоне архитектурных ансамблей основанных ими монастырей (20). Житийные иконы посвящались не только пользовавшимся общерусским почитанием соловецким преподобным Зосиме и Савватию, но и таким святым, как Александр Ошвенский (21). Перечисленные жанры икон непосредственно связаны с историей монастырей, церковным строительством и древнерусской литературой, без которых история культуры Русского Севера невысказима.

Сказания об иконах и сами иконы, представленные хотя бы и в поздних списках, собранные воедино, могли бы лучше самых ярких исторических обзоров показать развитие духовной культуры на конкретных примерах, отчасти уже полузабытых. Генезис "северных писем" остается актуальной проблемой не только в историко-художественном аспекте, но и в чисто духовном. Из житийной литературы известно, откуда северные подвижники приносили иконы, именно те, которые со временем становились почитаемыми монастырскими реликвиями. В свою очередь и портретное изображение подвижника у основанного им монастыря незаметно превращалось в иконный образ, даже если первоначально не являлось таковым (22). В общем, на Русском Севере, в сущности, неизбежно сохранялись на местной почве принципы, положенные в основу иконопочитания на христианском Востоке уже в сумерках раннего средневековья. Русское старообрядчество приложило немало усилий, чтобы донести их до нового времени, и это ему вполне удалось.

Интерес к иконе северного происхождения у исследователей то усиливался, то заметно ослабевал. Получали освещение в специальной литературе одни проблемы и возникали иные, новые, требующие расширения охвата памятников и стоящих за ними историко-культурных явлений. Одной из таких проблем является бытование иконы в старообрядческой среде. В течение длительного времени старообрядчество давало поколения тонких знатоков иконы, но не исследователей. Первые собиратели иконописных произведений широко использовали их навыки, еще с трудом пытаясь осознать художественную ценность собранного. Когда же эстетический критерий оказался главенствующим, основное внимание искусствоведов было обращено на шедевры, и "массовый материал" потенциально остался за пределами

академической науки. Десятилетия умолчания обернулись гибелью для многочисленных икон, их "беспризорностью", расхищением и распродажей. Неудивительно, что на сегодняшний день удается найти иконные изображения далеко не всех севернорусских святых, особенно тех из них, почитание которых оставалось местным. Публикация таких икон является одной из самых актуальных задач, тем более, что она органически связана с общими вопросами истории культуры Русского Севера. Место иконописания в ней было важным и почетным на протяжении многих столетий. И именно поэтому значение иконы как явления сакрального искусства, отмеченного печатью высокой духовности, остается непреходящим.

\*\*\*

1. Подробнее о белозерских иконах см.: Живопись домонгольской Руси: Каталог выставки. М., 1974. № 2, 13.
2. Weitzmann K. Icon Painting in the Crusader Kingdom // *Dumbarton Oaks Papers*. Washington, 1966. № 20. P. 49-83.
3. Пуцко В. Крестовосцы и западные тенденции в искусстве Руси XII - начала XIV в. // *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines*. Athènes, 1976. - Athènes, 1981. T. 2; Он же. Новые направления в русском искусстве XIV века // *Russia Mediaevalis*. München, 1979. T. 4.
4. Вздорнов Г.И. Икона "Собор архангелов Михаила и Гавриила" из Великого Устюга // *Сообщения ВЦНИЛКР*. М., 1971. Вып. 27. С. 141-162.
5. Он же. "Богоматерь Умиление Подкубенская" // *Памятники культуры. Новые открытия*. 1977. М., 1977. С. 192-201.
6. Он же. Вологодские иконы XIV-XV вв. // *Сообщения ВЦНИЛКР*. М., 1975. Вып. 30. С. 131-139; Рыбаков А.А. Икона "Богоматерь на престоле с предстоящими Николой и Климентом" XIV в., из Вологодского музея (К вопросу о романских реминисценциях в живописи Северной Руси XIII-XIV вв.) // *Литература и искусство в системе культуры*. М., 1988. С. 288-303.
7. Смирнова Э.С. Живопись. Обонежья XIV-XVI веков. М., 1967. С. 27-58.
8. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
9. Chatzidakis M. Classicisme et tendances populaires au XIV<sup>e</sup> siècle. Les recherches sur l'évolution du style // *Actes du XIV<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines*. Bucaresti, 1974. T. 1. P. 153-188.
10. Живопись вологодских земель XIV-XVIII веков: Каталог выставки. М., 1976.
11. Мнева Н.Е. Монументальная и станковая живопись // *Очерки русской культуры XVI в.* М., 1977. Ч.2. С. 338-339.
12. Смирнова Э.С. Живопись Обонежья XIV-XVI веков. С.64-103.
13. Подробнее см.: Брюсова В.Г. Русская живопись XVII века. М., 1984. С. 138-166.
14. См.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 275-314. (Гл. XIV. Искусство XVII века. Расселение и отход от церковного образа); Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI-XVII века. М., 1992. С. 588-615.
15. Платонов В.Г. К вопросу об эволюции северного иконостаса (на примере часовни Николая в д. Мелойгуба) // *Проблемы исследования, реставрации и использования архитектурного наследия Карелии и сопредельных областей: Межвуз. сб.* Петрозаводск, 1985. С. 81-89; Он же. Живопись Обонежья XVII-XVIII веков: Автореф. дис... канд. ист. наук. Л., 1987. С. 9-21; Гнедовский Б.В. К вопросу о происхождении перекрестия

"небом" в древнерусском деревянном зодчестве // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С. 126-130.

16. См.: Древнерусское искусство: Выставка "Итоги экспедиций музеев РСФСР по выявлению и собиранию произведений древнерусского искусства": Каталог. М., 1966; Древняя живопись Карелии: Каталог: Фонды музея "Кижь". Петрозаводск, 1980; Сокровища церковного искусства Архангельского музея: Каталог выставки. Париж, 1990; Puhät kuvat // Venäläisen ikonitaiteen aarteita 1300-1700-luvuilta. Sulkava, 1988; Kirkkauden kuvastin / Äänisniemen ikonitaidetta 1600-1700-luvuilta. Helsinki, 1993.

17. Вадорнов Г.И. О северных письмах // Советское искусствознание. М., 1981. Вып. 80/1. С. 44-69.

18. См.: Мальшев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XXвв. Сыктывкар, 1960; Кожин Н.А. Искусство русской рукописной книги XVIII-XIX вв. // Проблемы рукописной и печатной книги. М., 1976; Бударгин В.П., Маркелов Г.В. Орнаментика крестьянской рукописной книги XVIII-XIX вв. // Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38; Волгирева Г.П. Апокалипсис в книжной народной традиции // Древнерусская традиция в культуре Урала: Матер. научно-практический конф. Челябинск, 1992.

19. Russische Heilige in Ikonen. Recklinghausen, 1988.

20. Мильчик М.И. Северный деревянный монастырь на иконах XVII-XIX вв. // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. Л., 1979. С. 333-346.

21. Смирнова Э.С. Житийная икона Александра Ошевенского из Кеми // Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в Древней Руси. ТОДРЛ. М., 1966. Т. 22. С. 327-334.

22. Подробнее см.: Pucko V. Real- oder Idealbild? Porträt oder Typus? / Das Bild der Heiligen in der russischen Ikonenmalerei // Hermeneia. 4. S. 186-195.

*А.Н.Власов*  
г. Сыктывкар

### **Библиотеки церквей и соборов Сольвычегодска и Великого Устюга в позднее средневековье**

Церковные библиотеки в средневековую эпоху развития книжности на Руси играли большую роль в распространении грамотности среди населения. Церковные книги были доступны не только священнослужителям, но и мирянам. Можно сказать, что церковные книжные собрания были тем же для населения, чем теперь служат общественные библиотеки (1).

В этой связи напомним о некоторых функциональных особенностях русской церкви как особого рода государственного института. Горожане собирались в церкви не только на богослужение, но и для решения и обсуждения вопросов административно-хозяйственного характера: выборов мирских и церковных старост, обсуждения вопросов государственной и городской важности. Как справедливо отмечает современный исследователь, собрания в приходских церквях можно считать отголоском древнейшего вечевого обычая в жизни Великого Устюга и края (2).

В приходских церквях и соборах В.Устюга, по свидетельству документальных источников того времени, народ собирался и по праздникам (так называемым "пивным дням" или "братчинам", николюшдинам и т.д.) "пить вино и пиво", "плясать и песни петь". Такое отношение к храмам вызывало у высших духовных властей города и округа беспокойство, поэтому в 1683 г. появилась особая грамота о прекращении "безобразия" в церкви (3). Церковь для устюжан никоим образом не могла отождествляться только с институтом государственной религиозной системы. В этом отношении роль государственного, строго официального учреждения играли "Всеуздная земская изба" и позднее - канцелярия великоустюжских архиепископов, на чье имя писались обычно "жалобы" и "грамоты" горожан. Следует отметить, что приходская "патрональная" церковь в В.Устюге играла важную роль в создании профессиональных корпораций устюжан: в приход входили одна или несколько улиц, а то и целая слобода, которые состояли из домов посадских ремесленников или купцов, т.е. людей, связанных одним ремеслом. А церковь являлась местом сбора горожан, занимающихся одним родом деятельности.

Поэтому церковные библиотеки нам следует рассматривать под определенным углом зрения: книга была достоянием прихода, а не только собственностью церкви. Она являлась важным элементом в системе культурного обихода.

В "сотной книге" за 1630-е гг. В.Устюга содержатся сведения о шести книжных собраниях: Архангельского, Ивановского Предтечева монастырей, Успенского кафедрального собора и церквей: Иоанна Устюжского, Прокопия Устюжского, Иоанна Предтечи (4). "Переписная книга" за 1676-1683 гг. фиксирует почти все имеющиеся в городе церковные книжные собрания, общим числом до 20. Наиболее интересными из этих церковных собраний по количеству в них рукописных книг и составу являются библиотеки церквей Николая Мирликийского, Вознесения (5).

По своему составу церковные библиотеки в общем однообразны: прежде всего это книги, необходимые при богослужении (Евангелие на престольное, воскресное, повседневно; Псалтырь, Служебник, Часослов, Октоих, Ирмологий, Трефологий, Тропари, Алафистник, Триодь (постная и цветная), Минея (месячная и общая), Апостол, Пролог, Устав, Чинovníк, Канонник и т.п. Во многих устюжских церквях, судя по документам конца XVII в., уже намечалась тенденция к замене рукописного книжного фонда печатным: многие из богослужебных книг по "Переписной книге" В.Устюга за 1676-1683 гг. были печатными (в 18 церквях и Успенском соборе зафиксировано около 500 книг, из них более 400 печатных, при этом более 90 % - богослужебных) (6). С этим процессом замены рукописного книжного фонда связан и процесс унификации состава церковных библиотек. Отклонением являются, как было уже отмечено выше, только две библиотеки - церковь Николая Мирликийского (сгорела в 1679 г.) и Вознесения, являвшихся храмами "мирского

строения" и приходских людей. Можно также предположить, что и книги в них являлись вкладышами прихожан.

Согласно данным "писцовых" и "переписных" книг, в церковных книжных собраниях оказывается хорошо представленной агиографическая традиция древнерусской книжности. Кроме житийных сборников, состав которых установить сейчас сложно, так как в описи он не фиксировался (приводились лишь жанровые обозначения сборников, типа "святых отец жития", "сборник жития святых", "сборник житий святых", "книга новых чудотворцев"), входили в церковные книгохранилища также отдельные жития общерусских святых (например, "Житие Николая Мирликийского", "Жития Бориса и Глеба и Георгия", "Житие Сергия Радонежского и Никонам", "Житие Саввы Звенигородского", "Житие Стефана Пермского", "Житие Филиппа митрополита московского", а также службы, празднества и чудеса Богородицы Казанской, Тихвинской Одигитрии). Наиболее полно оказываются представлены жития севернорусских святых: Варлаама Хутынского, Дмитрия Прилуцкого, Антония Сийского, Михаила Клопского, Артемия Веркольского, Зосимы и Савватия Соловецких; в том числе жития местных святых Проккопия и Иоанна Устюжских (в 5 церковных собраниях).

Патериковой литературы в данных типах собраний мы почти не встречаем.

Книги богословско-философского и полемического содержания представляли отдельные образцы современной печатной продукции XVII века, такими, как "Меч духовный" Лазаря Барановича (Киев, 1659), "Правая вера" (возможно, под этим названием приводится книга Нафанаила игумена Киевского Михайловского монастыря, изданная в Москве (М.: Печатный двор, 1648), "Мессия праведный" (сочинение Иоанникия Голятовского), "Мир со богом человеку или покаяние святое, примеряюще Бога и человека" Иннокентия Гизеля (Киев, 1679), "Ключ разумения" Иоанникия Голятовского (Киев, 1659). Из печатной продукции XVII в. следует назвать также "Многосложный свиток" и книгу "Око церковное" (Устав). Из учительной литературы как в печатном, так и рукописном варианте в церковных книгохранилищах встречаются Златоуст (или "Богословец"), Измарагд, "Книга Ефрема Сирия" (очевидно, имеется в виду "Паренесис Ефрема Сирина" либо Житие Ефрема Сирина и поучения - одно из изданий Московского Печатного двора); "Книги Иоанна Лествичника" ("Лествица Иоанна Лествичника" - одно из изданий Московского Печатного двора второй половины XVII в.), "Книги о небесах Григория Назианзина, Василия Великого, Афанасия Александрийского, Иоанна Дамаскина" (имеется в виду издание Московского Печатного двора). Эти книги были включены в книжные собрания церковью Николая Мирликийского, Воскресения, Благовещения.

Из выявленных на сегодняшний день устюжских по происхождению церковных рукописных книг лишь около десятка экземпляров отчасти рас-

ширяют наши представления об устюжских церковных библиотеках. К ним относятся: рукописный "Сборник" 1642 г. разнообразного содержания, в состав которого среди других статей входит статья о Явлении чудес на Красном бору (ГИМ, Царское собр., № 396); Сборник XVII в., содержащий жития русских святых, сказания и различные выписки из Библии, Устава и т.д. (ГБЛ, собр. Тихомирова, № 271); Святцы XVII в. (Великоустюжский музей, Р.63); два Синодиха церковных XVIII в. (Великоустюжский музей, Р.57).

Есть основания предполагать, что перепиской книг для церкви и их распространением занимались сами священники. Так, например, "поп Иванище Аникиев сын Шапкин" из Пунемской волости Устюжского уезда переписал и продал книгу Златоуст (1624 г.) (7), священником Сольвычегодской Воскресенской церкви "Лукой Домонтиевым сыном" был переписан Хронограф (1646 г.) (8).

Несмотря на то, что в Великом Устюге в течение всего XVII в. существовали традиционные формы бытования книги, в то же время там назревают и оформляются новые отношения в книжной культуре. Эти изменения исторически можно связать с теми процессами, которые происходили в церковной жизни Устюжского края. Одним из основных факторов, обусловивших изменения в церковной жизни, была административная реформа высших духовных властей, касавшаяся в начале доходов с церквей и монастырских "мирского строения" и "строения приходских людей" и приведшая к глубокому подрыву укоренившейся системы самоуправления в церковной общине. До нас дошло одно судебное дело о споре земских людей Великого Устюга с устюжским архиепископом Александром, суть которого заключалась в том, что устюжане попытались отстоять свое право на самоуправление церковными делами и их доходами как "искони вечно" от ростовских архиереев было заведено (9). Александр же своею властью продолжал реорганизацию церковной жизни в Устюжском крае. Такого рода процессы в административной, исторической жизни Устюжского края являлись прямым следствием переходного периода, переживаемого всей Россией накануне Петровской реформы. На периферии такое резкое "огосударствление" и централизация были осложнены еще и тем, что почти весь Север (и в том числе Устюг Великий) жил еще сознанием свобод, дарованных Иваном Грозным.

Коль скоро церковь со всем ее имуществом и землей не может быть уже собственностью и достоянием "мира", то и функции ее заметно сужаются. Церковное книгохранилище также претерпевает изменения: состав его становится беднее, ограничивается зачастую кругом богослужебных книг; рукописная книга к концу XVII в., как это было показано ранее на основании анализа документальных источников, почти исчезает, заменяясь строго регламентированной печатной продукцией с Московского Печатного двора - процесс, характерный для всего Московского государства. Исчезает понятие общественной собственности на книгу, характерное для традиционных библиотек. Рукописная книга начинает со второй половины XVII в. расценивать-

ся как "отреченная книга" (10) и продолжает уже бывать в частных руках у значительной части русского общества, в том числе у посадских людей.

Наряду с этим общим процессом перестройки церковной книжности и на фоне рассмотренных нами церковных библиотек заметно отличаются книжные собрания Великоустюжского Успенского собора и Сольвычегодского Благовещенского. В какой-то степени можно говорить при сопоставлении их между собой о двух противоположных тенденциях, существовавших в церковной культуре Устюжского края.

Библиотека Сольвычегодского собора являла собой очень яркий тип книжного собрания в традиционном смысле (11). Почти все книги были вкладыями прихожан (90% составляют вклады Строгановых). Общее количество книг по переписи конца XVI в. состояло из 157 единиц. В состав книжного собрания входили практически все известные названия книг предшествующего периода развития древнерусской книжности: полный круг богослужебных и певческих книг; книги Священного Писания, учительная литература, житийная ("прологи", "соборники-четы", "миней-четы", "жития святых отцов" и т.п.), правоведение ("Кормчая", "соборные уложения"), древнерусская "естественнонаучная" литература ("Козма Индикоплов", "Прилог Ивана Ексарха о шести днех сотворении сея твари, от Бытьи" - Шестоднев Ионна экзарха Болгарского), публицистика XVI в. ("Книга Нила Сорского", "Повесть о белом клубуке"), сборники исторической тематики и др.

По некоторым замечаниям писцов, сделанным на полях упомянутой переписи, можно догадываться, что Благовещенское книгохранилище осуществляло и ряд общественных функций. Книги из него, очевидно, брались прихожанами на дом, как свидетельствует запись о "Соборнике, в полдесть, житие Ивана Златоуста, полное. Положение Никиты Строганова" - "Згорело у Соли как двор Евдокеин горел, в 109 (1601) году" (12). А "Часовник печатный. Положение Леонтия Иванова сына Пырского", как помечено, был украден в 116 (1608) году (13).

Очевидно, книгами этого книгохранилища могли пользоваться и священники из других церквей. Приведем подобного рода записи: "Книга Измарагд... 123 (1615), в Кузьминском селе сгорел в церкви, майя 30 день"; "Книга Псалтыря письменная... - отдана в собор Пречистые в придел"; "Книга за всяко прощение: о бездожии и гобине плодов земных, каноны с молитвами, в полдесть... - отдана в Веденской в монастырь" (14).

Добровольные вклады в собор книгами практически отрицают частное владение книгами и подчеркивают в этом смысле, скорее, общественную значимость библиотеки. Поэтому, отражая по существу книжную культуру Строгановых (т.к. большая часть книг - это вклады Строгановых) (15), книжница Благовещенского собора потенциально отражала вкусы всех прихожан, судя по записям на книгах.

Таким образом, церковная библиотека традиционного типа становилась своеобразной посредницей в распространении знания и усвоения христианских и культурных ценностей в среде широкого населения северного края.

Библиотека Успенского собора Великого Устюга представляла собой иной тип книжного собрания. В конце XVII в. эта библиотека уже была функционально собранием Устюжского архиерейского двора. Благодаря включению в состав бывшего собрания Успенского собора, вначале почти ничем не отличающегося от обычного церковного, книг из келейной библиотеки Александра архиепископа Устюжского в 1699 г. соборное книгохранилище получило статус архиерейской библиотеки (16). Впоследствии туда попадает часть книг из келейной библиотеки епископа Устюжского Боголепа, занимавшего епископскую кафедру в Великом Устюге в 1720-1726 гг. (17), и других архиереев Устюжской и Тотемской епархии (18).

Представление о составе и характере библиотеки Успенского собора можно получить на основании изучения рукописной его части, сохранившейся в Устюжском собрании Библиотеки РАН (более 100 ед.). При сравнении репертуара книг библиотеки Успенского собора до открытия епархии, известного нам по документальным источникам, с составом книг этого же собрания в более позднее время следует отметить, что оно обогащалось в основном благодаря включению книг богослужебного и богословско-полюемического содержания, представляющих современную книжную продукцию конца XVII - начала XVIII вв.: "Чинovníк церковной службы Московского патриарха Иоакима, первой четверти XVIII в." (19), Сборник поучений на разные дни патриарха Московского Иоакима первой четверти XVIII в. (20), туда входили также книги богословско-естественнонаучного содержания и переводная литература: "Сборник" различного содержания первой четверти XVIII в., который включает Краткую беседу милости с истиною, отрывки из сочинения Раймунда Люблия и т.д. (21), "Книга пастерского попечения Григория Двоеслова", передоженная на славянский язык Симеоном Полоцким в 1671 г. (22). Обе последние книги имеют записи о принадлежности их епископу Боголепу.

Библиотека Успенского собора, как мы видим, резко расходится по своему репертуару и направленности с другими церковными и монастырскими собраниями Устюга Великого. Мало общего у нее и с книжным собранием Сольвычегодского Благовещенского собора. Поэтому можно заключить, что высшая духовная власть Устюга, вкусы и интересы которой отражала библиотека Успенского собора, очень мало имела общего с традиционной духовной и книжной культурой этого края. Значимость такой библиотеки для устюжского общества была, очевидно, невелика, так как нет ни одного указания на то, что ею мог пользоваться еще кто-то кроме устюжских епископов. Предназначение такого рода книжного собрания функционально ограничивалось рамками фондохранилища, книги из которого были доступны узкому кругу лиц. Книжность устюжских иерархов была, скорее всего, отголоском новейших культурных тенденций, происходивших в центральной части России.

Среди книг, входивших в состав книжного собрания Успенского собора, находился рукописный сборник, содержащий комедии из репертуара театра

царевны Натальи Алексеевны (23). Появление этого сборника, судя по его палеографическим и кодекологическим особенностям (картонная обложка в белой тонкой коже и почерк), связано с его южнорусским происхождением (24). Он мог попасть в хранилище Успенского собора из келейных библиотек устюжских иерархов, знакомых с театральной деятельностью и постановкой школьных пьес. Пребывание в Устюге на архиерейской кафедре такого известного любителя театральных действ, как Лаврентий Горка (1726-1732 гг.), позволяет нам сделать предположение, что сборник принадлежал именно ему (25).

Библиотека Успенского собора является прекрасным показателем разницы двух культур: столичной и провинциальной, с одной стороны, традиционной древнерусской культуры и элитарной культуры высших слоев русского общества конца XVII - начала XVIII вв., с другой стороны.

Как мы видим, церковная книжность Устюжского края в XVII в. уже не представляла собой однородного типа собрания. В ней наряду с традиционным отношением к книге как к предмету культа формировалось новое рациональное отношение к книге как к источнику знания, распадалась былая взаимосвязь "читатель-книга", которая зависела от взаимоотношений "мира" и церкви. Более рельефно стали проступать такие тенденции, которые характеризуют личностное начало в человеке. Хотя все эти тенденции являлись лишь результатом историко-культурной ситуации, характеризующей эпоху переходного периода к Новому времени. В свою очередь, и сама церковная книжность становится проводником новых взглядов на жизнь.

Характеризуя церковную книжность как традиционный тип существования книжной культуры Древней Руси, мы понимаем ее как целостную структуру, опирающуюся на единые христианские и общенациональные ценности. Новые же отношения к ней прежде всего дают дифференцированный и избирательный подход к этим ценностям, следовательно, дифференцируется и читательская аудитория. На одном полюсе появляется массовый потребитель (народ), на другом - интеллигент.

\*\*\*

1. Чечулин Н.Д. Несколько данных о книгах по городам Московского государства в XVI в. СПб., 1889. С. 5,7.

2. Рабинович М.Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1978. С.134-142.

3. Приведем наиболее характерные выдержки из этого документа (Доездной памяти Телегова монастыря игумена Варлаама о церковном устройении и в частности о том, чтобы в церковной трапезе мирские люди не сходились для земских дел и для питья "молебных пив"): "Лета (1683) г. марта 28 дня .. по указу.. Геласия архиепископа Великоустюжского и Тотемского и по памяти за ево святительской печатью Телегова монастыря игумен Варлаам да новой сын боярской Андрей Никифоров приезжали в Песчанскую волость к попу Агапиту Стефанову с крылошаны и наказывали о церковном устройении, чтобы приходя приходские люди к церквам божиим и в церковных трапезах

всяких своих земских и мирских дел сходов не чинили, и меж собою великия раздоры и мятежи и преподобныя матерныя брани и бои /не/ были, и по праздникам молебных пив в церковь не носили бы, и в трапезе не пили бы. И в том наказ накрепко учинил" // Акты Холмогорской и Устюжской епархии. СПб., 1890. Стб. 5670568.

4. Великий Устюг. Материалы для истории города XVII-XVIII столетий. М., 1883. С.1-40.

5. Там же. С. 41-71.

6. К подобным же выводам приходит и В. Боцановский. См.: **Боцановский В. К.** истории просвещения в Древней Руси XVII в. Книги в Устюге Великом // Библиограф. СПб., 1892. №7. С.16-17.

7. Вологодский областной краеведческий музей. №4371. Златоуст постный недельный XVII в. (1623 г. 2<sup>о</sup>. 386 л., полуустав. Записи: "Писана бысть сия книга Златоуст лета 7131 и совершена февраля в 14 день. А писал многорешный недостойный раб вдовой поп Иванище Аникиев. И кто учнет сию книгу почитати, вдовой поп Иван Аникиев сын Шанкин священнику Спасокому Василию Григорьеву сыну Меншикову, а подписал сын его Павлик" - XVII в. (л. 1-8). "Продал сию книгу Спасу в дом поп Василей, а подписал своею рукою" XVII в (9-14). "Сия книга жития Иоанна Златоуста от церкви Всемилостиваго Спаса, что на Устюге, ...на Вологду" - XVIII в. (л.1). - Описание составлено А.А.Амосовым (машинипись).

8. Описание Хронографа см.: **Полов А.** Обзор хронографов русской редакции. В.1. М., 1866. С.173-174. Любезно указан Н.С.Демковой.

9. См.: Челобитная устюжских земских людей патриарху Андриану на архиепископа Великоустюжского Александра 1696 г. // Русская старина. Т.68. публ. И.Н. Суворова. СПб., 1894. С. 438-442.

10. **Сапунов В.В.** Судьба книжного наследия Древней Руси // Русская литература. 1972. № 3. С.60.

11. Переписи книг церковным четвым дестевым и левчим и т.п. была опубликована по списку "Описи Сольвычегодского Благовещенского собора 1579 г." - **Саввантов П.И.** Строгановские вклады в Сольвычегодский Благовещенский собор / Изд. ОЛДП. СПб., 1886. С.41-54 (См. в Приложении I).

12. **Саввантов П.И.** Строгановские вклады в Сольвычегодский Благовещенский собор / Изд. ОЛДП. СПб., 1886. С.47.

13. Там же. С.52.

14. Там же. С.51, 49.

15. Специально проблемам книжной культуры Строгановых посвящены работы екатеринбургской исследовательницы Н.А.Мудровой. Его был проведен анализ состава родовой библиотеки по описи ее раздела от 5 июня 1578 г., книжного собрания домовою церкви Строгановых (Сольвычегодского Благовещенского собора) по описи 1579-1650гг. На основании этих описей библиотека в 1578 г. насчитывала 214 книг (или более 250 единиц) и являлась самой крупной из всех известных на сегодня частных библиотек XVI в. По составу она отражала функциональное назначение библиотеки, читательские вкусы и мировоззрение ее хозяев. Для библиотеки характерен большой процент богослужебных книг, т.к. она служила своеобразным хранилищем для снабжения книгами церквей и монастырей строгановских вотчин. Сюда входили: Библия, святоотеческие сочинения, жития святых, "Маргарит", "Зерцало", "Пчела", "Странники", сочинения Иоанна Дамаскина, исторические переводные повести ("Троя", "Взятие царьградское"), Хроника Георгия Амартола, "Летописец русский", "Летописец вкратце", "Летописец литовский", Хронографы, "Летописец Стефана Пермского", "Дионисий Ареопагит", "Менандр". Примерно треть этого собрания составляли печатные издания. Среди них находились издания белорусского первопечатника Франциска Скорины, московской Анонимной типографии, русских первопечатников Ивана Федорова и Петра Мстислава, Андроника Невежи, Анисима Радищевского. См.: **Мудрова Н.А.** Библиотека Строгановых в Сольвычегодске и на Урале во второй половине XVI начале - XVIII вв.: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. Свердловск, 1990. С. 5-6.



16. Румовский И. Описание Великоустюжского Успенского собора. Вологда, 1862. С. 34-49 (См. Приложение II).

17. БАН, Устюжское собрание, №№ 15, 36, 37, 31, 34, 40.

18. БАН, Устюжское собрание, № 27. Дионтра, 4<sup>о</sup>, скоропись, 383 л. Имеется запись о принадлежности книги архиепископу Геласию (1682-1685 гг.); там же, № 43. Сочинения о Китае, нач. XVIII в., 4<sup>о</sup>, полуустав, 55 л. Имеется запись следующего содержания: "Из библиотеки устюжского архиерея".

19. БАН, Устюжское собрание, № 36.

20. Там же. № 37.

21. Там же. № 31.

22. Там же. № 15.

23. Шляпкин В.Д. Царевна Наталья Алексеевна и театр ее времени. Спб., 1898. С. 2-13.

24. БАН, Устюжское собрание, № 29.

25. Краткую характеристику театральной деятельности Лаврентия Горки в Астрахани см.: Адрианова-Перетц В.П. Новые материалы по истории русского школьного театра XVIII в. // ТОДРЛ. Т. 4. Л., 1940. С. 217-222.

#### Приложение I

#### Перепись книг церковным четым и певчим\*

Евангелие напрестольное печатное, в десть, обложено камкою цепинною; а обклад на цке, Распятие Господне и Евангелисты серебряные, золочены (басменные); застешки и жучки серебряные. Положение Иоаникея Строганова.

Евангелие напрестольное печатное, в десть, обложено бархатом зеленым золотным; цка предняя серебром обложена чеканная, позолочена; Распятие Господне и Евангелисты чеканные, золочены; да на цке камень в гнездах; застешки серебряные с финифты; а на другой стороне, на цке задней, жучки серебряные резные, золочены. Положение Никиты Строганова.

Евангелие напрестольное печатное, в десть, обложено бархатом черчатым золотным; цка обложена серебром золоченым басмою; а на предней цке Деисус на середине, а по узгам и Евангелисты да два праздника серебряные, позолочены, с камнем; а застешки и жучки серебряные, золочены, с финифты. Положение Никиты Строганова.

Евангелие напрестольное письменное, в десть, положение Афонася попа Яковлева сына Почечюева; а бархатом обволокл (гладким лазоревым), и Евангелисты серебряные, и Распятие Господне, и застешки и жучки серебряные. Положение на то Евангелие Никиты Строганова\*.

\* Далее приписано: "И те серебряные Евангелисты и застешки в Литовский приход содрали, а положено в то место Евангелисты медные басменные, золочены, и застешки медные".

Евангелие писменное, в десть, обложено бархатом голубым; а предняя цка обложена серебром золоченым, басмою; а на середине раменьем; а застешки и жучки серебряные, финифты, резные. Положение Никиты Строганова\*.

Книга Евангелие, печать Московская (115 году), напрестольное, обложено бархатом рытым на черчатой земле; а цка обложена серебром, травы золочены, резные по серебру, и Евангелисты серебряные резные, чернью навожены; застешки и жучки серебряные, с финифтом. Положение Никиты Григорьева Строганова. У прокладки ворворки жемчужом сажены.

Книга Евангелие (воскресное) толковое, писменное, в десть. Положение Иоаникея Строганова.

Книга Евангелие (повседневное) толковое, писменное, в десть. Положение Семюна да Максима да Никиты Строгановых.

Книга Евангелие толковое, воскресное, печатное, в десть. Положение Никиты Строганова.

Книга Апостол печатной, в десть. Положение Иякова да Григорья да Семюна Строгановых.

Книга Кормьчия, святых Апостол и святых Отец правила, и устав благоверных великих царей и князей, в десть. Положение Семюна да Максима Строгановых.

Книга Устав, в десть. Положение Иоаникея Федорова сына Строганова.

Книга Библия, сиречь Ветхий Закон и Новый, печатная, в десть. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга с недели мытаря и фарисея Четыредесятница до великия пасхи, в десть. Положение Никиты Строганова.

Книга с недели мытаря и фарисея до недели всех святых, в десть, слова писаны по вся воскресения. Положение Никиты Строганова.

Книга Пятьдесятница до недели всех святых, в десть. Положение Никиты Строганова.

В двюю книгах Григорий Богослов толковый, в десть. Положение Иоаникея Строганова.

Книга Маргарит Ивана Златоустаго, в десть. Положение Иякова да Григория да Семюна Строгановых.

Книга Патерик святых отец Скитский, в десть. Положение Никиты Строганова.

Книга Соборник, в десть. Первое слово житие Семюна Столпника, а глав в нем 96. Положение Иоаникея Федорова сына Строганова.

Книга Соборник, в десть. I-е слово житие Григория Акраганского, глав в нем осмь. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Соборник, в десть. I-е слово, генваря 14 день, житие Савы Серпского, а глав в нем 9. Положение Никиты Строганова.

\* На поле записано: "И то Евангелие в Литовской приход со всеми угибло".

Книга Пролог, в десть, с сентября до марта месяца, на 6 месяц, переплетена в две книги. Положение Никиты Строганова.

Книга Пролог другой, в десть: с марта месяца, на 6 месяц. Положение Никиты Строганова.

Книга Потребник, в десть; писаны в нем все три службы литургии да молитвы, и освящение церковное, и царское поставление, а глав в нем 164. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Пасхалия, в десть, писана во александрийскую бумагу. Положение Никиты Строганова.

Книга Псалтыря, печатная, в десть, и со избранными псалмы. Положение Семиона да Максима да Никиты Строгановых.

Книга Охтай, в десть, писанной, с первого гласа, с каноны Богородичными. Положение Иякова да Григория да Симеона Строгановых.

Книга другой Охтай, в десть, писанной, с пятого гласа, с каноны Богородичными. Положение Иякова да Григория да Семиона Строгановых.

Книга Охтай, печатной, в десть, с первого гласа, с каноны Богородичными. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Охтай, печатной, в десть, с пятого гласа, с каноны з Богородичными. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Триодь постная, печатная, в десть, с недели мытаря и фарисея до субботы Лазаревы. Положение Никиты Строганова.

Книга Триодь цветная, печатная, в десть, с субботы Лазаревы до недели всех святых. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Трефолой, в десть, новым святым празднества, в нем 39 глав. Положение Иякова да Григорья да Семиона Аникиевых детей Строгановых.

Книга Стихераль, певчей, в десть; ирмосы Охтай все, Обиход весь, Мений на дванадцать месяцев, Триоди знаменной. Положение Никиты Строганова.

Книга Апостол, печатной, в десть. Положение Никиты Строганова.

Книга Григорий, папа Римский, толковый, 37 слов, в десть. Положение Никиты Строганова.

Книга Василий Великий, печатной, в десть, 80 глав. Положение Никиты Строганова.

Книга Мения опщая, в ней 33 главы, печатная, в десть. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Подлинник скорописной, в десть, перепись четным словам и святцы, в коже. Положение Никиты Строганова.

Книга Послания Никоныские, в ней глав 40, в десть. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Мения, печатная, месяц сентябрь, в десть. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Златоструй, в нем глав 136, в десть. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Устав, печатной, в десть. Положение Максима Строганова.

Книга Мения, печатная, в десть, месяц октябрь. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Мения, печатная, в десть, месяц ноябрь. Положение Максима Яковлева сына Строганова.

Книга Пролог, в десть, писанная, в ней четыре месяца, с сентября месяца да по январь месяц, а у месяцев заставицы золочены, а по золоту травы красками росписаны. Положение Мари Михайловны да ее Ивана Максимовича Строганова.

Книга Пролог же, в десть, писанная же, в ней четыре же месяца, с мая месяца да по сентябрь месяц, да у месяцев заставицы золочены, а по золоту травы красками росписаны. Положение Марьи Михайловны да сына ее Ивана Максимовича Строганова.

### Перепись полудестевым книгам

Евангелие напрестольное, писанное, в полдесть, обложено бархатом лазоревым, на цке Распятие Господне и евангелисты серебряные, позолочены, застежки и жучки серебряные гладкие. Положение Никиты Строганова\*.

Книга Апостол, писанной, в полдесть. Положение Василья Дмитриева сына Беляева.

Книга устав, в полдесть. Положение Иякова да Григория да Семиона Аникиевых детей Строгановых.

Книга Синоксарь, в полдесть. Положение Иоаникея Строганова.

Книга Четырдесятница (четья), в полдесть, с недели мытаря и фарисея до недели всех святых. Положение Никиты Строганова.

Книга Соборник (Цамблак), слова торжественные на праздники Владычьи и великим святым, а главы в ней 18, в полдесть. Положение Никиты Строганова\*\*.

Книга Соборник, в полдесть. 1-е слово индикту. Начало: Чюдна правверных, а глав в нем 40. Положение Иоаникея Строганова.

Книга Соборник, в полдесть. 1-е слово индикту. Начало: Чюдна правверных, а глав в нем 40. Положение Иоаникея Строганова.

Книга Соборник, в полдесть, 1-е слово: мучение великомученика Никиты, а глав в нем 14. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Соборник с Трефолоем, в полдесть, писаны наугородским чудотворцом стихиры, и каноны великими, и жития. 1-е сентября 7 день, святителю Ивану архиепископу, а глав в нем 7. Положение Никиты Строганова.

Книга Соборник, в полдесть. 1-е слово неделю первую поста. Начало: Вся убо летом, а глав в нем 9. Положение Иоаникея Строганова.

\* "И с того Евангелия в Литовский приход евангелисты и застежки и жучки угубли".

\*\* На поле помечено: "Згорела у Соли как двор горел Евдовени в 109-м году".

Книга Патерик Печерский: Феодосия и Антония преподобных и иным святым жития, в полдесть. Положение Симеона да Максима да Никиты Строгановых.

Книга Соборник, в полдесть. 1-е слово Житие Стефана, епископа Перми, и иным святым. Положение Захарья Гуньдохина брата.

Книга Соборник, в полдесть, 1-е слово сентября 5 день, убьение Глеба от Святополка, а глав в нем 89. Положение Никиты Строганова.

Книга Соборник, в полдесть, 1-е слово марта 9 день, 40 мученик иже в Севастии, а глав в нем 84. Положение Никиты Строганова.

Книга Соборник, в полдесть, Житие Ивана Златоустаго, полное. Положение Никиты Строганова.

Книга житие Пафнотия преподобнаго Боровского, стихиры и каноны ему. Положение Никиты Строганова.

Книга Житие Антония, иже на Сии, Боровского, стихиры и каноны ему, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга Псалтыря толковая, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга Потребник, в полдесть, а глав в нем 85. Положение Иякова да Григория да Симона Аникеевых детей Строганова.

Книга Апокалепсия толковая да Хождение Ивана Богослова, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга Службник поповской, писменной, а в нем три службы: прежесвященная, да Василия Великаго, да Ивана Златоустаго, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга О православной вере на еретики, преподобнаго Иосифа, игумена Ламского, в полдесть. Положение Никиты Григорьева Строганова.

Книга Козма Индикоплов з дельцем, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга Василей новый, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга Пчела. Положение Никиты Строганова.

Книга Селиверст и Антония Великаго толкование, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга Нил Сорский, в полдесть. Положение Никиты Григорьева Строганова, глав в ней 11.

Книга Псалтыря печатная, в полдесть, и со избранными псалмы. Положение Никиты Строганова.

Книга Псалтыря писменная, в полдесть, да с каноны, да Устав - Марковы главы одне. Положение Никольского дьякона Петра Гарабуйникова.

Книга Псалтыря писменная, в полдесть, да святцами и с каноны, да молитвы причастные в ней писаны. Положение Иоаникея Строганова.

Книга Часословец с святцами и с триптари и с каноны и с молитвами причастными. Положение Леонтия Иванова сына Пырского.

Книга Триодь певчая знаменная, с фарисеова дни до недели всех святых, в полдесть. Положение Никиты Огородова.

Книга Ермолай, ирмосы Охтан все, да Обиходец неполной, да святым славники, в полдесть. Положение Никиты Огородова.

Книга Охтай, в полдесть, писменной, с пятого гласа. Положение мирское.

Книга Триодь, писменная, в полдесть, с мытаря и фарисея до крестопклонные недели. Положение Спиридона Ждана.

Книга Триодь, писменная, в полдесть, с крестопклонные недели до субботы Лазаревы. Положение Никиты Строганова.

Книга Триодь, писменная, в полдесть, з субботы Лазаревы до недели разслабленного. Положение Семиона да Максима Строгановых.

Книга Триодь, писменная, в полдесть, с Лазаревы субботы до недели святых жен мироносиц. Положение Спиридона Ждана Костычева.

Книга Триодь, писменная, в полдесть, третья неделя по Пасце до недели всех святых. Положение Спиридона Ждана Костычева.

Книга Трефолой, в полдесть; писаны предпразднства и праздники Владычны и святым нарочитым, а в ней глав 55. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Трефолой, в полдесть: новым святым празденства, а в нем глав 34. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга за всяко прошение: о бездожии и о гобине плодов земных, каноны с молитвами, в полдесть, а в ней глав... Положение Никиты Григорьева сына Строганова\*.

Книга месяц Сентябрь, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга месяц Октябрь. Положение Иоаникея Строганова.

Книга месяц Ноябрь. Положение Иоаникея Строганова.

Книга месяц Декабрь. Положение Никиты Строганова.

Книга месяц Генварь. Положение Никиты Строганова.

Книга месяц Февраль. Положение Никиты Строганова.

Книга месяц Март. Положение Никиты Строганова.

Книга месяц Апрель. Положение Никиты Строганова.

Книга месяц Май. Положение Иоаникея Строганова.

Книга месяц Июнь. Положение Иоаникея Строганова.

Книга месяц Июль. Положение Иоаникея Строганова.

Книга месяц Август, в полдесть. Положение Иоаникея Строганова.

Книга Менея опщая, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга Маргарит, печатной, в полдесть. Положение Никиты Строганова.

Книга в полдесть: Кондаки и икосы болшие на всю седмицу и великими святым, чин о летопрвожении, чин о воспоминании страшного суда, и о греческом азбуке, и о неведомых речях, и о книгах - кои книги чести и кои не чести, 19 глав. Положение Никиты Строганова.

Книга в полдесть: Каноны за всяко прошение с молитвами, 76 глав. Положение Никиты Строганова.

\* На поле помечено: "Отдана в Веденский монастырь".

Книга в полдесть: новым чудотворцам праздника, стихиры и каноны, 19 глав. Положение Никиты Строганова.

Книга в полдесть: Празднество Соловецких чудотворцов и житие преподобных Зосимы и Савватия Соловецких с чудесы. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Две книги печатные, в полдесть: Службники поповские, а в них напечатано служба пржежсвященная да служба Василия Великого да служба Ивана Златоустаго, и крещение младенческое, с святыи. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Псалтыря печатная, в полдесть, и псалмы избранные с величаныи, и с тропари по кафисмах покаянныи, и с молитвами. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Службник поповской: все три службы, печатные. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Вопросы и ответы мнози о различных церковных чинех во царствующем граде Москве, при Макарии митрополите, в ней же глав 100. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Службник поповской: все три службы, печатные. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Устав Кирилова монастыря. Положение Никиты Строганова.

Книга Прилог Иванны ексарха о шести днех сотворени всея твари, от Бытыи: Да в той же книге писан Иггилат, Да в той же книге Менаандра мудраго стиси о разуме. Положение Никиты Строганова.

Книга Сенодик, предисловие по извещению Святаго Духа. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Книга Григорий папа Римский, Беседовник ко своему архидакону Петру. Положение Никиты Строганова.

Книга Измарагд, поучение Ивана Златоустаго, в ней же глав 154. Положение Никиты Строганова\*.

Книга Устав и святыи и тропари, полные. Положение Никиты Строганова.

Книга Святыи с тропари и с кондаки, и с полууставом, и Пасхалия. Положение Никиты Строганова.

Книга Соборник, с сентября, мучение святаго Мамонта, в ней глав 49. Положение Никиты Строганова.

Книга Соборник, с марта, 1 день, мучение преподобных Евдокеи, а в ней глав 38. Положение Никиты Строганова.

Книга Псалтыря писменная, со избранными псалмы. Положение Никиты Григорьева сына Строганова\*\*.

Книга Службник, печатной, печать царя Бориса. Положение Марьи Михайловны да сына ее Ивана Максимовича Строганова.

Книга Евангелие толковая, печатное, воскресное, печатано при благоверном царе и великом князе Михаиле Федоровиче всея Руси, и при отце его государе нашем Филарете Никитиче, патриархе Московском и всея Руси. Положение Петра Семеновича Строганова да сына его Федора Петровича.

#### Перепись тетрадам полудестовым в кожах

Тетради в коже: Миния опчая, в полдесть, а в ней глав 15. Положение Никиты Строганова.

Тетради в коже, в полдесть: Каноны Толковые на девят праздников Владычных, да стихиры и каноны надванадесять месяц (прип. и о книгах всяких, кои чести и не чести), а в ней глав 11. Положение Никиты Строганова.

Тетради в полдесть, в коже: Кафисма 17 с припелы, поется на Успение Богородицы, да Сказание о святем Иванне Богослове и евангелисте, из бесед главник начала писаны да и концы, да Сказание о Царьграде и како взят бысть Царьград, да со кресты на Москве в кои дни в году ходят из собора Успения Богородицы по церквям, да о постовлении первого в России патриарха Иева, и о прощальной грамоте, и списки з грамот при царе Василии, а в ней глав 7. Положение Никиты Строганова.

Тетради в полдесть, в коже: Святыи во весь год (прип. с летописью), скорописные. Положение Никиты Строганова.

Тетради печатные, в коже, в полдесть: Празднество Пречистые Богородицы явление иконы в Казани, стихиры и канон, печатано в Казане. Положение Никитина сына Лариона Петрова.

Подлинник скорописной, Перепись четым словам и святыи. Положение Никиты Строганова.

#### Перепись книгам четвертным и тетратям

Книга Часовник, печатной. Положение Никиты Строганова.

Другой Часовник, печатной. Положение Леонтия Иванова сына Пырско-го\*.

Книга Ермолой, в четверть, ирмосы, Охтан и Обиходец. Положение Семюна да Максима Строгановых.

Книга Каноны Рождеству Богородицы и Благовещенским всем пределом, а в ней глав 21. Положение Иоаникея Строганова.

Тетради в четверть, в коже: Освящение церковная и освящение воде.

Тетради в четверть, в коже: Каноны писаны Богородицы и святым да Полуношницы дневные, а в них 5 глав. Положение Никиты Строганова.

\* На поле помечено: "123 (1613) в Кузменском селе згорел в церкви, мая 30 день".

\*\* На поле помечено: "Отдана в собор Пречистые в предел".

\* На поле помечено: "Украли 116 (1608) году".

Тетрати в четверть, в коже: Стихиры и канон всем святым на двенадцать месяц, с кондаки и с икосы, да Погребалник мирской, да чернеческой, да поповской, а в них глав 6. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Тетрати в четверть, в коже: Сенадик, чтут его в 1-ю неделю поста пред обиднею. Положение Никиты Строганова.

Тетрати в четверть, в коже: выписаны начала из Пречистеньских Московских из Мений четых, начала проложные и святым жития. Положение Никиты Строганова.

Тетрати в четверть, в коже: писано о белом клобуце, да о Вавилоне сказание и о нравах человеческих, да снимок з грамоты о поставлении первого патриарха на Москве вся Русии. Положение Никиты Строганова.

Тетрати в коже: Послание Иова патриарха Московского к благоверной царице и великой княгине Ирине, послание душеполезно, да о царском молении о благоверном царе и великом князе Борисе Федоровиче вся Русии, о поставлении и о подкрестной снимок и со утверждение грамоты список. Положение Никиты Строганова.

Книга Часовник, печатной, в четверть, полуношницами. Положение Никиты Строганова.

Книга Молитвеник, печатной, в четверть, с святцами.

Тетрати в четверть, в коже: о задравных чашах во весь год. Положение Молитвеник печатной тетрати о задравных чашах Никиты Строганова.

Тетрати в четверть: о трапезах во весь год и о церковном чину всяком, с Московского с Пречистенского переводу соборного. Положение Никиты Строганова.

Тетрати в четверть, в коже: Стихиры евангельские да Богородичны и крестобогородичны, менейные, певчие. Положение Никиты Строганова.

Тетрати в четверть, в коже: Указ о службе соборной попам, служити собором. Положение Никиты Строганова.

Двои тетрати в четверть, кожах: Псалтыря певчая. Положение Никиты Григорьева сына Строганова.

Тетрати в коже, свехр Устава выписка тропарям и кондакам из иных уставов. Положение Никиты Строганова.

Тетрати в коже, скорописные: Канонник на праздники Владычни, а в них 6 глав. Положение Никиты Строганова.

\* Перепись книг церковным четым дестевым и певчим и т.п. была опубликована по списку "Описи Сольвычегодского Благовещенского собора 1579 г." - Савванитов П.И. Строгановские вклады в Сольвычегодский Благовещенский собор / Изд. ОЛДП. СПб., 1886. С.41-54.

#### Приложение 2

#### Копия с духовного завещания преосвященного Александра архиепископа Великоустюжского и Тотемского\*

... приказываю исправить по души своей, и по родителям своим отцу моему духовному игумену Филарету да ключарю Иоанну из келейных своея

казны... В собор Пресвятыя Борогодицы Славнаго и Честнаго ея Успения в вечное поминовение... Да книги свои келейные печатные и письменная. В честь печатных: книга Евангелие на престольное, книга Обед душевный, книга Вечера душевная, две книги Минеи четы, Сентября да Марта; Пролог всего роду, переплетен на четверо; книга Назизин, книга Псалтырь на виршах; книга Патерик Печерский; книга Мир с Богом; книга Жезл Правления; книга Иосафа Царевича; книга Троиць постная, вторая Цветная; книга Апостол; книга Часослов большой; книга Требник; книга Шестоднев; книга Библия большая в лицах, печатная; книга Зерцало вся земли; письменных: книга Апостол Толковый; книга Правила св. Апостол и Отец, переплетена на двое; книга Правильная Константина Арменополя; книга Матвеевы правила; книга Дионисия Ареопагита; книга Иова Праведнаго; книга о Василии Великом; книга Зерцало великое; книга Космография большая; книга Хронограф; книга Косьма Индикоплов в лицах; книга Барониум на двенадцать веков.

Да полудестевых печатных: книга Житие Иоанна Златоустаго; книга О Верс и Пресвятей Троицы; книга Житие и беседы св. Макария; книга О святей горе Афонстей; книга Лексикон; книга Номоканон; книга История; письменных: книга Зерцало Богословия; книга Странник; книга Новое небо; книга Зрелища жития человека; книга Речи от Евангелия и от жития св. Отец; книга Выписки Зерцала великого; книга Проблемата; книга Катехизис; книга Лусидариус; книга Малая Космография; книга о круге земном; книга Алфавит; книга О царствах всяких; книга Странник, или Проскинитарий; книга Стоглавник; книга Лествица духовная; книга О чудесах св. Нерукотвореннаго Образа.

Да книга полудестевых певчих: книга Праздники и ирмосы в одном переплете; вторая книга Праздники иже; книга Минея общая; книга Обиход, все знаменныя.

Да на погребении моем архимандритам, игуменам, соборянам и градским священникам с дяконы сто рублей денег роздать. И те деньги двести рублей отдать на обещание мое в Могилевскую пустыню игумену с братиею в поминовение души моея. Да на госте Василье Иванове сыне Грудцыне взять по заемным двум памятям руки ево двести рублей келейных же денег, те деньги приказываю взять в домовую казну. А те памяти и росписи окольничего Алексея Тимофеевича да Федора Емельяновича Буторлина, да Василья Ивановича сына Грудцына отданы дому ево архиепископского казначею архимандриту Иосафиту, а писал сию грамоту по благословению преосвященнаго Александра архиепископа Великоустюжского и Тотемскаго дому ево архиерейскаго подьякон Иван Прокопьев лета 7207 (1699) мая в 13 день...

\* Румовский И. Описание Великоустюжского Успенского собора. Вологда, 1862. С. 34-49.

### Исторические и культурные корни фольклорной традиции Лузы (к постановке проблемы)

В современной фольклористике большое внимание уделяется изучению локальных традиций (1). При исследовании локальной традиции необходимо учитывать два уровня ее существования: синхронический и диахронический. На синхроническом уровне мы рассматриваем бытование традиции в определенных временных рамках и выявляем ее признаки в результате сопоставления с другими подобными же образованиями. Диахронический план связан с историко-культурными процессами формирования традиции. Поэтому в настоящей работе нам важно выявить некоторые определяющие факторы формирования одной из таких традиций в различные исторические периоды.

Район бассейна р.Лузы - притока Юга, по современному административному делению относящийся к Кировской области и граничащий с севера с Вилегодским районом Архангельской области, с запада - с Устюжским районом Вологодской области, с юга - с Подосиновским районом Кировской области, с востока - с Прилузским районом Республики Коми, является своеобразным белым пятном на "фольклористической карте".

Историческим центром Лузского района был г.Лальск. Существует несколько версий датировки заселения этой территории. Наиболее авторитетной считается точка зрения, основанная на свидетельстве Устюжской летописи, по которой образование Лальского посада (1570 г.) связывается с переселенцами из Новгорода Великого, бежавшими сюда после разгрома их города войском Ивана Грозного: "...а когда грозный царь Иван Васильевич казнил Новгородцев и своих изменников, будучи сам своею особою в Новгороде, тогда неции от граждан совершившие усоветовали тайно избежати из Новгорода и вселитися в пусте месте, идеже Бог наставит, и тем свободитса царскаго гнева, и тако оставивше жителство свое Великий Новград странствовали по лесам, пустыням и непроходимым местам до толе, до нележе достигли Богом наставляеми реки Лалы, в пустом месте течение свое продолжающей, от Устюга на Сибирь в расстоянии 80 верст и ту поселися. Пребывающе же на том месте начали размножатся и нарекошася по имени реки Лалы "Далечана" (2).

Однако в писцовой книге 1625 г. упоминаются деревни Юрьева Гора и Василево, владельцы которых имели купчие на землю уже в 1525 и 1529 гг., т.е. значительно раньше конца XVI в. (3). Лальский староста Иван Пономарев приводит данные писцовой книги наряду с другими "доказательствами" более раннего, чем основание Лальска, времени заселения территории современного Лузского района: "По преданию, первоначальных выходцев из

Новгорода, основавших Лальск, было 60 человек. Были ли окрестности Лальска в то время заселены "Чудью", или новгородцы поселились в совершенно пустом краю, достоверно неизвестно, но нужно полагать, что окрестности Лальска в то время были уже заселены. Данные к этому следующие: (...) сохранилось несколько преданий, что на поселенцев, новгородцев, напала "Чудь"; причем одно из них добавляет, что в один из набегов Чудь вблизи Лальска, по молитве Лалетян к святителю Николаю, была поражена слепотою. Место это находится на выгонной земле города и доныне называется "Поклонною горкою" (4). Очевидно, что так называемые доказательства Пономарева имеют фольклористический интерес, так как они основаны на текстах устных преданий о чуде. Разумеется, что историческая достоверность подобных текстов вызывает сомнение уже потому, что "доступ к историческим фактам в преданиях" закономерно ограничивается возможностями жанровой системы, которая генетически связана с мифологическими по своей природе представлениями" (5). Однако современные записи устных преданий о заселении и освоении г.Лальска приводят хотя и косвенные, но достаточно явные свидетельства о том, что край был заселен раньше, чем возник Лальск. Так, например, в одном из таких преданий обнаруживаем: "Это было уже 200 лет назад-то. Вот Лалеское-то строилось. Так оно было на болоте. Маленькие, говорят, коровки были приведены, маленькие. Лес был кругом, болото было. Вот на этой сопке выстроили церкву там. *Повыше церкви была деревня.* Тут кирпич ладили. Это я от дяди опять слыхала. Этот кирпич сладили, эту церковь строили. А потом к этому месту начали селиться (...)" (6).

Историки края В.А.Попов (7), Г.С.Лыткин (8), И.К.Степановский (9) называют 1478 г. годом основания новгородцами Лальска и связывают это событие с именем Ивана III. О XV веке как о времени заселения этой территории говорят и данные археологических раскопок (10).

Память о новгородском происхождении лалечан и о видной роли в "освоении" лузской земли Ивана Грозного сохраняется в современных текстах устных преданий. Продиктованная самим жанром мифологизация некоторых текстов позволяет говорить об их включенности в эпический репертуар лузской фольклорной традиции. Приведем некоторые примеры текстов преданий: "Наши предки от славян пошли. Говорят, места наши еще при Иване Грозном заселялись. И люди все сильные были: пни корчевали, кулиги катили, рожь сеяли - и все своими руками. Поэтому и богатые были. Сами всю жизнь работали, пекли свой хлеб. И силушка у русского народа от славян: руки крепкие" (11); "В этих местах люди давно живут. В Лальске раньше купцы были новгородские: говорят, они мужиков прижимали, вот и разезжались они по округе: построили дома, и найти их тут нельзя было, дорог ведь не было, все леса да болота. Так деревни здешние-то и возникли" (12); "А вот уж происхождение Емельяново я уж не знаю. Первые жители, возможно, какие-то были. А у нас (...) потомки Ивана Грозного. Не потомки, а

как его, не дружина, как назывались? Вот какие-то оттуда бежали. Вот Пуп и Семерица назывались. Они ведь раньше, знаете, бежали, как говорится. Вот возьмите старое. Ну пришли, посмотрели, значит, нашли место, посмотрели - хорошее, и начали селиться. И вот оттуда пошло, от Семерицы пошло Семериковы. А от Пуп - Пупышевы, это по-русски, они обрусели. Вот оттуда у нас этот корень пошел" (13).

Отметим, что Лальская земля не раз становилась предметом споров между московскими и новгородскими князьями, "которые и берегли ее, дорожа торговыми выгодами (...) до падения Новгорода, не выпуская из рук этой сокровищницы" (14). Занимая ключевое положение на торговом пути Устюг - Вятка, соединяя Волго-Вятский и Северодвинский бассейны, Лальск был настоящим "приказчиным гнездом" не только для Поморья, но и для центральных городов.

На Лузе известны многочисленные роды купцов и промышленников Норицких, Ворыпаевых, Савватеевых и Ощепковых (15), занимавшихся торговлей с Сибирью и Китаем, с Архангельском и Вологдой, Москвой и Малороссией. *"Лалетяне отправляли в Сибирь и Китай красные и черные яловые кожи, называемые юфтью, сукно российское, сермыжское и лятчино, рукавицы голицы (кожаные), холст, хрящ и полотно, крамлицу, пестрядь и брань, шляпы шерстяные черные, кафтаны, медь красную "в деле", сахар, железо белое, ножи и вилки, ножи складные, поски зырянские, рукавицы, выдры (шкурки), ренское красное вино, серки (толени шкурки), покровлю коровьей шерсти, олово в деле, колпаки вязаные и чулки. В Вологду, Москву, Макарьевскую ярмарку и Малороссию: кожу выделанную и сырую, юфть, белку, голи, полуголи и камки (шелковая китайская материя), и китайскую чайную фарфоровую посуду, и жемчуг китайский. В Архангельск - розжь, овес, ячмень, сало говяжье, в Галич - белку, в Петербург - юфть, голи и полуголи и фарфоровую китайскую чайную посуду. Привозили же: из Китая - плашки гребенной мамонтовой кости, чайную фарфоровую китайскую посуду, китайку, голи и полуголи, чай зеленый, жемчуг китайский и ящички с чернилами; из Сибири - шкурки соболя, куниц, горностаев, ласок, белок лютяги, зайцев, бобров, лисиц, песцов, лосей, ровдугу (выделанная оленья кожа), слюду, хмель и лекарства: "каменное масло" и "зверобой траву", из Архангельска - рыбу, сандал, изюм, деревянное масло, железо белое, вино ренское, сукно, оловянную посуду, олово прутное, квасцы, ворвань"* (16). Лальский торг, выросший на обмене с Устюгом и Вяткой, на транзитной торговле с Сибирью славился по всей России (17).

Современные полевые записи также свидетельствуют о большой "торговой мощи" лузских предпринимателей: жители района хранят память о местных купцах и торговых людях: "По реке ездил в Устюг купец, не знаю уж как звать. Раньше здесь при Петре Первом была сделана дорога в Китай из Архангельска, Великого Устюга. Великий Устюг пшас-то маленький. Раньше в царское время очень торговый был, очень богатый город был. И здесь ведь

много было пушнины: соболя и всё. И ездили в Китай торговать (...) Очень богатые купцы были большие. Дали помощь во время войны. И вот, когда война кончилась, (царь) дал средства, и эти две церкви на его средства, Петра Первого, поставили. В Китай дорога была, по всему Лальску проходит она, потом Папулово, Коми и так дальше. В Китай ездили купцы годами целыми. Давно" (18); "Были они Шестаковы, славились сильно в Лалеске. Дак у их были раньше деревни, они жили люди. Вот, например, у него было богатство, дом большой в Лалеске (...) Дак этот дом, 150 лет уж дому, а все стоит. Дак вот половники, а у этих половников были в деревнях дома, и эти половники жили в этих домах (...) Хлеб тоже обрабатывали (...), это я от мамы слыхала. Дак это давно уж было слишком (...). Дак вот уж не знаю какие фамилии были. Какие-то Проскоки были, да вот Шестаковы были. Они ездили, все вот закупали, да строили-ти магазины. В Лалеске были магазины. В Лалеске бывали? Дак вот этих купцов и есть магазины- те" (19).

Со второй половины XVI в., когда произошел сильный приток населения из центральных уездов, возобладало ростово-суздальское освоение двинских районов (20). Позиции Лальска уже в XVII в. (после подписания в 1696 г. царского указа "чтоб в Сибирь из России ездили через Верхотурье") были еще более укреплены (21). Это вызвало дополнительный приток населения из северных районов Замосковья (22). Кроме того, происходил и обратный процесс - освоение выходцами из устюжского края (в том числе и лузянами) плодородных вятских земель.

Многовековой процесс продвижения русских из Придвинья на Вятку продолжался еще в XVI-XVII вв. Поэтому можно утверждать, что развитие культуры в Лальском крае шло под несомненным влиянием Устюга Великого. Об этом достаточно красноречиво говорят прозвища, перешедшие затем в фамилии многих жителей Хлынова, Слободского, Кукарки - Лалетинины, Устюжанинины, Вычегжанинины, бывших прямыми потомками первых "землепроходцев" из Придвинья (23). Подтверждают этот факт и топографические названия, встречающиеся как в Устюжском, так и в Лузском районах: Гледен, Варжа и др.

В ранний период Лальск административно подчинялся Усолью (Сольвычегодску): "С самого начала как сие местоположение, так и обитающий народ по рекам Лузе и Лале, а сейчас и Юге и Моломе и далее Лузы Ледский приход с волостью стояли издревле в Сольвычегодском уезде" (24). На рубеже XVII-XVIII вв. продолжает укрепляться связь Лальска с Великим Устюгом. Лалетяне, пытаясь освободиться от влияния Соли Вычегодской, не раз обращались к правительству с просьбой об отделении Лальска от Усолия. Наконец в 1726 г. Сенат прекратил многолетнюю тяжбу: Лальский погост был "обращен в посад" (стал городом) и переведен в подчинение Устюгу (25).

Экономическая, социальная, политическая и культурная ситуация, сложившаяся в крае, позволяет отнести его к сольвычегодско-устюжской историко-культурной зоне (26); при этом влияние Вятки на формирование куль-

турного облика края было незначительным по сравнению с влиянием Устюга и Сольвычегодска.

Сведения о миграции устюжан на Лузу мы находим в современных топонимических рассказах. Так, например, выходцами из Великого Устюга была основана деревня Калище Верхнелальского с/с: "Мой прадед мне про Калище рассказывал, что основал эту деревню наш родственник Сластихин Иван Иванович. Он сюда в 1860 году приехал, а сам был из Устюга. У него три сына были: Анифат, Степан и Артюга. У нас тут вся деревня была устюжане. Сначала Сластихины, потом еще Федяевы приехали" (27).

Непосредственное отношение Лальской земли к Устюгу Великому подтверждается и тем, что на Лузе был распространен культ святых Прокопия Устюжского и Леонида Усть-Недумского (28). Культ Прокопия характерен не только для города Устюга, но и для всей сольвычегодско-устюжской историко-культурной зоны, т.е. является культом региональным. Связь культа Леонида Усть-Недумского с Устюгом очевидна хотя бы потому, что Леонидова пустынь находилась под церковной юрисдикцией Великоустюжского Михаило-Архангельского монастыря.

Следует отметить, что в этническом отношении Лузский район также занимал "пограничное" положение. Соседний с Лузским Прилузский район Республики Коми исторически тесно был связан с Лальском. С 1780 по 1921 гг. Лоемская, Спасо-Порубская, Объячевская, Ношульская и Летская волости входили в состав Лальского уезда (29). Из 41 старой деревни Прилузского района (первые упоминания о них в исторических документах относятся к 1620 г.) в 18 проживает коренное русское население. Заселение Прилузского района Республики Коми шло в рамках общего процесса освоения Лузского края. Так, по данным историко-демографического справочника (30), многие жители "коми" деревень были выходцами с Вятки: вятчане переселялись в Спаспоруб в XVII в., распространенная на Вятке фамилия Тырышкиных является коренной фамилией жителей Лоймы. Так же, как и лалечане, жители Лоймы и Ношуля в трудные времена (например, неурожайные 1630-1640гг.) уходили на Вятку. Кроме того, "доля" Устюга Великого в заселении и развитии края была также достаточно велика: через Прилузье проходил торговый путь с Вятки в Архангельск, и Ношуль являлся перевалочной базой в транзитной торговле хлебом; отсюда сплавлялись суда до Устюга, Котласа, Архангельска; лоемские Бородкины имели однофамильцев среди устюжан XVII в. и т.д.

Сходство "исторической судьбы" обоих районов обнаруживается еще и в том, что "населенники" этих мест явились первопроходцами, заселявшими Сибирь и Прикамье (в XVII-XVIII вв. немало выходцев из Ношуля, Лоймы, Спаспоруба и др. селений Прилузской земли переселилось в Сибирь, Прикамье).

Как отмечал И.Л.Жеребцов, через Спаспоруб с XV-XVI вв. пролегал "этническая граница между коми и русскими, переселявшимися сюда с ни-

зовьев Лузы: одна часть селения была заселена русскими, другая - коми" (31). Сольвычегодский историограф конца XVIII в. Алексей Соскин писал, что на границе края " по реке Лузе и в Летском приходе немалая часть жительства пермяков, или зырян..." (32). Еще в XIV в. "при Димитрие Донском св. Стефан Храп, уроженец Устюжский, силою Слова Божия покорил все Задвинье церкви и власти Русской" (33). Этим фактом, а также малой плотностью населения объясняется относительно слабое сопротивление аборигенов края русской колонизации.

В 1797 г. Лальский уезд был разделен между уездами Устюжским, Никольским и Усть-Сысольским: к Устюгу отошли земли, которые в настоящее время входят в состав Лузского района; к Никольскому - нынешние Подосиновский и Опаринский районы Кировской области; к Усть-Сысольскому - Прилузский район Республики Коми. В таком виде Лузский район просуществовал до 30-х гг. XX в.

В XIX в. значение Лальска как торгового и промышленного центра сохраняется. Об этом свидетельствует открытие Лальской бумажной фабрики Сумкиных, игравшей важную роль в бумагоделательной промышленности России. До сих пор жители поселка Лальск гордятся знаменитым земляком: "Сумкин был купец. Он свой там ход имел. С Китаем знался, работу сбывал. Рынок сбыта у него был большой в Китае бумаги этой. Пароход у него был свой, баржа была" (34); "Купец был да бумажна фабрика. Она очень давно бумажна-то фабрика (была). Сумкин. Очень давно бумажна-то фабрика организовалась. Это Сумкин и сделал ее. Он выпускал такую бумагу, что в правительстве потом. У него было пронумеровано, как ее - гербовая, специальная. И он делал только из тряпок. Тряпье собирал. И специальные люди были. Тряпье насобирают, а у него там машины германские были. И сейчас она существует (фабрика), но существует уже неважно" (35).

С 20-х гг. XX в. Лальск теряет свое значение. Центр края переносится в город Лузу, возникший в конце XIX в., во время строительства железнодорожной ветки Котлас - Вятка.

Итак, известные нам письменные и устные источники свидетельствуют о том, что история Лузского района и г. Лальска была насыщена событиями, имевшими значение для всего Задвинья и Вятки. Несмотря на то, что Лузский край на протяжении своей пятивековой истории переходил из одного административного подчинения в другое, он сохранил свою целостность и самобытность.

Следует отметить, что фольклорная традиция этого самобытного центра до недавнего времени не привлекала специального внимания исследователей. Однако в последние годы на Лузе интенсивно ведется полевая экспедиционная работа. Музыкальный фольклор в 1969 году записывала здесь С.А.Браз (36); диалектологическую работу на Лузе ведет Кировский педагогический институт; с конца 80-х гг. полевые исследования ведут филологический институт Московского университета - опубликованы материалы по



заговорной поэзии и народному календарю (37). С 1990 г. преподаватели и студенты кафедры фольклора и истории книги, кафедры русского и общего языкознания, Проблемной научно-исследовательской лаборатории по археографии и фольклору Сыктывкарского университета и сотрудники Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН проводят комплексные полевые исследования.

В поле нашего зрения находится и фольклорная традиция Прилузья. До 1797 г. современные Лузский район Кировской области и Прилузский район Республики Коми входили в состав Лальского уезда. Историко-культурное единство этих территорий обнаруживается и на фольклорно-этнографическом материале. Но мы не склонны рассматривать традиции этих районов как единое целое, т.к. Прилузье представляет собой уникальное образование, своеобразный синтез двух этнически различных культур - коми и русской, хотя и сложившихся в результате тесного многовекового культурного общения. Прилузье интересует нас в плане ассимиляции пограничных с иноязычным населением традиций, т.н. "контактных зон". В связи с этим нам важно выявить, насколько глубоко было усвоение русской (Лузской) традиции в этом районе.

Таким образом, исторические процессы, оказавшие существенное влияние на формирование Лузы как центра локальной фольклорной традиции, позволяют выявить разнохарактерные элементы генезиса культуры и поставить проблему трансформации этих элементов на современном этапе ее бытования (диахронический уровень).

Кроме того, перед нами встает проблема сопоставления фольклорного материала лузской традиции с традициями, граничащими с этой территорией (синхронический уровень).

Исследования прилузской устной традиции были направлены исключительно на фиксацию коми материала (38). Значительный пласт русского фольклора остался вне поля зрения ученых. Тем не менее, возросший интерес к проблеме "двуязычия" на этнически смешанных территориях стимулировал попытку создания сборника материалов по русскому фольклору в репертуаре прилузских коми (39).

Совмещение двух планов исследования (синхронического и диахронического) позволит выявить, во-первых, степень устойчивости и изменчивости фольклорного текста во времени, во-вторых, характер трансформации сюжетных мотивов и жанровых функций текста; в-третьих, характер взаимовлияния и ассимиляции фольклорных традиций в русской и финно-угорской культурных средах и др.

\*\*\*

1. Попытки осмыслить проблемы региональности/локальности фольклора и ввести их в круг проблематики современной фольклористики сделаны в работах известных отечественных исследователей В.П.Аникина и Б.Н.Путилова: **Аникин В.П.** Общерус-

ское и локальное творчество в фольклоре (к общей постановке проблемы) // Фольклор народов Поволжья: Проблемы регионального изучения. Йошкар-Ола, 1989. С. 3-21; **Путилов Б.Н.** Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 144-153.

2. Летопись Велюкоустюжская. М., 1889. С.48-49.

3. Сборник материалов для истории города Лальска Вологодской губернии. С 1570 по 1800 год. Составил лальский городской староста Иван Пономарев. В-Устюг, 1897. Т.1. С.9.

4. Там же.

5. **Кривичная Н.А.** Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 97.

6. Фольклорный архив СыктГУ. 2074-71. Папуловский с/с, д.Боровица, Курилова Фаина Лазаревна, 1920 г.р., уроженка д.Чумовица Папуловского с/с.

7. **Полов В.А.** Движение народонаселения в Вологодской губернии // Записи императорского русского географического общества по отделению статистики. Т.11. СПб., 1870.

8. **Лыткин Г.С.** Зырянский край., 1889. С. 5, 9, 11-18.

9. **Степановский И.К.** Вологодская старина // Историко-археологический сборник. Вологда, 1890. С.17.

10. **Семенов В.А.** Разведки и раскопки в Лузском районе Кировской обл. и в Княжпогостском районе Коми АССР // Археологические открытия. 1981. М., 1983. С. 20.

11. Фольклорный архив МГУ. Т.16. № 2. Грибошинский с/с, д.Еськино, Пластинина Нина Зосимовна, 1939 г.р.; Пластинин Анатолий Александрович, 1936 г.р., уроженец д.Зяблуха Нижнелальского с/с.

12. Фольклорный архив МГУ. Т.30. № 78(9421). Нижнелальский с/с, д.Животово, Пластинин Николай Иванович, 1911 г.р., уроженец д.Яишничьюно.

13. Фольклорный архив СыктГУ. 2081-15. Папуловский с/с, д.Емельяново, исполнитель не указан.

14. **Насонов А.Н.** "Русская земля" и образование территории древнерусского государства. М., 1951. С.195.

15. **Макаров И.С.** Пушной рынок Соли Вычегодской в XVII в. // Исторические записки. 1945. Т.1. С. 158.

16. Сборник материалов для истории города Лальска... С. 89-90. Сохраняем орфографию и пунктуацию источника.

17. **Гнедовский Б.В., Добровольская Э.Д.** Дорогами земли Вятской. М., 1971. С. 118.

18. Фольклорный архив СыктГУ. 2081-33. П. Лальск, Калинин Алексей Алексеевич, 1926 г.р.

19. Фольклорный архив СыктГУ. 2074-71. Папуловский с/с, п.Боровица, Курилова Фаина Лазаревна, 1920 г.р., уроженка д.Чумовица Папуловский с/с.

20. **Веселовский С.Б.** (Реш. на кн.:) Готье Ю. Замосковский край в XVII в. // Журнал министерства народного просвещения, 1908. № 2. С. 430-431.

21. **Гнедовский Б.В., Добровольская Э.Д.** Указ.соч. С. 128.

22. **Веселовский С.Б.** Указ. работа. С. 430-431.

23. **Гнедовский Б.В., Добровольская Э.Д.** Указ.соч. М., 1971. С. 113.

24. РНБ, Q IV. № 483. **Соскин А.И.** История города Соли Вычегодской древних и нынешних времен. Л. 20.

25. **Гнедовский Б.В., Добровольская Э.Д.** Указ.соч. С. 128.

26. "Выделение городов Великого Устюга и Соли Вычегодской и земель к ним прилегающих в особую историко-культурную зону обусловлено целым рядом причин (...) Устюжский край, или Верхнедвинский бассейн, занимал территорию, расположенную в верховье Северной Двины, по ее притокам средней и нижней Сухоне, Югу, нижнюю Лузу и нижнюю Вычегду и междуречье Северной Двины с волжскими притоками Унжей, Камой, Юзой, Веплугой, Моломой и Вохмой" (**Власов А.Н.** Устюжская литература XVI-XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. С. 3.)

27. Фольклорный архив МГУ. Т.38. № 149. Верхнелальский с/с, д.Калище, Сластухин Николай Павлович, 1947 г.р.

28. О культе Леонида Усть-Недумского в фольклорной традиции Лузы см.: Шевченко Е.А. Устные предания о святом в лузской фольклорной традиции // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры: Сб. статей. Т. 2. Филология. Этнология. Сыктывкар, 1996. С. 321-326.

29. "После образования Лальского уезда (1780 г.) в него, наряду с собственно русскими поселениями (г. Лальск, Воскресенский стан, Антропова слобода, Ратмировский Викторовский приход, Ратмировский Архангельский стан, Цирухинский стан, Уечская волость, Антипинский приход, Аникинский приход, Андреевская волость, Вымская волость, Верхо-Лальский Архангельский стан; Шолгская волость, Подосиновская волость, Яхренская волость, Урмановской волости станы: Никольский, Ильинский и Архангельский, Ентальская волость, Верхомоломская пустыня и Чемельские и Шабурские починки), вошла территория, заселенная коми-зырянами (волости Лоемская, Спасо-Порубская, Объячевская, Ношульская и Летская)" (Сборник материалов для истории города Лальска... С.206).

30. Жеребинов И.Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 138, 210, 164-165.

31. Там же. С. 210.

32. РНБ. Q IV. No 483. Сосиски А.И. История города Соли Вычегодской древних и нынешних времен. Л. 20.

33. Попов В.А. Движение народонаселения в Вологодской губернии // Записки императорского русского геогр. общ-ва по отделению статистики. Спб., 1870. Т.2. С. 64.

34. Фольклорный архив СыктГУ. 20115-3. п.Лальск, Пупышев Алексей Николаевич, 1922 г.р.

35. Фольклорный архив СыктГУ. 20116-37. п.Лальск, Лондюхин Николай Ефимович, 1933 г.р.

36. Браз С.Л. Некоторые стилевые особенности лузских песен // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 180-212; Браз С.Л. Песни реки Лузы. М., 1977.

37. Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994; Вятский фольклор. Народный календарь / Под ред. А.А.Ивановой. Котельнич, 1995.

38. Мисусиев А.К., Чисталев П.И. Коми народные песни. Вычегода и Сысола. Т.2. Издание второе. Сыктывкар, 1993.

39. Фольклор села Прокопьевки. Сыктывкар, 1996. (в печати)

*Т.Н. Бунчук  
г. Сыктывкар*

### **Культурогенные возможности слова "собака" (особенности бытования слова в севернорусском регионе в контексте общеславянской культуры)**

Исследования, предполагающие отношение к слову как к определенной духовной субстанции, достаточно активно разрабатываются в последнее время. В этом свете делаются попытки решить ряд проблем, связанных с процессом номинации, картиной мира, представленной в языке, ключевыми словами культуры и др. (1). Исследования стереотипов языкового сознания и

более широкого, культурного сознания позволяют делать выводы о существовании концептосферы языка, которая определяется как концептосфера культуры (2). "Каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия и организации (концептуализации) мира. Выраженные в нем значения складываются в некую единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая навязывается в качестве обязательной всем носителям языка" (3). Таким образом, посредством слова - коннотативными компонентами структуры лексического значения, компонентом валентности (т.е. потенциальной сочетаемости), а также культурным компонентом значения - диктуется сознанию человека определенный взгляд на мир. Способность языка формировать эту своеобразную коллективную философию (или, по выражению Ю.Д.Апресьяна, "наивную картину мира") (4) и определяет то, что слово как основная единица языка выступает в качестве свернутого национально-культурного текста, концентрированной культурной информации, связанной с тем или иным фрагментом действительности.

Одним из таких слов, обладающим достаточно большими культурогенными возможностями и представляющимся важным для изучения славянской культуры, является слово "собака". Наши наблюдения и выводы сделаны в основном на общерусском материале с привлечением языкового и этнографического материала севернорусского региона.

На то, что собака являлась значимым животным для славян, указывает широкий спектр значений слова "собака", а также огромное количество устойчивых сочетаний (свыше шестидесяти, по наблюдениям В.М.Мокиенко) (5). Однако исследований, посвященных культурной значимости этого животного, немного. Здесь нужно отметить прежде всего работу В.Ф.Миллера, опубликованную в 1876 году, в которой сделана попытка рассмотреть роль собаки в верованиях разных народов (6), и сравнительно недавно опубликованную статью Б.А.Успенского "Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии" (7), где понятие и слово "собака" рассматривается в связи с происхождением инвективной лексики. Вместе с тем необходимо сказать, что работ, посвященных изучению этимологии слова "собака", достаточно много, так как происхождение данного слова до сих пор остается спорным (8).

В русском языке слово "собака" имеет преимущественно отрицательную коннотацию. Наиболее яркими примерами являются инвективные формы "собака", "пес"; очень оскорбительная инвектива с лексемой "мать" несколько столетий назад включала еще и собаку как агенса действия (9); а также идиоматические выражения с пренебрежительным оттенком: "как собак нерезаных", "собаке собачья смерть", "каждая собака", "ни одна собака" в значении "даже самый последний в социальном ряду" и т.п. Правда, нужно отметить, что в русском языке есть ряд выражений с положительным оттенком значения: "собака - друг человека", "верный, как пес/собака". Однако в отношении первого здесь достаточно очевидно позднее культурное осмысление

собаки, что касается второго выражения, то синонимичное выражение "собачья преданность" включает явно пренебрежительную оценку. Объяснить приобретение словом подобной коннотации можно лишь обратившись к народным представлениям о мире, мифологическому сознанию. С другой стороны, получить наиболее полную картину феномена собаки в традиционных представлениях, ее культурной значимости, можно лишь с учетом лингвистических данных.

Традиционно собака относится к сфере "нечистого" ("чужого") в семиотической оппозиции "свое-чужое". В Вологодской губернии в прошлом веке Н.А.Иваницкий записал: "Собака повсеместно считается животным скверным, нечистым... Собак в доме держать нельзя и совсем уж недопустимо молиться через собаку. В собачниках да кобылягниках спокон веку пути не было" (10). В некоторых районах Русского Севера зайцев не ели, потому что у них "собачьи лапки" (11). Надо сказать, что семантика зайца в народных представлениях тоже достаточно сложна, но в данном случае интересен запрет именно с указанием нечистоты животного через соотношение с собакой- "собачьи лапки". Отношение к собаке как к нечистому, чужому подтверждает и следующий факт. Во многих районах России, преимущественно старообрядческих, не ели картофель, считая его иноземным, а, следовательно, "чужим" овощем, негодным и вредным для русского человека. Картофель носил название "Антиев хлеб" (12), где Антиев - эвфемистическое Антихрист. Однако, картофель связан и с собакой. В Вологодской губернии, по свидетельству Н.А.Иваницкого, картофель имеет название "песье яйцо" и такую мотивировку наименования: "он отродился от песьего яйца" (13), и, следовательно, это нечистое, чужое растение, его своим есть нельзя (несмотря на это картофель выращивали для продажи в город для чужих и в чужое пространство в традиционных представлениях). В Усть-Цилемском районе Республики Коми зафиксировано название картофеля "поганое яйцо": "Нали матери считали картошку поганого животного яйца, например, лошади и собаки считали погаными животными" (14). Подобно картофелю, нечистыми и негодными для употребления в пищу считались шампиньоны, и назывались "собачьими грибами" (15).

"Чужое" в оппозиции "свой-чужой" это не только и не столько не принадлежащий своим, сколько вторая половина мира, область смерти. На связь собаки с загробным миром указывает то, что собака достаточно широко использовалась в гаданиях, где она предстает в виде своеобразного проводника между миром живых и миром мертвых, сообщающего требуемую информацию. Собачий лай, вой предвещает свадьбу, смерть, что семантически тождественно. "Где суженой-ряженой, оттуда собака завой, чё ле завоеет" (16), "Я полю, полю снежок, где мой женишок, там собачка залай" (17). В обряде строительства нового дома слушают землю: собачий лай свидетельствует о неудачном месте, о смерти хозяина (18). "Собачий вой на вечный покой" (19). Но загробный мир является понятием амбивалентным, это не только

место смерти, но и место, откуда поступают все основные блага для человека - пища, дети и т.д. Собака обладает способностями сообщать о будущих положительных фактах, и это отражено в народных приметах: "Коли собаки в Крещение много лают, будет много зверя и дичи", "Дурной признак встретить попа, девку, кошку, а собаку или нищего - хороший" (20). Нищий и собака в традиционных представлениях входят в одно семантическое поле как представители мира мертвых. Связь собаки с иным миром подтверждается и общеславянским поверьем о том, что собака-четыреглазка (животное с пятнами над глазами) видит нечистую силу и предупреждает о ее приближении (21). Показательно также, что в святки на Севере, в Усть-Цилемском районе, ржались в собаку. "На святки в собаку наряжались, даже с гробом ходили, с покойником" (22). Как известно, переодевались только в представителей загробного мира: медведем, стариком, цыганом, быком и т.д. - в этом ряду оказывается и собака. Неслучайным кажется в данном тексте и совмещение "собаки", "покойника", "гроба" как слов одного культурно-семантического поля, которое организует текст. Кроме того, иномирность собаки отражена в следующих фразеологизмах: "к чертям собачьим", "к псам/к чертям", "пес/черт его знает", где компоненты "собака" и "черт" взаимозаменяемы. А так как варьирование компонентов устойчивого сочетания без искажения общей семантики допустимо лишь в пределах одного семантического поля, то это еще раз подтверждает связь собаки с миром нечистых.

Кроме того, народные представления о собаке как о существе, тесно связанном с иным миром, позволяют объяснить происхождение идиомы "собаку съест" в значении 'приобрести большой опыт, навык, основательные знания в чем-либо' (23). Этимологический словарь М.Фасмера не дает ответа, неуверенными остаются объяснения происхождения идиомы А.А.Потебней и О.Н.Трубачевым. По мнению А.А.Потебни, данное выражение происходит из крестьянской среды: "Косить умеют лишь немногие; тот, кто этому научился, справляется со своей работой сравнительно быстро. Неопытный же человек на этой работе ощущает такой голод, что, кажется, мог бы съест собаку" (24). О.Н.Трубачев предлагает отнести происхождение фразеологизма к греческому слову  $\chi\upsilon\omicron\nu$  "собака" в значении "неверный ход, ошибка" (25). В объяснении, данном А.А.Потебней, подразумевается сознательное, метафорически осмысленное значение слова "собака", которое может носить окказиональный характер, что недостаточно для фразеологизации свободного сочетания (однако здесь отражено мифологическое представление, связанное с собакой и запретом ее поедания). Объяснение, данное О.Н.Трубачевым, также представляется малоаргументированным доказательством того, что греческое слово "собака" - "неверный ход, ошибка" - явилось источником общерусского выражения "собаку съест" с прямопротивоположной семантикой. Б.А.Успенский предполагает, что "выражение "собаку съест" первоначально означало, по-видимому, такую полноту зна-

ния, которая могла быть достигнута с помощью магии" (26). И действительно, на Русском Севере достаточно широко распространены былички, в которых действия, связанные с поеданием собаки или же собакой, влекут за собой получение особых знаний, умений и качеств. Для того, чтобы научиться колдовать или получить сверхъестественные способности, необходимо было в сакральном месте (бане) съесть собаку или собачьи отходы: "И вот эта собака будто вышла и ей будто бы сорвало. И вот эти отходы он (собирающийся стать колдуном - Т.Б.) должен был все съесть. Вот и экзамен какой принять надо" (27). Или же человек должен был войти в пасть собаки. С.Е.Никитина в своей монографии "Устная народная культура и языковое сознание" приводит севернорусскую быличку о колдуне "низшего разряда", не прошедшем главного испытания: он не вошел в пасть огненного пса (28). Такая конверсия - съесть собаку или быть съеденным собакой - естественное явление для мифологического сознания, и в основу идиомы легли ключевые понятия "поедание" и "собака". Возможно также, что на форму фразеологизма повлияла такая синтаксическая особенность русского языка, как Именительный прямого объекта существительных на -а, присутствовавший в древнерусском языке и известный до сих пор севернорусским говорам. Возникшая омонимия грамматических форм, когда словосочетание "собака съест" понималось как в субъектном, так и объектном значении, могла привести к необходимости дифференциации этих сочетаний субъектным и объектным падежами и к закреплению одного из них в качестве фразеологизма "собаку съест". Таким образом, устойчивое выражение "собаку съест" в значении 'получить особые знания' можно рассматривать как отражение традиционных представлений, связанных со знанием, когда знание первоначально мыслилось как свойство иного мира. Слова "знать", "знаткой", "знающий" в севернорусских говорах до сих пор сохраняют значение 'уметь колдовать', 'колдун' (29). Таким образом, собака выступает посредником между миром человека и миром мертвых, транслируя способности, свойственные сверхмиру. К данному фразеологизму примыкает лексема "насобачиться" в значении 'научиться что-то делать в совершенстве, навывкнут' (30).

Ряд материалов указывает на еще одну особенность собаки, а именно, на связь этого животного с понятием первопредка. В севернорусских быличках достаточно распространен сюжет о том, что домовый, "суседко", является в образе собаки: "Федосья бабка, она в байны днем мылась, и говорит: "Из-под полка выползло, как собака черно-черно, а на ногах низко" (31); "Из-за печки собака будто така вышла, серая, это суседко был, я вот видела" (32). Если учитывать, что домовый, по народным представлениям, мог быть манифестацией предка (33), то вполне определенно возникает возможность связать собаку с понятием первопредка. Кроме того, данное предположение подтверждается следующими фактами.

Во-первых, совершенно очевидно, что собака - животное мужское, относящееся к мужчине, основному носителю и продолжателю рода: "Мужчина

да собака во дворе, а баба да кошка в доме" (34); "Без жены, что без кошки, а без мужа, что без собаки"; "Ружья, жены и собаки на подержание не дают" (35); "Если баба пнет собаку, она нхох потеряет" (36); "Собаня" - ласкательное, в обращении к мужу; друг, дружок (Вологод). (37). Близость, привязанность к человеку, а также основные утилитарные признаки собаки-сторожа "держать, хватать" выражаются в семантических производных "собачка - репейник" (38) - а отсюда происхождение фразеологизма "собак вешать" (39) и "собачка" - механизм, часть, служащая для захвата, задержки, зацепа (Оруж., ткацк.) (40). Представляется интересным производное "собачка" в значении 'конец, завязанный в узел, в мотке пряжи' (41), где в основу номинации положен признак конца, завершения, ассоциирующийся и с собакой, и с тем, кто уже завершил жизненный путь, - предком. Кроме того, собака, как и предок, связывается с понятием старости: "Стар, что собака", "Старше поповой собаки" (42); поговорка, построенная на оксюмороне "Ворота пестры, собаки новы, окна соломенны, крыша волоком, поросенок яичко снес, курочка объягнилась" (43), где понятия "собака" и "новый" являются взаимноисключающими, также указывает на связь собаки с понятием старости. Эта же связь отражена и в наименовании детской болезни "собачья старость", заключающейся в том, что новорожденный младенец имел лицо старика.

Во-вторых, собаке как никому из животных у славян (за исключением медведя) приданы антропоморфные черты: "Как собаке пятая нога", "Собачий зуб", "Собачья рожа" - наименования лекарственных растений (44). В Вологодской губернии говорили о животных, ожидающих приплод: "Лошадь - бережа, корова - стельна, овца - сугна, а собака - тяжелая" (45). Если учесть, что беременных женщин также называли "тяжелыми", то нетрудно заметить, что уже в процессе номинации отражено особое отношение к этому животному. Сюда же можно отнести выражение "собачья свадьба", а также диалектное слово "щенок" в значении 'молодой' (46), "нащенок" 'испорченный малолеток' (47). Кроме того, собаке свойственны в зачаточном виде некоторые человеческие способности и качества: "Я, как собака понимаю - сказать не могу", "На чужбине и собака тоскует", "И собака старое добро помнит" (48). Собака может мыслить: "У собаке думка в хвосте" (49). Более того, В.И.Даль приводит следующее выражение: "Не бей собаку, и она была человеком" (50).

На предполагаемую связь собаки с первопредком указывает распространенный сюжет волшебной сказки "Сучье рождение" (варианты: "Иван Сученка", "Про Сучонко-богатыря", "Сучкин сын") (51), где сын собаки в образе человека наделен сверхъестественными способностями. Избыток, излишек, сверхъестественность - признаки иного мира. Отсюда кажется очевидной двойственная экспрессивная коннотация выражения "сучкин сын": с одной стороны, в качестве ругательства, с другой - в качестве выражения восхищения (ср. известное пушкинское восклицание по поводу написания "Бориса Годунова" "Ай да Пушкин, ай да сукин сын!").

Близость к человеку характеризуется и особым отношением собаки к земле и к хлебу. Связь собаки с землей подробно рассматривается в вышеприведенной статье Б.А.Успенского. Однако хотелось бы остановиться на некоторых фактах, демонстрирующих связь собаки с землей возделываемой и подчеркивающих маргинальный характер этого животного. В Сольвычегодском уезде "наземный" (т.е. навозный) крюк, по свидетельству Н.А.Иваницкого, называли "собакой", он служил для сгребания с телеги и разбрасывания навоза по полосе (52). "Наземный"-предназначавшийся земле, т.е. навоз - отходы, которые должны уйти в землю для того, чтобы возродиться, или помочь возродиться новому (ср. покойник, все живое, после смерти уходит в землю), так и навоз разбрасывают по полосе, на которой вырастут злаки. И немаловажно, что посредником выступает собака как существо, непосредственно связанное с иным миром (ассоциативно, через предмет с таким наименованием, которое является результатом вторичной номинации). Орудия труда имели важное сакральное значение, так как изменяли бытийный статус предметов, переводя их из сферы дикого, некультурного в сферу культурного, и здесь интересен тот факт, что соху в Кировской области называли "собан": "Раньше собаном землю все пахали, это уж потом плугом стали, а раньше собан" (53). Таким образом, еще раз подчеркивается способность собаки быть посредником между миром человека и миром сверхъестественных сил.

Имеющиеся этнографические, фольклорные и лингвистические данные свидетельствуют об особой связи "собака - хлеб", хотя на биологическом уровне хлеб не является основной пищей этого животного. Прежде всего это архаичная легенда о колосе, которая, по замечанию О.А.Терновской, носит индоевропейский характер (54). Легенда отражает мифологические представления о "золотом веке" человечества и одной из модификаций первогреха людей. Бог ходит по земле и наблюдает за жизнью людей. На полях растут пшеница и рожь со стеблями, на которых по пяти колосьев (вариант сто-колос). "Вот один стебель, дак от него пять паленцев, пять колосков, идет стебель, а на одном стебле пять колосков. Сейчас-то один" (55). Увидев весьма nepочтительное отношение к хлебу, Бог решает наказать человека, отняв хлеб, но вступает собака, и Бог оставляет злаковые растения, однако это уже стебли с одним колосом для собаки "собачья доля". Таким образом, колос в том виде, который он сейчас имеет, носит название "собачья доля", где явно ощущим отрицательный коннотативный элемент значения вследствие переосмысления семантики. Это не оставшаяся доля собаки, а скорее ущербная "собачья" доля человека наказанного. На устойчивую связь собаки с хлебом указывает следующее: "Собаку привораживают к себе так: берут кусок хлеба и обводят им вокруг себя и собаки трижды, потом хлеб отдают собаке" (56); болезнь "собачья старость" лечили перепеканием: совали больного ребенка в печь на хлебной лопате (57), или символически протаскивали через калач, который потом бросали собаке: "Поди к собаке собачья ста-

рость" (58). Ассоциативно эта связь отражается в загадках: "В избе пирогом, а на дворе калачом - собака", "Кривая собака в печку глядит (кочерга)" (59). Показательны фразеологизм "Обрадовался, как собака блину" и поговорка "И пес перед хлебом смиряется" (60). Таким образом, собаке, так же, как и человеку, необходим хлеб, и она органически с ним связана.

Кроме того, с собакой связан мотив вины и наказания - отлучения от человека и человеческого. В.Ф.Миллер, ссылаясь на А.Н.Афанасьева, приводит в своей работе легенду о предательстве собаки, соблазненной на щубу и пустившей дьявола в рай, за это "Господь проклял собаку: "Чтоб ты церковный звон не слыхала, в Божий храм не ходила" (61). Мотив греха и наказания прослеживается и в семантике следующих выражений: "Собаке собачья смерть", "Не бей собаку и она была человеком: наказана за жадность", "Собаку грешно кликать человеческим именем" (62), а также в севернорусских диалектных словах "собачливость - арх. алчность, жадность, ненасытность", "собачивый - жадный" (63). Такой взгляд на собаку, возможно, позволяет определить мотивацию семантического производного "собачка - отсек кирпича, или притесанный небольшой отломок" (64), где в основу значения положен признак откола, отсоединения от единого целого, мыслящегося человеческим (ср. кирпич-глина-человек, сотворенный из глины), а также признак присоединенного, прилепленного к целому. Возможно, в этом свете можно рассматривать и легенду о "собачьей доле". Несмотря на то, что собака-выступает посредником между Богом и человеком и даже защитником человеческих интересов, она получает отрицательную коннотацию. По традиционным представлениям, все, что выделяется, отстает, противоречит общему, стереотипному укладу, а "действующие нормы и правила для общества, ориентированного на традиционную форму регуляции, носят императивный характер для любого члена группы" (65), получает негативную оценку. Собака в легенде, в отличие от человека, кошки и других персонажей, не отказывается от хлеба и тем самым отстает от стереотипного поведения общества, что и влечет за собой определенное к ней отношение.

Таким образом, в языке достаточно ясно отражается народное, традиционное представление о собаке. Собака - маргинальное существо, обретающееся на границе миров (мира людей и мира иного), имеет антропоморфные черты и, возможно, входит в семантическое поле "готемное животное, первопредок", наказанное и несущее пожизненное наказание. Амбивалентность собаки заключается в том, что она одновременно представляет чужого мира, мира, опасного для человека, и она же - посредник и защитник от злых сил, так как лай собак может предвещать смерть и может отпугивать злых духов. Такая амбивалентность закрепляется в двойственной коннотации - положительной и отрицательной - слова "собака" в современном русском языке.

1. Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира. М., 1988; Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984; Сукаленко Н.И. Отражение обыденного сознания в образной языковой картине мира. Киев, 1992; Яковлева Е.С. О некоторых моделях пространства в русской языковой картине мира // Вопросы языкознания (ВЯ). 1993. №4. С.48-62; Гурская Ю.А. Культурогенные возможности лингвистического знака: ключевые имена в русском и белорусском языках. Автореф. дис. ... канд. филолог. наук. Минск, 1995.
2. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // ИРАН СЛЯ. 1993. № 1.
3. Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания // Вопросы языкознания. 1995. № 1. С. 38-39.
4. Там же. С. 40.
5. Мокшенико В.Н. О словаре русских народных сравнений // Вопросы теории и истории языка. СПб., 1993. С. 175.
6. Миллер В.Ф. Значение собаки в мифологических верованиях. М., 1876.
7. Успенский Б.А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Избранные труды. Т.2. М., 1994. С. 53-129.
8. Наиболее авторитетной остается монография: Трубачев О.Н. Происхождение названий домашних животных в славянских языках. М., 1960.
9. См.: Успенский Б.А. Мифологический аспект...; Жельвис В.И. Инвектива: мужское и женское предпочтение // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 266-275.
10. Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. LXIX. Вып. 1. М., 1890. С.28.
11. Там же. С.28.
12. Словарь русских народных говоров. Т. 1. М., 1965.
13. Иваницкий Н.А. Материалы... С.28.
14. Картотека Словаря русских народных говоров Республики Коми и сопредельных областей СыктГУ, Усть-Цилемский район, д. Степановская, 1987. №10. С.20.
15. Дополнение к "Опыту областного великорусского словаря". СПб, 1858.
16. Фольклорный архив (ФА) СыктГУ 0371-33 д.Гаревы Усть-Цилемского района Республики Коми.
17. ФА СыктГУ 2204-3 с.Шабуры Опаринского района Кировской области.
18. Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. С.20-1.
19. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т.4. С.251.
20. Иваницкий Н.А. Материалы... С. 142.
21. Трубачев О.Н. Происхождение названий домашних животных... С. 5.
22. ФА СыктГУ 0341-13 д.Синегорье Усть-Цилемского района Республики Коми.
23. Фразеологический словарь русского языка. М., 1987.
24. Потебня А.А. Этимологические заметки: он собаку съел на ... // РФВ. 1882. Т.7. № 1. С.74.
25. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.3. М., 1964-1973. С.703.
26. Успенский Б.А. Мифологический аспект... С. 109.
27. ФА СыктГУ 03105-45 д.Карпушовка Усть-Цилемского района Республики Коми.
28. Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 24.
29. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1995. Т.2.
30. Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1994. С. 302.
31. ФА СыктГУ 0342-5 д.Филипповская Усть-Цилемского района Республики Коми.
32. ФА СыктГУ 2374-15 д.Лобаново Подосиновский район Кировской области.
33. "Род - дедушка домовый, также пребывающий у очага": Веселовский А.Н. Разыскания в области духовного стиха XIII в. // Судьба-доля в народных представлениях славян. СПб., 1890. Т. 46. С. 35; "Домовый...показывается в образе хозяина дома": Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX-нач.ХХвв. Л., 1983. С.183.
34. Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 251.
35. Даль В.И. Пословицы русского народа... С. 333.
36. ФА СыктГУ 1401-45 г.Емва Княжпогостский район Республики Коми.
37. Дополнение к "Опыту..."
38. Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 252.
39. Об этимологии фразеологизма "собак вешать" см.: Мокшенико В.М. Славянская фразеология. М., 1980. С. 142.
40. Даль В.И. Толковый словарь... Т.4. С. 252.
41. Дополнение к "Опыту..."
42. Даль В.И. Пословицы русского народа... С. 227.
43. Там же. С. 286.
44. Даль В.И. Толковый словарь... Т. 4. С. 252.
45. Иваницкий Н.А. Материалы... С. 41.
46. Герасимов М. Словарь уездного череповецкого говора // ОРЯС. Т.87. №3. 1910. С.97.
47. Смирнов Т.И. Кашинский словарь // ОРЯС. Т.70. N 5. 1901. С. 127.
48. Даль В.И. Пословицы русского народа... С. 452.
49. Даль В.И. Толковый словарь... Т.4. С. 251.
50. Там же. С. 251.
51. Иваницкий Н.А. Материалы... С. 173.
52. Там же. С. 31.
53. ФА СыктГУ 2869-35 с.Медяны Юрьянский район Кировской области.
54. Герновская О.А. Славянский дожинальный обряд. Автореф. дис... канд. филолог. наук. М., 1977. С. 14.
55. ФА СыктГУ 2026-30 д.Симкино Лузского района Кировской области.
56. Иваницкий Н.А. Материалы... С. 85.
57. Байбури А.К. Ритуал... С. 53.
58. ФА СыктГУ 2203-14 с.Шабуры Опаринский район Кировской области.
59. Даль В.И. Толковый словарь... Т.4. С. 251.
60. Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость. СПб. 1905. Т.2. С.198.
61. Миллер В.Ф. Значение собаки в мифологических верованиях... С.19.
62. Даль В.И. Толковый словарь... Т.4. С. 251.
63. Дополнение к "Опыту..."
64. Даль В.И. Толковый словарь... Т.4. С. 252.
65. Байбури А.К. Ритуал... С. 22.

**"Гистория о Брунцвике"**  
(по рукописи конца XVIII в. из фондов библиотеки  
Сыктывкарского университета)

История бытования в России рыцарского романа изучена достаточно полно: выявлен основной корпус наиболее известных произведений этого жанра, уточнены сведения об источниках большинства из них, определены основные закономерности переводов и переработок, изданы наиболее интересные и популярные тексты.

Одним из самых распространенных и популярных переводных рыцарских романов был роман о чешском королевиче Брунцвике ("Повесть о Брунцвике", далее: ПБ). Он известен в России с конца XVII в. История текста этого произведения, соотношение с источниками (чешскими повестями о короле Штильфриде и его сыне Брунцвике), бытование в России в рукописном виде изучались М.Петровским (1), В.В.Сиповским (2), В.Д.Кузьминой (3), А.М.Панченко (4). В.В.Сиповский назвал ПБ "сказкой о Брунцвике", а ее популярность объяснил обилием сказочной фабустики (5).

В.Д.Кузьмина, составившая юасификацию рыцарских романов, относит Повесть к группе "куртуазных романов", наряду с "Повестью о Петре Златых Ключей". В таких романах, как замечает исследовательница, "элементы придворного эпоса (история герба) причудливо сплетены с комплексом разнообразных сказочных приключений героя" (6).

Подвел итоги изучению ПБ А.М.Панченко, изучивший это произведение по 35-ти спискам и показавший, что перевод ПБ сделан скорее всего не с одного из многочисленных печатных изданий, а с рукописи, архаичный язык которой указывает на то, что она может быть отнесена к XV в. (7). Одной из главных особенностей образа Брунцвика он считает его "антигероизм", из-за которого Брунцвик "не мог стать образцом для подражания, не мог служить нравоучительным целям, ибо не был рыцарем "без страха и упрека" (8).

Основу сюжета русской версии ПБ составляет мотив "муж на свадьбе своей жены". Этот мотив часто встречается не только в рыцарских романах, таких, как "Повесть о Бове Королевиче", но и в былинах (см., например, былинку "Добрыня в отъезде", где рассказывается о неудачной женитьбе Алеши Поповича). Этот мотив вытеснил, по всей вероятности, непонятный и неинтересный русскому читателю "мотив добывания герба" источника. По обилию необыкновенных приключений главного героя произведения, подобного ПБ, в русской литературе XVIII в. не было, исключая только "Александрю". Как и "Александрю", ПБ повествует о приключениях героя в загадочных и таинственных странах в окружении фантастических существ. Именно обилие фантастики и волшебства и отличает ПБ от других рыцарских романов.

В собрании рукописей библиотеки Сыктывкарского университета в сборнике из Вычегодского собрания (Вычегодск.р.1) находится текст повести, являющийся переделкой ПБ. Текст без начала, нижняя часть первого листа рукописи оторвана, на нем множество темных пятен. Филлигрны на бумаге позволяют датировать рукопись 80-ми годами XVIII века (9). Название произведения неизвестно, но в читательской записи, помещенной на последней странице текста, оно названо "гисторией" (10). Мы предлагаем в дальнейшем называть его "Гисторией о Брунцвике" (ГБ) (11).

Социальное положение писца, а возможно, и автора ГБ чердынского мещанина Федора Оболенского, и одного из владельцев сборника - усть-куломского крестьянина Григория Липина - позволяет сделать вывод о том, что и читателями сборника были также крестьяне и мещане, а сама Гистория является одним из многочисленных произведений посадской литературы. О литературе посада Д.С.Лихачев писал, что "она и пишется демократическими авторами, и читается массовым читателем, и по содержанию своему отражает интересы демократической среды. Она близка к фольклору, близка разговорному и деловому языку" (12).

Как показали наблюдения над текстом ГБ, со своим источником - "Повестью о Брунцвике" - она практически не связана. Из ПБ в Гистории сохранился только один мотив - верной дружбы Брунцвика со львом. Имена немногочисленных героев ГБ также изменены: если имя отца героя в ПБ Штильфрид, то в ГБ ему дано имя римского императора Тиверия (Тиберия), имя жены Брунцвика в ПБ Неомения, в ГБ - Цвенетрия. Центральный сюжетный мотив ГБ - традиционный для рыцарского романа мотив сватовства и удачной женитьбы главного героя, на котором и строится повествование в сохранившейся части Гистории. Можно предположить, что в утраченной части ГБ рассказывалось о приключениях Брунцвика до его женитьбы.

Повествование в ГБ начинается с описания возвращения Брунцвика из путешествия с пленниками и богатой добычей (это две "княженецкие дочери", "разбойники", "6 человек завулонских людей", "страшная глава "неведомого чудовища, лев," друг и брат и хранитель живота" Брунцвика, богатырский конь и богатства, которые "невозможно никому умножить счетом оценить" (л.1).

По возвращении Брунцвик приказывает "делати великую и чудную церковь, среди двора своего соорудити богатый престол и на пристани высочайшу башню". Начав строительство, он просит у родителей, "отца своего Тиверия и матери благословения ... ехать ему в венгерское королевство" свататься к "дщери" короля. Получив благословение, Брунцвик берет льва, коня, "завулонских людей", "главу зверину" и отплывает на двух кораблях. В венгерском королевстве он, надев маску и венгерское платье, тайно сошел на берег, увидел принцессу и "уязвился любовью" к ней. Затем Брунцвик решительно приступает к сватовству и объявляет "ковалеру" венгерского короля о цели приезда: "...Приехав до вашего короля для понятия в законный брак

королевской дочери вашей. Аще же король ваш не отдаст ее, то королевство его все погублю" (л.3 об.).

Устрашенный король, посоветовавшись со своим "сигклитом", высылает против Брунцвика поединщика - богатыря Флегона (Флегона), который перед тем семь лет просидел в "темнице затворен". Флегон, с большим трудом отыскавший себе богатырского коня, выезжает против Брунцвика и сдается ему. Победитель входит в крепость, и венгерский король отдает ему свою дочь Цвенетридо. Но Брунцвика как настоящего рыцаря не устраивает бескровная победа. Он просит "привести от зверей каких угодно, хотя и страшного дракона". Приводят "великого ариуда (видимо, аркуда, т.е. медведя - М.М.), на которого же и страшно зрети". Брунцвик доблестно побеждает его, и после этого подвига сомнений в богатырской мощи героя ни у кого не остается. Через три дня жених и невеста опиливают на родину Брунцвика, где и устраивают пышную свадьбу.

Вскоре после свадьбы родители Брунцвика умирают, он становится королем и 15 лет счастливо и мудро правит процветающим государством. Почувствовав приближение смерти, Брунцвик завещает своей жене "лва за одним столом кормить по смерти" и умирает, оставив "наследников королевству своему". Узнав про смерть Брунцвика лев настаивает похоронную процессию в церкви, "припаде ко гробу, ...подняв высоко над гробом и ударился о мраморной пол и тако умре". Похоронен был Брунцвик в церкви, "друга же его лва вне церкви закопана".

Образ Брунцвика в ГБ значительно отличается от Брунцвика в ПБ: неизвестный автор (возможно, им и на самом деле был Федор Оболенский) создал в своем произведении образ героя, во многом напоминающего Петра I. Он - не бесхарактерный и робкий "человек вообще", авантюрист поневоле. Герой ГБ отличается целеустремленностью, хладнокровной расчетливостью, он - человек дела и решительно преодолевает препятствия, если они возникают на пути. Введен в ГБ и мотив гуманности героя, который может великодушно простить своего врага (например, Брунцвик назначает своего недавнего противника на поединке Флегона "фелтмаршалом в венгерское королевство").

На связь ГБ с петровской эпохой указывает множество деталей. Это, прежде всего, язык произведения, в котором, наряду с традиционной для рыцарских романов устаревшей лексикой и архаическими глагольными формами (дщерь, дска, выпрь, дивляхуся, устроиша, семо, сице, похвалях, рамены и др.), встречается и множество новых слов (маски, шпиль, лтан-дарт, ковалер, комплимент, манифесты, "феверки" и т.п.).

Демократический автор (мещанин или купец) воплотил в своем герое черты идеального (в соответствии с представлениями своего сословия) монарха - мудрого короля покровителя торговли, строителя. Цель своей государственной деятельности Брунцвик видит в укреплении экономики государства. Важнейшим мероприятием Брунцвика становится предоставление бес-

пошлинной торговли иностранцам, и в скором времени "тако государство ево обогатится, что уже и мрамором улицы высланы" (5 об.). Мудрая внутренняя политика короля Брунцвика настолько подняла его международный авторитет, что соседние государства стали добровольно платить ему дань: "в таком изрядном порядке процветаше ...многия окрестные краи и рыцари начаша ему дань давать и его во всем слушати и почитати и в своих градах славно величати" (л.5 об.). Далее сообщается о том, что в королевство Брунцвика "от всех стран начаша съезжати многое число купецких кораблей, по 400 в лето" (л.5 об.).

Не исключено, что в данном случае автор ГБ отчасти ориентировался на действительность и на реформы Петра I. Как известно, торговля с иностранными государствами в Петровскую эпоху процветала, и если в 1724 г. в русские порты на Балтийском море прибыло 240 кораблей, то в 1725 г. - уже 914 (13).

С Петровской эпохой связан и другой мотив Гистории - мотив строительства башни-маяка высотой "200 сажень, под нею же врата zelo высоки, чтоб можно в гавань корабли заводить", на башне он "повеле учредить великий фонарь, в котором по вся ноци засвещати свечи, вкруг же того фонаря семь сажень" (л.2).

Возможно, что в рассказе о башне, построенной Брунцвиком, нашло отражение одно из многочисленных начинаний Петра - строительство им маяков. До 1725 г. на Балтийском море было построено пять маяков. По одному из проектов в Кронштадте предполагалось строительство именно такого, какой описан в ГБ, маяка. На рисунке архитектора И.Ф.Браунштейна (1722 г.) есть изображение многоярусной башни-маяка на одном из каналов Кронштадта, который должен был разделить Военную гавань на две части. В этой башне предусматривалась арка для прохождения кораблей. Был составлен проект башни, подготовлены чертежи, построена модель, в 1722 г. заложен фундамент, но затем строительство прекратилось (14).

Есть в ГБ еще два фрагмента, которые, по всей вероятности, также связаны с Петровской эпохой. Это описания свадебной церемонии Брунцвика и его похорон. Автор показал себя большим знатоком придворных церемоний и подробно перечислил множество деталей торжественных шествий. Так, в "брачной церемонии" следовали "напреди 6 скороходов арапских, 6 же камор-пажей, 6 камор-юнкер, 2 полковника..." (далее перечислено еще 12 групп участников различных придворных и воинских чинов). Кроме того, по случаю свадьбы Брунцвика "бысть всякому рангу повышение от нижнего даже до высшего": богатыря Флегона - "фельдмаршалом в венгерское королевство", "двоих же стражей" (завулонских воинов - М.М.) - бригадирами, "разбойников же в разные полки капитанами, выше помянутых двоих княженецких дочерей выдал замуж за своих министров" (л.5).

Менее подробно описание похоронной процессии. Указано, что в ней принимали участие войска ("500.000 по обе стороны стояли с черными фле-



рами"), что были представители от иностранных держав и что "от 1-го часа даже до 12-го летнего дни следовали чин за чином и клас за класом" (л.6), перечислены должности и звания участников, указано их количество, порядок следования и множество других деталей.

По всей вероятности, автор ГБ видел одну из многочисленных гравюр Петровской эпохи, на которых изображались торжественные шествия, и именно на них ориентировался при работе над своим текстом. Примером может служить гравюра "Торжественное вступление русских войск в Москву 21 декабря 1709 г. после Полтавской битвы" Ф.Зубова (1711 г.), на которой перечислены все участники торжественного марша, причем некоторые из них (Петр I, А.Д.Меншиков) названы по именам, у остальных названы только должности и звания (15).

ГБ имеет ряд деталей, сближающих ее с рыцарскими романами, но не с ПБ, а с "Александрией", "Повестью о Бове Королевиче", "Повестью о Петре Златых Ключей", "Повестью о Груслане Лазаревиче" и др. Однако автор ГБ редко заимствует фрагменты текста, чаще всего он использует ключевые слова, образы, импровизируя по мере своих скромных способностей на тему источника.

"Александрия" стала источником двух фрагментов ГБ. В первом фрагменте - описании престола Брунцвика, построенного после его возвращения из первого путешествия - совпадают практически все ключевые слова, и лишь одно словосочетание "слоновыми костями" заменено другим - и "каменьями драгими":

<p>"Александрия" Престоль его украшен zelo искусным златомъ и зеленымъ каменьемъ и слоновыми костями (16).</p>	<p>ГБ соделаша престол zelo предивно, весь украшен златом, серебром и каменьями драгими (л.2)</p>
--	---

Безусловно, из "Александрии" в ГБ позаимствован и один из элементов ритуала приема королем Брунцвиком иностранных послов: король помещает перед своим престолом надписи, предупреждающую о том, что к переговорам будут допущены лишь те, кто поклонится его престолу, шлему, мечу и копыю. Из рассказа о приеме Александром Македонским послов царя Дария в ГБ заимствуется не весь фрагмент, а сам мотив и две детали воинской экипировки (шлем и копые). Перед тем как послов допускают к Александру, их заставляют поклониться его шлему, вынесенному на копые Антиохом. Посол Дария Кандаркус вначале отказывается кланяться, видя в этом ритуале оскорбление достоинства своего повелителя, но потом смиряется и выполняет требование. Но если в "Александрии" данный эпизод дан как частный случай унижения Александром послов царя Дария, то в ГБ он вставлен в иной контекст: Брунцвик ввел преклонение перед атрибутами своей рыцарской доблести в придворный ритуал:

<p>"Александрия" Антиох же сих (послов-М.М.) сретє, гельм Александров против ихъ изне се и поклонитися им повеле (17).</p>	<p>ГБ Аще котораго государства сильный посол се нашему престолу, мечу, шлему, копыю не поклонитяся, то не узрите нашего лица (л.2).</p>
--	---

Один из фрагментов ГБ - описание красоты невесты Брунцвика венгерской королевы Цвенетрии - сходен с соответствующим фрагментом "Повести о Петре Златые Ключи", в котором рассказывается о красоте Магилены. Совпадают, как и в предыдущих случаях, ключевые слова, причем в ГБ в характеристику героини введена дополнительная деталь: она не только прекрасна, но и мудра:

<p>"Петр Златые Ключи" ...есть у него (неаполитанского короля - М.М.) дщєрь, именем Магилєна, вельми прекрасна и на свете несть краше (18).</p>	<p>ГБ ибо у того венгерского короля есть дщєрь zelo прекрасна и премудра, против которой немного во всем свете паходитяся (л.2).</p>
---	--

Очевидно, что из рыцарского романа в ГБ пришел и мотив богатыря, заточенного в подземелье и в последний момент выручающего государя и выезжающего сразиться с непобедимым врагом. В ГБ против Брунцвика, приехавшего свататься к Цвенетрии, ее отец, венгерский король, посылает богатыря Флегона (Флагеона), который отсидел "7 лет в темнице загворен", обещая ему "дщєрь свою в жєны" (л.3 об.). Флегон на поединок выехал, но сдался Брунцвику без боя.

Аналогичная ситуация имеется в "Повести о Бове Королевиче", где сразиться с Бовой король Маркобрун посылает богатыря Полкана. В эпизодах ГБ и "Повести о Бове Королевиче" совпадают и последовательность изложения событий, и, как и в предшествующих случаях, ключевые детали. В обоих произведениях решение об отправке на поединок с могучими богатырями (Бовой и Брунцвиком) принимают короли со своими приближенными (в одном случа это "юноши", в другом - "людие"):

<p>"Повесть о Бове Королевиче" ...юноши почели говорить:"Государь наш король Маркобрун! Что нам за Бовой иги? Бовы нам не взять, только нам головами своими наложитъ. Есть, государь, у тебя сильный богатырь, а имя ему Полкан... Тот может Бову сугнали и поимать". И король Маркобрун велел Полкана из темницы выпустити и послал за Бовою (19).</p>	<p>ГБ ...людие отвєдали кралю: "Аще та ковая вся имєст, то не надлежит и споритъ с ним и напрасно людеи тратитъ". Потом же рассудивше вси свободити вьдєобъявленного богатыря Флагеона (-) и послати его ко Брунцвику. Слышав же король совет их, весьма благодарил за то. И тако скоро посла по богатыря того, приказа его свободити (л.3 об.).</p>
---	--

Реплика, с которой Брунцвик обращается к богатырю Флегону, также практически дословно воспроизводит реплику Бовы Корольевича в эпизоде единоборства последнего с Ивашкой Белая Епанча:

"Повесть о Бове Корольевиче" Брате Ивашко! Смерти хочешь или живота? (20)		ГБ Что желаешь - живота или скорой смерти? (л.3 об.)
--	--	---

С рыцарскими романами связан и эпизод, в котором рассказывается о поиске богатырем Флегоном коня и вооружения перед выездом его на бой с Брунцвиком. В былинах и рыцарских романах этот мотив всегда разрабатывается подробно: богатырь (например, Бова корольвич) перед сражением находит не простого коня, а богатырского, ему и предназначенного, который стоит "на 12 цепях, по колени в землю вкопан и за 12 дверьми". Здесь же находится и богатырское оружие - "30 доспехов старых богатырей и меч-кладенец" (21).

О сборах Флегона на поединок с Брунцвиком повествуется намного проще: у него нет волшебного помощника, подсказывающего, где можно найти коня и вооружение (о доспехах и оружии Флегона вообще ничего не сообщается). Нет и описания достоинств найденного Флегоном коня, словом, данный эпизод оформлен весьма прозаично: "Флегон же, стужая о сем, что коня у него нет, однако нашед коня, который пойдет ему сослужить может" (л.3 об.).

О том, что автор ГБ следовал традициям былин и рыцарских романов, свидетельствует и использование им традиционных для фольклора магических цифр 3 и 7: три дня, как в былинах и сказках, продолжаются свадебные торжества Брунцвика, семь лет сидит в заточении богатырь Флегон и 7 дней болеет Брунцвик перед смертью.

Есть в ГБ и другие мотивы, также построенные с ориентацией одновременно и на былины, и на рыцарские романы. Установить источник этих фрагментов невозможно: все они трансформированы. Так, мотив строительства героем церкви после совершения им особо выдающегося подвига или спасения от неминуемой смерти нередко встречается в былинах. Например, в былине "Три поездки Ильи Муромца" церковь строит Илья Муромец (22), в былинке "Михайла Потык" - Илья Муромец, Добрыня Никитич и Михайла Потык строят часовню Миколу Можайскому (23). После счастливого возвращения от царя морского строит церковь во имя Николая Можайского Садко в былинке "Садко" (24). Реже мотив строительства церкви встречается в рыцарском романе, но "малую церковь во имя святых апостол Петра и Павла и больничу" построила Магистра в "Повести о Петре Златых Ключей" (25).

В группе эпизодов о приезде Брунцвика к городу, в котором живет его будущая невеста, и о его сватовстве к дочери венгерского короля повествование ведется по плану, по которому рассказывается о приезде богатыря к

месту назначения в былинах: сообщается о месте, на котором он раскинул свой шатер (это может быть "поле", "чистое поле", "крутой ясен бережок", "распутье" и т.п.), затем о том, что он расставил свою "палату" или "шатер" и отпустил коня на выпас. В ГБ Брунцвик, приплыв на корабле к городу, в котором живет Цвенетрия, "повеле на прибрежном лугу поставити светлую полату... и коня своего пусти у шатра"(л.2 об.).

Былина "С каких пор перевелись витязи на святой Руси"

Становились витязи на распутии, разбивали бел полотнян шатер, Отпускали коней гулять по чистому полю" (26).

"Повесть о Еруслане Лазаревиче"

(Еруслан Лазаревич) "наехал в чисте поле шатер стоит, а у бела шатра доброй конь стрепожен...и Еруслан Лазаревич припустил коня Араша выщого к тому же корму" (27).

Подведем итоги нашим наблюдениям. "Гистория о Брунцвике" - вполне самостоятельное произведение, практически не связанное с "Повестью о Брунцвике". Оно было создано, по всей вероятности, в Петровскую эпоху или вскоре после смерти Петра I в посадской среде. В ГБ соединились, с одной стороны, черты рыцарского романа и былины, с другой - исторического документа. Автор формулирует свою концепцию идеальной монархии, построив свое произведение из уже имевшихся в его распоряжении заготовок: эпизодов, позаимствованных им из былин и переводных приключенческих повестей, соединив их с фактами реальной действительности первых десятилетий XVIII в., подчеркнутыми из описаний современников.

Переводчики и редакторы рыцарских романов акцентировали внимание читателя на приключенческом материале, составители официальных отчетов и документов - на точных деталях того или иного события, сочинители повестей - на герое своего времени - благородном авантюристе или искателе приключений. Автор ГБ, используя знакомый читателю-современнику материал, пытался сформулировать свои представления об идеальном монархе - покровителе торговли и купечества и о государственной политике, которая могла бы, по его мнению, обеспечить процветание государства.

По приемам построения текста и использованным источникам ГБ можно поставить в один ряд с такими произведениями, как сочиненная юнкером Петром Орловым в 1750 г. по мотивам "Истории о Париже и Веле" "Гистория о корольвиче Архивалоне" или анонимная "История о Ярополе царевиче". Как специфическую особенность ГБ можно отметить особый тип освоения художественного материала, не свойственный ни былинам, ни рыцарским романам, ни даже повестям Петровской эпохи. Он проявился в смелом включении в повествование фактического материала, связывающего произведение с современной автору действительностью.

Текст "Истории о Брунцвиге" публикуется по рукописи из Вычегодского собрания Научной библиотеки Сыктывкарского университета (Вычегодск.р.1) лл.1-6. Фрагменты текста, не поддающиеся восстановлению вследствие механических повреждений рукописи, отмечены многоточием в скобках (...), восстановленные по смыслу слова и пропущенные писцом буквы помещаются в квадратных скобках. Оставлены без изменений слова с неясной семантикой (например, "болгарны", возможно "болварки", т.е. крепостные укрепления), варианты имен собственных (Брунцвик - Брунцвит, Флегон - Флагеон).

\*\*\*

1. История о славном короле Брунцвиге / Сообщил М.Петровский. Спб., 1888. ПДП. № 75.
2. Русские повести XVII-XVIII вв. / Под ред. В.В.Сиповского. Спб., 1905.
3. Кузьмина В.Д. Рыцарский роман на Руси. М., 1964.
4. Панченко А.М. Чешско-русские литературные связи XVII в. Л., 1969.
5. Русские повести XVII-XVIII вв. / Под ред. В.В.Сиповского. Спб., 1905. С.73.
6. Кузьмина В.Д. Рыцарский роман на Руси. М., 1964. С.11-12.
7. Панченко А.М. Чешско-русские литературные связи XVII в. Л., 1969. С.273.
8. Там же. С.126.
9. Сборник из Вычегодского собрания рукописей (Вычегодск.р.1), в 4-ку, 71 л. Переплет картонный, плохой сохранности. На верхней крышке переплета скорописью: "Сия книга "Ксинопсис" устькуломского крестьянина Григорья Софронова Липина". Ниже владельческий штамп овальной формы: "Иван Алексеев Бронников в Яренске". Филигранны нечеткие из-за сильной загрязненности бумаги: "1780", "1783". Скорописи одного почерка. На л.71 об. запись: "Конец сей книге. Писал сию Федор Иванов Оболенский своею ручю 1725 года месяца декабря 20 числа". На нижней крышке переплета нарисован круг, в круге: "Сия книга глаголемая "Синопис" города Чердыни мещанина Федора Иванова Оболенскаго. Писал и переплетал сам своею рукою 1725 года месяца декабря 21 числа". На л.6 - читательская запись: "Читал Григорей Софронов. Читал Григорей Софронов Липин. Липин. Григорей Липин. Конец сея истории. Славно. Славно." Очевидно писцовая и владельческая записи Ф.И.Оболенского были скопированы писцом рукописи вместе с текстом Повести в конце XVIII в.
10. См. примечание 9.
11. Далее текст ГБ будет цитироваться по рукописи Вычегодск.р.1, листы указаны в скобках после цитаты.
12. Лихачев Д.С. Зарождение и развитие русской литературы // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С.91.
13. Соловьев С.М. Сочинения. История России с древнейших времен / Отв ред И.Д.Ковальченко, С.С.Дмитриев. М., 1993. Т.18. С.461-462.
14. Раздолгин А.А., Скориков Ю.А. Кронштадтская крепость. Л., 1983. С.48-49.
15. Кализина Н.В., Комелова Г.И. Русское искусство Петровской эпохи. Л., 1990. № 162.

16. Александрия / Подгот. текста, перевод и коммент. Е.И.Вамеевой // ПЛДР: Вторая половина XV века / Вступит. ст. Д.С.Лихачева, сост. и общая ред. Л.А.Дмитриева и Д.С.Лихачева. М., 1982. С.42.
17. Там же. С.42.
18. Повесть о Петре Златые Ключи / Подгот. текста и коммент. М.В.Рождественской // ПЛДР: XVII век. Кн. 1. М., 1988. С.324.
19. Повесть о Бове Королевиче / Подгот. текста и коммент. А.М.Панченко // ПЛДР: XVII век. Книга первая. М., 1988. С.294.
20. Там же. С. 311.
21. Там же. С. 284.
22. Три поездки // Былины / Сост., вступит. статья, подгот. текстов и коммент. Ф.М.Селиванова. М., 1988. С.207.
23. Михайло Потык // Там же. С.348.
24. Садко // Там же. С.445.
25. Повесть о Петре Златые Ключи // XVII век. Книга первая. С.365.
26. С каких пор перевелись лютязи на святой Руси // Былины. С.310.
27. Повесть о Ерусалане Лазаревиче / Подгот. текста и коммент. Н.С.Демковой // ПЛДР: XVII век. Книга первая. С.305.

## История о Брунцвиге

Л.1

...человек явишася чюствителиен. Сия же видевше, вси дивляхуся, яко таковой зверь в послушание прииде. Брунцвиг же рече отцу своему: "Сей ми есть друг и брат и хранитель живота моего многих да многих, дабы я им от смерти избавихся и славу его хранил, о чем объявлено впрעדь."

Л.1 об.

А сей же показа вся обретеня богатства, что толь довольно, яко невозможно никому умножить счетом оценить, то и повеле коня своего с корабля свести сам, понеже иному некому (...) покрыв его златыми коврами и там сошед (...) отцем своим и матерью и со всем // (...) повеле по сторонам (...) повеле (...) вести двух княженецким дочерям, (...) богатырям за собою повеле по сторонам (...) брашен и напитков (...) быша иностранные купцы зело прибытии ево почюдишася, видаша страшная лва и люди. И бысть в краевстве том велия пушечная палба и звон.

Л.2

И прибыв во дворец свой и начаша благодарити Бога и повеле всему своему воинску выставити напитков бадьи, брашен и посла во вся своя правинцыи посла указы, дабы таково же торжество учинили. И повеле ис кораблей выбиратьи. Все оное по ево повелению исполнено бысть. И царя завулонскаго порфиру и скипетр повеле внести ко отцу своему и прочие драгие вещи. Видевше вси людие бесчисленное богатство, подивихася (...).

(...) приказа (...) // своему делати великую и чудную церковь, среди дворца своего соорудити богатый престол и на пристани высочайшу башню. И первое соделаща престол зело предивно, весь украшен златом, серебром и каменьями драгими.

Внутри же того престола устроила королевскую корону, пред нею же соделаша шлем, и меч, и копие богатырское, а на верх престола, по углам, устроены златом 4 ангела или кутцы: 1 держаше в руке ветвь разноцветущую, над нею же надпись: "Да процветет держава наша во всей подсолнечной"; 2 держаше изоцветный меч, над ним надпись: "Сим поражу многия восстающия и противящихся мне"; 3 держаше хартию, в которой написано: "Сиде издревле ожидах вас, еже бы поработитися нашему высочеству, вы же не устрашаетесь и поныне закоснели, отчего гнев наш подвигните на ся"; 4 держаше на десе златой аратуру, над нею же надпись: "Приинкните к нашему крепкому оружию".

Пред тем же престолом постави ис тех великих завулонских воинов, зделав на них страшное одеяние и повеле им с перемною стояти с протазонами. И выставив златую доску, на ней же написаны славенски, римски, гречески, латынски, которые глаголют сице: "Аще котораго государства сильный посол се нашему престолу, мечу, шлему, копью не поклоняется, то не узрите нашего лица".

Вышеписанная же новопостроенная высокая и чудная башня высотой утверждена 200 сажень, под нею же врата зело высоки, чтоб можно в гавань корабля заводить. Навверх же той башни для знаку в мори бегающим кораблям повеле учредить великий фонарь, в котором по вся ноци засвещати свещи, вкруг же того фонаря семь сажень. // И егда в ноци засветят, то видно от того фонаря огонь за 300 поприщ. Верху же врат тех учреди на выспрь ту с[т]рашную главу, и егда же приежаху ко пристани иностранные люди и купцы, видящу таково удивительное строение, зело страхом одержими и дивляхуся много.

Л. 2 об.

По сем же Брунцвиг нача у отца своего Тиверия и матери благословения просити ехать ему в венгерское королевство, в кото[ро]м ему объявили с[т]ражи богатырского коня, ибо у того венгерского короля есть дщерь зело прекрасна и премудра, против которой немного во всем свете находилось, и аще мне она покажется, то б с нею учинити законный брак. Слышавше же отец его и мати, хотя не с охотою, но однако даша ему благословение, чтобы его не разгневати.

Тогда Брунцвиг, убрав два корабля и украси предивно, взя с собою два и шесть человек завулонских людей и того коня своего [с] збруско, тако же и главу зверину учреди на корабле своем. Потом же распусти парус, побежах в море на кораблях до реченного венгерского королевства.

И чрез некое время прише во оное королевство, избрах

изрядное место, иде угодно ему, между протчи кораблями ста и нача спрашивать тех пленных своих венгерских служителей, како бы ему видети королевну. Они же поведаша ему, что она изволит ходити по вся дни к кирке. Слыша же от них и надел на себя и на них венгерское платье и преобразиша лице свое масками, чтоб их не могли знати. И тако приде они к кирке, в которой, по счастью своему, обрете прекрасную ону королевну. Брунцвиг же, видя таковую красоту ея, удивися, и от того уязвился любовию к ней. И тако изыдоша ис кирки нижим же познан, и повеле на прибрежном лугу поставити светлую полату, к тому же превысоку зело, на (...) шпале и штандарт королевский и коня своего пусти у шатра. Лев же стал крепко бретчи его. //

Л. 3

И тогда король и кралева венгерски и Цвенеґрия увидевше тую полатку, послаша скоро (...) единого ковалера. Он же, не даехав далече до полатки, два завулонских воинов он же увидев и ужасея зело. Они же донесоша о нем Брунцвигу. И повеле Брунцвиг его представити перед им. Он же, приде к нему и отдав по обычаю комплемент, рече: "Высочайший наш государь король венгерский до вашего благородия мене послав нижайшаго осмотреть лагерь твой и спросити о вашем честном имени и фамилии, и тако же и о прибытии вашем, за каким бы делом уведали?" Слыша от него, Брунцвиг рече: "Донеси королю своему: заладил со прав Тиверского государства королевского славнаго короля Тиверия приехав сюда до вашего короля для понятия в законный брак королевской дщери вашей. Аще же король ваш не отдаст ее, то королевство его все погублю!"

Слышав же посланный ковалер, отнес ответ, зело устрашился. Потом же взя Брунцвиг его на корабль свой. Он же, увидев на корабле страшную зверину главу, от нея же великим страхом одержим бысть, тако и великообразные людей и корабельное украшения много почудися. И начаша тамо Брунцвиг с ковалером пити и ясти, притом спрашивал о королевне и о всей ея фамилии. Он же, тако слышав от него, похвалях ея всячески. И, удовольствова ковалера, отпусти его обратно.

Он же пришед к королю своему и объяви ему вся глаголаная Брунцвигом подробно. Потом же глагола: "Ибо служащие ему велия люди и престрашныя и силный и лев зверь, еще же и конь с[т]рашный, яко невозможно на него и зрети. На корабле же у него страшное видение есть - зверская глава. Поистине, государь наш, по ево словам может учинитца, и тако с ним нам невозможно воевати". И слышав же все оное король от ковалера, весьма изумився, призва дщерь свою и весь сигклит, глаголаше им словеса, реченная от ковалера, и на то от них требуя совет и

разсуждение. Слыша же вси // людие, отвещаща кралоу: "Аще таковая вся имеет, то не надлежит и спорить с ним и напрасно людей тратить". Потом же рассудивше вси свободити вышеобъявленного богатыря Флагеона (...) и послати его ко Брунцвигу.

Слышав же король совет их, весьма благодарил за то. И тако скоро посла по богатыря того, приказа его свободити, да притом сказати: "Аще Брунцвига победиши, которой стоит под нашим кралевством на лугу, то воистину отдам дщерь свою в жены тебе". Кралевна же, слышав такое изречение от отца своего к богатырю, призва того посланного и бывшаго у Брунцвика кавалера и спроси ево обо всем подробну. Он же вся ей сказал. Слыша же сие, нача помышляти, како бы видети красоту и храбрость его.

Флегон же, стужая о сем, что коня у него нет, однако нашел коня, которой пойдет ему сослужить может. И тако ему вооружившуся и поиде ко Брунцвигу на брань, яко неволею. И егда Брунцвиг увиде его, скоро оседла коня своего и восяд на се храбро и выехав противу его. Он же, подъехав блиско ко Брунцвигу и сошед с коня своего. Также и Брунцвиг слезе с коня своего и отдаде льву и пришед ко Флагону и рече ему сице: "Что желаети - живота или скорой смерти?" Он же, слышав сие, пад пред ним, вопивше: "Помилуй мя, несчастного, яко поистине ис неволи есмь, и в ней 7 лет в темнице затворен! Ныне же вашим приездом свободихся и се (...) судьбами да вручит Бог кралевну тебе в жену. Я же вам желаю и хочу во услугах быти даже до смерти моей". Брунцвиг же, видя его покорность и просящаго милости, прия его в сохранение себе. И взя с собою 4 человек завулонских людей, лва и звериную главу и повеле его страха ради и вести пред собою и тако поеде во град и прииде во дворец королевский. Людие же, видевше сие, ужасошася и трепетны zelo быша.

Слышав же король таковое страшное пришествие // его, и встрече на дворе своем с великими дарами и со дщерью своей честной, притом же глаголаше: "Аз вручаю вашему благородию, славному и храброму воину, сие предстоящую пред тобою единородную дщерь мою тебе в жену". Он же, слышав от него, отвещает: "Се ныне принудил уже отдать ее неволею, а не своим желанием. Несть тако мне благодарение твое: аще бы не угодна явилась дщерь твоя - не бы пришед тебе на поклон. Что тебе должно хвалиться о сем, ибо чрез сие защищая, свое кралевство даещи (...). Токмо во едином нелепо есть дело твое и вся-де за то укоряем ты, что чуждаго ума послушаещи, ибо ты сего богатыря Флегона против меня выслал битися. Веси ли о том, кралоу, что

некоторое государство против меня стояти не может? Узриши и сам, яко вся имам покорити север и юг под свою державу? Сему ли битися со мною повелеваещи? Но аз за единую его покорность приих его к себе, ибо у меня таковых богатырей сыгца довольно. Аще же хочещи силу мою уведати, то повели семо привести от зверей каких угодно, хотя и великаго и с[т]рашнаго дракона".

И по повелено приведоша великаго ариуда, на которого же и страшно и зрети. Брунцвиг же, меч свой взял же, за хребет кинув чрез (р)амену. Вси же предстоящи, видевше сие, удивившася, притом же и Флагеон, стоя, трепетен бысть. Тогда король позна коня того и с[т]ражей и уздав о Брунцвиге и храбрости и силе его простр(а)жно, и тако его всея Европы воином парскоша. Тако же и кралевна позна обо всем силе и храбрости и красоте Брунцвигове, возлюби его всем сердцем своим и уразуме, что он по ндраву ся.

И тако скоро // обручашася, и чрез три дни торжествоваху со всяким удовольствием. И потом окончиша торжество и собрася и со всем на корабль и побже обратно во отчество свое на кораблях и с прекрасною кралевною Цвететриею. При котором разлучении король о дщери своей, а наче о том силном и храбром и прекрасном воине, зяте своем Брунцвиге, презленно плакаше, понеже в скором разлучении от него разлучается. И тако отпустивше с великою честью и дарением многими дарами. Ветру же благополучно бывшу, и по неколкодех днех достиже во отчество свое и с прекрасною кралевною своею благополучно.

И услышавше его приезд, король Тиверити и мать его и все поданнии с великою честью и славою и с пушечною палбою сретивше его zelo радостно. Видев же таковое радованис и стретение ево, новобрачная ево кралевна возвеселися zelo, яко в таковое силное и всех славнейшее кралевство сопряжеся.

Выше упомянутой же церкви мало тогда не довершено бысть. И егда вся та предияная церковь и протчия церемональная устроишася, тогда посла Брунцвиг по всему кралевству литаврившиков и трубачев, дабы в назначенный день приходили вси людие к той новопост[р]оенной церкви для высокобращной царской. И егда прииде той день, в он же закону браку прииде время, собрався народу премного ото всю и устроена бысть брачная церемония преславно, // в которой следовало, а имяно: наперед 6 скороходове арапских, 6 же камор-лажей, 6 камор-юнкер, 2 полковника, 2 генерал-маойора, 2 генерала лейтенанта, 2 генерала адьютанга, 2 генерала форштендор, один оберфельдцейхмейстер, один ступшиймейстер, один сталмейстер, один гофместер, 2 фельтмаршала, за их высочествами охранителей завулонских

воинов 4, брега[ди]ров 2, маршалков и трубачев 12. Которая це(ре)мония следовала от дворца до церкви в богатых убранных триумфальных коретах и потом, егда брак той восприяша, поехали от церкви в тех коретах с таковою же церемониею рядом чин за чинном. И бысть тогда во всем кралевстве звон и пушечная великая палба со всех болгарнов и бысть великое торжествование.

Тогда бысть всякому рангу повышение от нижнаго даже и до вышнаго, притом же и феверки учиненны быша и во всю ночь горели разнovidными огни. И потом богатыря Флегона пожалова фелтмаршалом в венгерское кралевство, двоих же стражей - бригадирами, разбойников же в разные полки капитанами, выше помянутых двоих княженецких дочерей выдал замуж за своих министров. И сие велие торжество радостно продолжалось более трех недель во всем его кралевстве. И потом написа во вся окрестные государства листы о своем торжестве и славе и браце и розосла вскоре, дабы ведали великою и славную его храбрость и давали бы ему дань по вся годно, какя ему угодно. //

Л. 5 об.

В своем же кралевстве повеле публиковать, чтобы впредь пристающих к порту кораблей привезенных товаров отнюдь пошлин не брать. Наипаче прежняго в ево королевстве от всех стран начаша съезжати многое число купецких кораблей, по 400 в лето. И тако государство ево обогатися, что уже и мромом улицы высланы. И вся иностранные купцы, видя такое богатство, чрезмерно дивляхуся вси, уповаша, что против сего кралевства в богатстве не будет сему подобно нигде же, в таком изрядном порядке процветаше. И по тем посланным листам услышаша многия окрестныя крали и рыцари, начаша ему дань давать и сго во всем слушати и почитати и в своих градах славно величати. И тако прославися славно его кралевство от запада даже и до востока.

И потом не по многих летех король Тиверий и кралева умроща. И оный сын их король Брунцвиг погребс Chesне в новопо-строенной церкви, а по смерти их Брунцвиг со своею прекрасной кралевною кралевствоваша во всяком благополучии лет 15 и приживе с нею наследников кралевству своему. И потом разболевся зело, что услыша, лев нача же унывати и вси поданейшии черным трауром. При кончине же Брунцвиг приказал кралевне своей, дабы она ява за одним столом кормити по смерти. И по сему лежа семь дней // и, управи кралевство свое, преставися. Тогда же, услыша про него, лев нача о нем печалитися.

Л. 6

И к выносу тела сго готовится печальная церемония [начала] до выносу за неделю. И по всему королевству ездипа

ли(та)врички и трубачи с трубами и, приглашая, печальныя манифесты раздаваху. И оная церемония печальная весма была устроена удивителна. Егда прииде день выносу, то лва заперли в крепкую полату, а Брунцвигу славнаго монарха в тое новопо-строеную пречудную церковь понесоша. И кто не возмог о нем плакати и рыдати, понеже лишился такового великаго государя. Тогда же все воинско его с 500.000 по обе стороны стояли с черными флерами, и колико под владением своим имел государств, то толико различных знамен несено, что от 1-го часа даже до 12-го летняго дни следовали чин за чинном и клас за класом, в которой было близ 20.000 персон народу.

И тако народу множество толико набл(юд)алось, что не можно пройтить, и многия находились от утеснения повреждены. Сего ради приказала королевна по сторонам метати манеты довольно, дабы людие на денги уклонились и дали бы пространство. Точию никто на оное и охоты не имел, но больше на тое печальную и жалостную от смерти великаго короля Брунцвигу церемонию смотрели, и каждый о том крале и славном рыцаре // печаль имели и горко плакаху.

Л. 6 об.

Лев же, услыша, что государя в доме нет и ра(з)бив двери, побеже к церкви. Видевше же его мног народ, ужасонися и смятошася до смерти. Лев же вбежав в церковь, людие же от страха дали ему путь. Он же припаде ко гробу, увидя государя своего бездушна лежаша, подивися высоко над гробом и ударися о мраморной пол и тако умре. И что видя, народ наипаче вси о том воспыкашася горко: и зверь, яко чувственьный человек, без государя своего уже болес на свете (жить) не хотел.

И потом, по окончание обычнаго королю своему послужения, погребоща славнаго и сил(н)аго короля Брунцвигу с великою честью и презельным слезным рыданием в той церкви, которую сам созда. Друга же его лва вне церкви закопаша.

## Содержание

<b>Волкова Т.Ф., Власов А.Н.</b> Работа Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета по изучению духовной культуры Севера	3
<b>Канева Т.С.</b> Усть-щилемский церковный летописец: реконструкция текста и комментарии	20
<b>Философова Т.В.</b> Репертуар духовных стихов старообрядцев Русского Севера	31
<b>Рыжова Е.А., Шучалина С.В.</b> К вопросу о круге произведений И.С.Мяндина	45
<b>Волкова Т.Ф., Сошникова Т.А.</b> Сюжетно-композиционная организация "Жития Марии Египетской"	56
<b>Савельев А.А.</b> Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании научной библиотеки Санкт-Петербургского университета	66
<b>Маркелов Г.В.</b> Письма усть-щилемских крестьян В.И.Мальшеву	86
<b>Демкова Н.С.</b> Письмо XVII в. лустозерскому воеводе о поездке на Усть-Цильму	91
<b>Савельев Ю.В.</b> Старообрядчество в Печорском крае Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии	96
<b>Морозов Б.Н.</b> Странствия книжника Ионы Соловецкого по Онежскому и Ладожскому озерам в конце XVI - начале XVII веков	105
<b>Соболева Л.С.</b> Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера	118
<b>Казанцева М.Г.</b> Музыкальная грамотность крестьян-старообрядцев Урала	130
<b>Побережников И.В.</b> Слухи как фактор социальных конфликтов на Урале в первой половине XIX в	139

<b>Шашков А.Т.</b> Юрий Крижанич и Федор Трофимов в сибирской ссылке (из истории идейной борьбы третьей четверти XVII в.)	152
<b>Смилянская Е.Б.</b> Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания (Из опыта изучения "духовных дел" первой половины XVIII в.)	168
<b>Пуцко В.Г.</b> Икона в истории культуры Русского Севера	175
<b>Власов А.Н.</b> Библиотеки церквей и соборов Сольвычегодска и Великого Устюга в позднее средневековье	182
<b>Шевченко Е.А.</b> Исторические и культурные корни фольклорной традиции Лузы (к постановке проблемы)	200
<b>Бунчук Т.Н.</b> Культурогенные возможности слова "собака" (особенности бытования слова в севернорусском регионе в контексте общеславянской культуры)	208
<b>Мелихов М.В.</b> "Гистория о Брунцвике" (по рукописи конца XVIII в. из фондов библиотеки Сыктывкарского университета)	218