

**У**СТНЫЕ  
И ПИСЬМЕННЫЕ  
ТРАДИЦИИ  
В ДУХОВНОЙ  
КУЛЬТУРЕ  
СЕВЕРА

СЫКТЫВКАР

Министерство высшего и среднего специального образования РСФСР  
Сыктывкарский государственный университет имени 50-летия СССР

УСТНЫЕ И ПИСЬМЕННЫЕ ТРАДИЦИИ В ДУХОВНОЙ  
КУЛЬТУРЕ СЕВЕРА

Межвузовский сборник научных трудов

Сыктывкар 1989

Сборник посвящен исследованию разных аспектов духовной культуры северо-русского крестьянства. В нем обобщаются результаты полевых археографических, фольклорных и этнографических исследований, проводившихся Сыктывкарским университетом и учеными других центров Ленинграда, Перми, публикуется ряд литературных памятников севернорусской традиции, научные издания которых ранее не предпринимались.

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

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета Сыктывкарского университета.

Коллективный рецензент - кафедра истории СССР Уральского государственного университета имени А.М.Горького.

Редакционная коллегия: Г.М.Прохоров (ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР) - отв.ред.; Т.Ф.Волкова (Сыктывкарский университет) - зам. отв.ред.; А.А.Амосов (БАН СССР, Ленинград); М.В.Мелихов (Сыктывкарский университет); А.Н.Власов (Сыктывкарский университет).

© Сыктывкарский университет  
1989

## ВВЕДЕНИЕ

Проблемы народной культуры, которым посвящен сборник "Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера", выдвинулись в последние годы в число важнейших. Изучение Русского Севера, уникального заповедника народного искусства, устно-поэтического творчества и древнерусской книжности становится первостепенной государственной задачей. В 1988 г. в Сыктывкарском государственном университете по решению Минвуза РСФСР была открыта специальная научно-исследовательская проблемная лаборатория, в задачу которой входит выявление, изучение, пропаганда и популяризация памятников старинной книжности и устного народного творчества, созданных, бытовавших и сохранившихся на территории Русского Севера.

Предлагаемый сборник объединяет исследователей — сотрудников лаборатории фольклорно-археографических исследований и кафедры русской литературы СГУ, пермских археографов, а также известных ученых-медиевистов Ленинграда, в разных аспектах разрабатывающих проблемы изучения северно-русской культуры. Сборник содержит и статьи обобщающего историко-культурного плана, исследующие истоки северно-русской рукописной и фольклорной традиции, и статьи, затрагивающие насущные проблемы региональных описаний документальных памятников, и конкретные исследования отдельных литературных произведений, бытовавших на территории Коми АССР и сопредельных с ней областей. В целом ряде работ обобщаются результаты полевых археографических, фольклорных и этнографических исследований, проводившихся Сыктывкарским университетом.

Особую научную ценность сборнику придает раздел публикаций, предлагающий пять литературных памятников северно-русской традиции, научные издания которых ранее не предпринимались.

Сборник также отражает важную для вузовской науки консолидацию сил преподавателей и студентов в исследовании общих научных проблем. В Сыктывкарском университете уже несколько лет успешно работает студенческая научно-исследовательская лаборатория по проблемам древнерусской литературы и фольклора. В данный сборник включены две самостоятельные статьи выпускниц СГУ Н.Голосковой и Е.Порошкиной, в которых исследуются памятники северно-русской рукописной традиции: "Повести о соловецких пустынножителях" и "Житие Нифонта Константинопольского".



Сборник "Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера" предлагается как первый опыт комплексного исследования проблем духовной культуры северно-русского крестьянства. В дальнейшем по данной проблематике предполагается подготовка еще ряда сборников, которые будут способствовать своевременному введению в научный оборот исследований по истории народной культуры Русского Севера.

## 1. ИССЛЕДОВАНИЯ

А. А. Амосов  
БАН СССР Ленинград

### НАУЧНОЕ ОПИСАНИЕ ПАМЯТНИКОВ ПИСЬМЕННОСТИ В РАМКАХ КОМПЛЕКСНЫХ АРХЕОГРАФИЧЕСКИХ ПРОГРАММ : РАЗМЫШЛЕНИЯ К ПРОБЛЕМЕ

Отечественная археография, развивавшаяся ранее едва ли не исключительно в научных центрах Ленинграда и Москвы, за последние десятилетия выросла из столичных рамок и стала, по существу, общероссийской практикой выявления, собрания, описания и издания памятников письменности. В 1960-х гг. сформировался значительный археографический центр в Новосибирске; в начале 1970-х гг. заявили о себе активный археографический центр в Свердловске; буквально на глазах становятся на ноги самостоятельные археографические коллективы в Вологде, Горьком, Перми, Пскове, Сыктывкаре, Ярославле. В практике новых археографических центров получают дальнейшее развитие традиционные формы и методы археографической работы, приспособляемые к местным условиям и обстоятельствам. Вместе с тем умножение региональных школ полевой и камеральной археографии вынуждает с особым вниманием наблюдать за соблюдением единства основных принципов археографической деятельности.

В настоящее время большинство археографических центров, ведущих активную собирательскую работу, формируют из вновь найденных памятников территориальные собрания, объединяющие рукописную (либо вместе рукописную и печатную) книжность какого-либо определенного региона. Как правило, круг книжности, предназначенный для включения в состав соответствующего собрания, ограничивается памятниками, бытовавшими на протяжении достаточно длительного времени в пределах обследуемой территории. Основанием для выделения территориальной базы собрания являются исторические особенности конкретных территорий, чем-то выделяющие именно эти зоны из соседствующего окружения. Исторические (равным образом также экономические, этнографические, демографические, социально-политические, культурные и иные) факторы, формирующие то, что перед взглядом историка является в образе территориального феномена, оказывают воздействие и на характер книжности данной территории. На уровне современных достижений исторической науки идея о территориальной организации собираемого в полевых условиях рукописно-книжного ма-

териала следует признать наиболее верной, открывающей максимальные возможности для историко-культурологических исследований.

Особенно важной идея организации выявляемого в экспедиционных исследованиях материала по территориальным собраниям является в свете перспектив изучения происхождения памятников письменности, поступивших в государственные хранилища на раннем этапе археографической практики, для локализации рукописей, не имеющих показаний о месте своего возникновения. Массив книжно-ли, организованный в составе территориального собрания, отражает, в основном, местную книгописную практику, является свидетельством работы местных переписчиков, отражает свои узкотерриториальные особенности книжной орнаментики и организации книги как формы запечатленного слова. Совокупный анализ массива территориального собрания позволит вычленив внешние признаки оформления памятников, характерные исключительно для данной ограниченной зоны, и уже на этой базе данных, используя для сравнения как бы эталонные признаки книжности определенной территории, становится возможным установление специфики региональной традиции. Сопоставление же специфических признаков достоверно установленной традиции позволит вычленять из "беспаспортных" фондов архивов, библиотек и музеев именно те рукописи, которые удовлетворяют характерным приметам интересующей исследователя зоны.

Однако, признавая важность принципов, положенных в основу организации собираемого материала, переоценивать потенциал территориального собрания, формируемого в каком-либо одном хранилище, не следует. В археографических кругах бытует мнение, будто территориальное собрание, комплектуемое по результатам работ в определенном регионе, особенно хорошо сохранившем остатки древних слоев книжности, будет являться репрезентативным. Под репрезентативностью в современной литературе подразумевается свойство выборочной совокупности (т.е. применительно к археографии - территориального собрания) достоверно отражать характер генеральной совокупности (то есть в нашем случае - всего комплекса бытовавшей некогда в обследуемом регионе книжности). Следовательно, территориальное собрание - если оно репрезентативно - позволяет судить не только об общем составе круга чтения населения соответствующей территории, но на основании частотности того или иного сочинения в территориальном собрании говорить и о степени распространения (то есть о популярности) его в читательской среде прежнего времени. Тем самым под проблему реконструкции круга чтения наших отдаленных предшественников едва ли

не впервые - теоретически - может быть подведен подлинно научный фундамент. Нет нужды подробно доказывать значение научно обоснованных критериев для воссоздания истории отечественной литературы, книги, читателя и т.д.

Однако ряд обстоятельств вызывает серьезное сомнение в правомерности (и тем более - в абсолютизации) такой посылки. Реальный состав и содержание наиболее крупных территориальных собраний, сформированных по результатам экспедиционной практики в самих авторитетных центрах страны (к примеру, Усть-Цилемское и Пинежское в ИРЛИ, Каргопольское и Белокриничское в БАН, Ветковско-Стародубское в ИГУ и др.) убеждают в том, что в них безусловно преобладают рукописи богослужебного и близкого к богослужебному функционального предназначения, а среди остальных основная доля принадлежит тематически весьма ограниченному кругу старообрядческих сочинений. Экстраполяция данных, полученных из анализа территориальных собраний, и реконструкция на их основе круга чтения жителей соответствующих регионов привела бы исследователей к довольно грустной картине: репертуар памятников, читавшихся обитателями Печоры и Пинеги, Каргополя, Западной Украины и Ветки в конце XVII-начале XX вв. выглядел бы на редкость бедным, так как в нем преобладала бы даже не богословская, а богослужебная литература. При этом в репертуаре реконструированного таким образом круга чтения крестьянско-посадской прослойки (то есть носителей низовой демократической культуры) практически не нашлось бы места историческим сочинениям и весьма скудной была бы собственно литературная традиция.

Но счастье известно, что реальный круг чтения носителей демократической культуры был во много раз шире, нежели это можно представить из состава современных территориальных собраний. Об этом убедительнейшим образом свидетельствуют сотни и тысячи списков памятников летописной, хронографической, собственно литературной (в том числе народно-сатирической) книжности, естественно-научной тематики.

Значит ли это, что признание репрезентативности территориального рукописно-книжного собрания является ошибочным? И да, и нет. Археографу необходимо постоянно помнить, что результат его трудов всегда относителен. Формируемое собрание будет безусловно репрезентативным (разумеется, при условии квалифицированной полевой работы) по отношению к кругу книжности, бытующему у населения в период проведения поисков. Однако по мере углубления ретроспекции, строящейся на данных территориального собрания, репрезентативность

последнего будет неуклонно и все возрастающими темпами падать, пока не превратится в фикцию. Причиной этому обстоятельству несколько. Достаточно указать лишь на одну, основную.

История книжного собирательства, со второй половины XVIII в., спроецированная на карту, убеждает в том, что многие знаменитые собрания прошлого формировались из рукописей, вывезенных собирателями или их агентами из тех же самых районов, которые ныне систематически обследуются археографическими экспедициями. Несколько примеров могут наглядно продемонстрировать это положение. Рукописная и печатная книжность Каргополья ныне рассредоточена между БАН СССР, ИРЛИ, Каргополем, Архангельском и Вологдой (только безусловно локализованные памятники). Рукописные и старопечатные книги Великоустюжского региона встречаются в разных собраниях БАН, ИРЛИ, ГБЛ, ГИМ, ЦГАДА, ЦНБ АН УССР, Архангельска, Вологды, Великого Устюга. Для изучения книжной культуры Вятки исследователю необходимо работать с фондами БАН, УрГУ, библиотек и музеев Кирова и Кировской области. Книжность Вятковско-Стародубского региона расплывлена по собраниям МГУ, ИРЛИ, ГБЛ, хранилищам УССР и БССР. Рукописно-книжная традиция Пермской земли выявляется в коллекциях не только многочисленных библиотек и музеев Урала, но и в фондах ИРЛИ, МГУ, БАН и др. Картина станет еще более впечатляющей, если вспомнить, что те же самые районы во второй половине XIX-начале XX вв. являлись главными источниками питания антикварной торговли Большаковых, Шибанова и многих других, менее именитых букинистов. При этом на протяжении длительного периода собирателями, их агентами и комиссионерами антикварных фирм изымались в первую очередь наиболее ценные в научном отношении памятники — самые древние рукописи и первые славянского книгопечатания, памятники исторического и собственно литературного содержания, рукописи с миниатюрами и богатым орнаментом и т.д.

Очевидно, что подлинно репрезентативным комплекс книжности, привлекаемый для изучения региональной культуры, может стать лишь при выходе за рамки отдельных территориальных собраний. Только усвоив азбучную истину, что круг чтения наших предков был значительно шире и многообразнее, нежели круг находок современных археографов, только осознав, что книжные интересы представителей минувших поколений отнюдь не тождественны представлениям о них, формируемых школьными и вузовскими программами, можно преодолеть упрощенное понимание проблемы и отрешиться от соблазна "репрезентативности" формируемых в наши дни коллекций и собраний. Подобное отрешение неос-

ходимо, поскольку надежность выводов историко-культуроведческих размыканий может быть достигнута только на пути приближения к реальному кругу чтения исследуемой социально-культурной общности. А это в свою очередь возможно лишь при комплексном охвате центральных и региональных собраний и коллекций.

Однако здесь есть существенное осложнение. Хранилища — обладатели наиболее полных и ценных фондов древнерусских памятников (ГБЛ, ГИМ, ГИМ, ЦГАДА) — либо вообще не ведут полевых исследований, либо проводят их в весьма ограниченных рамках, что не дает возможности сформировать сколько-нибудь значимых фондов, позволяющих выбирать надежно установленные признаки конкретных локальных традиций. Археографические центры, ведущие полевые работы (БАН, ИРЛИ, МГУ, коллективы Новосибирска, Свердловска и др.) и формирующие фонды по территориальному признаку, не могут охватить полевыми исследованиями всех территорий, книжность которых представлена в их старых фондах, либо не имеют достаточно представительных старых фондов, допускающих значимые выборки признаков. Отсутствие должного научно-справочного аппарата даже по фондам отдельно взятых хранилищ (не говоря уже о свободных картотеках, каталогах и т.п.) не позволяет считать задачу создания базы данных для локализации "беспаспортных" рукописей и фондов выполнимой в ближайшем будущем. Богатейшие фонды центральных хранилищ, сформировавшиеся на протяжении XVIII-начала XX вв., таким образом еще долго останутся "закрытыми" для полноценного использования в качестве источников изучения региональных книжных культур.

Реальным выходом из существующего тупика является сочетание традиционной полевой археографии, практикующей поиск памятников старой книжности у населения, с выездной камеральной археографической практикой, направленной на выявление и приведение в известность рукописно-книжных собраний местных, в первую очередь малых, хранилищ. Именно малые местные хранилища в совокупности своей могут дать главный прирост надежно определенной источниковой базы для региональных историко-культурологических исследований, но таким хранилищам необходима квалифицированная помощь археографо-профессионалов в постановке на учет и обеспечении сохранности памятников книжной старины.

Рукописно-книжные фонды местных музеев, библиотек и архивов складывались главным образом в 1920-х гг., когда вся страна была охвачена движением за создание музеев местной культуры. В совокупности своей, даже при заведомой неполноте и фрагментарности каждого отдельно взятого местного собрания, коллекции местных хра-

ниших образуют подобие синхронического среза книжной культуры своего времени, и в этом качестве они неповторимы, поскольку аналогичные синхронические срезы, образуемые территориальными собраниями нового времени, отражают неизмеримо более мелкие остатки старой традиции.

Проблема археографического комплекса, понимаемая таким образом, позволяет ставить крупные системные программы, охватывающие различные стороны исследования историко-культурных феноменов. Комплексные археографические программы призваны выявить и ввести в научный оборот максимальное число источников по истории культуры отдельных регионов. Отдельные элементы подобного археографического комплекса имеют место в практике научных центров, ведущих археографические работы. Полнее всего это воплощено в деятельности старейшего центра — Библиотеки Академии наук СССР.

С конца 1970-х гг. археографы БАН в содружестве с сотрудниками Археографической комиссии АН СССР перешли от эпизодического обследования местных древлехранилищ к выполнению системной программы сплошного описания и подготовки Свода документальных памятников одной из областей РСФСР — Вологодской. Общая программа Свода документальных памятников является не только принципиально новым этапом развития археографии, позволяющим впервые в рамках единой серии в соответствии с разработанным планом и методикой ввести в научный оборот информацию о памятниках письменности в масштабах достаточно крупной административно-территориальной единицы. Свод документальных памятников дает также и важнейшую информацию для планирования и прогнозирования полевых археографических работ. Наконец, комплексная программа Свода документальных памятников является достаточной базой для подготовки квалифицированных кадров археографов, специализирующихся как по памятникам древней письменности, так и по документам нового и новейшего времени.

Комплексные региональные программы дают не только главный приток источниковой базы для исследований по истории отечественной книжной культуры — итоги лишь одной, к сожалению, по единственной комплексной программе — Вологодской — сопоставимы с результатами полевой археографической деятельности всех научных центров РСФСР за 10 лет! Материалы, получаемые в результате сплошного обследования всех местных хранилищ, дают важные коррективы для исторического районирования и уточнения специфики книжной культуры каждой отдельно взятой социально-культурной зоны. В процессе проведения выездных камеральных работ в разных районах Вологодской области параллельно проводились и полевые исследования, ориентированные

на установление примерных границ социально-культурных зон. Проекции на карту данных, полученных, с одной стороны, в ходе камеральных археографических работ и, с другой, в процессе живого общения с носителями традиций позволили очертить два состояния социально-культурных зон, отличающихся особенностями формировавшейся в них книжной культуры. Два синхронистических среза, разделенных более чем полувековым интервалом, позволяют установить и основные направления миграции памятников письменности за данный период, и формы изменения особенностей данной местной книжной традиции, и пути эволюции книжной культуры во многих ее проявлениях. А это в свою очередь дает основание для корректирования ретроспективного анализа, основанного не только на местных собраниях, но и на книжных собраниях соответствующих социально-культурных зон в центральных хранилищах.

Комплексное археографическое обследование, включающее и поиск книг и рукописей у населения, и выявление и научное описание территориальных собраний центральных хранилищ, и выявление памятников местной книжной культуры среди "беспаспортных" материалов центральных хранилищ, имеет огромные перспективы. По существу только на этом пути археография сможет в должной степени реализовать свой потенциал в качестве специальной исторической и филологической дисциплины.

В настоящее время, когда комплексные археографические программы еще только с большим трудом пробиваются в сознание возможных организаторов и исполнителей, особенно важно найти некоторый минимум общих принципов их воплощения, обеспечивающий возможность сравнения результатов, полученных различными коллективами. В собственном камеральной археографии (то есть научном описании рукописей), имеющей достаточно давние, почти двухвековые традиции, сформировалось несколько школ и направлений, исповедующих трудно совместимые методы раскрытия признаков описываемых памятников. "Разночтения" в методике описания неизбежно ведут к неодинаковому пониманию, с одной стороны, и к утрате части полезной информации потребителем, воспитанным в иных традициях, с другой. И если для человека, существа, наделенного интуицией, способного проводить поиск информации по нескольким вполне независимым программам, эти "разночтения", хотя с трудом, но преодолимы, то для ЭВМ (даже ЭВМ современного уровня) несхожесть принципов передачи информации может оказаться тем барьером, который потребует переделки заново всего, исполненного (и даже качественно исполненного!) ранее.

Формирование принципов построения системных программ, набора элементов, требующих раскрытия, языка передачи информации является насущной и неотложной задачей, без решения которой сама постановка комплексных археографических программ даст лишь малую долю от возможного эффекта.

Думается, что необходимым первым этапом здесь должна стать база данных по фондам собраниям, коллекциям. Эта база данных позволит не только собрать материалы, необходимый для планирования всех дальнейших работ, но - в процессе выполнения - отработать и методику формализации данных, и методику организации работ междомственного характера. Не менее важным представляется и то, что в процессе подготовки базы данных по фондам, собраниям и коллекциям участники этой работы смогут подойти к осознанию необходимости качественно изменить отношение к описанию рукописей как жанру исследования, с одной стороны, и процессу работы, с другой. Без глубокой перестройки отношения к проблемам камеральной археографии вряд ли возможен отказ от сложившихся традиций, перерастающих в стереотипы, уже не столько стимулирующие мысль, сколько тормозящие нормальную работу.

Н.С.Демкова  
Ленинградский университет

#### К ИЗУЧЕНИЮ ЖАНРОВЫХ ИСТОКОВ СЕВЕРНО-РУССКОЙ ПОВЕСТИ ХУП ВЕКА "ПОВЕСТЬ О СОЛОМОНИИ БЕСНОВАТОЙ"

"Повесть о Соломонии бесноватой", созданная в 70-е гг. ХУП в. в Великом Устюге, принадлежит к разряду весьма значительных и популярных памятников народного чтения. Необычная судьба Соломонии, дочери ерогощкого священника, случайно втянутой в мир бесовских козней, оказавшейся во власти темной, злой, неотвратимой силы, занимала воображение широкого круга читателей и в ХУП, и в ХУШ в., и в более позднее время<sup>1</sup>. Своим вниманием к теме духовного плена человеческой личности "Повесть о Соломонии" оказалась созвучной таким выдающимся произведениям ХУП в., как "Повесть о Савве Грудыне" и "Повесть о Горе-Злочастии". По сравнению с этими повестями, "Повесть о Соломонии" обладает, однако, своей яркой спецификой: она документальна видимо, это обстоятельство также способствовало популярности текста; автор Повести описывает события из жизни своих современников-устыжан.

Исследовательская литература, посвященная Повести, невелика.

Существует единственная специальная статья М.О.Скрипицы (1941 г.)<sup>2</sup>, содержащая основательный исторический, этнографический и литературный комментарий к тексту Повести. Этим же исследователем был написан раздел о Повести в академической "Истории русской литературы" (1948 г.)<sup>3</sup>. В 1964 г. был поставлен вопрос о необходимости изучения Повести в связи с жанровой трансформацией "духовных повестей" в ХУП в.<sup>4</sup>, а затем в коллективной монографии "Истоки русской беллетристики" (1970 г.) нами были рассмотрены связи Повести с сюжетным повествованием ХУП в.<sup>5</sup>

Повесть о Соломонии, как отмечал ее первый исследователь М. О.Скрипица, связана с церковной литературной традицией. М.О.Скрипица указал на такие жанры и виды христианской литературы, родственные Повести в тематическом и жанровом отношении, как "богородичные легенды" и "посмертные чудеса" (в житиях святых), отметил использование в Повести формул молитвословий и заклиний из Требника (при описании процедуры изгнания беса) и иконописного подлинника (при описании внешнего облика Прокопия и Иоанна Устюжских) упомянул - в качестве источника - и такой вид официальной церковной письменности, как церковная запись о чуде, делавшаяся со слов очевидцев при том или ином христианском храме.

Однако далее названия этих разновидностей официальной церковной литературы М.О.Скрипица в своей статье не пошел, возможно, в силу самоочевидности их влияния на Повесть, либо в силу существующих цензурных запретов на сугубо церковные сюжеты исследования.

Между тем, изучая композицию Повести в целом и происхождение отдельных ее фрагментов, следует вернуться к характеристике связи Повести с некоторыми из жанров церковной письменности, названных М.О.Скрипицей, дополнить ее, а в ряде случаев - указать еще и другие жанровые и стилистические модели.

Какие жанры - письменной и устной традиции - были использованы северно-русским книжником при создании Повести? "Повесть о Соломонии бесноватой", как уже отмечалось нами ранее<sup>6</sup>, находится на стыке старой литературной традиции, связывавшей эту повесть формально с жанром "посмертных чудес", и того нового, что утвердилось в сюжетном повествовании ХУП в. и означает по существу становление русской "бытовой" и психологической повести.

Генетическая связь Повести с агнографическим жанром "чудес" очевидна: история Соломонии, дочери сельского ерогощкого священника Дмитрия, попавшей в руки бесов, описание ее десятилетних мучений и окончательного исцеления входит как "чудо 27-е" в сос-



тав "Жития Прокопия Устюжского"<sup>7</sup>. В Повести много формальных примет этого жанра. Она документальна (доказать истинность, реальность происшедшего "чуда" — одна из основных задач жанра); события, описанные в Повести, точно локализованы в пространстве и во времени: Ерогодская волость, где жила семья священника Дмитрия, отца Соломонии, находилась в "42 поприщах" от Великого Устюга; Соломония попала в руки бесов в феврале 1661 г.; чудо исцеления произошло 8 июля 1671 г. в день памяти Прокопия Устюжского; в Полести названы имена родителей и мужа Соломонии, а также и имена свидетелей ее исповеди — духовного отца и священников великоустюжских храмов, указаны имя авторов — священника Якова — и самый факт записи им рассказа со слов Соломонии; наконец, особую — вторую — часть Повести занимает автобиографический рассказ Соломонии о ее исцелении, как это и полагалось в жанре церковной записи о происшедшем "чуде". Документален, а подчас и официально сух и стиль повествования.

Причиной особой стилистики Повести, ее очевидной ориентированности на "реалии" и документальность является отнюдь не осознанное стремление автора создать текст, насыщенный описанием русского быта XVII в., реалистическими и натуралистическими деталями, а само происхождение Повести, изначальная связь ее с жанром записи о "чуде".

Следует отметить, в частности, связь Повести с таким видом документальной записи, широко распространенным в литературной практике грамотного духовенства, как "ропись" допросных речей очевидцев свершившегося "чуда". Подробный анализ текстов такого рода был сделан Е.К.Ромодановской в ходе исследования "Сказания о чудесах Абаалапкой иконы Знаменья"<sup>8</sup>. Сравнивая "допросные речи" и "Сказание" Е.К.Ромодановская отметила обстоятельность и насыщенность "рописи" документальными данными, подтверждающими подлинность события, напомнила о наличии в материалах "рописи" автобиографических фрагментов — фиксации рассказов от первого лица. Кроме того, Е.К.Ромодановская обратила внимание на такую черту "Сказания", как повторное использование (в измененной форме) фрагментов предшествующего текста в целях увеличения общего объема памятника. Подобный повтор в сюжетной модели присущ и "Сказанию о чудесах" Прокопия Устюжского: так одно из ранних по времени сказаний о чудесах Прокопия Устюжского — "чудо" восьмое, повествующее о событиях XVII в., случившихся в Казани, содержит материал, отчасти напоминающий о событиях судьбы Соломонии "бесноватой". "Чудо" происходит в Казани, когда плененная татарами жена, также носящая имя Соломония, освобождается из плена, обратившись к покровительству Прокопия Устюжского.

Плен попала в результате татарского набега на север Руси, случившегося после смерти царя Василия Ивановича: татары тогда были в Вологде, Галиче, Костроме и дошли до Устюга. С "Повестью о Соломонии бесноватой" восьмое "чудо" сближается еще одной — формальной — деталью: историю своего спасения и покровительства Прокопия "казанская" Соломония, бежавшая из татарского плена, так же рассказывает в церкви, как это и положено в жанре "чуда".

Связь и параллельность обоих текстов очевидна. Она дополнительно поддерживается и общей символической образностью врагов, присущей христианскому сознанию русского средневековья: в этой системе возре — ний бесы как силы тьмы и враги Руси — "агаряне" (татары) легко сопоставимы и почти тождественны. При анализе литературных источников Повести нельзя исключить влияние этого фрагмента "чудес" Прокопия на "Повесть о Соломонии бесноватой".

Начитанность автора Повести и литературное происхождение ряда фрагментов текста обнаруживаются также и в описании мучений Соломонии. Весьма близким к повести XVII в. оказывается любопытный текст 1520 — 1530-х годов, известный под названием "Повесть страшна и zelo полезна" о "видении" Антония Галичанина, инока в пустыне Павла Обнорского. Это автобиографический рассказ от первого лица, напоминающий о традиции патериковского повествования. "Видение", по-видимому, предназначалось для Волоколамского патерика, оно часто встречается в северных русских рукописях, причем иногда тексту приписывается ложное происхождение (так, например, в одной усть-цилемской рукописи данное "видение" значится как повесть из "Зеркала богословия")<sup>10</sup>.

Самый старший известный нам список "Видения" находится в составе сборника Волоколамского монастыря № 520, который датируется серединой XVI в. Этот сборник с текстом "Видения" принадлежал известному книгописцу старцу Мартину Рыкову, и, по предположению Р.П. Дмитриевой, был написан в Волоколамском монастыре<sup>11</sup>. В состав сборника, содержащего произведение Иосифа Волоцкого и патериковые повести, входит "Прение живота и смерти" с сопровождающим его "Сказанием о некоем человеке богобоязливом"; после него идет указанная выше "Повесть страшна", которая начинается словами: "Лета 7034 месяца июля на память св.отца Андрея, преставился старец Антоние Галичанин в Павлове дустини". Таким образом, список "видения" в составе Волоколамского сборника очень близок к архетипному: он написан через 15—20 лет после смерти (в 1526 г.) Антония, рассказавшего перед смертью свое видение автору повести.

Совпадение с "Повестью о Соломонии бесноватой" мы обнаруживаем в описании мучений старца и расправы с "бесами", учиненной "небесными силами". Приведем выписку из этого неизданного текста, не привлекавшегося ранее для комментария Повести.

Антоний Галичанин долгое время лежал в недуге. Перед смертью ему было ниспослано видение, которое Антоний пересказал другому иноку: "Приидоша демони и глаголюще к нему издадеца, саженый за десять и дале. Ин стояще, яко древо высота его, и подперся палицею великою; а ин стояше и кричаше аки свинья; а инши приидоша близ его, глаголюще между собою, показующе друг другу оружие свое: ин глаголаше, казаше удицы, а ин - клещи, а ин - пилы малыя, а ин - рожны, а ин - шила, а ин - бритвы. А ин глаголетъ: "Роспорем его да опять сошьем его!" А ин чашу держит в руке, а ин, стоячи, понужает держащаго чашу, веля ему, глаголя: "Дай же ему пити! Во-се покушает! Сладко ему будет!" А ин держит пилу великую и глаголетъ: "Претрети его поперек!" А на бедре у коегождо их у иного - брус, а у иного - осла; и седши, и остряше кождо свою снасть, а ин - в обоих руках держит свою снасть да бряцаетъ ею. А инши только брячат и гремят своею снастью. А ин, прискоча з бритвою, да обоих рук вдруг задки срезал с мясом. А ин держа дьску великую медяную и глаголетъ: "Во-се накинута на него, и он умрет!" Да много того сказати немочно всего выдру".

Та же прииде на них некая сила, яко же подражати месту тому, яко велик вихор сильный и грозная буря на хмелевое перие, и по всему воздуху развеет: иного несет вверх ногами, а вниз головою, а иного - поперек, а иного - кое-как, да всех разомчало по воздуху без вести, и исчезоша, и мечтание их погибе, и ничтоже бысть"<sup>12</sup>.

Повесть о Соломонии сближается с процитированным типом повествования намерением автора добиться художественного эффекта за счет длительности и подробности описания, за счет нагромождения картины "ужасов". Бесы не только терзают плоть Соломонии, но и покушаются на самую ее жизнь. И здесь, для того чтобы сюжет не кончился со смертью героини, автору приходится прибегать, как мы уже отмечали ранее<sup>13</sup>, к сознательному торможению действия. Бесы хотят повесить Соломонию ("и взяша камень жерновой, и воздвѣша на уке и положиша на лице и на перси ей, и на столе прорѣзавше дыру и уке воздвѣши, и повѣсивше ея совѣм к стропу храмини"), но им мешают соседи и отец Соломонии. Бесы бросают Соломонию с высокого места: она "падни смертно", но остается живой; бесы топят Соломонию в болоте, но гром и молния разгоняют всю нечисть, а Соло-

мония "скрыся в некую яму". Соломонию всегда спасает от смерти случай - соседи, услышавшие шум в доме, гроза; иногда же факт спасения остается необъясненным (бесы хотят сварить ее в котле - "и не збытись злыи совет их"). Эта необъясненность событий, своеобразный их алогизм - примечательная черта Повести о Соломонии. В данном случае алогизм повествования служит задаче, аналогичной замыслу "Повести" Антония Галичанина: "создать" максимально "ужасные" обстоятельства мучений героини. Именно эта особенность Повести позволяет некоторым современным исследователям рассматривать ее как памятник литературы русского барокко<sup>14</sup>, хотя самый принцип эпизодического сочленения картин мученичества подвижника является структурным признаком особой разновидности житийной литературы - "мучения и страсти" святого, к которой примыкает Повесть (ср., например, "Мучение св. Георгия и др.).

Изображению бесов, мучающих Соломонию, автор Повести уделяет особое внимание. В первой части Повести бесы выступают почти как главные персонажи повествования, составляя особый мир, напоминающий о древних поверьях, отразившихся и в "Повести временных лет", и в патериках (ср. приведенную выше "Повесть страшну"), в сказках и "суеверных рассказах", до сих пор существующих в живой устной традиции русского фольклора.

Связь с фольклором, с архаическими представлениями народного мировидения составляет весьма существенный элемент художественного своеобразия Повести о Соломонии. В свете современных исследований фольклористов и выяснения основ взаимодействия устной и письменной традиции странным и ошибочным кажется методологический подход М.О. Скрипицы к наличию в Повести фольклорных по происхождению мотивов, в частности, его подход к имеющимся в Повести архаическим, фольклорным представлениям о бесах. С точки зрения М.О. Скрипицы, эти (и подобные им) элементы фольклорно-мифологического мировидения попали в фольклор "без сомнения, под влиянием древнерусской письменности"<sup>15</sup>. Так, например, древнее славянское представление, отразившееся в Повести, о том, что гром и молния разгоняют бесов (реликты индоевропейского мифа о громовержце Перуне и его противнике<sup>16</sup>), с точки зрения М.О. Скрипицы имеет своим источником "Беседу трех святителей" или "Беседу Папагюта с Азимитом". Из памятников подобного рода, - писал он, - это представление кратчайшим путем, через своеобразные не канонические молитвы, попадает в фольклор... "Повесть о Соломонии" ... очевидно, оказалась под влиянием ранних фольклорных

кларных пересказов этого мотива<sup>17</sup>.

Таким образом, фольклорный источник оказывается, с точки зрения М.О.Скрипиля, сформированным памятниками письменности, а затем он уже сам влияет на письменную традицию.

Еще одно положение названного исследования М.О.Скрипиля вызывает возражение и несогласие. Демонологические мотивы Повести М.О.Скрипиля объяснял влиянием на автора Повести - священника Якова - современного фольклора, причем фольклора местного, северного, по происхождению и бытованию. Даже извлекая примеры параллельных образов и мотивов, отнюдь не только на северных записях, а из смоленских, белорусских, украинских и западно-европейских поверий<sup>18</sup>, М.О.Скрипиль настойчиво утверждал: "Похищение Соломоники бесами - это типично фольклорный мотив, имевший огромное распространение на северо-западной окраине нашей страны"<sup>19</sup>. Напомним, однако, что Устюжская земля не северо-запад, а северо-восток центральной части Московского государства в XVII в. И далее М.О.Скрипиль писал: "О влиянии именно местного фольклора весьма убедительно говорит территориальное распространение мотивов, характерных и для "Повести о Соломонике бесноватой", и для фольклора: все эти мотивы... в каждом конкретном случае мы обнаруживаем на территории, не далеко отстоящей от Великого Устюга"<sup>20</sup>.

Между тем, мотив похищения девушки нечистой силой (бесами) - один из древнейших в славянском фольклоре; он многократно встречается в русских народных сказках и поверьях<sup>21</sup>, известен и южным славянам<sup>22</sup>. Утверждению М.О.Скрипиля об исключительно местном, северном, происхождении сюжетных мотивов Повести о Соломонике противоречат и такой письменный текст, как рассказ о "чуде" от мощей патриарха Иова, совершившемся в начале XVII в. в тверском селе Латышине: "Чудо третье, меслца марта в 27 день; тогда убо бывшу мощем святого Иова-патриарха в селе Латышине, в церкви боголюбнаго Преображеннаго, и снаидошася мнози люди на поклонение святым мощем, и приведоша того же Успенскаго монастыря вотчини пресвятая Богородици деревни Горохова жену, именем Агришину, Тарасову дочь, бесным недугом одержиму. Дух же лукавый мучаше в на нов месяц, восхиташе в ноши с ложа, от мужа ея, и гоняше в дух нечистый сквозе лесов и болот непроходными стезями, бегаше во единой сречице раздранней. Родители же ея искали по лесу три дни и обретоша в еле живу лежану, от нечистаго духа мучема, и ума ей своего отступившу. И тако ея мучаше дух лукавый годашнее время. Приведоша же родители ея ко гробу святого Иова-патриарха, молебное денне отневе и при-

18

ложиша ея к целбоносным мощем святого Иова-патриарха, и в том же часе здравие получивша, и не прикоснуса ей никако же дух нечистый. И отидоша в дом свой, радуясь, слава бога и пречистую его матерь, и святого Иова-патриарха"<sup>23</sup>.

Нетрудно заметить, что это "чудо третье" представляет собой весьма близкую параллель к тексту Повести, оно содержит как бы краткий, "свернутый" рассказ о судьбе Соломоники, фабулу повествования.

Как видим, тверская легенда об исцелении бесноватой Агришины, зафиксированная в "Истории о первом патриархе Иове", опирается на тот же круг архаических народных представлений, что и Повесть о Соломонике, созданная более чем полвека спустя. Это означает, что Повесть о Соломонике никак не может рассматриваться как произведение, отразившее только местные устюжские поверья. Напротив, ее следует рассматривать в ряду других аналогичных по тематике литературных текстов, выросших на почве народного мировидения.

При таком подходе Повесть оказывается содержательным "устюжским звеном" в цепи развития памятников мировой средневековой литературы, содержащим богатейший материал для воссоздания архаических представлений индоевропейских народов. В частности, в Повести несомненно отразилось архаическое отношение к брачному обряду как к обряду "перехода" (из одного состояния в другое, из жизни - в смерть из смерти - в новое рождение в новом социальном качестве)<sup>24</sup>.

Нельзя считать случайным, что и в Повести о Соломонике, и в тверской легенде о бесноватой Агришине наладение беса приурочено к первой брачной ночи. В Повести о Соломонике оно связано со стихиями ветра ("приде ...аки...вихорь велий...") и огня ("явися аки нъкое пламя огнено и сине")<sup>25</sup>. В кратком тверском описании речь также, как кажется, идет о начале брачной жизни: "дух лукавый" "восхищает" Агришину с брачного ложа. По-видимому, именно такое архаическое представление о браке влекло за собой возникновение поверья о возможности трагического пленения бесами невесты (жены), насильственного отъединения ее от мира людей и ее мучений.

Введение автором Повести, устюжским священником Яковом, объяснения причины мучений Соломоники можно рассматривать как попытку осмыслить происходящие события с позиций человека XVII в.: Соломонике во сне явилась Феодора Цареградская, прославившаяся своим целомудрием, и объяснила: "...тебе пьяной поць крестить и половини святого крещения не исполниль". Это наивное объяснение причины мучений Соломоники было сделано автором, лицом духовного звания, с очевидной целью церковной дидактики, смысл которой лежит на поверхности и не

затрагивает глубинных фабульных мотивировок Повести.

Рассмотренные аспекты жанровых связей Повести о Соломонии выявляют ее своеобразие как специфической литературной формы XVII в., занимающей промежуточное положение между документом и повестью, основанной на архаических славянских верованиях и представлениях, свойственных народной культуре. Этой "переходностью" формы Повесть о Соломонии представляет несомненный интерес для изучения истории становления русской повести как самостоятельного жанра.

\* \* \*

1. О популярности Повести см. ниже: Волкова Т.Ф., Демкова Н.С. К изучению репертуара северно-русской книжности XVII в. "Повесть о Соломонии бесноватой" по Забелинскому списку XVII в.

2. См.: Скрипиль М.О. Повесть о Соломонии // Старинная русская повесть. Статья и исследования / Под ред. Н.К. Гудзия. М.: Л., 1941. С. 197-215.

3. Скрипиль М.О. "Повесть о Соломонии бесноватой" // История русской литературы: В 10 т. М.: Л., 1948. Т. 2. Ч. 2. Литература 1590-1690 годов. С. 292-294.

4. Демкова Н.С., Дмитриева Р.П., Салмина М.А. Основные проблемы в текстологическом изучении древнерусских оригинальных повестей // ТОДРЛ. М.: Л., 1964. Т. XX. С. 153-154.

5. Основные направления в беллетристике XVII в. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. Разд. 1У. С. 519-524. / Раздел написан Н.С. Демковой/.

6. Там же.

7. См.: Житие преподобного Прокопия Устюжского. Спб., 1893. Л., 143-196 (об.) (ОДП, СМ).

8. Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973. С. 140-147.

9. Житие преподобного Прокопия Устюжского. Спб., 1893. С. 11. См. также об этом в новом исследовании: Власов А.Н. Идеино-стилистическое своеобразие устюжских и ольвычегодских житий XVII в. // Статьи и эссе. Развитие реалистического повествования: Мехвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1965. С. 20.

10. ИРЛИ. Усть-Цилемское собр. № 72.

11. О сборнике и его датировке см.: Дмитриева Р.П. Повести о споре жизни и смерти. М.: Л., 1964. С. 101-102.

12. ГИМ, Волоколамское собр., № 491. Л. 160-161 (XVI в.)

13. Истоки русской беллетристики... С. 521.

14. Морозов А.А. Проблема барокко в русской литературе XVII-нач. XVIII века (состояние вопроса и задачи изучения) // Русская литература. 1962. № 3. С. 25.

15. Скрипиль М.О. Повесть о Соломонии. С. 207.

16. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 4-179.

17. Скрипиль М.О. Повесть о Соломонии. С. 208.

18. Там же. С. 203-209.

19. Там же. С. 205.

20. Там же. С. 209.

21. В качестве примера можно указать хотя бы сказку "Солдат избавляет царевну" из сборника А.Афанасьева (Русские народные сказки: В 3-х т. М., 1957. Т. 1. № 153.)

22. Так, в одной из рукописей XV-XVI вв. болгарского письма из Белградской Народной библиотеки содержится рассказ о свадьбе девушки, отец которой по ошибке обручил ее с князем бесов. См.: Воскресенский Г.А. Георгий Амартол XV-XVI вв. в Белградской Народной библиотеке. Спб., 1882.

23. См.: История о первом патриархе Иове // РИБ. 3-е изд. Л., 1925. Т. XIII. Вып. 2. Стб. 948-949.

24. О семантике и символике обрядов "перехода" см.: Еремина В.И. Ритуал и фольклор: Монография. (В печати).

25. Подобным же образом обычно является леший в "суевежных рассказах", до сих пор рассказываемых в северных русских деревнях: сильный ветер и даже буря возникают в лесу, так что даже лес гнется, перед тем, как леший появляется перед человеком ("поднимется ветер, лес будет гнуться до земли", "такой вихорь-то пошел"; "лес как зашумел, да его начало хлестать лесом этим" и др.). См. запись фольклорных экспедиций кафедры истории русской литературы ЛГУ в Каргопольский и Плесецкий районы Архангельской области (записала М. Рейли) за 1979-80 гг. // Архив кафедры П-35; колл. 9, папка 3, оп. 51; Колл. 9, папка 5.

**ПИЖЕМСКИЙ КНИЖНИК СИДОР НИКОЛАЕВИЧ АНТОНОВ**

Левый приток Печоры - река Пижма, с ее поросшими густым лесом берегами, богатая рыбой и одновременно - труднодоступная, уже в начале ХУШ в. стала заселяться выходцами из других севернорусских областей, прежде всего крестьянами-старообрядцами с Мезени, надеявшимися здесь спастись от преследований властей<sup>1</sup>. Богатство и красота этого края, не утраченные за два с половиной столетия с начала его колонизации, были с любовью описаны в середине нашего века В.И. Малышевым - ученым-филологом, которому принадлежит честь археографического "открытия" Низовой Печоры: "Стремительно скользя по многочисленным порогам и перекатам, омывая высокие каменные утесы с торчавшими на их высоком гребне исполинскими соснами, выходит Пижма под самую Усть-Цильму... Могучие сосны, огромные ели, кудрявые березы, осина, ольха, размашистая лиственница украшают лесные берега Пижмы, оглашаемые шумом взлетающих рябчиков, белых куропаток, пестрых тетерок и огромных глухарей. Низменные прибрежные наволоки покрыты густой зеленью, душистыми травами - серебристую глубину реки разрезают быстрые сити, чирки, окуни, в камышах плещутся щука, налим, громадные хариусы, нельды, семги оставляют длинный след на воде"<sup>2</sup>.

Первыми поселенцами в этом глухом пижемском крае были три крестьянских семьи - Бобрецовы, Антоновы и Кирилловы, пришедшие с Мезени и Кевролы и поселившиеся сначала в Усть-Цильме, а затем, по видимому, стремясь к большей независимости, перебравшиеся на Пижму<sup>3</sup>. Крестьяне этих трех семей и стали родоначальниками старейших родов на Пижме.

Вскоре к первым поселенцам прибавились беглецы из самых разнообразных местностей России. К концу ХIХ в. на Пижме уже насчитывалось 10 деревень с общим числом жителей 801 человек<sup>4</sup>. Тот факт, что население Пижмы вообрало в себя переселенцев из разных областей России, сказался на этническом типе пижемцев: они не представляли того староноровгородского типа, который, например, преобладал у устьице-мов. По описанию Ф.М. Истомина, относящемуся к 1890 г., пижемцы - "среднего роста, в большинстве случаев красивы, что в особенности нужно сказать о женщинах, очень подвижны и довольно словоохотливы"<sup>5</sup>. Занимались пижемцы, в основном, лесным промыслом, в меньшей степени рыболовством и земледелием.

На распространение грамотности среди пижемских крестьян и развитие книжной культуры на Пижме большое влияние оказал старообрядческий скит, основанный около 1718 г. на "Большой лондон" в верхних Пижме, в 130 верстах от впадения ее в Печору, выходцами из Выголексинского общежития - старцем Феофаном и Иваном Акиндиновым<sup>6</sup>. Великопоженский скит просуществовал до 1851 г. В 1744 г. более 80-ти его обитателей, не желая подчиниться "разорительным древлеотческого благочестия" - военному отряду, посланному архангельским архиепископом Варсонофием - предали себя огню<sup>7</sup>. После страшного самоожжения 1744 г. Великопоженский скит не прекратил своего существования. Он заново обстроился на средства богатых устьице-мов и столичных "доброхотов". Новое испытание огнем обрушилось на скит в 1825 г., когда большой пожар уничтожил почти все монастырские строения, книги, иконы. Но и на этот раз общежитие не умерло. На месте пожара вновь возникли монастырские кельи. К 1831 г. население скита составляло 85 человек<sup>8</sup>.

В период своего наивысшего расцвета - в первой половине ХIХ в. - Великопоженский скит начинает играть важнейшую роль в деле распространения старообрядчества на Печоре, Пижме и Мезени, что и привело в конечном счете к его закрытию.

Определяя значение этого старообрядческого монастыря в формировании местной рукописно-книжной традиции на Низовой Печоре, В.И. Малышев писал: "Великопоженское общежитие в период расцвета своей деятельности (до 1744 г., в конце ХУШ в., в 1 пол. ХIХ в.) представляло своеобразный центр культуры на Печоре. Пижмцы не довольствовались чтением и перепиской одной лишь церковно-служебной, богословской и полемической литературы... интересы их были значительно шире. Они осваивали риторические и философские трактаты, писала поздравительные стихи, занимались сочинением исторических произведений, используя для этого местные предания и сказания"<sup>9</sup>.

При Великопоженском ските существовала рукописная мастерская, где переписывались присылаемые выголексинскими старообрядцами книги, а также сочинения местных старообрядческих писателей, обновлялись архивные в ветхость древние рукописные книги. Из скита вся эта рукописная продукция распространялась по всей Пижме и за ее пределами - в Усть-Цильме и окружающих ее печорских селениях, на Цильме, где примерно в те же годы действовал другой старообрядческий центр - Омелинский скит<sup>10</sup>.

Рукописная продукция пижемских книжников, оседавшая в крестьянских



семьях по всей Низовой Печоре, дожила в достаточно большом объеме до наших дней. Это обнаружилось в ходе планомерного археографического обследования Усть-Цилемского района, которое, начиная с конца 40-х годов, велось учеными Института русской литературы (Пушкинского Дома) АН СССР под руководством В.И.Мальшева<sup>11</sup>.

Более всего великопожненских книг сохранилось в пижемских селах. К ним добавились и рукописная продукция пижемских крестьян, занимавшихся перепиской книг в течение всего XIX и первой половины XX вв. "Еще совсем недавно, - писал в 1955 г. В.И.Мальшев, - были живы люди, основной профессией которых было писание книг. Это братья Чупровы из д.Боровской, Н.С.Кириллов и другие"<sup>12</sup>. На Пижме, как установил В.И.Мальшев, сформировался и свой особый почерк - мелкий, прямой, несколько небрежный и угловатый, благодаря которому работа пижемских переписчиков легко вычленима из общего фонда старообрядческой рукописной продукции.

Сохранение рукописно-книжной старины на Низовой Печоре уже в советское время - заслуга целого ряда любителей и знатоков старинной книги из числа старообрядческих наставников, не только бережно хранивших книжное наследство своих прямых предков, но и постоянно пополнявших свои собрания рукописными и старопечатными книгами, потерявшими своих прежних владельцев или ранее небрежно хранившимися. В таких крестьянских библиотеках сосредоточивалось порой до нескольких десятков старинных книг, наиболее ценные из которых они постепенно передавали ученым-археографам.

К числу таких хранителей книжной старины на Пижме относятся и Сидор Нилович Антонов, охотник и рыбак из деревни Скитской, образовавшейся на месте Великопожненского скита, потомок первых поселенцев на Пижме - мезенцев Антоновых. С.Н.Антонов прожил долгую и далеко не гладкую жизнь. Он родился 4 февраля 1892 г. и умер совсем недавно - 21 ноября 1965 г. Вся жизнь его прошла в родной деревне на берегу Пижмы, откуда он время от времени по большой воде уезжал охотиться на Умбу (приток Пижмы), где у него была промысловая избушка.

Интересующиеся судьбой пижемского рукописного наследия впервые узнали о Сидоре Ниловиче Антонове из научных археографических отчетов В.И.Мальшева, которые с начала 50-х годов стали регулярно публиковаться в "Трудах отдела древнерусской литературы" Пушкинского Дома.

В.И.Мальшев познакомился с С.Н.Антоновым в 1949 г. в Усть-Цилеме, заговорив с ним на улице<sup>13</sup>. К тому времени ученый был уже наслышан о его собрании рукописных и старопечатных книг. Сидора Ниловича хорошо знали по всей Пижме как старообрядческого наставника и

знатока старинной книги. В 1955 г., специально приехав на Пижму для изучения и собрания сохранившейся там древнерусской книжности, В.И.Мальшев прежде всего навестил С.Н.Антонова. В те годы это был, как описывает В.И.Мальшев, "кряхистый старик лет 70-и<sup>14</sup> с широкой бородой и серыми подвижными и пронзительными глазами"<sup>15</sup>. Сидор Нилович встретил ученого гостеприимно, узнал и показал не только те из книг, что хранились в доме (это были, в основном, издания старообрядческих типографий XVIII в.), но и рукописи, лежавшие много лет в берестяном коробе на чердаке, среди которых оказались список Жития Аввакума<sup>16</sup>, Пролог XVI в., местный синодик, История о взятии Соловецкого монастыря, сборники духовных стихов, Повесть о табаке. Все это С.Н.Антонов передал Владимиру Ивановичу<sup>17</sup>. Между ними установились дружеские отношения, поддерживавшиеся на протяжении почти двадцати лет. В 1956 г. Сидор Нилович подарил Древлехранилицу Пушкинского Дома еще 12 рукописей<sup>18</sup>.

Между ними завязалась переписка. Письма С.Н.Антонова к В.И.Мальшеву сохранились в архиве ученого вместе с письмами других пижемских и печорских книжников<sup>19</sup>. Они свидетельствуют о том, с каким пониманием и заинтересованностью относился пижемский крестьянин к собирательской работе ленинградского археографа, о его стремлении помочь В.И.Мальшеву в поисках ценных рукописей. С.Н.Антонов отвечал на конкретные вопросы В.И.Мальшева, связанные с книгами, неизменно приглашал в гости, на Пижму: "О Мазмаевом пособии у меня ничего не находится, а других книг много есть, может, что-нибудь выберете".

В 1958 г. по настоятельной просьбе В.И.Мальшева С.Н.Антонов перевез в Скитскую часть рукописных книг, хранившихся в его промысловой избушке на реке Умбе, и передал их ученому. Этому предшествовали переговоры в письмах. "Книги я представляю все домой, - писал Сидор Нилович, - привезу с Умбы, дайте ответ, когда приедете, чтобы мы находились дома". А позже сообщал: "У меня книги все дома, достаю из лесной избушки". Сообщения о книгах перемежались краткими "отчетами" об успехах на охоте и рыбалке: "Охотился я сей год по-среднему: 3 куницы застрелили и 50 штук белок - вот моя охота... Я поохоту рыбачить на Умбу. Уже здесь прилетели утки". В ожидании приезда далекого гостя из Ленинграда Сидор Нилович в письмах обращался к В.И.Мальшеву с самыми разнообразными литейскими просьбами, в которых просвечивает и многотрудная жизнь охотника, и семейный уклад, и эта старообрядческий быт: "Владимир Иванович! Не можете мне купить и привезти ружье калибр 20 или 16, двуствольное и с киль пороху, а мой хозяйке шаль тонкую летнюю зеленую или коричневую, какде в деревне

носят, и еще ладабу и свечки божьи".

Среди приобретенных у С.Н. Антонова ценных рукописей необходимо упомянуть и список книг библиотеки Великопоженского скита, позднее опубликованный В.И. Малышевым<sup>20</sup>. В 60-70-е годы Сидор Нилович передавал книги в Древлехранилище Пушкинского Дома и другим ленинградским археографам<sup>21</sup>, всегда с теплотой вспоминая о своих встречах с Владимиром Ивановичем. Везая в составе археографической экспедиции Сыктывкарского университета на Печору и посещая Сидора Ниловича в его небольшом домике на берегу Пижмы, автор данной статьи сама могла в этом убедиться. В свои без малого 90 лет он был еще бодр, много читал, любил комментировать прочитанное, рассказывать о своем охотничьем промысле. Однако в последние годы своей жизни Сидор Нилович стал более осторожен и о своем книжном собрании говорить не любил, ссылаясь на плохую память, ослабшее зрение, переводил разговоры на более "безопасные" бытовые темы. Незадолго до смерти С.Н. Антонова основная часть его книжного собрания - хранившиеся в доме 28 рукописных и печатных кириллических книг XVII-XV вв. - была куплена у него Коми республиканским историко-краеведческим музеем. Остатки этой коллекции (в основном, рукописные фрагменты и несколько старопечатных книг) летом 1986 г. были переданы наследниками С.Н. Антонова археографической экспедиции Сыктывкарского университета<sup>22</sup>.

В настоящее время нет возможности составить точное представление о размерах и составе собранной С.Н. Антоновым за долгие годы жизни библиотеки рукописных и старопечатных книг: часть ее погибла еще при жизни Сидора Ниловича, часть разошлась среди пижемских книжников, часть вошла в Усть-Цилемское собрание ИРЛИ без пометы о принадлежности их С.Н. Антонову. Однако на основании научных отчетов ленинградских археографов, коллекции Сыктывкарского историко-краеведческого музея и научной библиотеки СГУ есть возможность частично реконструировать состав этого книжного собрания.

Рукописные и старопечатные книги из собрания С.Н. Антонова интересны как часть большой крестьянской библиотеки, отражающей литературные вкусы цилемских книжников, их интерес к истории старообрядчества, практические нужды ежедневного религиозно-культурного обихода. Изучение рукописной книжной коллекции С.Н. Антонова в Коми республиканском историко-краеведческом музее позволило прийти к следующим наблюдениям.

Среди 14-ти рукописей XVII-XV вв. наибольшую группу составляют издания богослужебных сборников XIX-XX вв., содержащие тексты, прежде всего необходимые в повседневном старообрядческом обиходе - каноны,

чьи исповедания и крещения, тексты погребальных служб<sup>23</sup>. Несколько рукописных книг реставрировано и частично переписано известным печорским книжником и писателем И.С. Мяндиным, изучение жизни и творчества которого было начато В.И. Малышевым<sup>24</sup> и сейчас продолжается другими исследователями<sup>25</sup>. Среди реставрированных Мяндиным книг - сборник канонов (Р-85) конца XVII в., в 4<sup>о</sup>, на 152 л., 80 из которых переписаны рукой И.С. Мяндина. В другом сборнике XVIII в. (Р-91), также реставрированном Мяндиным, им переписан "Устав прежних отец поморских", регламентирующий поведение старообрядцев в быту. В нем содержится много мелких подробностей повседневной жизни старообрядческой крестьянской семьи, дающих представление о тех проблемах, которые вставали перед рядовыми членами старообрядческой общины. Это сочинение, по всей видимости, пользовалось популярностью и спросом среди печорских старообрядцев: текст его, также переписанный рукой И.С. Мяндина, можно прочесть, например, в рукописном сборнике № 213 из Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ, содержащем свод церковно-канонических правил.

Литературных текстов в составе рукописных сборников из коллекции С.Н. Антонова, хранящейся в Коми республиканском краеведческом музее, почти нет. Можно назвать лишь "Слово Епифания Кипрского о погребении тела Иисуса Христа" в списке конца XIX-XX вв. (Р-86), встречающееся и в других поздних рукописях. Есть списки этого произведения и в фонде НБ СГУ<sup>26</sup>.

Наибольший интерес представляет старообрядческий синодик XIX-XX вв. (Р-83). В его состав включены: общее поминовение, составленное при патриархе Иове в 1597 г., основные статьи старообрядческой редакции синодика: "вселенские" - "большая" и "малая", заключающие общее поминовение святых и верующих "от Адама до сего дня", а четыре статьи, включающие только лиц, признаваемых старообрядцами. Эта часть синодика соотносится с текстом, опубликованным А.Н. Пыпиным в "Сводном старообрядческом синодике"<sup>27</sup>. Она переписана крупным шрифтом полууставом на синей бумаге. Между этими статьями небрежным полууставом на бумаге Лальской фабрики и переписан местный, пижемский синодик, включающий известный текст поминовения створенных в декабре 1743 г. обитателей Великопоженского скита<sup>28</sup>, а также ряд частных поминовений представителей различных местных - пижемских, устьцилемских и печорских - родов. Среди них помещен и род Антоновых (в рукописи перечислено десять человек, к этим именам позднее были добавлены другие). Приводится и род основателя цилемской деревни Милышевское - Филиппа. Книга испещрена позднейшими поминательными записями,

сделанными чернилами и карандашом. Часть из них была сделана, по-видимому, последним владельцем рукописи - Сидором Ниловичем. Его запись 1977 г. о смерти Агафьи Антоновой рукопись и заканчивается.

Проделанная нами работа по сопоставлению данного синодика с уже известными списками из Усть-Цилемского собрания ИРЛИ показала, что по своему составу они совпадают лишь частично. Пижемские синодики пока еще досконально не исследованы, поэтому сейчас трудно определить в полной мере информативную ценность нового списка Пижемского синодика.

Кириллические книги из собрания С.Н.Антонова, в основном, представлены поздними старообрядческими изданиями конца XIX-начала XX вв (Почаевской и Единоверческой типографий) четвѣрого и богослужебного назначения. Среди них - Каноник, Скитское покаяние и Чин причащения, Златоуст, Пролог, Зонарь, Житие Василия Нового. Имеются два издания XVII в. - Московский апостол 1634 г. и Октоих, изданный в 1618 г. известным печатником Никитой Федоровичем Фофановым.

На печатных и рукописных книгах С.Н.Антонова сохранилось много читательских и владельческих записей, а также заметок филологического характера. Приведем несколько наиболее интересных. На Октоихе Никиты Фофанова (СП.207) хорошо сохранилась запись-скрепа 1619 г.: "Лета 7127-го положил сия книгу Охтай у Рождеству Христова в Ямкине Черноголовские волости крестьянин Иелентий Петров по своим родителям и по своей душе. И которой священник у Рождества Христова станет служить, и сему за меня бога молити и родители мои поминати. А хитрости над сиею книгою никоторое не учинити, от Рождества Христова никуда не отнести. А учинит над сиею книгою хитрость которой священник, и мне будет с ним суд на фтором пришествие перед Христом".

На полях старопечатного Апостола (СП.197) сохранились читательские и владельческие записи 60-х годов XIX в. известных печорских книжников, владельцев книжных собраний - Прокопия Евлампиевича Чупрова<sup>29</sup> и Никола Семеновича Кириллова, отца С.Н.Антонова, старообрядческого наставника и переписчика книг. Из записи явствует, что между ними вел живой обмен книгами, кроме того, сообщается и о большом несчастье в семье Чупровых - пожаре, в котором "до этой книги все сгорело"<sup>30</sup>.

Часто записи фиксируют и отношение усть-цилемских книжечеев к прочитанному. Так, например, запись 1890 г. на рукописно-печатном сборнике-конвоите, содержащем Псалтирь и Зонарь, (СП.202) сообщает о том, что Тимофей Симонович Чупров "много приобрел в ней различных добродетелей".

Нередко на полях постоянно читаемой книги пижемские и печорские рыбаки фиксировали время разлива северных рек, вскрытия их от льда. Например, на Прологе конца XVIII в. (СП.198) среди прочих читательских записей есть и такая: "1941 года река шла 7 мая по-старому, по-новому 20". А сам Сидор Нилович на рукописном сборнике канонов, с которым он, по-видимому, не расставался и во время выездов на далекую речку Умбу, где он охотился и рыбачил по многу месяцев, к записи 1907 г. "Вербное воскресенье река шла 15 апреля" добавил в 60-х годах свои наблюдения над поведением хорошо знакомой ему Умбы: "1963 году вышла 20 апреля", "1965 году Умба вышла апреля 28 числа", "1969-го Умба вышла 12 мая" (все записи помещены на одном листе).

Называется в маргиналиях и ряд имен владельцев и читателей книг, менее известных или совсем пока еще неизвестных по научным публикациям и печатным описаниям.

Дальнейшее изучение подобных рукописных коллекций устьцилемских книжников нашего времени как неотъемлемой части большой печорской рукописной библиотеки, существовавшей в XVIII-XX вв. в этом своеобразном "культурном гнезде" (определение В.И.Малышева<sup>31</sup>), позволит определить литературную, историческую и общекультурную ценность крестьянской книжности, даст дополнительный материал для изучения той крестьянской книжной культуры, которая придавала самобытность, неповторимость духовной жизни этого северного региона нашей страны.

\*\*\*

1. Истомин Ф.М. Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 г. // Изв.Русского географического общества. СПб., 1890. Т.26. Вып.6. С.444.

2. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина (отчет о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. М.;Л., 1956. Т.12. С.463-464.

3. Сведения об этих семьях как первых поселенцах на Пижме сохранились в Усть-Цилемской летописи, обнаруженной Ф.М.Истоминным во время его поездки на Печору в 1890 г. ( см.: Истомин Ф.М. Предварительный отчет... С.444 ).

4. Там же. С.444-445.

5. Там же. С.444.

6. Сведения об основателях монастыря содержатся в подлинных документах ( см.: ЦПА ССР.Ф.796.Оп.28.Л.79; ЦПАДА.Ф.248.Кн.800. Д.54.Л.1350-1381); См. также: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописны

сборники XI-XI вв. Сыктывкар, 1960 (далее: Малышев.Сборники). С.168-169.

7. Помимо официальных документов (см.предшествующую справку), события Великопожарской "гари" восстанавливаются по местной Повести о самосожжениях в Мезенском уезде в 1743-1744 гг., основанной на рассказах очевидцев (см.издание Повести: Малышев. Сборники. С.186-191).

8. ЦГА СССР. Ф.796. Оп.112. Д.702. Л.12.

9. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.467-468.

10. ГААО. Ф.29. Оп.3. Д.1063. Л.25; Ф.4. Оп.11. Д.348. Л.42-44; См. также: Малышев.Сборники. С.11.

11. См. отчеты об археографических экспедициях на Печору Пушкинского Дома в ТОДРЛ: Т.7, 11, 12, 15, 16, 20, 24, 27.

12. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.468.

13. Там же. С.469.

14. В 1955 г. С.Н.Антонову было 63 года.

15. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.469.

16. Дальнейшее изучение рукописи, содержащей Житие Аввакума, показало, что текст ее передает редакция А (по Барскову), а сама рукопись имеет интересную судьбу: в 1838 г. она принадлежала другому представителю старинного рода Антоновых - внешне-поэту Венедикту (из местного синодика известно, что он утонул в реке); в 1840 г. ее читал Иван Мяндин, позднее - другой известный пижемский книжник Клеон Мартьянович Носов, получивший рукопись в 1864 г. от Алексея Мироновича, к которому она перешла от некоего Матвея (см.: Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.468, 481).

17. Там же. С.470.

18. Малышев В.И. Отчет о командировке на Печору в 1956 г. // ТОДРЛ. №.1., 1958, Т.15. С.398.

19. Впервые эта переписка была охарактеризована Г.В.Маркеловым в специальном докладе на "Малышевских чтениях" 1979 г. Далее текст цитируется по тексту указанного доклада с любезного разрешения автора. По материалам доклада Г.В.Маркеловым подготовлена статья "Письма Усть-Цилемских крестьян В.И.Малышеву" для сборника "Древнерусская книжность (по материалам Пушкинского Дома)" (в печати).

20. Малышев. Сборники. С.194-195.

21. См. отчеты в ТОДРЛ (Т.27, 29, 30), а также машинописную опись Усть-Цилемского нового собрания Пушкинского Дома (№ 266, 270, 286, 288).

22. НБ СГУ, У-Пр. № 166, 168, 176, 181, 193, 202-204. См. описание этих рукописей: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР:

30

Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Вып.1. С.226-229; 239-241.

23. КРКМ. Р-84 - Р-88; Р-93 - Р-96.

24. Малышев В.И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С.Мяндин // Древнерусская книжность по материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С.323-337.

25. См. библиографию работ о мяндинских переработках древнерусских повестей: Чалкова Т.Ф. Повесть о царице и львине в обработке И.С.Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С.234. Прим.3.

26. У-Пр.88 нач.XX в. ; У-Пр.212 кон.XIX в.

27. Пыпин А.Н. Сводный старообрядческий синодик. Спб., 1883.

28. Текст помянника был впервые издан В.И.Малышевым по списку 10-х гг. XX в. ИРЛИ. Печорское собр. № 225, сделанному пижемским переписчиком Т.М.Мяндиним, источником для которого послужил скитский синодик XVIII в. Малышев. Сборники. С.191-192.

29. Он упомянут В.И.Малышевым в числе других устьцилемов - владельцев крупных книжных собраний, насчитывавших по несколько десятков книг и рукописей см.: Малышев. Сборники. С.24.

30. Там же. С.16, 18, 25.

31. Там же. С.41.

М.В.Мелихов

Сыктывкарский университет

АРХИВ ПЕЧОРСКОГО КНИЖНИКА С.А.НОСОВА В ФОНДАХ НАУЧНОЙ  
БИБЛИОТЕКИ СЫКТЫВКАРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

О существовании на Печоре рукописной традиции известно очень давно, об этом писали такие известные исследователи Севера XIX-начала XX вв., как С.В.Максимов<sup>1</sup>, Н.Е.Ончуков<sup>2</sup>, Е.Дячки<sup>3</sup>, С.В.Мартьянов<sup>4</sup> и др. Но о самих переписчиках и писателях почти не сохранилось достоверных сведений. Самый большой вклад в разработку этой проблемы внес В.И.Малышев, опубликовавший ряд основополагающих работ о письменности на Русском Севере и выявивший большое количество местных печорских переписчиков XIX-XX вв., среди которых он особо выделял крестьянского писателя И.С.Мяндина<sup>5</sup>. Статья В.И.Малышева является до настоящего времени единственным монографическим исследованием биографии Мяндина как одного из многих печорских писателей-старообрядцев конца прошлого века.

В 1983 г. экспедицией Сыктывкарского университета была приоб-

ретеная часть архива последнего печорского переписчика и писателя Степана Афиногеновича Носова (1902–1981 гг.), которая предоставляет уникальную возможность проследить завершение некогда богатой письменной культуры Русского Севера в лице одного из последних ее представителей.

Творчество С.А.Носова и его вклад в печорскую рукописную традицию совершенно не изучены. Известно, что С.А.Носов выполнял все виды работ, связанные с книгой: переписывал, художественно оформлял рукописи заставками и инициалами, переплетал и свои, и чужие книги. Со слов самого С.А.Носова известно, что им было написано 22 "книжки"<sup>6</sup>. Судя по некоторым экземплярам из этого собрания, которые нам удалось приобрести, они, как правило, имели формат в восьмерку, объем около 130–160 лл. и писались на почтовой бумаге. Большая часть этих сборников до сих пор находится в обращении. Помимо "книжки" С.А.Носов составлял и более мелкие сборники – тетради по несколько листов каждая, а также писал письма–наставления своим единоверцам.

Для восстановления биографии С.А.Носова и изучения его творчества мы располагаем следующими источниками: воспоминания земляков, записанными во время археографических экспедиций (В.П.Чупрова, О.И.Дуркина, М.П.Дуркиной и др.); материалами, представленными дочерью С.А.Носова, Устиной Степановной Козьминой, которая по нашей просьбе написала подробную биографию отца; рукописными сборниками, написанными самим С.А.Носовым и приобретенными в разное время археографическими экспедициями СГУ; письмами С.А.Носова к его знакомым–старообрядцам (некоторые из писем также получены членами экспедиций), воспоминаниями участников экспедиций, встречавшихся с С.А.Носовым; частью архива, приобретенного во время археографических экспедиций 1983 г.<sup>7</sup> Представим краткий обзор результатов изучения нами материалов, связанных с жизнью и книгописной деятельностью С.А.Носова.

История жизни С.А.Носова по перечисленным выше источникам может быть обрисована следующим кратким очерком. Отец С.А.Носова, Афиноген Лукич Носов, уроженец д.Загрявочной на р.Пижме, служил в солдатах, по возвращении со службы женился. Из четырех детей в живых остались двое – Степан и Елифер. Основными занятиями Афиногена Лукича были охота и животноводство. Отец погиб, когда Степану было десять лет: в лесу на него упало дерево. Мать С.А.Носова, Матрена Михайловна, уроженка с.Усть-Цильма, была грамотна и научила сына читать и писать. Женился С.А.Носов рано, в 17 лет, и к 1924 г. у него было уже четверо детей. В этом же году семья Степана Афиногеновича переехала в д.Крестовка. Жили на новом месте дружно и очень

зажиточно, много и тяжело работали. К 1931 г., как сообщает в своих "Записках" сам С.А.Носов, в его хозяйстве было уже 6 коров, 2 рабочие лошади, множество мелкого скота и большие хозяйственные постройки. Весной 1934 г. С.А.Носов вместе с семьей выезжает из Крестовки и поселяется в Ненецком национальном округе, в г.Нарьян-Маре. В 1942 г. он уходит на фронт, служит в Ленинграде, но, получив контузию, возвращается с фронта в Нарьян-Мар. В 1964 г. С.А.Носов переезжает в с.Верхнее Бугаево и живет там до самой смерти.

До середины 50-х годов С.А.Носов, как он позже напишет в своих "Записках", не уделяет никакого внимания религии и совершенно не интересуется религиозными вопросами, увлекается чтением классики и современной литературы, читает и приобретает журнал "Безбожник". Кроме того, именно ему, как самому грамотному из жителей деревни, поручено наблюдение за единственным детекторным приемником. Он принимает активное участие во всех культурных мероприятиях, проводившихся в его селе, в том числе выступает в "живгазете"–маленьких, сочиненных самими исполнителями пьесах, обличавших попов и кулаков. По свидетельству У.С.Хозяиновой, он даже выезжает в это время с концертами в соседние деревни.

Обращение С.А.Носова к старообрядчеству произошло, как он сам об этом пишет, только во второй половине 50-х гг. Характеризуя состояние старообрядчества на Печоре в это время, он сожалеет о том, что уже не осталось грамотных книжников, которые могли бы оказать ему помощь в освоении теории и практики богослужения, в разрешении проблем, связанных с теорией богословия. Обращение к старообрядческой идеологии и культуре и определяло С.А.Носова как писателя. Есть все основания предполагать, что переписывать рукописи по заказу он начал с самого раннего детства: во время экспедиции 1985 г. в с.Новый Бор нам довелось встретить отрывок из каноника, на котором имелась датированная 1915 г. приписка: "Писал многогрешный С.А.Носов", написанная в подражание полууставу. В библиотеке СГУ имеется рукопись начала XIX в. ("Житие Василия Нового", У-Ц р.33)<sup>8</sup>, переплет которой, как сообщил даритель рукописи Ф.И.Кисляков, был отреставрирован С.А.Носовым: он заменил ветхий кожаный корешок на новый матерчатый, выровнял блок, проклеил все тетради, заменил шмуц-титутлы. Материалом для переплетов С.А.Носову чаще всего служил картон, обклеенный цветной бумагой или материей. На верхнюю крышку переплета С.А.Носов наклеивал бумажный ярлычок, на котором писал название сборника и его порядковый номер. В библиотеке СГУ имеются три подобным образом оформленных сборника С.А.Носова: У-Ц р.№ 138, 140, 196. Приведем их краткое описание<sup>9</sup>.



У-Ц р. № 138. Сборник. Авторское название - "Книга 21, Книга Бытия". (1960-70-е гг.). 8°, 142 л. Подражание полууставу. Написан синими и черными чернилами, красные чернила в заголовках и инициалах. Источниками для этого сборника послужили Триодь и Библия. Содержание: чтения об Адаме и Еве, о потопе, о библейских патриархах Аврааме, Иоте, Сауле, Давиде, Соломоне, Самсоне, Иисусе Навине и др.

У-Ц р. № 140. Сборник. Авторское название - "Книга 19. Сборник 19" (1970-е гг.). 8°, 171 л. Синяя шариковая ручка, красная паста в заголовках и инициалах. Печатные буквы, слабое подражание полууставу. Содержание: выписки из самых разных книг: Пролога, Библии, святого Писания, книг пророков Ионы, Захарии, Михея, посланий апостолов, катехизиса и т.д. по вопросам, связанным с эсхатологией, покаянием, исповедью, анафемой и пр. Здесь же имеются две нетрадиционные для такого рода сборников выписки по истории старообрядчества, сделанные из журналов "Русская мысль" (за 1883 г.) и "Исторический вестник" (за 1882 г.). Можно предположить, что С.А.Носов действительно работал с указанными журналами, хотя сведений о том, что ими располагал кто-либо из печорских крестьян, у нас пока нет. Не исключено, что С.А.Носов выписывал эти журналы по системе межбиблиотечного обмена: именно так он заказывал нужную ему для работы литературу через библиотеку с. Верхнее Бугаево, получая из Сыктывкара, Москвы и Ленинграда книги и микрофильмы (последние он читал, используя детский фильмоскоп)<sup>10</sup>.

У-Ц р. № 196. Сборник. Авторское название - "Книга 16" (1970-е гг.). 8°, 130 л. Подражание полууставу, иногда печатные буквы. Чернила синие, фиолетовые и черные, в заголовках и инициалах - красные. Источники: Номоканон, Пролог, катехизис, старообрядческий календарь. Содержит: евангельскую притчу о талантах, тексты из указанных книг о смерти "правых" и грешников, о Выгорецком житии, о предубоении, о покаянии и др. Здесь же помещено письмо протопопа Аввакума к семье с сокращениями (отмечены точками) по изданию ГИИ 1960 г.<sup>11</sup>, исторический комментарий к нему (из того же издания) разъясняющий, где во время написания письма находилась Настасья Марковна и дети Аввакума; выписки о злых и добрых женах; словарь женских и мужских имен с их значением на русском языке и указанием языка, из которого эти имена пришли.

Архив С.А.Носова, хранящийся в научной библиотеке СГУ (У-Ц р. № 62, папки 1-2), включает 191 л. разнородных материалов, написанных на бумаге разных форматов, которые можно условно разделить на несколько групп. Первую группу составляют а в т о б и о г р а ф и

ч е с к и е з а п и с к и. Это наиболее ценная часть архива, так как она дает возможность составить представление о С.А.Носове не только как о книгописце, но и как о писателе. "Записки" создавались С.А.Носовым на протяжении многих лет, и в архиве есть несколько вариантов, отражающих разные этапы работы над автобиографией. Вторую группу составляют в ы п и с к и из различных религиозных и светских книг; третью - п и с ь м а С.А.Носова к его другу Едиму Ивановичу Остапову, написанные за 18 лет - с 1963 по 1981 гг. (43 письма на 72 листах); письма к участнику археографических экспедиций СГУ А.Н.Власову (в то время студенту филологического факультета) за 1978-1981 гг. (6 писем на 21 листе).

Охарактеризуем каждую из названных групп материалов архива С.А.Носова. А в т о б и о г р а ф и ч е с к и е з а п и с к и. Ценность их состоит прежде всего в том, что именно они раскрывают внутренний мир С.А.Носова как человека необычного для старообрядческой среды, так как в нем соединились два типа сознания: средневековое, в основном опирающееся на христианскую письменность, и современное, обусловленное образом жизни любознательного и богато одаренного от природы наблюдателя и воображением человека, живущего обычными, повседневными крестьянскими заботами и делами.

Как одну из главных особенностей оригинальных сочинений С.А.Носова, следует отметить их ярко выраженный личностный характер: почти все они соединены образом главного героя - самого автора. Однако все факты собственной биографии С.А.Носов тщательно перерабатывает, составляя из них повествование в духе средневековой агнографической и проповеднической литературы. В его сочинениях причудливо переплетаются этикетные формулы средневековой литературы и разговорные просторечные обороты современного языка; информация, почерпнутая из старинных книг - с фактами современной действительности; политические события новейшей истории (война, революция, коллективизация) и события жизни самого автора. С незаурядным мастерством, ориентируясь на такие жанры средневековой литературы, как видение и житие, строит С.А.Носов повествование в своих "Записках". Умело комбинируя факты своей жизни, цитаты из книг священного писания, собственные рассуждения и комментарии, он соединяет их в сюжет в соответствии с требованиями литературного этикета агнографического повествования. Так, свою тяжелую психическую болезнь, начавшуюся в 1955 году, С.А.Носов осмысливает как период мучительного испытания, толкует испытанные тогда мучения, как искушение грехов своей жизни, а выздоровление - как прощение, являющееся после искушения грехов, и обретение новой жизни.

Особый интерес представляют рассуждения С.А.Носова о причинах отступления и его самого, и других современников от веры, помещенные им в предисловии к одному из своих сочинений. Рассказывая о своей жизни, рассуждая о греховности всего человеческого рода и греховности своих сельчан в частности, С.А.Носов пытается найти объяснение породившим их причинам и находит их в новом, по сравнению с дореволюционным, укладе жизни. Подкрепляя свои рассуждения, С.А.Носов выстраивает концепцию постепенного отступления старообрядцев Печоры от постов: во время голода в 20-е годы не было возможности выбирать пищу и приходилось есть то, что было; позже, когда продуктов стало в достатке, несоблюдение постов уже вошло в привычку; кроме того, забвению постов, по мысли С.А.Носова, способствовали и изменившиеся в послевоенные годы условия жизни, мирские соблазны и отступление наставников.

Композиция биографических сочинений С.А.Носова во многих элементах сходна с композицией произведений ораторского красноречия или проповедей: вначале идет обращение к аудитории или предполагаемым читателям — "братии", "детям", затем следует основная часть, насыщенная биографическим материалом и разнообразными рассуждениями. Завершается изложение заключением, в котором даны выводы и четко выражено отношение автора к заданной в заглавии произведения теме.

**В ы п и с к и.** Выписки в архиве С.А.Носова составляют большую часть его объема. Условно их можно разделить на два разряда: 1) выписки из богослужебных книг и книг светского характера; 2) извлечения из Старообрядческого календаря (сделаны они, как правило, на отдельных листах, но иногда на одном листе помещается до 10-15 записей). Тематика их самая разнообразная: даты рождения и смерти различных религиозных деятелей и отцов церкви (Иоанна Богослова, Андрея Царьградского и др.), даты важных событий в истории русской и византийской церкви, светской истории (дата "обновления" Царьграда и церковного первого собора, справка о количестве константинопольских императоров, дата землетрясения в Константинополе со справкой; что случилось оно через 440 лет после "обновления" города). Очевидно, из старообрядческого календаря была почерпнута информация о торжественном заседании в Пушкинском Доме, посвященном 100-летию первого издания "Жития протопопа Аввакума", о дате первого съезда старообрядцев в Москве и количестве участников съезда, исторические выписки о первых русских князьях-христианах, о дате принятия христианства, о крещении болгар и т.д.

36

Целая группа выписок посвящена событиям, связанным с известным на Русском Севере старообрядческим центром — бытовским общежитием — и его виднейшими деятелями: приводится дата основания монастыря, называются дата смерти Захария Стефанова, день ангела Андрея Денисова, автора поморских ответов Трифона Петрова. Есть выписки и об обложении старообрядцев налогом на бороды при Петре I, дата смерти предполагаемого автора "Щита веры" Андрея Борисовича и год кончины Леонтия Федосеева и т.д.

Большое количество хронологических выписок (по-видимому, также из старообрядческого календаря) связано с протопопом Аввакумом и его сподвижниками. Среди них — дата казни Аввакума (по старообрядческому календарю 1963 и 1964 гг. с указанием страниц, на которых содержится информация), общее количество изданий "Жития" Аввакума за 100 лет, указание на день ангела Аввакума и сообщение о том, что в этот день в храмах совершаются богослужения за упокой его души, даты ссылок Аввакума и суда над ним, сведений о казнях Дазаря и Епифания в 1667 г., об обличении Иваном Нероновым новшества патриарха Никона, о сожжении по приказу Никона епископа Павла, о дне памяти боярыни Морозовой, о посланиях протопопа Аввакума к царю Алексею Михайловичу и т.д.

Очевидно, что выписки были сделаны С.А.Носовым для памяти при чтении самих разных книг. Позже они были использованы им при составлении сборников. Подбор фактов и тематика выписок, имеющихся в известной нам части архива С.А.Носова, показывают, что он, в отличие от большей части старообрядцев Печоры XVIII-XIX вв., не замыкался только на вопросах догматики и полемики с "никонианами", но живо интересовался и историей как собственно старообрядчества, так и христианства в целом.

**П и с ь м а.** Почти все письма С.А.Носова написаны на листах почтовой бумаги (в линейку или в клетку) чернилами, карандашом или шариковой ручкой. Если листов в письме несколько, то они сшиты в левом верхнем углу ниткой. Письма написаны обычно печатными буквами, причем в поздних письмах почерк приближается к печорскому полууставу и используются буквы  $\dot{\text{I}}$ ,  $\dot{\text{B}}$ ,  $\dot{\text{b}}$ ,  $\dot{\text{y}}$ ; буква "y" пишется как "омега", вместо "я" пишется "ис малый", вводятся сокращения под титлами, характерные для старопечатных книг: (I C, стаго, стѣ, крта, оѣи и т. п.), даты приводятся по старому летоисчислению (от сотворения мира), с обязательной оговоркой на этот счет, и в форме кириллической цифры.

Пишем с преобладанием бытовых мотивов в архиве меньше всего.

Как правило, письма С.А.Носова выходят за рамки бытописательства и затрагивают вопросы догматики, морали и нравственности, брака и т.п. Наиболее устойчивыми элементами композиции писем являются их начальные строки, представляющие собой варианты устойчивой эпистолярной формулы "многочуваемый друг Ефим Иванович, получил я твое письмо..."; и этикетные концовки - "С тем простите меня, грешного, вас бог простит". В основной части письма обычно С.А.Носов лишь в нескольких строках сообщает о своем здоровье и последних новостях, большую же часть письма обычно посвящает подробным ответам на вопросы, заданные корреспондентом. Объем некоторых писем доходит до нескольких листов (обычный формат писем - в восьмерку), исписанных с обеих сторон.

Все письма из архива С.А.Носова можно условно разделить на несколько групп по "жанровому" принципу: письмо-завещание; письмо-ответ корреспонденту; письмо-наставление. В письмах - завещаниях С.А.Носов дает указания, кому передать в случае его смерти имущество. Так, в письме, датированном декабрем 1970 г., он обращается к Е.И.Осташову как к своему душеприказчику и распоряжается, кому передать после своей смерти книги, как их оформить перед передачей (наклеить ярлыки с указанием их владельца - С.А.Носова); в письме от 8 декабря 1973 г. - сообщает о вещах, которые он хотел бы отдать для поминания, называет имена людей, которым эти вещи могли бы пригодиться, следующим образом комментируя свои распоряжения: "Считаю, что вещь в руках многое может помянуть об умершем, посему хочется оставить на память. И прошу, не боясь стеснения, дать по вещам отбить, в чем необходимость ваша, и я бы заповедовал вам".

Письмо-ответ, как правило, у С.А.Носова освещает различные вопросы богословского характера. Письма этой группы обнаруживают в авторе знающего, начитанного книжника, хорошо изучившего патристическую литературу, библейские исторические книги, евангельские сюжеты. Особым уважением у С.А.Носова пользовался Василий Новый, житие и цитаты из сочинений которого встречаются в письмах С.А.Носова особенно часто. В этих письмах-ответах С.А.Носов показывает себя умелым рассказчиком, в свободной форме, разговорным языком, знакомящим своего корреспондента со сложными проблемами богословия, с историей христианства, с жизнью и деяниями апостолов и отцов церкви.

Письма-наставления С.А.Носова представляют собой своеобразную консультацию по каким-либо китейским или догматическим вопросам. В отличие от большинства своих земляков-старообрядцев, С.А.Носов при решении спорных догматических вопросов ориентировался на письменные источники - сочинения старообрядцев-идеологов,

а не на обычай, закрепившиеся в повседневной богослужебной практике печорских старообрядцев. Так, например, в письме к Е.И.Осташову от 23 ноября 1969 г. он пишет: "Главное (так!) ошибки были и прежде у тех, кто не внимал изложенным уставом, и поролли свое отсебятину и приводили примеры стариков, что такь правила, которые, очевидно, не были устава и дельли приблизительно, по слышкам". Среди писем этой группы можно особо выделить письма, в которых содержатся рассуждения о вынужденном компромиссе между традиционными нормами старообрядческого быта и отклонениями от них, связанными с современным укладом жизни.

В тематическом отношении эпистолярное наследие С.А.Носова разнообразно. В его письмах развиваются следующие темы: книга, их функция в жизни человека и отношение к ним; деньги (милостыня); фило-софские рассуждения о жизни, богатстве, смерти; матримониальные темы, популярные в старообрядческой среде; вопросы, связанные с организацией богослужения; пересказ собственных видений; рассуждения о греховности употребления чая, сахара, кофе (отметим, что своего суждения по этому поводу С.А.Носов, как правило, не высказывает, а дает лишь ссылки на старообрядческую литературу).

В связи с ограниченным объемом статьи остановимся только на первой из названных тем, развиваемых в письмах С.А.Носова, - тематике книг. В двух письмах к Е.И.Осташову С.А.Носов излагает свой взгляд на книгу и ее место в жизни человека, отталкиваясь от конкретного жизненного случая: некоему человеку по имени Федор он передал одну из своих книг, тот же, забрав книгу, никому не позволил ею пользоваться. Этот случай и послужил поводом для следующих эпистолярных рассуждений С.А.Носова. По его мнению, книги должны быть общим достоянием, читать их имеют право все желающие, как верующие, так и неверующие. "Книга есть неправоподобное (так!), и я имею в виду какую-то цель Федора. Советую книгу сделать всем читать доступную для вѣрних, и особенно для старообрядцев, как доказательство о вѣрѣ"<sup>12</sup>. Во втором письме, написанном месяц спустя, С.А.Носов вновь возвращается к этой истории и сообщает: "Книгу я привез для ознакомления всех желающих читать, а он (Федор - М.М.) сделал ее недоступной многим"<sup>13</sup>. Как можно заметить, оба высказывания характеризуют С.А.Носова как своеобразного просветителя близких ему людей, духовного отца и наставника, помогающего своим землякам и словом, и делом.

Завершая обзор материалов о жизни и творчестве С.А.Носова, необходимо заметить, что этот книжник середины ХХ в., в отличие от известных печорских книгописцев XVII-XIX вв., не имел за плечами писцо

вой практики и книжной образованности, которые последние приобретали в старобрядческих скитах на Выге и Пижме. Тем не менее, С.А. Носов, судя по его книгам и письмам, хорошо ориентировался в вопросах старобрядческой догматики и до последних дней жизни считался самым авторитетным старообрядцем на Печоре. Сочинения его являются последним воплеском своеобразной крестьянской литературы в этом регионе и наглядно иллюстрируют оригинальность личности этого думающего человека с богатым и своеобразным внутренним миром.

\* \* \*

1. Максимов С.В. Собр.соч. Спб., без года. Т.9.
2. Ончуков Н.Е. О расколе на Низовой Печоре // Живая старина. 1901. Вып.3-4. С.434-452.
3. Ляцкий Евг. Поездка на Печору // Вестник Европы. 1904. № 12. С.683-728.
4. Мартынов С.В. Печорский край. Очерки природы и быта. Население, культура, промышленность. Спб., 1905. С.68-69, 92-94 и др.
5. Малышев В.И. Усть-цилемский книгописец и писатель И.С.Мяндина // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1965. С.323-337.
6. Об этом С.А.Носов сообщил А.Н.Власову (в 1980 г.) и автору данной статьи (в 1981 г.), тогда студентам СГУ.
7. Материалы были получены А.Н.Власовым и студентом ЛГУ С.И.Федоровым от родственников С.А.Носова.
8. Описание рукописи см.: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. /Отв.сост. Т.Ф.Волкова; Под общ.ред. П.А.Колесникова и А.А.Амосова. Сыктывкар, 1989. С.153-158.
9. Полное описание рукописей см.там же: № 138 - С.205-206; № 140-С.206-215; № 196 - С.232-239.
10. Запись о том, что С.А.Носов выписал из ленинградской библиотеки микрофильм книги В.И.Ясевич-Бородаевской "Борьба за веру"(М., 1912) есть в письме к А.Н.Власову от 09.09.80.
11. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения /Под общ.ред.Н.К.Гудзия. М., 1960.
12. Письмо датируется 10.09.74. Под "верными" С.А.Носов имел в виду, по всей вероятности, надежных людей, которым можно доверять.
13. Письмо датировано 21.10.74.

А.Г.Бобров

ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР

#### УСТЬ-ЦИЛЕМСКАЯ РЕДАКЦИЯ "СКАЗАНИЯ АФРОДИТИАНА"

К числу наиболее интересных памятников апокрифической литературы относится переводное с греческого языка "Сказание Афродитиана о бывшем в Перской земле чуде" (далее - СА), известное в славянских списках с XIII века. Древнерусские книжники получают перевод СА, очевидно, в XII веке от южных славян, и уже в это время создают свою, сокращенную, версию текста. С конца XIV века интерес к СА на Руси усиливается: от сербов приходит новый перевод памятника, возникают оригинальные русские редакции (начиная с Чудовской и Новгородской), создается большое число списков. В это время СА зачастую используется как Уставное чтение; включается в сборники устойчивого состава и в различные авторские сборники. С середины XVI века СА постепенно теряет популярность и почитаемость, переходит в число "отреченных книг". Апокриф начинает преследоваться: его вносят в Индекс запрещенных книг, вырывают из сборников. В результате резко уменьшается количество его списков<sup>1</sup>.

Одни из всего лишь трех списков апокрифа, созданных в XIX в., находятся в Усть-Цилеме (частное собрание, сборник второй пол.XIX в., печорский полуустав, 4<sup>о</sup>, л.181-185 об.). Этот сборник был обнаружен археографической экспедицией Ленинградского государственного университета под руководством Н.С.Демковой в 1973 году<sup>2</sup>. Текст СА из этой рукописи был сфотографирован Е.М.Шварц, работавшей в археографической экспедиции Сыктывкарского государственного университета 1986 года в с.Усть-Цилема, за что приношу ей искреннюю благодарность<sup>3</sup>.

Усть-Цилемский сборник, по всей вероятности, переписан рукой И.С.Мяндина (1823-1894)<sup>4</sup>, одного из самых известных и образованных книжников прошлого века на русском Севере, которому принадлежит много самообитных редакций - переделок древнерусских литературных произведений<sup>5</sup>.

Изучение творчества И.С.Мяндина было начато В.И.Малышевым. Сейчас уже известны мяндинские переработки повестей о царце и львице, о царевне Персике, "О убогом человеке, како от дьявола произведен царем", Троянской истории, повестей об Акире Премудром, о Григории Чудотворце и идольском ярепе, о Басарге, о царе Аггее, с царце Диваре<sup>6</sup>.

И.С.Мяндина, как видно из этого перечня, по большей части интересовала легендарно-историческая литература и связанная с ней тема

праведного и неправедного царя (правителя) и царской власти. Чем же мог заинтересовать устьцилемского книжника апокриф, повествующий о знамениях Рождества Христова в Персидской земле и о поклонении волхвов Марии и младенцу? Обратимся к источнику мяндийской переработки.

Сравнение Усть-Цилемского списка СА с другими списками апокрифа (всего известно на данный момент 96 списков XIII-XIX вв.) показало, что в его основе лежит текст Чудовской редакции сказания. Эта редакция названа так нами по старшему пергаментному списку конца XIY века (ГИМ. Собр. Чудова монастыря. № 20, л.131 об.-135; далее - Ч). Одна из особенностей Чудовской редакции - наличие в конце текста прибавления риторического характера (нач.: "Мы же о сем чудеси рассмотривше рекохом..."), появление которого было обусловлено включением СА в контекст торжественных и похвальных слов древнерусского мимейного Торжественника<sup>7</sup>.

Списки Чудовской редакции, помимо общего для всех прибавления, имеют и общие характерные чтения. Отметим наиболее интересные из них.

1) Во всех списках СА, в соответствии с греческим оригиналом<sup>8</sup>, жрец Прун говорит царю: "Порадуюсь с тобой, владыко" (по списку ПИБ.Г.1.202, писец Савва, ок.1400 г.; далее - Сав.; л.204). Списки Чудовской редакции дают измененное чтение: "Порадуются, владыко, с тобой божи" (по списку Ч, л.131 об.).

2) В толковании знамения мудрецами во всех списках есть фраза, имеющая соответствие в греческом тексте<sup>9</sup>: "Корень божеский и царский всклонился есть, небесного и земного царя образ принося..." (Сав, л.205). Редактор переделывает фразу, заметно меняя ее смысл: "Корень дарский бога небесного всклонился есть, земного царя образ принося..." (Ч, л.132 об.)

3) Мудрецы советуют персидскому царю послать волхвов в Иерусалим: "Обращеши сына вседержителя теломъ" (Сав, л.205; близко в греческом тексте<sup>10</sup>). В списках Чудовской редакции вместо "теломъ" встречаем "темъ", что меняет смысл фразы: волхвы должны найти не воплощенного сына Бога, а сына тем, иудеям, т.е. сына иудейского царя.

4) В разговоре с иерусалимскими "старейшинами" волхвы отказываются "явленное небесным богомъ потаити" (Сав, л.205 об.). В списках Чудовской редакции иной вариант, удаляющийся от греческого оригинала<sup>11</sup>: "...явленное небесным царем таити", что также меняет смысл: волхвы отказываются утаивать царя, явленного небесным (Богом, знамением).

42

Наиболее характерные чтения Чудовской редакции акцентируют внимание читателя на мысли, что описываемое знамение в Персидской земле не только возвещает о Рождестве Христа, но и являет собой образ "земного царя" (то есть Христос является "прообразом" идеального правителя). Не углубляясь в истолкование этого положения, отметим лишь, что И.С.Мяндия, интересуясь темами "царя", "земной власти", мог обратить внимание на указанные особенности Чудовской редакции СА.

Итак, в основе Усть-Цилемского списка (далее - УЦ) лежит Чудовская редакция апокрифа. Об этом свидетельствуют и наличие прибавления в конце текста ("Мы же о сем чудеси..." - УЦ, л.185 об.), и также характерные для Чудовской редакции чтения, как "порадуются, владыко, с тобой божи" (УЦ, л.181 об.), "земного царя образ принося" (УЦ, л.183 об.) и "потаити царя" (УЦ, л.185). Но в то же время И.С.Мяндия заметно переработал свой источник в направлении сокращения, повторения и переосмысления текста.

В о - п е р в ы х, им полностью сокращены диалог между волхвами и Марией, описание внешности Марии и младенца, похвала волхвов родившемуся, диалог между волхвами и "неким юношей", велевшим им возвращаться в свою страну.

В о - в т о р ы х, пропущены отдельные фразы, показавшиеся, вероятно, неясными редактору, например: "строи словеси съставив" (Ч, л.132); "уоставив бо то пришло есть, данье дани пустивши ему приносать, первой образ претвария" (Ч, л.133); "его же не видесте умнии - телеснии видита, а сим роса приде, Карину благослущный" (Ч, л.133); "подобно жене литьточать, глаголюще" (Ч, л.133) и др. Характерно, что пропущено также слово "темъ" в чтении Чудовской редакции "сына вседержителя темъ" (Ч, л.132 об.). Как правило, редактор сокращает именно дефектные, искаженные чтения Чудовской редакции СА, что свидетельствует о его внимательном отношении к тексту апокрифа.

Об активном осмыслении произведения говорят и те изменения, которые редактор вносит в текст СА. Он меняет заглавие апокрифа: "Известь Афродиянта историка..." (УЦ, л.181). Смысл этого изменения, на наш взгляд, заключается в том, что жанр СА в восприятии редактора оказывается близок жанру тех повестей (о Басарге, о царе Агтее, о царице и львице и др.), которые переделывал И.С.Мяндия. Кроме того автор СА для редактора - это не церковный авторитет, подобный "святым отцам", а лишь "историк" - то есть сочинитель легендарных историй, таких, как "История греческая о древних мужех..." (Троянская история)<sup>12</sup>. Этим отношением к тексту, по всей вероятности, объясня-



ются и указанные выше сокращения эпизодов, связанных с Богородицей, так как они были бы неуместны в произведении легендарно-исторического жанра<sup>13</sup>.

Создатель Усть-Цилемской редакции свободно перетразирует недостаточно ясные, туманные, слишком архаичные для него места текста СА, например:

Ч	УЦ
1. "яко же бо есть въважно и лежить в листех царьских"	1. "яко же скажут писанныя книги сушеи в книгохранительниц царьстей хранящихся"
2. "гудущи густы..."	2. "в гудци гудети..."
3. "царю же грозну бывшу..."	3. "царь же се видя и слыша такую грозю..."
4. "звателем же трубами потщавашися..."	4. "званнем же бывше звательными трубами, потщашася вси..."
5. "оне же плещеваху..."	5. "они же яко не хотяху слышаху распалляющихся..."

Характер всех этих изменений соответствует выявленным В.И. Малышевым особенностям обработок И.С. Мяндина (сокращение длиннот, упрощение языка и стиля с целью сделать их более доходчивыми)<sup>14</sup>. В Усть-Цилемской редакции СА встречается и вставка наречия "аще", которое, как отметила Т.С. Троицкая, является характерной чертой всех мяндинских переработок древнерусских литературных произведений<sup>15</sup>: "Пребываху же цари ту и видяши образы кумирная, аще начаша в гудци гудети..." (УЦ, л. 182 об.).

В целом обработка СА выполнена с использованием обычных редакторских приемов И.С. Мяндина. Особенность ее является то, что, взяв за основу апокрифическое сказание, усть-цилемский книжник включил его в цикл своих переделок легендарно-исторического характера.

\* \* \*

1. Подробнее см.: Бобров А.Г. Апокрифическое "Сказание Афродитиана" в литературе и книжности Древней Руси: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1987. 16 с.

2. См.: Демкова Н.С. Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДРЛ. 1976. Т. 30. С. 356-359.

3. Текст списка подготовлен нами к публикации в издании: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. Сыктывкар, 1989. Ч. 1. Рукописные книги. Вып. 1. С. 257-260.

4. Н.С. Демкова называет этот сборник "мяндинским" (Отчет об археографической экспедиции... С. 358).

5. См.: Малышев В.И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность (по материалам Пушкинского Дома). Л., 1985. С. 323-337.

6. См.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XIX вв. Сыктывкар, 1960. С. 114; Малышев В.И. Усть-Цилемская переработка "Повести о царевне Персиде" // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 326-337; Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. "Повесть о убогом человеке, како от дьявола произведен царем" и ее усть-цилемская обработка // ТОДРЛ. 1965. Т. 21. С. 252-258; Творогов О.В. Троянская история в переработках усть-цилемских книжников // Рукописное наследие древней Руси (по материалам Пушкинского Дома). Л., 1972. С. 228-241; Пиотровская Е.К. Усть-Цилемская обработка "Повести об Акире Премудром" // ТОДРЛ. 1976. Т. 31. С. 378-383; Шварц Е.М. Повесть о Григории Чудотворце и идольском краде в усть-цилемских рукописных сборниках // ТОДРЛ. 1979. Т. 34. С. 341-350; Штормилова 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 (по материалам Пушкинского Дома). Л., 1985. С. 36-47.

7. Бобров А.Г. "Сказание Афродитиана" в димонгольском переводе: Вопросы текстологии // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 18-30.

8. Bratke E. Das sogenannte religionsgespräch an Hof der Sasaniden. Leipzig, 1899. S. 77: 15 (Συχαίρω σοι, βέβητα)

9. Ibid. 74: 2-4 (ἴσα εὐθείας καὶ βασιλικῆ ἀνεκυφέν, οὐρανοῦ καὶ ἐκτελοῦ βασιλείως χαρακτῆρα φέρουσα)

10. Ibid. 74: 70-71 (.... εὐρήσεις γὰρ τὸν υἱὸν τοῦ παντοκράτορος ὁματικῶς)

11. Ibid. 76: 17-18 (.... ἕκ' οὐρανοῦ θεότητος δημοσποθέντα κρύφαί)

12. Творогов О.В. Троянская история... С. 228.

13. Вероятно, в связи с этой тенденцией бог Дионис превращается

в "Диониса креста" (УЦ, л.183 об.), более подходящего действующего лица исторической повести.

14. Малышев В.И. Усть-Цылемские рукописные сборники...С.14.

15. Троицкая Т.С. Повесть о Динаре в редакции И.С.Мячина... С.42.

Е.А.Порошкина  
Сыктывкарский университет

### ЖИТИЕ НИФОНТА КОНСТАНЦКОГО (ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ СЛАВЯНСКОГО ТЕКСТА ПАМЯТНИКА)

Летом 1984 г. в ходе археографической экспедиции на Нижнюю Печору была найдена рукопись первой трети XIX в., содержащая памятник переводной агиографии "Житие Нифонта Констанцского"<sup>1</sup>. Рукопись, форматом в восьмерку, написанная ровным поморским полудустановом, содержит 315 л. На л.1 имеется заставка растительных мотивов в красках. Текст украшен тонкими кинноварными инициалами с орнаментальными отропками. Сохранилась буквенная нумерация листов. Переплет - доски в коже с орнаментальным тиснением, заставки утрачены, обрез блока красный. Согласно поздней записи карандашом на л.1, рукопись принадлежала "Василию Антонову Остапову". На л.315 об. имеется читательская запись Харлама Иванова Михнева. Текст Жития Нифонта в рукописи с л.265 об. продолжен неизвестным сочинением учительного характера, имеющим внутреннюю связь с текстом Жития<sup>2</sup>.

Житие Нифонта (далее - ЖН) - довольно известный переводной памятник, относящийся к такому типу житий, в которых повествование сосредоточено "на решении вопросов христианской морали и нравственного совершенствования житийного героя"<sup>3</sup>. Действие Жития относится к IY веку, ко времени правления Константина Великого. Герой произведения - св.Нифонт, уроженец г.Плагина Пеллагионской провинции. Будучи отроком, он попадает в Константинополь, где обучается божественному Писанию. Нифонтом овладевает желание следовать подвигам святых. К концу своей праведной жизни Нифонт становится епископом города Констанции на острове Кипр.

Житие имеет сложную сюжетно-композиционную структуру. Основное повествование - жизнеописание святого - предваряется в Житии достаточно этикетным зачином. Композиционно основное повествование распадается на три части, каждая из которых имеет свою систему персонажей и выполняет свою художественную функцию. Так, в первой части Жития (главы 2-49)<sup>4</sup> показан путь совершенствования

святого. Сюжетную основу этой части составляет интрига - борьба дьявола с подвижником. Враг рода человеческого - дьявол, увидев богоугодную жизнь Нифонта, старается помешать идти ему путем праведников. Попав в круговорот дьявольских искушений, Нифонт начинает вести беспутную жизнь, и его становится черным от грехов. Нифонт приходит в великий ужас, узнав, что лицо его "яко мурина зѣло чернѡ". Решив покаяться, он идет в храм божий, где образ богородицы в знак всемирного прощения уносится святому. Но дьявол не отстывает от Нифонта: то зверем бросается к ногам, желая растерзать, то кладет в бездну колодца, то искушает страшной мыслью о несуществовании Бога. Постепенно подвижник избавляется от великих и малых грехов и получает от ангела иное сердце - "чисто я сокрушено", с которым он без страха вступает на "скорбный" и "тесный" путь. Завершается первая часть открывшимся Нифонту видением стоящего посреди моря столпа, на который святой взбирается и, достигнув его вершины, обозревает "четвероконечный мир"<sup>5</sup>. Этот эпизод символизирует достижение героем некоего предела святости - божественного бесстрастия, означающего полное отрешение от земных страстей и обретение особого способа видения мира - "духовидения".

Вторая часть Жития (главы 50-141) представляет собой собрание новелл, призванных художественно подтвердить факт достижения житийным героем уровня "святости". В эту часть входят описания чудес, совершаемых святым при жизни, его видения, раскрытые те или иные христианские символы (видение о кресте, видение евхаристического действия и др.), поучения и беседы Нифонта, легенды, представляющие собой микрожития (о мурике разбойнике, мурике Моисее, Василии, Феогносте, Созомоне и др.). Если первая часть более или менее соответствует традиционной композиционной схеме житий, то художественный материал, составляющий вторую часть произведения (исключая чудеса), не предопределяется канонами агиографического жанра.

Третья часть жизнеописания Нифонта продолжает развивать этикетные мотивы агиографического повествования. Здесь рассказывается о чудесном получении Нифонтом епископского сана, о деятельности его как епископа, описываются его предсмертные видения и кончина.

Таким образом, композиция ЖН такова, что в первой и третьей частях повествование определяется внешними событиями, влияющими на судьбу героя, а в центральной части внимание агиографа сосредоточено на внутренней жизни святого, раскрывающейся главным образом в его словах и поучениях.

Оригинальное решение имеет заключение Жития: автор не сам приносит похвалу святому, а предоставляет это сделать бесу, худителю-

ное слово которого в адрес Нифонта и самого автора служит своеобразным признанием нравственной стойкости святого и литературного дарования сочинителя<sup>6</sup>.

ЖН относится к ранним переводным памятникам домонгольской Руси. Н.А.Мещерский отмечал, что перевод ЖН послужил источником для написания статьи "О милостивом Созомоне" в "Изборнике 1076"г.<sup>7</sup> Сохранилось свидетельство о том, что Феодосий Печерский был знаком с Житием Нифонта: в его "молитвах о трапезе" упоминается имя святого Нифонта и пересказывается Нифонтово слово "О Ёдении"<sup>8</sup>.

До нас дошли древнейшие списки ЖН: список, входящий в состав Выголексинского сборника<sup>9</sup> датируемого концом XII в. (далее - В), и Ростовский список 1219 г.<sup>10</sup> (далее - Р). Кроме того, в составе большого числа древнерусских сборников обнаружены извлечения из этого Жития - слова и поучения св.Нифонта, что свидетельствует о его популярности у древнерусского читателя<sup>11</sup>. Однако полный текст Жития дошел до нас в небольшом количестве списков. Сводная библиография их до сих пор не составлена.

К настоящему времени нам известны следующие списки П е р в о й пространной редакции (далее - 1 Пр.р.) ЖН: Р - ГБЛ. Ф.304. № 35 (1219 г.); О - ПБ. Собр.ОЛДЦ Q 17.(XVI в.) 4<sup>о</sup>, 433л.; полуустав; 396 лицевых изображений; имеется владельческая запись, свидетельствующая о принадлежности рукописи в XVII в. тобольским боярам Михаилу и Петру Михайловичам Салтыковым; ЖН переписано на лл.272 об.-432 об. Заглавие выполнено киншварной вязью "Житие и жизнь преподобного отца нашего Нифонта. Повесть душеполезна" (нач.: "Тайну цареву добро есть таити..."). Именно этот список, по-видимому, использован в издании А.В.Рыстенко как список О, о чем свидетельствует совпадение разночтений О к Р с соответствующими чтениями списка ОЛДЦ Q 17 (поэтому мы сохраняем за списком обозначение, данное ему ранее); другие списки, представленные в разночтениях к Р в издании А.В.Рыстенко: четыре списка - У<sup>1</sup>, Н, Ф, Ун<sup>1</sup> - до сих пор не выявлены, ЧМ, вероятно, следует идентифицировать со списком, опубликованным в ИМЧ, т.к. их варианты к Р совпадают; С - ИБ СГУ, У-Ц р.68 (первой трети XIX в. - см. описание в начале статьи); Ц - ГИМ, собр.Царского № 108 (1617 г. 4<sup>о</sup>, 195 л., полуустав<sup>12</sup>) - возможно, восходит к этой же редакции.

Таким образом, в общей сложности в настоящее время известно 9 списков ЖН 1 Пр.р., из них 7 списков учтены А.В.Рыстенко. Причем местонахождение четырех сейчас неизвестно.

В большей мере была распространена - в поздних списках - в т о -

р а я пространная редакция (далее - II Пр.р.) ЖН. Известны следующие 10 списков этой редакции: Казанский (К) - ПБ. Соловецкое собр. № 525/212 (XVI-XVII вв. 4<sup>о</sup>, 320 л., полуустав) (издан А.В.Рыстенко); Соловецкий (Сол.) - ПБ. Соловецкое собр. № 524/211 (XVI в. 4<sup>о</sup>, 239 л., скоропись); Анзерский (Анз.) - ПБ. Соловецкое собр. № 526 (Анз.10) (XVI в. 8<sup>о</sup>, 445 л., скоропись. ЖН на л.1-406). Предисловие к ЖН написано более поздним почерком; имеется вкладная запись: "Сию книгу дал в дом живоначальниа Троицы в Анзерскую пустынь Петр"; Титовский Первый (Т-1) - ПБ. Титовское собр. № 2698 (XVIII в. 4<sup>о</sup>; 124 л., скоропись; ЖН на л.1-105 об.; л.1 размыт; на л. 1 об.нач.: "Во дни благочестиваго царя Константина бысть муж благоверен..."; рукопись была приобретена в г.Ростове Ярославской губернии, согласно отметке Титова); Вяземского (Вяз.) - ПБ. Собр.Вяз. Q 274 (1743 г. 4<sup>о</sup>, 133 л., полуустав разных рук; ЖН на л.1-117 об.; карандашная владельческая запись 1859 г.: "Сия книжица принадлежит Яросла(в)ской Г(убернии) посаду Коровникъ мещанина Ивана П."<sup>11</sup>. В конце рукописи имеется писцовая запись: "1743 году августа в 13 день, окончася сия книга в субботу, во отдание господня Преображения"; Титовский второй (Т-2) - ПБ. Титовское собр. № 3113 (Старообрядческий сборник 80-х гг. XVIII в. 1<sup>о</sup>, 180 л., скоропись разных рук; ЖН на л.68 об.-98; написано особым почерком - мелкой скорописью, близкой к полууставу. Заглавие: "Житие преподобнаго отца нашего Нифонта епископа Константинограда Кипрского цбля жития его книга"<sup>13</sup>. Каждой главе (всего их 100) предшествует киншварный заголовок, кратко излагающий содержание главы<sup>14</sup>; Погодинский (Пг) - ПБ. Погодинское собр. № 1588 (Сборник слов, поучений и житий. XVI в. 8<sup>о</sup>, 255 л., скоропись; ЖН на л.58-103 об. Нач.: "Тайну цареву достоят хранити, а дбля божественные проповбдати преславно" Гл.1-49, конец отсутствует); Титовский третий (Т-3) - ПБ. Титовское собр. № 157 (XVIII в. 4<sup>о</sup>, 111 л.; ЖН на л.1-111. Нач.: "Тайну цареву добро есть хранити, а дбля божия проповбдати славно". Рукопись была приобретена в Москве<sup>15</sup>; Верхнепечерский (В-Печ.) - ИРЛИ. Верхнепечерское собр. № 119 (Сборник житий XII в. 4<sup>о</sup>, 357 л., полуустав разных почерков; ЖН на л.17-216 об. Без начала; на л.18 написано киншварью: "Житие преподобнаго Нифонта". Текст каждой главы начинается киншварной буквой); Перетцовский (Иц.) - ИРЛИ. Собр.В.Н.Перетца № 375 (XVIII в. 4<sup>о</sup>, 324 л., скоропись; ЖН на л.80-198. Имеется владельческая запись "воложанина" Алексея Пузина). Краткая редакция (Кр.р.) ЖН сейчас известна в

списках: 5 списков указаны издателями Выголексинского сборника и О.В.Твороговым<sup>16</sup>: Выголексинский (ГБЛ. Ф.178. № 1832. XII в.); Троицкий (ГБЛ. Ф.304. № 793. XVI в.); Волоколамский (ГБЛ. Ф.113. № 521. XVI в.); Румянцевского музея (ГБЛ. Ф.256. № 362. XVII в.); список из сборника четырёхязычных статей (ПБ. Солов. собр. № 984/1093, XVI-XVII вв.). Один список этой редакции выявлен нами. Это У с т к ж с к и с п и с о к (Уст.) - БАН. Арх. Д.84 (Сборник житий и служб XVI-XVII вв. 4°. 253 л., полуустав разных почерков, переплет - доски в коже; дат. на л.171-196. Имется запись 1775 г. смотрителя Великого Устава Пермской губернии купца Марфона Иванова Колобова с принадлежностью рукописи церкви св.апостолов Петра и Павла).

Таким образом, на данном этапе известно 25 списков жития в редакциях - 1 Пр.р., II Пр.р. и Кр.р., а также 12 списков редакции Дм.Ростовского (см.ниже).

Немногочисленность списков ЖН придает особую значимость открытию каждого нового списка памятника. Сыктывкарский список Жития относится к позднему этапу развития рукописной традиции произведения, однако изучение его представляет интерес и с точки зрения истории текста памятника, еще совершенно с этой стороны не изученного, и с точки зрения репертуара севернорусской книжности, изучения круга чтения печорского крестьянства.

Подведем некоторые итоги изучения ЖН в научной литературе, охарактеризуем особенности текста Сыктывкарского списка Жития и по возможности определим его место в рукописной традиции памятника.

Первое наблюдение по истории текста ЖН принадлежит Д.В.Поленову, который в своем сообщении о находке Выголексинского сборника, сделанном в 1862 г.<sup>17</sup>, выделил краткую редакцию произведения, представленную в этом сборнике. В той же заметке Д.В.Поленов упоминает о существовании пространной редакции Жития, читающейся в составе Великих Миней Четырех митрополита Макария. По мнению ученого, сокращенный вариант этой редакции вошел в состав Четырех Миней Дмитрия Ростовского. Никакого анализа особенностей краткой и пространной редакций исследователь не дал.

Углубленное текстологическое исследование ЖН впервые было предпринято А.В.Рыстенко. В течение многих лет он работал над обширнейшей диссертацией о ЖН, которая осталась незавершенной и в настоящее время утрачена. Только через тринадцать лет после смерти А.В.Рыстенко его ученики издали подготовленные им к публикации тексты греческих и славянских списков ЖН. В посмертном издании А.В.Рыстенко представлены семь греческих списков Жития (из них два спи-

ска опубликованы полностью<sup>18</sup>, а пять списков даны в разночтениях<sup>19</sup>) и семнадцать славянских списков (из которых два - Ростовский список 1219 г. и список Казанской духовной академии (К) XV в. - опубликованы полностью, остальные пятнадцать представлены в вариантах<sup>20</sup> при этом кроме буквенных обозначений, данных А.В.Рыстенко, никаких сведений - ни о времени написания славянских списков, ни о месте их нахождения - издатели не приводят).

Издание текстов предваряется в книге вступительной статьей одного из издателей - ученика А.В.Рыстенко П.О.Потапова, содержащей наблюдения над литературной природой памятника и языковыми особенностями древнейшего списка 1219 г. Кроме того, в статье затрагивается вопрос о славянском переводе Жития. Никаких текстологических комментариев А.В.Рыстенко к публикуемым спискам ЖН в издании не содержится. Однако по названиям разделов издания, под которыми приводятся тексты славянских списков, можно составить некоторые представления о его не дошедшей до нас текстологической концепции. Ученый выделяет две редакции греческого ЖН - пространную и краткую - и две пространные редакции первого славянского перевода этого памятника: Первая пространная редакция (I Пр.р.) представлена Р и шестью списками, восходящими к нему (обозначены буквами: Ч.М., У<sup>1</sup>, Н, Ф, О, Ун<sup>1</sup>); Вторая пространная редакция (II Пр.р.) представлена списком К и девятью другими списками, данными в вариантах (В<sup>1</sup>, У<sup>2</sup>, М<sup>1</sup>, Т<sup>2</sup>, Вх<sup>1</sup>, П<sup>1</sup>, С<sup>1</sup>, С<sup>3</sup>, Син<sup>2</sup>).

Таким образом, итог текстологического изучения памятника двумя первыми его исследователями - Д.В.Поленовым и А.В.Рыстенко - сводится к выделению трех редакций ЖН - двух пространных и краткой.

Последующие исследователи ЖН сосредоточили внимание главным образом на решении двух проблем изучения памятника: проблемы датировки и места написания Выголексинского сборника (Т.М.Судник, Н.Б.Тихомиров и др.) и проблемы происхождения славянского перевода Жития (Б.М.Ляпунов, П.О.Потапов, Н.Н.Дурново, К.И.Ходова, Н.А.Мещерский, Ч.Гриббл, В.С.Гольщенко и др.<sup>21</sup>); частично затрагивался и вопрос о соотношении двух древнейших редакций Жития - I Пр.р. и краткой (И.И.Срезневский, Ч.Гриббл, В.С.Гольщенко)<sup>22</sup>. Особых разногласий в решении вопроса датировки и места составления Выголексинского сборника в исследовательской литературе не наблюдалось. В настоящее время признано, что рукопись написана на Галицко-Волынской территории в конце XII в.

Относительно происхождения славянского перевода ЖН в истории изучения памятника существовали разные мнения. Одни исследователи

относили текст ЖН к русскому переводу. Так, например, Н.И.Костомаров считал, что текст ЖН не только был переписан в Ростове (сп. Р), но, возможно, был там же и переведен. Н.Н.Дурново предположительно относил ЖН к русским переводам домонгольского периода. Н.А.Мещерский полагал, что текст ЖН "бесспорно должен быть причислен к памятникам древнерусского языка русского извода". Другие исследователи видели в славянском тексте ЖН преобладание южно-славянских языковых особенностей, что позволило им отнести ЖН к южно-славянскому переводу (либо сербской редакции, либо болгарской). Так, П.О.Потапов считал первоначальным переводом памятника южно-славянский оригинал сербской редакции. А К.И.Ходова, изучив лексический материал текста ЖН 1219 г., пришла к выводу, что древнеславянский перевод был осуществлен в Болгарии, примерно в X в. Другие исследователи относят ЖН к южно-славянскому переводу (Н.Б.Тихомиров и др.).

По вопросу о соотношении Кр.р. и 1 Пр.р. в научной литературе высказывались разные точки зрения. И.И.Срезневский, сопоставляя списки греческой и славянской кратких редакций памятника, сделал вывод о том, что эти редакции имеют между собой ряд существенных различий по составу. Краткая редакция, по мнению ученого, представленная списком В, "есть сокращение более полного изложения" по сравнению с 1 Пр.р.<sup>23</sup> Издатели Выголексинского сборника В.Ф.Дубровина, В.С.Голышенко, Р.В.Бахтурина, проведя сопоставление отрезков текста ЖН по В и Р, обнаружили, что, действительно, некоторые места В не находят соответствия в Р, и тем самым подкрепили высказанное ранее предположение И.И.Срезневского. По их мнению, различия в последовательности приведения совпадающих эпизодов в обоих списках свидетельствуют о наличии иного протографа для списка Кр.р. Вместе с тем исследователи допускают и иное объяснение тех различий, которые имеются в тексте фавульно сходных фрагментов В и Р, предполагая, что они могли возникнуть вследствие сознательной редакторской работы составителей В, что, на наш взгляд, представляется вполне возможным.

Издатели Выголексинского сборника считают, что В, как и Р, восходит к тексту того же самого перевода, т.к. несмотря на наличие в краткой редакции пропусков, некоторых изменений и дополнений, последовательность изложения эпизодов не нарушается<sup>24</sup>. Такого же мнения придерживается исследователь Ч.Гриббл, но идет дальше, высказывая предположение о месте и времени создания Кр.р. И.Гриббл обнаружил, что 7 % текста В не нашло соответствия с текстом Р. Остальные же 93 % эквивалентны тексту 1 Пр.р. По мнению Гриббл, Кр.

р. возникла на славянской почве и так же, как и 1 Пр.р., восходит к одному южно-славянскому переводу; составлена она была на южно-славянской территории примерно в XI-XII вв. на основе южно-славянского перевода, но восходит к протографу, отличному от Р. Этим исчерпываются текстологические наблюдения наших предшественников.

Принимая выводы предшествующих исследователей ЖН о генетической связи 1 Пр.р. и Кр.р., мы попытались охарактеризовать направление, по которому шла переработка 1 Пр.р. в Кр.р., и сделали предварительное наблюдение о том, что Кр.р. создавалась не как житие по традиционной агиографической сюжетной схеме, а как сборник поучений и слов Нифонта, с приведением некоторых эпизодов его жизни. Сохранные в Кр.р. фрагменты 1 Пр.р. не связаны (как это было в источнике) единым сюжетом и соединяются между собой по тематическому принципу. Составителя Кр.р. прежде всего интересовали те нравственно-этические рассуждения, которые содержались в поучениях Нифонта. Их-то он и перенес прежде всего в свое сочинение, опустив многие традиционные элементы житийной биографии героя: сведения о родителях, родине героя, его необычном детстве, разгульной молодости и т.д. Нифонт в этой редакции предстает перед читателем уже зрелым человеком. В результате все внимание в Кр.р. сосредоточено на философско-религиозном содержании Жития, а не на внешней истории многособытийной жизни св.Нифонта. Вопрос о соотношении 1 Пр.р. и Кр.р. требует освещения в специальной статье.

Помимо трех обычно выделяемых редакций, правомерно, на наш взгляд, выделить еще одну редакцию позднего происхождения (конца XVII в.)-переработку ЖН Дмитрием Ростовским, изданную в 1695 г.<sup>25</sup> Несмотря на то, что эта редакция уступает по художественным достоинствам древнейшим редакциям, тем не менее она представляет определенный интерес в плане нового, литературного, взгляда на житийного героя, а также в языковом аспекте ("обмирщение" языка, замена старославянизмов просторечными, древнерусскими разговорными формами) и занимает свое место в истории текста ЖН.

Сопоставление текста Жития в Четырех-Минях Макария и других текстов 1 Пр.р. с текстом в Четырех-Минях Дмитрия Ростовского показало, что последний сократил большое количество эпизодов Жития, оставив лишь одну треть текста 1 Пр.р. Если составитель Кр.р. сокращает "земную" биографию героя и оставляет поучения и нацидания св.Нифонта, то Дмитрий Ростовский, напротив, сохраняя агиографическую схему, опускает большую часть религиозно-назидательного материала. Под сокращение попали эпизоды, в которых участвует ав

тор Жития (так как редактор сам взялся нести функцию рассказчика событий), ряд новелл (о Созомоне, о муринах и т.д.) и некоторые слова и поучения св.Нифонта, не имеющие непосредственного отношения к его жизни. Основные эпизоды биографии святого передаются редактором сокращенно, при этом внимание концентрируется на их фактической стороне. Само название Жития в этой редакции - "Житие преподобного отца Нифонта, епископа Константины, града Кипрского"<sup>26</sup> - говорит о том, что герой Жития воспринимается редактором прежде всего как фигура историческая, поставленная на определенное историческое место.

В XVIII в. текст ЖН выделился из состава Четырех-Миней Дмитрия Ростовского и стал распространяться в самостоятельных списках, что свидетельствует о популярности этой редакции у читателей XVIII-XIX вв. Приводим шифры известных нам 12-ти списков данной редакции: ППБ. Титовское собр. № 934 (2160) (Жития святых. XVIII в. 4°, 392 л., скоропись; ЖН на л. 208-227. Куплена в Ростове); ППБ. Солов. собр. № 527/213. (XIX в. 4°, 36 л., скоропись); ППБ. Титовское собр. № 2477 (Четырех-Миней за декабрь-февраль. XVIII в. 1°, 820 л., скоропись; ЖН на л. 239-249); ППБ. Титовское собр. № 1567 (1082) (XVIII в. 4°, 192 л., скоропись близкая к полууставу); ГИМ. Собр. И.А. Вахрамеева. № 357. (Сборник житий святых XVIII в. 4°, 101 л., скоропись; ЖН на л. 3-25); ГИМ. Собр. И.А. Вахрамеева № 429 (Сборник XVIII в. 4°, 377 л., полуустав, заставки; ЖН на л. 271-295); ГИМ. Собр. И.Н. Царского № 685 (XVIII в. 8°, 77 л., полуустав, в липах); ГИМ. Собр. И.Н. Царского № 450 (Сборник XVIII в. (начало). 4°, 342 л., полуустав и скоропись разных рук; ЖН на л. 23-41. На полях запись: "Выписано из Миньи Киевской, что печатана лета 7203" (1695 г.); БАН. Собр. А.Е. Бурцева (49) № 1.1.33 (Сборник XVIII в. (конец) - XIX в. (начало). 4°, 564 л., полуустав; ЖН на л. 121-149; ИРЛИ. Мезенское собр. № 34 (Сборник XIX в. 4°, 430 л., полуустав разных почерков; ЖН на л. 73-97); ИРЛИ. Собр. Перетца № 611 (Сборник житий 1844 г. 4°, 92 л.; ЖН на л. 23-29); ИРЛИ. Собр. Перетца № 352 (Сборник XVIII в. 4°, 174 л., полуустав втор. полов. XVIII в.; ЖН на л. 153 об. - 165 об.).

По изучению Сиктивкарского списка ЖН (С) нами также была проделана работа, которая привела к следующим предварительным выводам. Сопоставив текст с опубликованными списками трех известных редакций, мы установили его принадлежность к 1 Пр.р. Нами также была выявлена дефектность С по сравнению с другими списками этой редакции (Р, ЕМЧ, О): 1) отсутствие § 3-8 и § 151-159; 2) иное расположение глав, расходящееся с их последовательностью в других списках:

после § 99-102 (начало) в С идут § 107 (конец) - 112 (начало), после чего следует § 112 (конец) - 107 (начало)<sup>27</sup>. Вместе с тем в С наблюдается нарушение последовательности глав в сравнении с греческим текстом, характерное, по замечанию А.В. Рыстенко, для всех известных списков ЖН, и, видимо, принадлежащее первому переводу памятника: после § 96-98 идут § 78-81.

Текстологическое сравнение С с древнейшим списком этой редакции Р показало близость этих двух списков. Изучение приведенных А.В. Рыстенко разночтений к Р в его издании в сопоставлении с текстом С показало, что С ближе к Р, чем к другим спискам этой редакции. Приведем некоторые примеры разночтений.

Р	С	О; разночтения других списков в издании А.В. Рыстенко
1. ошущая	ошощая	очищения (У, Ф, О, Ч, М.)
2. господь сам яви	господь сам яви	господь сам явися (У <sup>1</sup> , Н, Ф, О, Ун <sup>1</sup> )
3. пролящание	пролящание	прельщение (Н, Ф, О)
4. огни	огни	пламени (Ч, М, Ф, О, Ун <sup>1</sup> )
5. отчаяния	отчаяния	от нечания (Ч, М., У <sup>1</sup> , Н, Ф, О, Ун <sup>1</sup> )
6. от сокрушения плотнаго	от сокрушения плотнаго	от сокрушения волненаго (Ч, М., У <sup>1</sup> , Н, Ф, О, Ун <sup>1</sup> )
7. предложи	предложи	предал (Ч, М., У <sup>1</sup> , Н, Ф.)
8. ...Не угодиша ли ти богу суще в миръ, что же Дани- иль...	...Не угодиша ли ти богу су- ще в миръ, что же Данииль...	...Не угодиша ли ти богу суще в миръ, что же Данииль что же Моисей (Ч, М., У <sup>1</sup> , Н, Ф, О, Ун <sup>1</sup> )
9. доспъягу	доспъягу	достигшу (О)
10. ...Суть же и в Константинь градъ перивы красны зъло	Суть же и в Константинь градъ церкви красны зъло...	Сут же и в Константиныне градъ церкви украшены зъло (О)
11. камень малъ	камель малъ	камень малый (О)
12. песь лащъ	песь лащъ	псы лаще (О)
13. великия свѣтил- ники	великие свѣтил- ники	великие свѣтила (О)
14. тоягъ	тоягъ	жель (О)
15. трисвятый	трисвятый	пречистый (О)
16. благоутробие	благоутробие	доброутробие (О)

Сопоставление списков и разночтений в издании Рыстенко выявило близость или совпадение чтений Р и С.

В то же время, несмотря на близость С к Р, с другими списками С объединяет наличие части фрагмента (из § 67), утраченной в древнейшем списке Р 1 Пр.р. (этот фрагмент читается и в списке XII в. Кр.р., что дает основание предположить их восхождение не к самому Р, а к иному протографу, общему для всех списков):

Р (1219 г.)	выг.сб.(XII-XIII вв.)	С (нач.XIX в.)	О. и др.сп.по изданию Рыстенко
понеже убо мнози	нет	понеже убо мнози	понеже убо мнози
суть судовъ божи.		суть судове бо-	суть судове бо-
		жи	жи
проповѣдаше на		Нѣсть ти, чадо,	Нѣсть ти, чадо,
слагля дѣла		чадо еже умереть,	чадо еже умерети,
		но еже в час	но еже в часъ
		онъ осужену бы-	онъ осужену бы-
		ти от судии по	ти от судии за
		дѣломъ.	дѣла.
Егда бо душа		Егда бо душа	Егда бо душа раз-
разлучается отъ		разлучается отъ	лучается отъ тѣла
тѣла, приемлютъ в		тѣла, приемлютъ	принимаютъ в ангели
ангели. Нѣ не ан		ангели. Приходитъ	Приходятъ же и
гели бороть ся		же и ти ангель,	ти ангели, иже
съ обси, нѣ доб-		иже хранить	хранять род крес-
рая дѣла та ог-		родъ христи-	тьянскъ и стоять
раждать в от нихъ.		янескъ и сто-	смотряще: что убо
Придутъ же и ти		ит смотряще:	будеть подвиг ду-
ангели, иже хра-		что убо будетъ	ша тоя был. Збира-
нять родъ хрис-		подвигъ былъ ду-	ется что множест-
тианскъ и сто-		ша тоя. Сбираетъ	во обси и стоять,
ять смотряще:		же ся множество	ови проповѣдаше
что усъ будѣтъ		обсов и стоять,	ея благая дѣла.
бытъ подвигъ		ови проповѣда-	
добрыхъ дѣлъ		иже на благая	
тоя. Сбираетъ же		дѣла, ови и	
ся множество обо-		злая.	
ихъ и стоять		ови	
проповѣдаше доб-			
рая дѣла ея.			

Сопоставление текстов С и Р выявило следующие группы различий: 1) лексические замены: во тму крошешную (С) // в мучу кошельную (Р); десную руку // десницу; милосердѣ // мудр; мяся // мисля; не-

терпелива // стрѣльна; 2) варианты в употреблении разных грамматических форм: глагола (С) // глаголаше (Р); имѣ // имяше; не идѣ // не ясть; помрачашеся // помрачиси и др.; 3) словообразовательные варианты: возярися (С) // уярися (Р); заступъ // заступление; со-здание божие // здание божие и др.; 4) фонетические варианты: жд (С) // ж(Р): страждеть // стражеть, виждь // вижь, утверждение // ут-вержение, даждь // дажь, осуждение // осужение, жадюу // жажеу и др.

б (С) // бл (Р); м (С) // мл (Р); гибястеса // гиблястеса; примени // приемлеш; 5) варианты в употреблении разных частей речи: сладко (С) // сладкъ (Р); чьство // чьствъ; угодно // угодил и др.; 6) встречается перестановка слов: нѣсть бога (С) // бога нѣсть (Р) и др.

Несмотря на то, что текст С имеет позднее происхождение (нач. XIX в.), он сохранил в себе архаические черты, восходящие, вероятно, к тексту первого перевода. Так в С имеют место старославянские слова "жажда", "виждь", "страждет" в отличие от древнерусских слов "жажа", "вижь", "стражет" в Р. В С встречаются слова болгарского происхождения: "тма", "тъма" (в значении "мрак", "туман"), в Р ему соответствует лексический вариант "мука" сербохорватского происхождения; в С "мня" - болгарское "полагая", тогда как в Р стоит лексический вариант "мысля" (старославянское и древнерусское). Чередование "примеш" // "примлеш"; "гибястеса" // "гиблястеса" отражает характерное для памятников XI в. упрощение нена начального сочетания мл/бл и др. сочетаний.

Таким образом, сопоставление С и Р показало, что С имеет индивидуальные чтения, несмотря на большую близость этих двух списков, отражающих древнейшие языковые пласты текста перевода ИИ, в С можно увидеть преобладание южно-славянских особенностей. Вполне возможно, что С восходит к южно-славянскому оригиналу болгарской редакции.

Для окончательного выяснения места Сыктывкарского списка ИИ в рукописной традиции необходима дальнейшая работа по выявлению и текстологическому изучению дошедших до нас списков памятника.

\* \* \*

1. Рукопись была приобретена членами археографической экспедиции Сыктывкарского университета А.Н.Власовым и Е.А.Порошкиной в с. Новый Бор Усть-Цилемского р-на Коми АССР у В.П.Дуркина. Датировка рукописи произведена А.А.Амосовым по филиграну (литера "Ф" со срезанной датой "1782"), характеру почерка и орнаментики. Рукопись на-



ходится в библиотеке СГУ (У-Ц. р.68; далее С). См.: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С.173.

2. Нач.: "Глаголет бо Апостол: перстень примите и дадите всем. Един ли перстень дѣлится, дѣлится и не раздѣляется...". Текст неизвестного нам сочинения следует за видением Нифонтом двух жен, олицетворяющих жизнь земную и жизнь вечную, и как бы является продолжением одной из главных тем Жития - темы "пространного" и "тесного" путей, которыми идут грешники и праведники.

3. Переводная литература XI- начала XIII вв. // История русской литературы: В 10 т. / Под ред. В.П. Андриановой-Перетц, Н.К. Гудзия. М.; Л. 1941. Т.1. С.94 (Раздел написан И.П. Ереминым).

4. Разделение текста ЖН по главам было сделано А.В. Рыстенко в его издании (см.: Материалы к истории византийско-славянской литературы та мови / Підг. А.В. Рыстенко. Одесса, 1928. Далее - Рыстенко).

5. Нач.: "И видяще во снѣ море велико зѣло и стояще же посреди его столп велик..." (С, л.56).

6. Подробнее наблюдения над сюжетной структурой Жития нами были изложены в дипломной работе "Житие Нифонта Констанцкого" (вопросы текстологии и поэтики). Сыктывкар, 1988 (научный руководитель к.ф.н. Т.Ф. Волкова). Искренне благодарю Т.Ф. Волкову за оказанную мне помощь в работе по данной теме.

7. Мецкерский Н.А. Об источниках Изборника 1076 года // ТОДРЛ. Л., 1972. Т.27. С.321-328.

8. Нач.: "Нифонтово воспоминающе видение, иже человека видѣ с женою и с дѣтьми обѣдаша..." Текст поучения по одному из списков Измарагда XV в. опубликован: Православный собеседник. 1858. № 3. С.256-258.

9. Свое название Выголексинский сборник получил по месту приобретения в Лексинском женском старообрядческом общежитии. Первое сообщение о сборнике было сделано в 1862 г. Д.В. Поленовым, которому принадлежит заслуга введения рукописи в научный оборот. Сейчас Выголексинский сборник хранится в ГБЛ: ф.178. № 1832 (Муз. собр. № 62). См. научную публикацию текста: Выголексинский сборник. М., 1977.

10. Рукопись была переписана писцами Иоанном и Алексеем по заданию епископа Кирилла в 1219 г. во время княжения Василия Ростовского, о чем свидетельствует запись на л.175 (см. описание рукописи: Костомаров Н.И. Мистическая повесть о Нифонте // Русское слово .

1861. 1 отд. С.1-28). Текст Ростовского списка опубликован в издании А.В. Рыстенко. Кроме издания Рыстенко известны еще две публикации текста жития Нифонта славянского перевода: 1) Великие Минеи-Четыре митрополита Макария (23 декабря). М., 1907. Вып.3. Стб.1783-1837; 2) Житие и жизнь преподобного Нифонта. СПб., 1879-1895. Вып. 1-3 (изд. ОДДЦ № 39, 62, 70) - по лицевому списку XVI в. (ГНБ, ОДДЦ Q 17).

11. Творогов О.В. приводит названия наиболее популярных выдержек из ЖН, вошедших в сборники различного состава (см.: Творогов О.В. Житие Нифонта Констанцкого // Словарь книжников и книжности Древней Руси XI-XIV вв. М., 1987. С.172-173). По народным представлениям, Нифонт имел особую власть над бесами и мог спасать от них человека, он также мог наилучшим образом избавлять от икоты, если к нему обращались с молитвой (подобного рода представления о Нифонте до сих пор бытуют среди крестьян в Верховьях Печоры, в чем мы могли убедиться в ходе археографических экспедиций в этот район).

12. См.: Строев П.М. Рукописи славянские и Российские, принадлежащие И.Н. Парскому. М., 1848. № 108.

13. В послесловии читаем: "Выписано из больших Минеи Четырех". Вероятно, это ошибка переписчика, ибо в состав НМЧ входит текст не II Пр.р., а I Пр.р.

14. Списки Т-1, Т-2, Вяз. свидетельствуют о бытовании II Пр.р. в Ярославской губернии.

15. Судя по разночтениям, опубликованным А.В. Рыстенко к Казанскому списку, этот список может быть отождествлен со сп. Т<sup>2</sup> в издании Рыстенко.

16. См.: Выголексинский сборник. С.23-24; Творогов О.В. Житие Нифонта Констанцкого. С.172.

17. Поленов Д.В. Житие Нифонта Константиноградского по рукописи XII-XIII вв. // ИОРЯС. 1862. Т.10. Вып.4. С.374-387.

18. Список Афонского монастыря XII в. № 5585 (греч. пр. ред.) и список Афонского монастыря св. Пантелеймона № 801, XVII в. (греч. кр. ред.)

19. Московской Синодальной библиотеки № 401, 1126, Парижской Национальной библиотеки № 1195 (XIV-XV вв.); № 301 (XIV в.) - греч. пр. ред.; Афонского монастыря № 570 (XVII в.); № 631 XVII в. - греч. кр. р.

20. К сожалению А.В. Рыстенко указал не все разночтения, встречающиеся в текстах.

21. Судник Т.М. Палеографический и фонетический анализ Выголексинского сборника XII-XIII вв. // Учен. зап. Ин-та славяноведения АН

СССР. М., 1963. Т.27. С.173-205; Тихомиров Н.Б. Каталог русских и славянских пергаментных рукописей XI-XII вв., хранящихся в Отд. рукописей Гос. б-ки СССР им.В.И.Ленина // Зап.ОР ГИМ. М., 1965. Вып.27. С.103-105; 136-142; Ляпунов Б.И. Профессор А.В.Рыстенко и напечатанные им тексты "Жития Нифонта" // Изв.Одес.библиографич.общ-ва при Новорос.ун-те. Одесса, 1917. Т.6. Вып.3-4. С.85-103; Потапов П. О. Де-кілька слів про значіння текстів "Житие Нифонта" // Матеріали з історії візантиско-слав'янської літератури та мови / Підг.А.В.Рыстенко.Одеса, 1928; Дурново Н.Н. Введение в историю русского языка. М., 1969. С.105; Ходова К.И. Из наблюдений над лексикой древнерусского списка "Жития Нифонта" 1219 г. // Учен.зап.Ин-та славяноведения АН СССР. М., 1954. Т.9. С.182-204; Мещерский Н.А. Об источниках Изборника 1076 года // ТОДРЛ. Л., 1972. Т.27. С.321-328; Gribble см.Е. the slavic short version of the "Life of Nifont" // International journal of slavic linguistics and poetics. Netherlands. 1974. XVII. 9-19.

Гольштенко В.С. Введение // Вытолексинский сборник. М., 1977. С.7-65.

22. Срезневский И.И. Древние памятники русского письма и языка (X-XIV вв.) // Общее повременное обозрение, СПб., 1882. С.122; Gribble см.Е. the slavic short version of the "Life of nifont"...

Гольштенко В.С. Введение. С.7-65.

23. Срезневский И.И. Древние памятники... С.122.

24. В.Ф.Дусювина, Р.В.Бахтурина, В.С.Гольштенко, воспользовавшись нумерацией разделов текста жития, введенной А.В.Рыстенко, обнаружили, что из 159 глав, составляющих текст 1 Пр.р. в Вытолексинский сборник в разном объеме вошли 30. Исследователи приводят таблицу последовательности расположения глав в Кр.р. При сопоставлении списков 1 Пр.р. (ВМЧ, О, С, Р) мы обнаружили один недочет этой таблицы: из 159 разделов 1 Пр.р. в Кр.р., по нашим наблюдениям, вошли 31, а не 30 глав (§ 33 после § 52). Вытолексинский сборник исследователи сопоставляли только с Р, поэтому они не включили в таблицу и § 67, который отсутствует в Р, но входит в другие списки (в Кр.р. он идет после § 74). Таким образом, в Кр.р. из 1 Пр.р. вошли отрывки из 32 глав.

25. Дмитрий Ростовский. Жития Святых. Декабрь. Январь. Февраль. Киево-Печерская лавра, 1695. На ряде списков ЖИ редакции Дмитрия Ростовского имеются писцовые записки, указывающие на это издание как на источник переписки (см., например, запись в списке ГИМ.Собр. Царского № 450: "Выписано из Мхнек Киевской, что печатана в лѣта 7203").

26. В наименовании св.Нифонта по названию городов Константинограда (Константинополя, Царьграда) или Констанции (Кипр) в разных редакциях Жития делается акцент на разные моменты биографии святого: большую часть жизни Нифонт провел в Константинополе (отсюда его наименование "Константиноградским" в Кр.р.), однако факт чудесного обретения Нифонтом епископского сана в Кипрской Констанции оказался, по-видимому, Дмитрию Ростовскому более существенным, и он вводит в своей редакции наименование Нифонта по названию этого города "Констанцским". В списках I и II Пр.р. Нифонт называется просто преподобным.

27. Возможно, что перестановка глав - разбивка § 102 на две части и помещение между ними § 107 (конец) - 112 (начало) - сделана переписчиком вполне сознательно.

И.В.Сесеѣкина  
Ленинградский университет

#### К ИЗУЧЕНИЮ СПИСКОВ И СОСТАВА "КНИГИ БЕСЕД" ПРОТОПОПА АВБАКУМА

"Книга бесед" протопопа Аввакума (закончена в 1675 г.) является ярким памятником публицистики XVII в. Она особенно интересна тем, что представляет собой авторский цикл Аввакума, наделенный им статусом "книги". Из трех публицистических "книг", созданных писателем в Цустозерской тюрьме ("Книга толкований", 1673-1676 гг. "Книга бесед" и "Книга обличений", 1679 г.), "Книга бесед" получила наибольшее распространение в рукописной книжности XVII-XI вв. и дошла в большом количестве списков как целиком, так и в составе компиляций и выписок из отдельных "бесед" и посланий. Автографа "Книги бесед" не сохранилось, поэтому при изучении памятника необходимо решить прежде всего две источниковедческие проблемы: 1) выяснить соотношение списков и установить текст, наиболее близкий авторскому; 2) определить состав "Книги бесед".

В данной статье мы охарактеризуем списки пространной (авторской) редакции памятника, не касаясь литературной истории его текста в XVII-XIX вв., поскольку это должно составить предмет специального исследования. Поэтому за пределами настоящей статьи остаются 16 списков так называемой краткой редакции<sup>1</sup>, 10 списков компиляции, составленной к первой половине XVII в., а также рукописи, включающие разные отрывки из бесед Аввакума; особого рассмотрения требуют

два сибирских списка переделки 1-й беседы.

В настоящее время известно 26 наиболее полных списков "Книги бесед" в пространной редакции<sup>2</sup>. В издании "Книги бесед" 1917 г. (отдельный оттиск из РИБ. Т.39, полностью выпущен в 1927 г.) П.С.Смирнов указал 8 списков, позднее исследователями было выявлено еще 18, в том числе старейший Академический список 70 - 80-х гг. XVII в.: БАН 45.6.7. (далее - Ак.)<sup>3</sup>. Списки эти разнообразны по чтениям, по составу "Книги бесед", "приложениям" - посланиям, сопутствующим в рукописях основному циклу.

Текстологическое изучение 25-ти списков выявило существование двух основных вариантов текста, восходящих к одному архетипу - автографу Аввакума. Один из них назовем вариантом Академическим (по списку Ак), другой - Богдановским (по старейшему списку этой группы - Бд, положенному в основу издания РИБ).

Текст АК (списки Ак, Др, Ра, Ег. 1366, У-Ц, Цг, Вяз) сохраняет архетипные чтения, искаженные в списках варианта Бд, а также восстанавливает пропуски, общие для всех списков варианта Бд, идущие от их общего протографа. Ср.:

Вариант Ак  
Плюнь на нея, побеги прочь, не гляди на нея, привяжется дурная мысль.  
...поднимся, братия моя, поднимся и деленостно потрулимся. Аще первый час изгубимом...  
...дай поне старость милостивому владыке, создателю своему и богу; отдал еси дьяволу юность, принеси богу трясущиеся и измождальны кости.  
...и у ног бедра и лыста толстые  
...еще большаком тем первым за нас, последних, поговори  
и др.

Вариант Бд  
Плюнь на нея: привяжется дурная мысль (288)<sup>4</sup>  
...поднимся, братия моя, поднимся. Аще первый час изгубил... (382)  
...дай поне старость милостивому владыке, создателю своему и богу, трясущиеся и измождальны кости (382).  
...и у ног бедра толстыя (282).  
...еще большаком тем первым за нас поговори (385)

Только в списках варианта Ак имеются сообщения о казнях тридцати человек "паки в том же Боровске" и во Владимире ("в Володимире человек 6 сожгли"). В целом списки варианта Ак лучше передают текст Аввакума, однако они имеют некоторые дефекты, появившиеся в процессе переписывания (к ним относятся пропуски слов и фраз, искажения отдельных слов и т.п.); которые исправляются в тексте спис-

ков варианта Бд. Например:

Вариант Ак  
...управляя законы и предания новая  
Призови делателя и давай им мзду, начен от последних до первых.  
Первое обвесели последних...

Вариант Бд  
...управляя правило и уставляя законы и предания новая (275)  
Призови делателя и давай им мзду, начен от последних до первых. Отверзи моя дары, открой сокровища моя, от века сокровенна, и давай им мзду, начен от последних до первых. Первое обвесели последних... (383)

и др.

Правильно читаются в тексте варианта Бд название "Домка Идумейская" (вариант Ак - "Израильтянина"); в беседе о кресте: "высота и глубина - подножие, верхней рог - высота, а нижней - глубина" (вариант Ак: "верхней ноги") и т.д. Таким образом, тексты обоих вариантов независимо друг друга передают архетипные чтения.

Списки варианта Ак делятся на две подгруппы. Первую подгруппу составляют: Ак, Др, Ра, Ег 1366; вторую: У-Ц, Цг, Вяз. Списки первой подгруппы содержат наиболее исправный текст "Книги", но имеют присущие только этой группе пропуски и искажения, которые исправляются по спискам У-Ц, Цг, Вяз, а также по спискам варианта Бд. Лучший из списков - Ак. Только в нем сохранилось первоначальное, очевидно, принадлежащее Аввакуму заглавие "Книгу сию собрал протопоп Аввакум на крестоборную ересь никониянскую и на прочия их коби"; списки Ра, Ег 1366, У-Ц, Цг, Вяз заглавие утратили, а в Др оно вторичное "Книга Аввакума протопопа"<sup>5</sup>.

Состав "Книги бесед" в списках Ра и Ег 1366 полностью совпадает<sup>6</sup>; эти списки восходят к дефектному протографу, в котором были утрачены начало беседы 6-й, части 8-й и 9-й бесед, беседа 10-я. В текст беседы 8-й механически вклинился текст, который П.С.Смирнов опубликовал (по Ра) как "беседу седьмую" (см. дальше). К протографу, предшествовавшему протографу Ра и Ег 1366, восходит список Др.

Списки У-Ц, Цг, Вяз восходят к протографу, в котором наряду с сохранившимися архетипными чтениями (они совпадают с другими списками вариантов Ак и Бд) было много пропусков фраз и отдельных слов, а также искажений и ошибок, часть из которых появилась в результате неправильного прочтения текста, из-за неясности написания или дефектов источника: "в колесницу четвероконечну", чтение "псалтирное", "увещали вельми ны", "видевше" вместо правильных "четвероконну",

"партесное", "уведали вельможи", "воздевш" и т.д. Обращает на себя внимание и написание в списках У-Ц и Вяз беседы 10-й, отличающееся от заголовка в списках группы Ак и варианта Бд. В полном заголовке воспроизводятся слова, которые произносили в литургии священник и дьякон перед чтением Евангелия или сочинений, входящих в круг уставных чтений: "Беседа о нятых делателях. Благослови, владыко, благовестити благовестие святого славнаго и всехвальнаго вселенскаго благовестника, апостола и евангелиста Матфея. Бог за молитв святого, славнаго и всехвальнаго благовестника апостола и евангелиста Матфея даст ти глагол, во еже благовестити силу многу. Премудрость. Прости. Услышим святого Евангелия. От Матфея святого Евангелия чтение. Слава тебе, господи. Вонмем. Зачало 80" (375-376). В общем протографе У-Ц и Вяз текст был заменен ссылкой на чин ли-тургии, поэтому в списках читаем: "Благослови, владыко, благовести-ти благовестие что и дьякон глаголет в литургии, что и священник глаголет, до конца. Евангелие от Матфея, зачало 80" (Вяз); в У-Ц чтение еще короче ("...благовестие, что дьякон глаголет в литургии, все до конца...") и с обрядово-догматической стороны неверное, поскольку одним из пунктов расхождения старообрядцев с никонианами в ХУП в. было указание в новых служебниках на чтение Евангелия одним дьяконом (а не иереем и дьяконом), против чего выступали Никита Добрынин и союзник Аввакума Лазарь. (В Цг заголовок совпадает с Бд, но начало беседы 10-й написано другим почерком на листе, вклеенном позднее взамен утраченного).

Интересно отметить, что в списке середины ХУП в. У-Ц после послания Аввакума в Боровск ("третьего приложения" по РИБ) имеется приписка: "Списывана сея беседа с подлинной собственной руки протопопа Аввакума". Если переписчик не ошибся, то это значит, что автограф попал к нему уже "зачитанным" до дыр, в плохом состоянии; он уже утратил лист с заглавием "Книги" и рисунком креста. Списки У-Ц и Вяз имеют общий протограф, а к предшествующему тексту восходит У-Ц.

Вариант Ак представлен наиболее ранними списками: старейший Ак датируется 70-80-ми гг. ХУП в., остальные относятся к середине (Др, Ра, Ег 1336, Цг, У-Ц) и концу (Вяз) ХУП в. "Книга бесед" в прото-графе списков варианта Ак состояла из введения и 9-ти бесед (без "седьмой"), которым сопутствовало послание Аввакума Морозовой, Урусовой и Даниловой в Боровск ("третье приложение" по РИБ, 405-418). Такой состав имеют Ак, Др, У-Ц, Цг, отдельные части "Книги" утрачены в дефектных списках Ра, Ег 1336, Вяз.

Общий источник списков варианта Бд содержал "Книгу" в таком же составе. Однако позднее, при включении ее в сборники, "Книга" была разделена. Из всех списков варианта Бд только самый ранний из них - Бд, середины ХУП в. - представляет отдельную рукопись, состав которой аналогичен Ак, Др, Цг, У-Ц. Остальные списки находятся в составе сборников сочинений старообрядческих авторов.

Общий источник списков варианта Бд был дефектным: в нем было утрачено начало беседы 8-й об Аврааме (нач.: "О Мелхиседеке. Сей Мелхиседек, сын царев, отец его именем Мелхил...", 334). Имел он также и более мелкие пропуски, а также искажения первоначальных чтений, которые исправляются по спискам варианта Ак.

По составу "Книги бесед" списки варианта Бд делятся на три основных вида: на стемме они обозначены - Па (Бд, ЯМЗ, Дрв 16); Пб (Муз, Маз, Ег 1885, Ег 1898, Мак 58, Мак 59, Тх, Др 1022, Др 729, ОИДР, Бл, Тит); Пв (Хл 257, Пв, Бр 966). Характер разночтений этих списков в основном соответствует такому делению.

Списки вида Па (Бд, ЯМЗ, Дрв 16) сохранили заглавие, близкое первоначальному: "Книгу святую собрал Аввакум протопоп на крестобор-ную ересь никонианскую и на прочия их коби" (в Дрв 16: "Книгу сию собрал протопоп Аввакум на крестоборную ересь никонианскую и на прочия их новини"). Кроме того, что списки Па не имеют начала 8-й беседы (его не было в протографе варианта Бд), в них также нет частей беседы 8-й (338-348) и 6-й (299-301), содержащих еретические взгляды Аввакума по вопросу о св.Троице и сошествии Христа в ад. Думается, что эти фрагменты были исключены из протографа сознательно, в связи со спорами на Керженце в 90-х гг. ХУП в. вокруг догма-тических пунктов Аввакума.

Списки ЯМЗ и Дрв 16 идентичны по составу и восходят к одному протографу. Эти списки дефектны: в них утрачено начало беседы 6-й (нач.: "Паки и паки закон и заповеди божиа разоряку...", 299), нет бесед 9-й и 10-й, "третье приложение" читается без большого фрагмен-та (405-416).

Списки вида Пб и Пв находятся в близких по составу сборниках - своеобразных антологиях, содержащих цикл сочинений Аввакума, Авра-амия и Епифания, сложившийся, по-видимому, уже в первой половине ХУП в.; в некоторых сборниках цикл дополнен сочинениями дьякона Фе-дора<sup>8</sup>. При включении в протосборник текст "Книги бесед" был разде-лен на две части другими сочинениями Аввакума. В протографе списков ОИДР, Бл, Тит в результате путаницы листов "Книга" оказалась меха-нически разделена на три части.

Общий источник списков Пб и Пв имел много мелких пропусков, искажений, лексических замен; части "Книги" в нем были перепутаны. Возможно, что у составителей протосборника "Книга" находилась не в переплете, а в тетради, поэтому списки Пб утратили одни ее фрагменты, а Пв - другие.

Так, в списках вида Пб нет большей части беседы 6-й (есть только конец ее со слов: "Ну, петь, знайте себе, римляня-никопняца Христа тово..."). Состав беседы 8-й аналогичен Бл, ЯМЗ, Дрв 16. Между беседами 9-й и 10-й находятся сочинение Аввакума о сотворении мира (651-684, вариант 1672 г., сопровождающий ред. Б Литца) и послание "Братья на всем лице земном" (ред А по РИБ). После беседы 10-й перед "третьим приложением" идет сочинение об Ионе-казанце, а само "приложение" вместе с еще двумя посланиями - Морозовой и Урусовой (923-928) и посланием Морозовой (917-920) составляет тематическую подборку.

Списки вида Пв утратили всю беседу 6-ю и фрагменты 8-й (о встрече Авраама с Троицей, о его жертвоприношении - этих частей нет и в других списках варианта Бл; а также о видении антихриста), но в них есть "еретический" фрагмент о Троице и сошествии Христа в ад; части беседы перепутаны. После беседы 9-й следует ряд посланий Аввакума разным лицам, сочинение о сотворении мира, послание "Братья на всем лице земном" (ред А). Послание в Боровск ("третье приложение") непосредственно следует за беседой 10-й.

Списки вида Пб восходят к источнику, в котором было много мелких пропусков, искажений, лексических замен; в нем было иссрочно чтение о кресте из беседы 2-й, читаемое в списках варианта Ак и вида Па: "сотвораша крест Христу...от кипариса, и пегга, и кедра, тричастен. Я, грешный, сице читал, а не в церковных же книгах, кои обносятся во церкви свидетельствовашим, но в лекаших а не свидетелствованных" (276). В списках Мак 59 и Др 729 оставлено место для слова "тричастен", в Муз, Мак, Ег 1885, Др 1022 слова нет, в Ег 1898 читается подходящее по смыслу "сотворен". В списках Др 1022 и Ег 1898 пропущено слово "церковный", для которого в Др 729 оставлено место; в других списках слова, очевидно, были вставлены по смыслу: "в тех книгах" (Ег 1885, Мак 59), "в старых же" (Мак, Муз). Также в рассказе Аввакума о крестном древе была испорчена фраза: "Он же посла его на Восток по глави бывшего венца Адамля" (266), поэтому в Ег 1898, Муз и Мак оставлено место для слова "по глави" (в Муз оставлено место для утраченной части слова "глави" и читается его конец "ва"), в Др 1022 "на Восток, где бывшего венца". В Ег 1885

и Мак 59 находим чтение, совпадающее со списками вида Пв (Хл, Пв, Бр 966) "взяти три главни", в Др 729 "взяти три бывшего венца". Есть основания полагать, что эти и некоторые другие чтения Ег 1885, Мак 59 появились в результате правки текста их протографа.

Среди списков вида Пб обособляется группа Ег 1885, Мак 59, Др 729, Гл, имеющие общий протограф. Все эти списки обнаруживают следы правки не более исправному тексту: пропущенные и ошибочные чтения подписываются (исправляются) над строкой или из поля.

Из списков вида Пб Ег 1898 имеет заглавие "Книга сия святая протопопа Аввакума сказание", в Ег 1885, Мак 59, Др 729 заглавие совпадает со списками вида Пв: "Книга сия сочинена от болюственнаго Писания протопопом Аввакумом на крестоборную ересь"; в Др 1022 - "Повесть Аввакума протопопа". Другие списки вида Пб заглавие утрачены.

Вопрос о месте протографа списков вида Пв представляется сложным и не может быть окончательно решен на данном этапе. Все три списка этого вида Поздние (XIX в.), но только в них сохранились интересные чтения, не встречающиеся в других списках вариантов Ак и Бл, но встречающиеся также в списке особого вида Бр 800. Так, только в них есть дополнения о изменении подписей на иконах. Перемене имени "Патрица" на "Параскеву" и др. чтения. Списки Пв сохраняют ряд чтений, идущих от общего протографа всех списков варианта Бл, а также чтения, общие лакуны и ошибки общего для Пб и Пв протографа, но одновременно некоторые чтения совпадают с текстом Хл, Па, Бр 966 со списками группы У-Ц, Цг, Вяз Варианта Ак. Заголовок "Книги бесед" в этих списках близок первоначальному: "Книга сия сочинена от болюственнаго Писания протопопом Аввакумом на крестоборную ересь". Кроме того, списки Пв имеют догматическую часть беседы 8-й, которой нет в других списках варианта Бл.

Очевидно, у составителей протографа списков Пб имелось несколько источников. В пользу такого предположения свидетельствует присутствующий только в списках этого вида ряд чтений, получившихся, вероятнее всего, именно в результате сведения чтений (иногда ошибочных) текстов разных вариантов, а не изначально бывших в архетипе и по частям утраченных списками двух основных вариантов Ак и Бл. Ср.:

Вариант Ак

Вариант Бл вида Па и Пб

Вариант Бл вида Пв (Хл, Пв, Бр 966)

...влобук же ея и всяко предание из

клубок же ея и всяко мудрование из церкви

клубок же ея и всяко мудрование и предание

церкви не изриновено бысть (так же в Бр 800)

...и устроила себе клобук на подклейке сицевым образом, яко женской, еже носят и ныне прелщени (Ак, Др, Ра, Ег 1366) ср. Бр 800: "...яко женской жены носят ныне прелщени..."; У-Ц, ЦГ, Вяз.; "...образом яко жены носят и ныне прелщени..."

Ср. также:

Вариант Ак, Бр 800

Аще ли вечнаго жити не хошеши, но злешнаго, яко жидовини во обетовании, ишеши...

Ак, Др, Ра, Ег 1366,

Па и Пб

...разумеша же римстии людие, и извергоша в от сана святительства

Среди источников протографа вида П в, вероятно, не было полного текста "Книги бесед", т.е. текста, близкого Ак, Др, У-Ц, ЦГ, поскольку беседа 8-я дополнена только фрагментом о Троице (нач.: "Братия моя духовная...", до "...на начальника вере и совершителя Исуса, 338-345), причем этот фрагмент находится не на своем месте, но не добавлен начало беседы и другие фрагменты, отсутствующие во всех списках варианта Бд (о жертве Авраама). Есть основания полагать что одним из источников протографа П в был текст, близкий находящемуся в списке особого вида Бр 800.

Бр 800 содержит введение, беседы 1-5, 10, включенные полностью, фрагменты из бесед 8-й (1.нач.: "Сей Мелхиседек, живый в пащи (так!) леса того, в горе сей баворостей" до "на начальника вере и совершителя

не изриновено бысть (273)

...и устроила себе клобук на подклейке сицевым образом, яко Никон, еже носят и ныне прелщени... (273)

П б

Аще ли вечнаго жития не хошеши, но нынешнаго, яко жидовини во обетовании живещи (264)

У-Ц, ЦГ, Вяз, Бр 800

...видевше же римстии людие, и извергоша в от сана святительства (273)

из церкви не изренована бысть

...и устроила себе клобук на подклейке сицевым образом, яко женско что жены носят, яко же Никон, еже носят и ныне прелщени.

П в

Аще ли вечнаго жития не хошеши, но нынешнаго, яко жидовини во обетовании живещи и ишеши

П в

разумеша же и видевше римстии людие, и извергоша в от сана святительства.

теля Исуса", 335-345; 2. со слов "Молю убо аз, взник, всех вас..." воица, 350-360) и 9-й, Послание в Боровск. Фрагмент 9-й беседы дополнен выдержками из 8-й, подходящими по смыслу (о разорении церкви), причем эти же вставленные фрагменты сохраняются и на своем месте в беседе 8-й. То есть текст беседы 9-й носит компилятивный характер.

В основной части текст Бр 800 относится к варианту Ак, большинство чтений совпадает со списками У-Ц, ЦГ, Вяз (он повторяет те же лакуны и общие ошибки, близок к У-Ц заголовок 10-й беседы: "Благослови, владыко, благовестити благовестие, что и священник глаголет, все до конца..."). Однако в Бр 800 есть чтения, совпадающие с Пв, Хл, Бр 966 и нигде больше не встречающиеся (об изменении подписей на иконах, об имени Параскева и др.)<sup>9</sup>

Список Бр 800 требует специального изучения, так же как и вопрос о его связи со списками вида Пв. Однако отметим, что в Бр 800 беседа 8-я не имеет начала и фрагмента о жертве Авраама (345-348), во в нем есть фрагмент о Троице и сошествии во ад (338-345) в том же объеме, что и в Хл, Пв, Бр 966; также совпадает в Бр 800 и списках Пв заголовок беседы 10-й.

Взаимоотношения списков пространной редакции "Книги бесед" показаны нами на стемме, приводимой в Приложении к статье. Стемма носит рабочий характер, требует дополнительной разработки и нуждается в уточнении.

Таким образом, на основании сопоставления 25-ти полных списков "Книги бесед" можно говорить о существовании двух традиций переписывания текста памятника. Вариант Академический, лучше сохраняющий текст произведения, связан, по-видимому, с северной традицией. В пользу этого говорит и состав старейшего списка Ак<sup>10</sup>, и место бытования списка У-Ц. Сочинения Аввакума шли к адресатам в Москву, Боровск, на Керженец через Мезень, где в ссылке жила семья протопопа, там переписывались "грамотки" Аввакума для распространения среди "верных". На Мезени (или в Пустозерске) могли снять копию с "Книги бесед" перед отправкой ее адресату.

Текст варианта Богдановского связан, вероятно, с Москвой или Керженцем; во всяком случае большинство списков находится в составе сборников с сочинениями, адресованными москвичам.

Изучение состава сборников, содержащих пространную редакцию "Книги бесед", и сопоставление текстов памятника позволяют сделать некоторые выводы о составе "Книги бесед".

1. По изданию 1917 г. основное содержание цикла составляет Все

дене и десять "бесед". Однако текст, опубликованный П.С.Смирновым как "Беседа 7-я", не имеет отношения к "Книге бесед" и вероятно не принадлежит Аввакуму. Стилистически это сочинение заметно отличается от бесед и посланий Аввакума растянутостью, отсутствием динамизма, традиционностью образов, хотя отдельные обороты и фразы (особенно конец "беседы 7-й") говорят о знакомстве его составителей с сочинениями Аввакума.

Сомнения в авторстве протопопа Аввакума подтверждаются текстологически. "Беседа 7-я" известна только в составе двух дефектных списков - Ег 1366 середины XVIII и Ра XVIII в., имевших общий протограф, а в других рукописях не встречается. Не обнаружено "следов" этого сочинения и в сборниках с краткой редакцией, компиляциями и выписками из "Книги бесед", а также в рукописях с другими сочинениями писателя. Списки Ег 1366 и Ра восходят к общему с Ак протографу, но не имеют большей части бесед 6-й, 8-й, 9-й и всей беседы 10-й. Текст беседы 8-й начинается сравнением Илариона Рязанского с Мельхиседеком ("Помните ли вы, как Мельхиседек жил...") на обращении к Илариону текст ее разрывается текстом "беседы 7-й", за которым идет конец беседы 8-й (со слов "молъ убо аз, vznik..."). Ср.:

беседа 8-я

Как им тебя не любить? Столько христиан прижег и пригубил злым царя наговором, еще же и учением своим лстивым и пагубным многих неисксных во ад сведе! Никто же ин от властей, яко же ты ухищрением басней своих и пронырством царя льстять (237)

беседа 7-я

Как им тебя не любить? Столько христиан прижег и погубил злым царя наговором своим и лстивым пагубным, и многих неисксных о истенней церкви и о правой вере, приемлющих от вас новомысленныя догматы не по преданию святых отец, и теми ложными ученыи последующих вашему отступническому преданию пагубному и лстивней пестрообразной последней нынешней наченнейся прелести (304-305).

2. Все известные списки "Книги бесед" пространной редакции восходят к одному архетипу. Дошедший текст "Книги бесед" не подвергался авторскому редактированию, все разночтения списков появились в процессе бытования текста в рукописной традиции. То есть "Книга бесед" протопопа Аввакума была составлена писателем сразу, одновременно, в отличие от его "малых" публицистических сочинений ("первой" челобитной и некоторых посланий).

\* \* \*

1. О краткой редакции см.: Бубнов Н.Ю. "Книга бесед" протопопа Аввакума (К истории создания произведения) // Книга в России. XVI-середины XIX в. Л., 1987. С.23-24.

2. БАН 45.6.7. 70-80-е гг. XVII в. (Ак); ПИБ собр. П.Д.Богданова Q.I.1059, серед.XVIII в. (Бл); Древлекранилище ИРЛИ, Усть-Цилемское собр. 17, серед.XVIII в. (У-Ц); БАН собр. В.Г.Дружинина 467(496)(Др); ЦГАДА, ф.188, оп.1 # 1141, серед.XVIII в. (Цг); Ярославский музей-заповедник # 15367, 60-е гг. XVIII в. (ЯМЗ); ГБЛ собр. Е.Е.Егорова (ф.98) # 1366, 50-60-е гг. XVIII в. (Ег 1366); ГБЛ, собр.Рогожского кладбища 304-770, XVIII в. (Ра), утеряна; ПИБ, собр.П.Вяземского Q.170, послед.треть XVIII в. (Вяз 170); ГБЛ собр.Е.В.Барсова (ф.17) # 800, кон.XVIII в. (Бр 800); ГИМ Музейское собр.2582, кон.XVIII в. (Муз); ЦГАДА, собр.Ф.Ф.Мазурина (ф.196) # 701, кон.XVIII в. (Маз); ГБЛ собр. Е.Е.Егорова (ф.98) # 1885, кон.XVIII в. (Ег 1885); ГБЛ, собр.Н.С.Тихонравова (ф.298) # 721, кон. XVIII в. (Тх); ПИБ АН УССР (Киев), собр.митр. Макария # 58, кон.XVIII в. (Мак 58); ПИБ АН УССР, собр.Макария # 59 кон.XVIII в. (Мак 59); Калининский ГУ, оп.3 # 2, кон.XVIII в. (КГУ); ГИМ собр. А.И.Хлудова # 257, нач.XIX в. (Хл 257); БАН, собр. В.Г.Дружинина 1022 (387), перв.четв.XIX в. (Др 1022); ГБЛ, собр.Е.Е.Егорова (ф.98) # 1898, первая треть XIX в. (Ег 1898); ГБЛ, собр.А.И.Попова (ф.236) # 214 (старый # 2548), 1855 г. (Пв); ГБЛ, собр.Е.В.Барсова (ф.17) # 966, серед.XIX в. (Бр 966); ГБЛ, собр.архива Общества истории и древностей Российских (ф.203) # 188/12, серед.XIX в. (ОИДР); ПИБ, архив В.А.Бильбасова # 68, серед.XIX в. (Бл); ПИБ, собр. А.А.Титова 2344 (1435), серед.XIX в. (Тит); БАН, собр. В.Г.Дружинина # 729 (772), XIX в. кон. (Др 729); Древлекранилище ИРЛИ, оп. 24 # 16, кон.XIX в. (Дрв 16). Нами не был рассмотрен список КГУ, оказавшийся по ряду причин недоступным.

3. О рукописи Ак см. специальные исследования: Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С. Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск "Возвешение от сына духовного ко отцу духовному" и ответ протопопа Аввакума (1676 г.) // ТОДРЛ. 1981. Т.36. С.127-150; Бубнов Н.Ю. Ответ протопопа Аввакума духовному сыну (1676 г.) и его иллюстрированный протограф // ТОДРЛ. 1985. Т.38. С.260-266. Ак-сборник сочинений Аввакума, содержащий "Возвешение" и ответ на него Аввакума, "Книгу бесед" с примыкающим посланием Морозовой, Урусовой и Даниловой в Боровск, "Гимну" Богородице, "первую" челобитную в ред.Б, послание дьякона Федора к Иоанну Аввакумовичу на Мезень, отрывки из послания "сибирской братии" и "Книги толкования". "Книга бесед" (л.18 об.-



138 об.) находится во второй части сборника (л.16-144) и оформлена как отдельная "книга": от первой и третьей частей ее отделяют чистые листы, на л.18 находится изображение "истинного креста Христова" с заглавием "Книги"; на л.138 об., где заканчивается текст послания в Боровск, простая заставка. Кроме "Книги бесед" в эту часть сборника входит "Гимна" Богородице.

4. Указания на столбцы в тексте даются по изданию: Русская историческая библиотека (РИБ). Т.39. Л., 1927.

5. Напомним, что в Ак (возможно повторяющем оформление протографа) заголовок "Книги" находится на отдельном листе; вероятно, лист с заголовком был утрачен протографом после того, как с него сняли копию - Ак.

6. Список Ра ныне утерян, состав "Книги бесед" восстанавливается по изданию РИБ.

7. См.: Жезл правления. М., 1667, "Обличение Лазаря 14".

8. О сборниках-"анталогиях" см.: Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (Творческая история произведения). Л., 1974. С.42-49, 64-68.

9. Некоторые из этих чтений есть также в компиляции, составленной в первой половине XVIII в. Вопрос о том, принадлежат ли эти чтения перу Аввакума, требует специального изучения, поэтому в рамках статьи мы его не касаемся.

10. Н.С.Бубнов даже связывает происхождение Ак с Пустозерском или Мезенью (см.: Бубнов Н.Д., Демкова Н.С. Вновь найденное послание... С.130).

Приложение

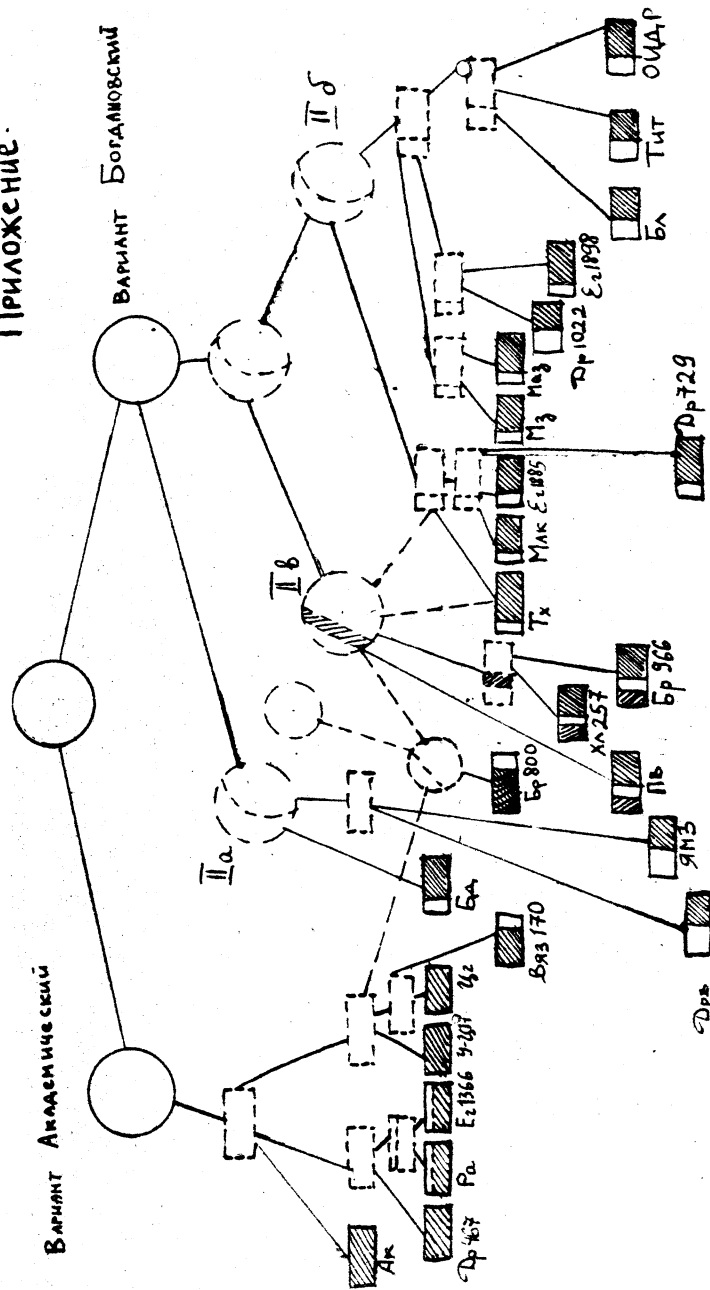


Схема взаимоотношений списков пространной редакции "Книги бесед"

Л.А.Бруцкая  
Пермский институт усовершенст-  
вования учителей

### ЛЕТОПИСЬ БОГОЯВЛЕНСКОЙ ЦЕРКВИ СОЛИ КАМСКОЙ

Летопись Богоявленской церкви (далее - Б) Соли Камской XVIII - начала XIX вв. рассматривается нами как памятник позднего провинциального летописания Верхотамья. Актуальность подобного изучения настойчиво подчеркивается в последнее время: "Разработка же летописных залежей провинциальных архивов еще только начинается. Ориентиров здесь, подобных работам А.Н.Насонова и М.Н.Тихомирова, практически нет."<sup>2</sup> Научные представления о летописании в России XVIII в. только начинают складываться. Прием составления поздних городских летописей русской провинции типологически близки. Это подтверждается, например, сравнением Б с хроникой Могилева, усложненными летописями<sup>3</sup>.

Б традиционно рассматривается как летопись, т.е. "особый вид исторического повествования, разделенного по годам"<sup>4</sup>. Так ее называют составители, владельцы, издатели. Б типологически близка летописям старого типа по форме и методам составления: погодным изложением событий, использованием разнородных источников, более ранних летописей и сводов. Так же, как и в древнерусских летописях, в Б в один ряд помещаются самые разнообразные сообщения: о пожарах, наводнениях, освящении церквей, смене воевод и проч. В основу миро-

понимания, как и в средние века, положена идея провиденциализма.

Б дает представление о типе церковной летописи позднего провинциального летописания с признаками некоторой трансформации жанра, выраженными в нарушении строгой хронологической последовательности известий, в возрастании личностного, авторского начала. Все перечисленное органически присуще летописям, компилятивным и неустойчивым по своей природе. Благодаря этим качествам летописный жанр долговечен.

Политическая направленность Б определяется идеей местного патриотизма, стремлением ее составителей осмыслить и сохранить для потомков историю Соли Камской в контексте истории России, но здесь нет актуальной для XVIII в. общерусской политической идеи.

Считаем возможным применение по отношению к Б летописной терминологии<sup>5</sup>. При этом не следует забывать, как отмечал В.И.Ленин, "условного и относительного значения всех определений вообще, которые никогда не могут охватить всесторонних связей явления в его полном развитии"<sup>6</sup>.

В первоначальном виде Б до наших дней не дошла, она сохранилась в двух поздних списках в составе архивов известных историков XIX в. В.Н.Берха<sup>7</sup> и А.А.Дмитриева<sup>8</sup>. К более раннему времени относится Глушниковский (Г) список (1158-1794 гг.)<sup>9</sup>. История его поступления в БАН известна<sup>10</sup>. Название даем по владельческой записи: "Летописец Василия Глушникова" (л.5). Текст Г использовался В.Н.Берхом при составлении летописной компиляции соликамских летописей, за которой закрепилось название Берхов летописец<sup>11</sup>.

Второй список Б, охватывающий гг.1158-1824, хранился в библиотеке соликамского Источенского монастыря (далее - И). С текста И снял копию Ф.А.Волегов<sup>12</sup>. Подлинник И к 80-м гг. XIX в. уже исчез из монастырской книгохранилища, но он был известен Ф.А.Волегову до 1834 г. В рукописи 1828 г. "Исторические сведения о Строгановых" он разбирает ошибку в известии соликамской летописи под 7072 (1564) г.<sup>13</sup> Имя Михаила Строганова в данном контексте упоминается только в Г и И. Таким образом, Б могла попасть в монастырскую библиотеку между 1824 и 1828 гг. Г как более полный список принят нами за основной по отношению к И, поэтому все сноски приводим по тексту Г.

Примерно в одно время Б была известна по разным спискам В.Н.Берху и Ф.А.Волегову. Известия Б цитировались в работах священника И.П.Словцова<sup>14</sup>, протоиерея А.М.Дуканина<sup>15</sup>, краеведа В.Н.Шимонко<sup>16</sup>, которому рукопись о Соликамске (совпадает с Б) передал штатный сотрудник Соликамского уездного училища Н.П.Елишин. Вероятно, она погибла во

время пожара 1879 г. в екатеринбургском доме В.Н.Шшонко<sup>17</sup> или же исчезла из остатков его архива в 20-е гг. XX в.<sup>18</sup> Существование Б в нескольких списках свидетельствует о ее популярности в Соликамске XVIII-XIX вв.

А.А.Дмитриев издал И по копии Ф.А.Волегова<sup>19</sup>. Сверка текста И с его изданием выявляет ряд неточностей в написании слов (все не приводим), порой изменяющих смысл. Так, под 1793 г. в сообщении о великом морозе (л.9 об.) - "людей и скота мерло", в издании - "мерло" (с.25), в И (л.3) "новостроющего", у А.А.Дмитриева - "новостроенного" (с.16). В публикации выпущены два известия о Клементовской церкви 1675 и 1681 гг. Не указаны порядковые номера известий, даты от сотворения мира. В текст вставлены небольшие, никак не выделенные примечания издателя (с.4,15). А.А.Дмитриев, сначала сомневавшийся в единственности И (с.8), сравнивая ее с Берховым летописцем, пришел к ошибочному выводу: "...имеющийся у меня список позднейшей летописи не может быть критически сверен с каким-либо другим списком" (с.2). Не выявив "первоисточник" И, А.А.Дмитриев пришел и к другому ошибочному заключению о том, что Арефны и Лучников были кофляторами издаваемых летописей (с.6). Несмотря на просчеты, публикация имела положительное значение для развития изучения местной истории.

А.А.Дмитриев сделал несколько точных наблюдений. Он отметил исключительное внимание летописца к "Бывшей Клементовской, ныне Богоявленской" церкви (с.6), определил, что текст редактировался в последней четверти XVIII в. кем-то из ее служителей или прихожан (с.3, 4), сделал несколько точных источниковедческих замечаний по тексту летописи, но до конца анализ не довел, ограничившись выводом: "Особенных погрешностей в показании времени не встречается" (с.49).

Особо выделено А.А.Дмитриевым как уникальное известие 1547 г. о гибели чердынских и соликамских крестьян от набега ногайских татар. Приведем текст его по списку Г: "3.7055 (1547) Месяца Генваря в 6 день бысть побиение от набегов нагайских татар Чердынского уезда в Кондратьевой слободе, над Вишерою рекою, числом 85 человек. Того же году в Соликамской бысть от тех же нагайских татар в день мясопуста, месяца мая 25 числа, от кровопролития не малой урон. Здешних посадских крестьян по переписи побитых 886 человек, оставшие того ж мая 30 дня с божиею помощью татар прогнали в пятюк 9-ой неделе по Пасце. По сей причине положено празднование в пятюк 9-ой недели с крестным вокруг города хождением" [л.6]. Источником этого известия, А.А.Дмитриев считал местные предания, синодик побиенных "в Чердынском уез-

де в Кондратьеве слободе от Нагайских татар 6055 году генваря в 7 день". Особо обратим внимание на то, что вслед за перечнем погибших чердынских крестьян здесь следуют имена устюжан, "побиени на Вятке под Котельничем"<sup>20</sup>. Вероятно, чердынский синодик хранился в составе устюжской рукописи. Чердынь и Соль Камская в то время считались поморскими городами. Имена побиенных были отлиты на чугунной доске, первоначально висевшей в чердынской Успенской церкви, и ныне выставленной в экспозиции Чердынского краеведческого музея им.А.С.Пушкина. Аналогичный текст синодика читался и в "поминальнике" Богословского монастыря г.Чердыни<sup>21</sup>, что отметил В.Н.Шшонко, обратившись к материалам "дела по Пермскому губернскому архиву за 1781 г. № 1"<sup>22</sup>. Видно, источником соликамской части известия Б 1547 г. тоже был синодик. Удалось обнаружить летописную параллель чердынской части известия 1547 г.: "пришедшу ногайские люди на Чердыню, погосты пожгли, а заставу чердынскую русаков и пермяков побили"<sup>23</sup>.

Не имея возможности подробно изложить источниковедческий анализ Б, отметим уникальные данные о природных явлениях, имеющие прикладное значение. Они подтверждаются данными геологов<sup>24</sup>. Подобные описания, сделанные с "завидной точностью", роднят Б с летописями старого типа<sup>25</sup>.

Сравнение списков Г и И позволяет говорить об их общем протографе. В Г при переписке механически пропущено известие 2.6961 (1453) из истории "Царяградской", сохранившееся в И, а предшествующее известие неверно разбито на две статьи. Вероятно, первым в Б или известие из "Пращицы" (М.,1718), но в наших списках указан не 6665, а 6666 г. Попутно отметим, что делались различные выписки из "Пращицы", пример тому - рукопись XVIII в. на двух листах<sup>26</sup>. Ошибка в дате Б могла возникнуть при списывании с подобной копии.

Список Г по времени более ранний. В И замечания редактора последней четверти XVIII в. отсутствуют, а также пропущены некоторые известия о Богоявленской церкви, количество пропусков увеличивается к концу списка, где выпущены известия 1781 г. (о привитии оспы великим князьям), расписание губерний, описание церковной церемонии по случаю открытия наместничества, то есть события 1784 г., не связанные с соликамской историей. Переписчика И прежде всего интересует история города. Вероятно, текст специально переписывался для библиотеки Источенского монастыря. Это косвенно подтверждается пропуском в И известий, не связанных с церковной жизнью Соликамска: 1706, 1707, 1710, 1711.

Кроме источников Б, выявленных в описании БАН, в тексте исполь-

завальсь материалы архива Климентовской и других соликамских церквей, ныне утраченные: царские грамоты, указы Синода, аналогичные источникам, привлеченным составителем Вычегодско-Вымской летописи<sup>27</sup>. Летописный рассказ Б "Набеги от вогулич на Пермские города" (л.9 об.) это вольный краткий пересказ соответствующего рассказа Строгановской летописи; сокращен в Б и сам заголовок: "О приходе сибирских людей Пельмского князя под Пермские городки и под Сылвенской и Яйвенской острожки"<sup>28</sup>. Близость данных текстов была отмечена А.А.Дмитриевым: "Известие Соликамских летописей сходно по изложению его с таким же Строгановской летописи, но более сжато; зато называет князя по имени. Разгром Перми Великой Кижком был необычайный по жестокости, почему имя Пельмского князя могло дойти по народным преданиям до соликамских летописцев XVII в."<sup>29</sup> "Множество человеческих костей, обнажаемых из-под песка ветром, доселе свидетельствует о бывшем здесь побоище; на общей могиле в старину стоял большой крест, а ныне стоит небольшая деревянная часовня. Народ доселе усердно и свято чтит память этих убиенных"<sup>30</sup>.

В летописном рассказе "Набеги от вогулич на Пермские города" сохранились следы поздней правки: "Чердыни, яко главного тогда в Перми города" (л.4).

Б - единственная из соликамских летописей, где упоминаются вместе строгановская и есиповская концепции покорения Сибири. Их привлечение подтверждается двукратным упоминанием, причем в разном контексте, соответствующем двум летописным концепциям, царской опальной грамоты Строгановым от 6 ноября 1582 г.

В Б есть прямое указание на источник: "В истории Сибирской. Летописцы повествуют" (л.6 об.), причем Ермак так же, как у С.Есипова, у Г.Ф.Миллера называется донским казаком<sup>31</sup>. Нельзя исключить возможность непосредственных контактов летописца с историографом, работавшим в Соликамске. Возможно, использовалось "Описание Сибирского царства", напечатанное в 1750 г., может быть, даже не само издание, а выписки из него. К примеру, П.С.Икозов сверял известные ему источники "по печатной Сибирской истории"<sup>32</sup>.

Протографом Б, из которого выписывались соликамские известия XVII в., был свод Вознесенского монастыря, не дошедший до наших дней в первоначальном виде, но сохранившийся в разной мере в текстах всех известных соликамских летописей. Б начала составляться в самом конце XVII - начале XIX в.

Рассмотрим, отталкиваясь от правильных выводов А.А.Дмитриева, вопросы об авторе Б и времени ее составления. Работа над летописью

начинается с завершением строительства Богоявленской церкви (1695 г.) после ее освящения: "7203 (1695) Церковь Богоявления Господня холодная освящена генваря 18-го числа" (л.10 об.). Это сообщение подтверждается надписью на кресте: "Освятися олтарь... в церкви Богоявления Господня в лето 7203 года от Рождества Христова 1695 года, индикта Е месяца января в 18 день... при пресвященном Ионе Архиепископе Вятском и Велико-Пермском"<sup>33</sup>. История церкви за XVII в. составлена по документам, сохранившимся в ее архиве. В русском летописании найдется немало примеров подобных поводов для составления церковных летописей. Как правило, летописец был служителем церкви. За XVII в. о Климентовской (с 1698 г. Богоявленской) церкви говорится под 1575 (в Г описки - 1675 г.), 1672, 1691, 1692, 1698 гг. За XVIII в. церковные известия становятся более подробными, приводятся без ссылок на источники.

Летописцем Б, по нашим наблюдениям над текстом, был священник Богоявленской церкви Иоанн Белозеров. Под 1749 г. читаем, что заказчиком Богоявленской церкви был поп Иоанн Белозеров (л.17 об.), под 1759 г. в сообщении о пожаре говорится: "...и попа Иоанна Богоявленского Белозерова по старому двору" (л.18 об.). Еще в писцовых книгах М.Кайсарова (Дуэровинский список) на посаде Соли Камской в числе "дворов посадских дутчих торговых пашенных людей" упоминается Петрушка Белозерец<sup>34</sup>.

Любимое словечко Иоанна Белозерова "ныне" встречается неоднократно: "На Пыскоре, ныне, где был старой монастырь, который в прошлом, 1756-м году" (кстати, здесь указывается время составления летописи - 1757 г.), "...а ныне оный ход отменен при игумене Мисаиле" (Мисаил был игуменом Истобенского монастыря с 1763 по 1770 г.)<sup>35</sup>, под 1736 г. "...заливало порог палаточный, которой близ паперти, с полуденную сторону, и ныне близ рундука палатки", под 1773 г. "да еще и поныне в Ставроигиальном мужском монастыре богатые погребаются невозбранно" (к сильным мира сего летописец явно не принадлежал). Он любит приводить подсчеты, как, например, в описании Пыскорского монастыря, под 1696 г.

Иоанн Белозеров предпочитает писать в эпическом, торжественном стиле, его привлекают необычайные явления. В этом ключе показаны события 1705 г. в "Повести второго чудеса огненного видения и наказания небеси от Бога тогдашнего, прежде бывшего чудеси неумолчимо, но сие новое вспомняем, еще же бысть тоя ж страны и того ж града Соликамской" (л.л.12-13); под 1725 г. рассказано о чудесном исцелении, которое получила "некоторая вдова убогая Марфа Алексеевна дочь Луккина

ская жена Иакова" от богородичной иконы ("Сказание от чудеси бывшем пресвятыне Богородицы честнаго ея от образа знамение явившагося во граде Соликамской в часовне каменной во имя от обновления храма Воскресения Христова называемом Уфимской" (л.14 об.- 15 об.)), под 1737 г. в том же возвышенном стиле говорится об исцелении попа Иоанна Попова из Орла-городка.

Автор этих летописных сказаний о чудесах владеет слогом, искусством построения текста, не чужда ему и речь простонародья: "струменты", "икону вземши" (л.15). Вероятно, описания чудесных событий использовались в проповедях до того, как они легли на бумагу. Аналогичным образом на основе устных проповедей составил свою книгу автор "Статира"<sup>36</sup>. У И.Белозерова "летописный текст строился по тем же принципам, что и современная спонтанная устная речь"<sup>37</sup>, по принципам летописей старого типа. Например, его описание тучи под 1705 г. типологически близко описанию в своде 1456 г. под 6958 (1450)г.: "Того же лета бысть чудо страшно во граде Москве: Месяца августа в 5 день, канун дни Спасова, пред вечернею за един час, внезапно прииде туча с востоку на град"<sup>38</sup>. А.Н.Насонов считает, что эти записи велись при Архангельском соборе в Москве<sup>39</sup>, то есть и в данном случае мы имеем дело с церковной летописью.

Чудеса оставались популярными и в XVIII в., когда создавались "Повесть об образе Спаса нерукотвореннаго в Вятке"<sup>40</sup>, "Сказание о явлениях и чудесах Абалацкой иконы богородицы". Жанр "чудес" широко использовался в областных литературах, т.к., благодаря "освобожденности" от канонов, позволял более открыто отразить местные интересы и особенности (борьбу партий, характеристику местных административных и церковных деятелей, топографию исторических поселений и т.п.)<sup>41</sup>.

Перу И.Белозерова принадлежат известия, примерно, с 1705 г. до середины 70-х гг. В его стиле написано известие 1775 г., осуждающее Б.Пугачева, которое выявляет умеренные позиции летописца. И.Белозеров обосновывает значительность, богоизбранность Богоявленской церкви. Преимущественное внимание к ней сохраняется до конца Б.

Анализ текста показывает, что с 80-х гг. XVIII в. летопись продолжает ее последний редактор, пономарь этой церкви Семен Никитич Белозеров. Он вставляет в летописный текст свои замечания от первого лица: в приписке на л.19 "И свидетелем заведением был я памяти, денегнаго собору не чинить" (л.31 об.), под 1786 г. "И я переезжал чрез Каму к празднику по воду" (л. 31 об.).

С.Н.Белозеров сделал началом летописи выписку из А.Левшина, причем выбирал те места текста, где говорилось об иконописной рабо-

те. Возможно, он пользовался не печатным изданием, а его копией<sup>42</sup>. Об иконописании С.Н.Белозеров сообщает неоднократно: под 1782, 1790, 1792 гг. О своем участии в этой работе он записывает под 1777 г.: "...а святые образа местные в иконостав писал Петр Рязанцев с товарищем пономарем Семеном Белозеровым"; под 1782 г.: "помянутой святой образ вторично поновлен иконописным художеством той же церкви пономарем Семеном Белозеровым иконописцем ... к круг написаны разные записи двенадцатые праздники оны и написаны с це Белозеровым бысть 1787 года" (л.15 об.), под 1782 г.: "В Соликамской церкви Богоявления господня в пределе же нарицаемого образа владимирския богородицы состроен и поставлен новой иконостас и украшен святыми образами, золотом иконостас и писал святяна образа той же церкви человек Семен Белозеров" (29 об.).

Великолепный иконостас Богоявленской церкви с иконами строга-новской школы сохранился до наших дней, в его составе есть две подписные иконы С.Н.Белозерова<sup>43</sup>. Свои записи летописец оставил и на книгах, ныне хранящихся в Соликамском краеведческом музее<sup>44</sup>. Автобиографические сведения о нем находятся в ревизских сказках, составленных в июне 1782 г.: "Пonomарь Семен Никитин Белозеров 24 г. у него жена Татьяна Филипповна 21 соликамской умершаго мещанина Филиппа Рязанцова дочь, взятая по родительскому с обеих сторон и брачавшихся согласию. У них дочь Марфа 2г." Эти данные заверены собственноручной подписью С.Н.Белозерова: "пономарь Семен Белозеров руку приложил"<sup>45</sup>. В.Н.Шшонко опубликовал уступное письмо 23 марта 1811 г., его "утвердя и подписались Богоявленской церкви священник Семен Белозеров, церковный староста мещанин Меркурей Ярков"<sup>46</sup>. С.Н.Белозеров был потомственным соликамским церковнослужителем, в Богоявленской церкви служили его отец, диакон Никита Иванов Белозеров (род.около 1736 г.), его дядя Иосаф Иванов Белозеров (род.ок.1732 г.), двоюродный брат Андрей Иосафов Белозеров (род.ок.1759 г.) был диаконом Троицкого собора<sup>47</sup>. Семен Никитич продолжал летопись своего деда - Иоанна Белозерова. Династии церковнослужителей - типичное явление для Соликамска, Чердыни, Кунгура.

Известия С.Н.Белозерова по сравнению с записями его деда увеличиваются в объеме. Текст Б редактируется, в нем появляются выписки из печатных изданий. Обращает на себя внимание близость Г за XVIII в. с текстом другой соликамской летописи, где события в ряде случаев описаны подробнее<sup>48</sup>. С.Н.Белозеров не случайно обращает внимание на указ о губерниях 1785 г., его интересуют процессы складывания всесословного общегородского общества и общегосударственной

системы городского самоуправления. Новое чутко улавливается им, но он сознательно продолжает следовать деловской концепции провиденциализма. Отчасти приверженность традиции была обусловлена его профессиональной принадлежностью.

В Б четко выявляется характерная для горожан Верхотамья XVIII в. устойчивость быта и привычек, приверженность к литературным и идеям штампам. Но корни этого явления глубже: собственно городские сословия того времени — купечество и мещанство — малочисленны, неоднородны. К 1795 г. они составляют всего 4,2 % населения России<sup>49</sup>. Носителей передовых идей эпохи — дворян — мало на Верхотамской окраине, они не оказали решающего влияния на культурные традиции этой части русской провинции. А третье сословие, будучи не в силах выработать собственную идеологию, развивает культурные традиции средневековья в условиях нового времени. Духовенство выступает носителем традиционной христианской культуры. Обращение к летописанию было в русле этой традиции.

Б создавалась для удовлетворения потребностей горожан послепетровской России, но попытка нового осмысления исторического опыта скрывалась канонами старой летописной формы, жесткими рамками средневековой идеи провиденциализма, историческая концепция которого "была проповедью исторической беспомощности человека, идеалом его исторического бездействия"<sup>50</sup>. Б была средством "гуманитарного освоения пространства"<sup>51</sup>. В этом качестве она и дорога нам.

\* \* \*

1. Буганов В.И., Клосс Б.М., Корецкий В.И., Муравьева Л.А. Некоторые проблемы изучения русского летописания на современном этапе // Проблемы источниковедения истории СССР и специальных исторических дисциплин. М., 1984. С.7; Буганов В.И. Русские летописи // Вопр. истории. 1984. № 6. С.77; Богданов А.П., Чистякова Е.В. Некоторые проблемы изучения истории общественно-политической мысли в России второй половины XVIII в. // Вопр. истории. 1986. № 4. С.51,54.

2. Корецкий В.И. История русского летописания второй половины XVI — начала XVII вв. М., 1986. С.7.

3. Уладик Н.Н. Белорусско-литовское летописание // Вопр. истории. 1984. № 12. С.71; Устижские и вологодские летописи XVI—XVIII вв. // ИСРЛ. Л., 1982. Т.37; Сербина К.Н. Устижское летописание XV—XVIII вв. Л., 1985.

4. Тихомиров М.Н. Русское летописание. М., 1979. С.7.

5. Лихачев Д.С. Текстология. Л., 1983. С.366.

6. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.27. С.386.

7. Бруцкая Л.А. Археографическая работа В.Н. Берха в Пермской губернии // Ш Уральские археографические чтения "Археография и изучение духовной культуры": Тез. докл. Свердловск, 1987. С.54—55.

8. Оборин В.А. Археографическая деятельность А.А. Дмитриева // Уральский археографический ежегодник за 1970 г. Пермь, 1970. С.191. Отметим неточности: А.А. Дмитриев издал обе соликамские летописи по копиям Ф.А. Волегова (1834 г.), находящимся в одном сборнике, который впоследствии разделили. Копии оказались в разных хранилищах: И — ГАРС. Ф.597. Оп.1. Д.7.: "Описание..." — ПОКМ. № 16049. Колмогоровский список соликамской летописи издавался А.А. Дмитриевым. "Третий список" "Соликамского летописца", ранее принадлежавший В.Н. Берху, — это скопированный рукой протоиерея А.М. Луканина Берхов летописец, изданный в 1821 г. (ПОКМ. Без номера).

9. БАН 32.4.7. (См.: Описание РО БАН. М.: Л., 1959. Т.3. Вып.1. С.418—419).

10. Выписка из донесения библиотекаря АН Берендинова Г. непременно секретарю ее Фусу, от 26 июля 1835 г. // ИМНН, 1835. Ч. VIII. С.75—76; Протоколы заседания Археографической комиссии. Спб., 1855. Вып.1. С.9—10; Иконников В.С. Опыт русской историографии. Киев, 1892. Т.1. Кн.2. С.891—982.

11. Берх В.Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изучения исторических древностей. Спб., 1821. С.203—232. См. годы: 1557, 1564, 1570, 1678, 1695, 1711, 1738, 1740, 1742, 1744, 1753, 1755, 1759, 1765, 1768, 1773, 1774, 1780, 1783, 1786, 1793.

12. ГАРС. Ф.597. Оп.1. Д.7., 2<sup>о</sup>, водяные знаки: "1832" и герб г. Ярославля. Без переплета. Копия выполнена Ф.А. Волеговым. На л. н/н запись его рукой: "Летописец Соликамский. Список сей снят из рукописной книги Соликамского Источенского монастыря в 1834 году".

13. ГАРС. Ф.672. Оп.1. Д.12. Л.7.

14. Слоцов И.П. Пыскорский Преображенский II класса монастырь. Пермь, 1869. С.19 (известия 1756 г.); С.20 (известия 1775 г.).

15. Луканин А. Церковно-историческое и археологическое описание г. Соликамска. Пермь, 1882. С.101 (1557 г.); С.105 (1672 г.); С.106 (1688 г.); С.107 (1695 г.); С.108 (1711 г.); С.111 (1743 г.); С.112 (1756 г.); С.113 (1794, 1806 гг.). Б здесь называет "другая рукописная летопись".

16. Пшонко В.Н. Пермская летопись. Пермь, 1881. 1 период. С.46 (1557 г.). Пермь, 1884. 1У период. С.445 (1680 г.); С.608—609 (1682 г.). Пермь, 1885. У период. С.638 (1692 г.). Пермь, 1887. У пе-

риод. Ч.2. С.42 (1695 г.). Б здесь называет "Соликамская летопись в рукописи В.Шшонко" или "Соликамская летопись в рукописи В.Шшонко и А.А.Дмитриева".

17. Шшонко В.Н. Пермская летопись. Пермь, 1881. I период. С.420.

18. Введенский А.А. Об архивах Приуралья (Письмо из Перми) // Дела и дни. Чб., 1920. Кн.1. С.367; Он же. Новые царские грамоты XVI-XVII вв. роду Строгановых // ГАПО. Ф.680. Оп.1. Д.168. Л.1.

19. Дмитриев А.А. Соликамские летописи. Позднейшая соликамская летопись. Пермь, 1884; Пермские губернские ведомости, 1884. № 9-17.

20. ГАПО. Ф.597. Оп.1. Д.24. Л.10 об.

21. Шшонко В.Н. Книги сошного письма Пермской Чердыни и Чердынского уезда. Пермь, 1879. С.4.

22. Ныне: ГАПО. Ф.36. Оп.1. Д.23.

23. Доронин П. Документы по истории коми // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып.4. С.265.

24. Спирин И.Н., Шмыров В.А. Основные черты голоценовой тектоники и палеографии Пермского Приуралья // Физико-географические основы развития и размещения производительных сил Нечерноземного Урала. Пермь, 1984. С.107-113; Шмыров В.А., Болонкин П.Ф., Спирин И.Н. Позднеголоценовая история Соликамской депрессии по геоморфологическим и археологическим данным // Там же. Пермь, 1977. С.48-55.

25. Дегтярев А.Я., Борисенков Е.П., Пасецкий В.М. Экстремальные природные явления в русских летописях XI-XVII вв. Л., 1983. С.114.

26. ЦГАДА. Ф.199, портфель 184. Ч.3. Д.10.

27. Доронин П. Документы по истории Коми. С.257.

28. Сибирские летописи. СПб., 1907. С.11-16.

29. Дмитриев А.А. Забытый труд Икосова о Строгановых и Ермаке // Изв. Общества археологии, истории и этнографии при императорском казанском университете. Казань, 1897. Т.14. Вып.2. С.117.

30. Дмитриев А.А. Роль Строгановых в покорении Сибири // ЖМНП, 1894. Январь. С.42.

31. Мидлер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., 1937. Т.1. С.202.

32. Икосов П.С. История о родословии, богатстве и отечественных заслугах знаменитой фамилии гг. Строгановых. Пермь, 1881. С.50.

33. Луканин А. Церковно-историческое и археологическое описание г. Соликамска. С.35; Шестаков И. Исторический путеводитель по Соликамскому Соликамску, 1917. С.2. (Ошибочно относит освящение к 10 января); Шшонко В.Н. Пермская летопись. Пермь, 1884. III период. С.1081. (Ошибочно относит освящение к 16 января).

34. ГАПО. Ф.597. Оп.1. Д.23.

35. Шшонко В.Н. Пермская летопись. Пермь, 1882. II период. С.70.

36. Востоков А.Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С.632.

37. Цит. по: Галинская Е.А., Тестерова З. К вопросу о построении текста в Синодальном списке Новгородской летописи // Реферативный журнал. Сер.5. История. 1984. № 4. С.64.

38. ПСРЛ. СПб., 1851. Т.5. С.270.

39. Насонов А.Н. История русского летописания XI- начала XIII в. М., 1969. С.250-251.

40. Артемьев А.И. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке императорского Казанского университета // Летопись занятий археологической комиссии. СПб., 1884: Вып.7. С.282.

41. Ромодановская Е.К. Русская литература Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973. С.137-138.

42. Артемьев А.И. Описание рукописей... С.24. УП. № 1557.

43. Канторович Г.Д. Архитектурные ансамбли Соликамска // Соликамск. Историко-культурные памятники: Путеводитель. Пермь, 1975. (Н.С. Белозерову принадлежали иконы, указанные на схеме иконостаса: 42 - Симеон Столпник, 49 - преподобный Феодосий Тотемский, Благодарим Г.Н. Чагина, сообщившего эти сведения).

44. Чагин Г. Первые книги России // Звезда. 1983. 11 дек.

45. ГАПО. Ф.111. Оп.3. Д.377. Л.765-766.

46. Шшонко В.Н. Пермская летопись. Пермь, 1884. III период. С.627.

47. ГАПО. Ф.111. Оп.3. Д.377. Л. 763 об., 765, 766.

48. СКМ № 1251 за годы: 1736, 1740, 1753, 1765, 1775, 1793, 1794, 1798, 1799, 1800, 1806, 1809, 1810, 1824.

49. Миронов Б.Н. Американские буржуазные историки русского феодального города // Вспр. истории. 1984. № 7. С.30.

50. Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XIII-XVII вв. М., 1973. С.3.

51. Лихачев Д.С. Повести древней Руси XI - XII вв. Л., 1983. С.573.



Л.А.Петрова  
БАН СССР (Ленинград)

### ДУХОВНЫЕ СТИХИ В УСТЬ-ЦИЛЕМСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

Системный подход к исследованиям в области истории культуры, проявившийся в литературе последних лет, открывает перед учеными новые пласты источников по истории духовных исканий русского народа, ранее малодоступных или привлекавшихся лишь в слабой мере. Таким обширным комплексом текстов являются духовные стихи, на протяжении длительного времени бытовавшие в сферах устной и письменной словесности. Тексты эти давно известны историкам и филологам, однако использовались они по преимуществу попутно, иллюстративно, крайне редко выступая в качестве самостоятельного объекта изучения.

Корпус духовных стихов весьма обширен и неоднороден. Необходимым условием исследования общероссийского корпуса таких текстов является предварительный анализ региональных выборок. Подобный подход вполне соответствует обычному в культурологии методу исхождения от частного. В этом отношении в качестве предмета исследования несомненный интерес представляет рукописная книжность Печоры, самым тесным образом связанная с культурными традициями Русского Поморья и — в силу определенных экономических, политических и профессиональных условий — сохранившая в многочисленных качественных списках лучшие образцы древнерусской литературы. Вместе с тем печорские книжники не только переписывали духовные стихи, то есть консервировали традицию, но и развивали ее, перерабатывая старые тексты и создавая в рамках традиционного эстетического канона новые памятники, укладывавшиеся в прежнюю систему литературных жанров<sup>1</sup>.

Научное изучение рукописно-книжной традиции Печорского края было начато на рубеже XIX—XX вв., когда Н.Е.Ончуковым были осуществлены первые археографические поездки по ряду районов<sup>2</sup>. Однако подлинным первооткрывателем печорской книжности безусловно следует признать В.И.Малышева, который с 1930-х гг. вел планомерную археографическую работу на территории Коми АССР. Итогом многолетней деятельности классика советской полевой археографии стало создание крупнейшего комплекса печорской книжности, представляющего местную рукописную традицию за четыре столетия. Археографические труды В.И.Малышева на Печоре были продолжены Институтом русской литературы АН СССР совместно с Ленинградским университетом. С конца 1970-х гг. полевая работа в этом регионе осуществляется силами

Сыктывкарского университета. Печорский комплекс рукописной книжности<sup>3</sup>, сформированный усилиями нескольких поколений ленинградских и сыктывкарских археографов, представляет огромные возможности как для комплексного изучения рукописной традиции русского населения Коми АССР, так и для исследований более частного характера, в том числе и для изучения народной поэтической культуры.

В составе Печорского комплекса насчитывается свыше 420 списков текстов духовных стихов. Несомненно, что этот корпус, зафиксированный в рукописях названных собраний, не является исчерпывающим, так как научная собирательская деятельность в этом регионе началась позднее, чем в других регионах, имевших давние и богатые культурные традиции, и ко времени первых экспедиций В.И.Малышева часть рукописей уже могла исчезнуть безвозвратно, другая часть расплылась по многочисленным коллекциям, сформировавшимся в конце XIX—начале XX вв. и до настоящего времени еще не атрибутирована. Наконец, следует сказать, что археографическое обследование Печоры еще не завершено и более чем вероятной является возможность обнаружения как новых списков, так и новых текстов. Тем не менее, несмотря на определенные ограничения, Печорский комплекс позволяет ставить вопрос о воссоздании репрезентативного круга памятников духовной лирики, бытовавших на Печоре.

До настоящего времени в научный оборот введена лишь часть рукописей, включающих тексты духовных стихов. Разработка темы была начата Н.Е.Ончуковым, в небольшой работе которого опубликовано шесть текстов, записанных в 1902 г. в Усть-Цилемской и Пустозерской волостях<sup>4</sup>. Нужно отметить, что автор почему-то отказался от включения в публикацию рукописных текстов и остановился на археографических сюжетах, бытовавших только у сказителей былин в устной традиции. В.И.Малышев в названной уже работе не только привел описание рукописей с текстами стихов, но и дал содержательный обзор печорской духовной лирики, охарактеризовал тематику духовных стихов, отметил значительное влияние выговского стихотворства на формирование круга чтения печорских книжников, установил протографы для ряда сборников<sup>5</sup>. Краткая информация о последующих находках была приведена в сообщениях Ю.К.Бегунова, А.С.Демкина, А.М.Панченко, Г.В.Маркелова и Н.С.Демковой<sup>6</sup>.

Материалом настоящего сообщения послужили 145 рукописей, входящих в состав Усть-Цилемского собрания ИРЛИ (82 ед.), Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ (38 ед.), Верхне-Печорского собрания ИРЛИ (12 ед.), Усть-Цилемского собрания Сыктывкарского университета

(13 ед.) . Данные рукописи представляют собой три неоднородные группы: сборники смешанного состава с включением единичных поэтических текстов, гомогенные сборники духовных стихов, списки одного или двух текстов. Не лишено интереса хронологическое распределение этих рукописей: второй половиной XVIII в. датируются 13 ед., первой половиной XIX в. - 26 ед., второй половиной XIX в. - 50 ед., наконец, первой половиной XX в. - 56 ед.<sup>7</sup>

Весь воссоздаваемый на указанной баз. Печорский корпус духовных стихов включает 134 сюжета (под сюжетом стиха в настоящей работе подразумевается отражение в тексте конкретного события, мифического или реального; при этом учитываются фрагменты текста, но - пока - не принимаются во внимание варианты и редакции). Априори можно было предположить, что популярность различных сюжетов окажется неодинаковой и частотное распределение их будет заведомо нетождественным.

Реальное распределение сюжетов по количеству списков дает следующую весьма любопытную картину. Вся совокупность (134 сюжета, зафиксированных в 466 списках) можно разделить на три условные группы: редкие тексты (представленные не более чем тремя списками каждый), тексты средней распространенности (отраженные четырьмя-десятью списками каждый) и наиболее популярные тексты (зафиксированные более чем десятью списками каждый). Можно было бы ожидать некоторой пропорциональности в частотном распределении сюжетов, однако пока вычлнить ее не представляется возможным. Частотность очень сильно варьирует (границы разброса от 1 до 31), и при этом абсолютное большинство сюжетов попадает в группу редких текстов: 64 сюжета представлены единственными списками, 24 сюжета зафиксированы двумя списками каждый; 17 сюжетов - тремя списками каждый; итого - на 105 сюжетов приходится менее трети всей совокупности списков. В группу текстов средней распространенности попадают 19 сюжетов, при этом 7 сюжетов зафиксированы четырьмя списками каждый, 5 сюжетов - пятью списками, по 2 сюжета отражены соответственно в шести, семи и восьми списках, и 1 сюжет в десяти списках. Выделение данной группы из общей совокупности обусловлено заметным отрывом количества сюжетов, отраженных четырьмя списками, от предшествующей ступени и более выраженной зависимостью уменьшения количества сюжетов от роста частотности. Наконец, группу наиболее популярных текстов (свыше 40 % от всей совокупности списков) составляют лишь 10 сюжетов. Перечислим их поединично: 11-ю списками представлен стих "Боже отче всемогущий...", 12-ю - стих "Мессия придет в

мир истинный..."; по 13 списков падает на сюжеты "Составьте согласных песни..." и "Умоляла мать родная..."; 16 списков стиха "Сам я не знаю как на свете жети..."; 19-ю списками представлен сюжет "Мати милосерда ты еси отрада..."; по 26 списков падает на тексты "По грехом нашим на нашу страну..." и "Душе моя помысли смертный час..."; наконец наиболее распространенными - по 31-му списку каждого - были стихи "Кому повем печаль моя..." и "Со страхом ми братие ныне послушаем...".

Данное частотное распределение текстов отражает состояние народно-поэтической культуры ко второй четверти XX столетия, когда вся совокупность рукописей Печорского комплекса еще бытовала в читательском обиходе местных книжников. Эту дату правомерно рассматривать как хронологическую границу, так как с середины XX века начинается быстрое и все более прогрессирующее распадение традиционных связей в системе региональной культуры, и активизируется в то же время процесс концентрации местной книжной традиции в центральных хранилищах. Вместе с тем приведенное частотное распределение не является в должной мере корректным для более ранних периодов и лишь в самой малой мере отражает историю складывания и эволюции корпуса поэтических текстов, бытовавших в данном регионе. Введение в частотный анализ элементов диахронии позволит в принципе восстановить историю бытования духовных стихов на Печоре, однако это чрезвычайно трудоемкое и сложное дело, требующее детального кодикологического анализа всех дошедших до нашего времени рукописей, является задачей будущего. Поэтому ограничимся далее лишь некоторыми общими наблюдениями в этом направлении.

Наиболее ранние списки духовных стихов в Печорском комплексе датируются второй половиной XVIII в., преимущественно последней его четвертью и концом. Вся совокупность текстов этого периода можно разделить на несколько тематических групп. К первой группе относится наиболее архаичный пласт древнерусской лирики, входящий в цикл покаянных стихов<sup>8</sup>. В рукописной традиции Печорского комплекса встречается 16 сюжетов данного цикла, сопровождаемых в ряде случаев крестовой нотацией. Наиболее значимый в содержательном отношении пласт текстов зафиксирован в сборниках конца XVIII века и представляет собой выборку из традиционных покаянных стихов: "Аше хочши победити безвременную печаль...", "Плачется душа и тужит мя тело...", "Пустыня красная восплачи жалостно...", "Прими мя пустыня..." и др. Наряду со стихами, составляющими основную корпус ранней русской лирики (сформировавшийся на протяжении XVI-XVII вв.), в эту группу вхо-

дят и тексты позднейшего времени. Среди них стих пророка Исаи о последних днях "Уже пророчество совершися...". В комментарии к публикации текста по списку Усть-Цилемского собрания В.И.Малышев относит его создание к началу XIII века<sup>9</sup>, однако в последнее время эта точка зрения подвергается сомнению в исследовании Л.Ф.Солощенко<sup>10</sup>; аргументация последнего автора представляется более убедительной. К разряду покаянных стихов на исторические темы относится текст "О лете ныне наста время...", восходящий к традициям воинских повестей и навеянный событиями Смутного времени<sup>11</sup>. Примечательно, что тексты покаянных стихов практически не получили развитой рукописной традиции и представлены в Печорском комплексе лишь единичными списками. Возможным объяснением одной из причин этого можно считать архаичный строй и весьма малую ритмизованность покаянных стихов по сравнению с произведениями более поздней духовной лирики, для исполнения которой не требовалось высоких музыкальных знаний, необходимых для правильного исполнения покаянных стихов.

Большое место в комплексе ранних списков принадлежит текстам Выговского происхождения<sup>12</sup>. В панегириках и пространных эпитафиях этой группы текстов центральное место принадлежит одному из основателей Выга Андрею Денисову. В его честь складываются стихи на день тезоименитства ("День показася светлый и веселый..."); в стихотворной форме описывается его житие ("Европа ты славнейшая..."), оплакивается смерть ("Приидите восплачем вси Андрея премудраго...")<sup>13</sup>, "Печальный терн мене убодает...", "Женише мой агне пречистый..."). Не были забыты и имена других видных деятелей Выговского общежития: в печорских списках есть благодарственные стихи Петру Прокопьевичу ("Светят в Выгореции церкви...")<sup>14</sup>, Тимофею Андреевичу ("Наста день светлый и радостный..."); полные скорби слова звучат в стихах, написанных на смерть Семёна Денисова ("Терн острейший жалости душу ми збодает...") и Даниила Викулина ("Ныне вси восплачем...").

К сожалению, еще недостаточно изучено стихотворство самих руководителей Выга. Единственным текстом, атрибутированным Андрею Денисову, остается стих "Увеселение есть юности премудрость...", известный в Усть-Цилемских рукописях в двух списках. В связи с возможной атрибуцией стихотворных текстов Андрею Денисову хочется обратить внимание исследователей на одну из рукописей БАН СССР (30.2.37), в которой текст стиха "Всех тленных вещей дражайши есть спасение, Всех цветов краснейши есть благоравие..." сопровождается наименованием "Выгорцакого общежительства богом избраннаго отца

Андрея Дионисьевича любезный стих его"<sup>15</sup>. Возможно, что выявление новых списков данного текста послужит убедительным аргументом для окончательной атрибуции памятника. Наконец, следует упомянуть еще один стих, который, по предположению В.И.Малышева, принадлежит перу Андрея Денисова: данный стих против иеромонаха Неофита был написан на Выгу около 1722 г. и, по мнению В.И.Малышева, явился откликом на приезд и.Неофита к Петровским Олонечским заводам для увещевания старообрядцев<sup>16</sup>.

Любопытные сведения для истории формирования Выговского корпуса стихов содержатся в Дегуцком летописце<sup>17</sup>. Между прочими известиями, связанными с историей Выга, там указывается, что стихи "Душа моя помисли смертный час..." и "Кто бы мне поставил прекрасную пустыню..." написаны в 1701 г., "Егда придет кончина всего света..." - в 1702, "Взырай с прилежанием тленный человеце..." - в 1705, "Европа ты славнейшая..." - в 1743, "Человек бе некто богатый..." - в 1744, "Мати милосерда ты еси ограда..." - в 1746, "По грехам нашим на нашу страну..." - в 1748, "Взыде ты человеце..." - в 1757, "Се ныне радость..." - в 1765, "Человек живет на земли..." - в 1767, "О коль наше на сем свете..." - в 1776, "Сам я не знаю как на свете жить..." - в 1782, стих "О ленивом" - в 1785, псалом 144 "Возову ты боже..." - в 1803, "Бог творец всеильный..." - в 1805 г. Было бы заманчиво принять эти даты в качестве времени создания соответствующих текстов. Однако более вероятным представляется предположение, что летописец зафиксировал время попадания соответствующих текстов в поле зрения старообрядческих книжников. На это наводит ряд обстоятельств, в частности приурочение к 1746 г. стиха "Мати милосерда...": данный стих относится исследователями к творчеству Димитрия Ростовского<sup>18</sup> и встречается в рукописях уже в 1730-х гг. Тем не менее, соотнесение конкретных текстов с хронологическими рубежами безусловно факт примечательный, наводящий на размышления и дальнейшие поиски.

Интерес к стихам, связанным с деятельностью выговских отцов-основателей, продолжается и в XIX в. и угасает лишь в середине этого столетия; лишь единичные тексты данной группы (например, "Кто бы мне поставил прекрасную пустыню...") встречаются в рукописях следующего периода.

Последнюю группу текстов, появившихся в рукописях Печорского комплекса, составляют тексты, входящие в общерусский репертуар духовных стихов. Характерно, что традиция переписки их печорскими книжниками продолжалась вплоть до середины XX века. Здесь можно на-

звать, в частности, стих о Борисе и Глебе "Восточная держава славнаго Киева града...", стих о Страстях господних "Со страхом мы братие послушаем...", стих о Иоасафе царевиче "Боже отче всемогущий...", стих о смертном часе "Взираи с прилежанием тленный человек...", стих о смерти "Душе моя помисли смертный час...", стих о Богородице "Мати милосерда ты еси ограда...", стих о Иосифе Прекрасном "Кому повею печаль моя...".

Уместно напомнить, что почти все эти сюжеты входят в группу наиболее распространенных в Печорском комплексе. Однако печорские книжники по каким-то причинам отвергли другие тексты, занимавшие высокие ступени популярности в других регионах страны: так, например, лишь в единичных списках XVIII века, без более поздних воспроизведений, представлены здесь стихи о блудном сыне "Человек некто бе богатый...", "Горе мне грешному сущу...", стих о Страшном суде "Идут лета сего света...".

В первой половине XIX в. к сформировавшемуся уже вчерне корпусу духовных стихов в рукописях Печорского комплекса добавляются новые тексты. Наиболее активно переписывается стих об озлоблении кафоликов "По грехам нашим на нашу страну...", который остался среди наиболее популярных в среде печорских книжечеев и в XX в. В это же время стали широко известны и получили позднейшую рукописную традицию стих о браке в Кане Галилейской "Мессия пришел в мир истинный...", стих умеления "С м я не звал как на свете жити...", стих на Рождество Христово "Составьте согласны песни...", стих о грешниках "А как жили мы грешники...". В рукописи второй четверти XIX в. появляется сатирическое стихотворение "О семи дочерях Антихриста" ("Сын сатанин Антихрист в осмой тысячи женился..."), которое, по утверждению В.И.Мальшева, является переработкой общего мотива местными книжниками<sup>19</sup>. Однако и в этот период печорские читатели проявили тенденцию к выборочному включению в свой репертуар духовных текстов; широко распространенные в старообрядческой лирике стих о смертном часе "Коль наше на сем свете житие плачевно..." и стих о пустыне "О прекрасная пустыня и сам господь пустыню восхваляет..." не получили на Печоре большой популярности и устойчивой рукописной традиции.

Во второй половине XIX в. репертуар старообрядческой духовной лирики значительно расширяется. Предшествующее столетие рукописной книжности на Печоре можно связать с деятельностью известных скитов, в первую очередь Великопожненского. Именно через скиты осуществлялась постоянная связь с Выговским общежитием, сюда приходили с Выга новые сочинения и сборники, здесь концентрировались наиболее

знавшие и умелые книжники. Не случайно многие печорские рукописи второй половины XVIII и первой половины XIX вв. даже во внешнем оформлении открыто подражают письменным памятникам Выговского происхождения; это отчетливо прослеживается и в письме, и в орнаментике, и в организации пропорций текстового поля и т.п.

С закрытием Цилемского (в 1851 г.) и Великопожненского (в 1854 г.) скитов рукописные книги скитских библиотек разошлись по местам и осели в самой широкой низовой, демократической, среде. Местные крестьяне стали преемниками и носителями высоких традиций просуществовавшей более столетия скитской книжной культуры. На смену традиционным связям с Выгом после разгона общежития пришли контакты с крупными старообрядческими центрами Москвы и Петербурга. Думается, что это не могло не сказаться на формировании репертуара духовных стихов. К уже известным общерусским текстам прибавляются новые стихи: стих о Страшном суде "Господь грядет в полуночи...", стих об Алексее Человеке божием "Во славном во Римском во царстве...", стих о потопе "Потоп страшен умножился...", стих о пустыне "Прекрасная мати пустыня...", стих о Иоасафе царевиче "Как расплачется млад юноша...". К самым популярным текстам этого периода следует отнести стих об инокской жизни "Среди самых юных лет..." и стих матери к дочери "Умоляла мать родная..."<sup>20</sup>. Довольно устойчивую рукописную традицию получили в этот период два сатирических произведения: стих о табаке "Верзаул бесовский князь с рогами..." и стих о газете "Вышла газета из ада...". Любопытно отметить тот факт, что эти тексты переписывались попарно и выявлены в одних и тех же рукописях.

Во второй половине XIX в. на Печору приходят тексты, представляющие позднейшую традицию духовного стиха. В начале XX в. они находят свое место в составе сборников духовных стихов, издаваемых старообрядческими типографиями: стих о юном отшельнике "Жил юный отшельник...", стих о Святой горе "Гора Афон гора святая...", стих о Адаме "Адамово плачу падение...", стихи о Сионе "Слезн ливли с Сионе...", "Спит Сион и дремлет злоба..." и др.

Помимо традиционных сюжетов старообрядческих духовных стихов, связанных с событиями Ветхого и Нового Заветов, в репертуар духовных стихов в этот период входят тексты, имеющие отношение к деятельности беспоповских общин. Описанию уклада жизни Выговского общежития посвящен стих о заонежских девицах "Днесь Лекса пре-славна..." который, по предположению В.И.Мальшева, был написан в 1840-х гг.<sup>21</sup>

Самое непосредственное отношение к истории общины имеет благодарственный стих Натальи Козминичне Галашевской "Днесь сиротнии дети..." Он связан с благотворительной деятельностью нескольких поколений петербургских купцов, опекавших Выголексинские общины. Первые упоминания о семье Долгих встречаются в Выговском летописце под 1789 г. (С.156)<sup>22</sup>. В то время на Выгу были известны три сестры: Прасковья, Наталья и Пелагея, а также их брат Иван Долгих, по отчеству Феоктистовы. В 1803 г. упоминается сын Наталья Феоктистовны (по мужу Галашевской) Козма Матвеевич Галашевский "в купечестве презрительно словий" (С.159). Вероятно, семья Долгих-Галашевских была достаточно состоятельной для крупных филантропических предприятий, так как в записи под 1804 г. говорится о перестройке Феоктистовской больницы, на обновлении которой присутствуют члены семьи (сторепа от удара молнии в 1807 г. - С.161). С 1813 по 1831 годы в Летописце упоминается имя Натальи Козминичны Галашевской (дочери Козмы Матвеевича), которой и посвящается упомянутый выше стих, известный на Печоре в трех списках. Можно предположить, что он был написан на Выгу по случаю обновления малой больницы, состоявшегося 17 октября 1815 г. (С.161). Для подтверждения этой догадки необходимо выявление новых списков. Благотворительной деятельности Н.К.Галашевской были посвящены и другие стихи. В Рукописном отделе БАН СССР в собраниях В.Г. Дружинина и Ф.А.Каликина имеются еще два текста, адресованные благодетельнице: "Псалма Лексинския ограды девиц на обновление дому госпожи Натальи Козминичны Галашевской ("Торжествуй ты ныне лик девиц в пустыне..."<sup>23</sup> и "Стих почтительной госпоже Натальи Козминичне Галашевской" ("Днесь с высот пространна мира...")<sup>24</sup>.

В начале XX века значительных изменений в репертуаре старообрядческой духовной лирики не происходит. В списках этого времени можно встретить отдельные неотрецензированные тексты покаянных стихов "Аде бы ведала душе суету мира сего..." и "Житие мое яко вода на борзе течет...", стих о нищей братии "Христово божие воскресение..." в особой редакции<sup>25</sup>, в нескольких списках известны такие популярные стихи, как "Есяк человек на земли живет как в поле трава растет...", стих о страннике "Как уныло занывает...", стих о разорении Соловецкого монастыря "Что во славном было царстве во Московском государстве...". Сатирические духовные стихи, обличающие общественные нравы, представлены двумя текстами: "Пришла газета с того света..." и "Слушайте от писания и действ... сказание...".

Определенное влияние на формирование позднего репертуара оказали возникшие на реках Унье и Колве поселения странников<sup>26</sup>. Приме-

ром может служить сборник страннических духовных стихов, где наряду с традиционными текстами, такими, как стих о Иоасафе царевиче, "Из пустыни старец в царский дом приходит...", "Спит Сион и дремлет злоба...", содержатся несколько стихов несомненно авторского сочинения. Основные темы этих стихов - кратковременность жизни, ожидание смерти, вечное изгнание: "Вот смерти вестник новый...", "На гроб сию взираю пред келией моей...", "Вечно буду я изгнанник...". Любопытно, что в страннических сборниках встречаются переписанные полууставом стихи профессиональных поэтов, мировоззренческие идеи которых в какой-то мере созвучны идеологии странничества. В частности, в этом же сборнике переписан стих М.Ю.Дерматовца "По небу полуночи ангел летел...". Примечательно, что это не единственный случай использования стихотворения выдающегося русского поэта в обиходе странников: этот же текст переписан и в сборнике духовных стихов из Карельского собрания ИРЛИ (Карел.91). О происхождении ряда текстов трудно сказать что-либо определенное, так как в них сочетаются отдельные вполне профессиональные строфы наряду с типичными "народными" отклонениями от ритмики и рифмы: "Ты не пой соловей против кельи моей...", "Жил старец в пустыне злые мысли одолели...", "Вечер сумерки наступали у содомских у ворот..." (в основе последнего лежит соответствующее библейское сказание).

К сожалению, мы располагаем довольно скудными сведениями о читателях и составителях сборников духовных стихов. Однако некоторые рукописи донесли писцовые и читательские записи, которые говорят об отношении к тому или иному тексту, приводят оценку писцового труда. Так, безымянным книжником в сборнике из Верхне-Печорского собрания дается своеобразное составительское послесловие, позаимствованное из стиха "Что за чудная перемена": "Писати стихи кончаю и любовию запечатлеваю прошу трудолюбие прочитати и нашу худость не зазирати...", К известному и популярному в старообрядческой среде сатирическому стиху "Вышла газета из ада" (последний эпизод которого связан с изгнанием Сатаной из ада нищих в силу их "недостаточной" грешности по сравнению с богачами) в двух списках имеется приписка после основного текста: "Конечно не одинаки суть и нищи, которая хоща и нищету терпят тсѣе не хотели, а на воровство и леность себя обручили, а потому и во аде место наши нетесно, что и богачи инши тоже получили. Аминь." Иногда в поздних рукописях начала XX века встречаются писцовые записи, восходящие к традициям древнерусских книжников, просивших читателя не судить их труды слишком строго и не корить за ошибки: "Конец простигов не позарите господя ради, писал

горюяс и может быть и ошибки порядочно обретаются, но как ваша возможность будет исправляйте сами. Затем простите Христа ради нас грешных сице Кузма Авамо...".

Подводя некоторые итоги краткого обзора репертуара духовной лирики в печорской рукописной книжности, следует отметить, хотя бы в общей форме, основные тенденции в его формировании. На первом этапе, во второй половине XVIII- начале XIX вв., самое сильное влияние оказывали традиции выговской стихотворной школы. Огромную роль в создании основного корпуса духовных стихов сыграли находившиеся в постоянных контактах с Выгом Великопоженский и Усть-Цилемский скиты, которые даже после их официального закрытия не перестали исполнять функции хранителей культурных традиций. Подтверждением данного тезиса является тот факт, что участниками археографических экспедиций именно в Усть-Цилеме и прилегающих к ней деревнях за разные годы было получено свыше 70 рукописей, содержащих тексты духовных стихов; более 30 рукописей было получено участниками экспедиций в пижемских деревнях. Известны имена писцов, являвшихся в то же время и составителями сборников стихов. Это устьцилемы И.С.Мяндин, А.М.Бажуков, И.В.Ермолин, И.Г.Носов, А.С.Носов, Н.И.Носов, Е.И.Меньшаков, С.А.Носов, В.И.Лагеев, Я.Попов и пижемцы И.И.Потапин, Е.И.Чуркин, В.А.Осташев, А.О.Осташев.

Богатейший репертуар печорской книжности дает возможность самого пристального изучения памятников крестьянской духовной культуры. Научную значимость корпуса печорских духовных стихов трудно переоценить. И не случайно В.И.Малышевым была начата работа по введению в научный оборот, а частично - и по изданию, текстов стихов, бытовавших в читательском обиходе печорских крестьян.

Несомненно, что анализ текстов, представленных только в рукописях, даст неполное представление о всей сфере поэтической культуры местного населения. В работах С.Е.Никитиной на примере Пермского региона убедительно показано, насколько расширяет возможности культурологических размышлений комплексное использование рукописной и устной традиции<sup>27</sup>. Можно утверждать, что материалы по бытованию духовных стихов на Печоре с устной традиции - если они будут собраны и в полной мере станут доступными для исследователей - позволят внести коррективы в окончательную картину. Изучение всей совокупности репертуара должно стать необходимым условием для дальнейшей работы по составлению свода русского духовного стиха.

Ниже мы публикуем текст двух духовных стихов из страннического сборника ИРЛИ. Верхнепечорское собрание № 42.

#### Стих

Вот смерти вестник новый  
Явился предо мной:  
Я вижу гроб готовый,  
В нем брат сокрылся мой.  
Нельзя ль не ужасаться,  
Слез токи не пролить,  
Зря гроб не сокрушаться  
Мне камнем должно быть.  
Все плакали рыдали  
Святые в жизни сей  
Как смерть вспоминали,  
Как мыслили о ней.  
Пред смертью своею  
Неся пречисту плоть  
Был трепетен душою  
Спаситель наш господь.  
Так мне не будет лира  
Играть веселый тон,  
Как смертная секира  
Разит из сердца стон.  
И мне ль свое слезами  
Лице не орошать,  
С греховными делами  
Как можно не рыдать?  
Сей гроб напоминает  
Моей вончины час  
И явно ми вещает  
Божественный сей глас.

(Л. 2-2 об.)

#### Стих<sup>28</sup>

Вечно буду я изгнанник  
И чужей земли пришлец.  
Единок без крова странник,  
Для родных живой мертвец.  
С кем разсею мысль унылу?  
Никого там не найдешь  
И с уныния в могилу  
Прежде времени сойдешь.  
Племена там кочевья

Обитают в тех местах,  
 Нравом дикия презрения,  
 По местам живут в шатрах.  
 Мне не жаль долин цветущих,  
 Сел прекрасных и полей,  
 Ни лугов, ручьев текущих  
 В русской Родине моей,  
 Что остался сад прекрасный  
 Где бывало я гулял.  
 Лишь по нем грустя ужасно:  
 Как бы сад той не повял.  
 Кончу жизнь свою страданье  
 Смертный час когда придет.  
 Песнь надгробну во изгнании  
 Мне никто не пропоет<sup>Ж\*</sup>.

(Л.7 об.-8 об.)

✠ ✠ ✠

1. См. об этом: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XV–XX вв. Сыктывкар, 1960.

2. Подробно об этом см.: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог г-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С.10–31.

3. Под Печорским комплексом рукописной книжности подразумевается совокупность рукописей, входящих в Усть-Цилемское, Усть-Цилемское новое, Верхне-Печорское собрания ИРЛИ АН СССР и Усть-Цилемское собрание Сыктывкарского университета.

4. Ончуков Н.Е. Печорские стихи и песни. Спб., 1908 (отдельный оттиск из журнала "Живая старина", 1907, вып.1–1У).

5. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XV–XX вв. С.36 и сл.

\* Сокращенный вариант стиха "Поздно, поздно вечерами..." (ср.: Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии // Зап.Московского археологического института. М., 1910. Т.У1. С.175–177.)

\*\* Далее в этом сборнике следует: "Стих". "По небу полночи ангел летел // И тихую песню он пел..."

✠

6. Бегунов Ю.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в Берховья Печоры о Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. М.: Л., 1961. Т.17. С.546–547; Маркелов Г.В. Новые находки Печорского собрания // ТОДРЛ. М.:Л., 1973. Т.27. С.441–443; Демкова Н.С. Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДРЛ. Л., 1976. Т.30. С.357–360.

7. Использована датировка, данная в Древлекхранилище ИРЛИ.

8. О репертуаре покаянных стихов см.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII вв. Л., 1988.

9. Малышев В.И. Стих "покаянны" о "лоте" времени и "поганых" нашествия // ТОДРЛ. М.:Л., 1958. Т.15. С.371–374.

10. Солощенко Л.Ф. К изучению духовной лирики старообрядцев (покаянный стих "Уже пророчество совершился...") // Проблемы стиля в народной музыке: Сб. науч. трудов. М., 1986. С.105–106.

11. Малышев В.И. Стих "покаянны"... С.374.

12. О стихотворном репертуаре раннего Выга см.: Поньрко Н.В. Выговское силлабическое стихотворство // ТОДРЛ. Л., 1974. Т.29. С.274–290.

13. Заволоко И.Н. Андрей Дионисиевич Мышенский // Старообрядческий церковный календарь на 1970 год. [Рига], 1969. С.14. (факсимильное воспроизведение начала текста стиха).

14. Публикацию текста см.: Поньрко Н.В. Выговское силлабическое стихотворство. С.290.

15. См. об этом: Срезневский В.И. Описание рукописей, собранных в Олонекской губернии. Спб., 1913. С.183–184.

16. Публикацию текста и комментарий см.: Малышев В.И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. // ТОДРЛ. М.:Л., 1960. Т.16. С.518, 521; факсимильное воспроизведение первого листа рукописи см.: Заволоко И.Н. Андрей Дионисиевич Мышенский. С.10.

17. В настоящее время Г.В.Маркеловым подготовлена публикация Дагуцкого летописца, хранящегося в Древлекхранилище ИРЛИ; пользуемся случаем выразить благодарность автору за предоставленные материалы.

18. См. об этом: Описание Рукописного отдела Библиотеки АН СССР. Т.4. Вып.2: Стихотворения, романсы, поэмы и драматические сочинения / Сост. И.Ф.Мартьянов. Л., 1960. С.122.

19. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С.33.

20. Стихи "Умоляла мать родная...", "Время радости настало...", "Что за чудная превратность..." содержатся в сборнике, датированном по бумаге концом XVII века, однако почерк и цвет чернил в заголовках



6. Бегунов В.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. М., Л., 1961. Т.17. С.546-547; Маркелов Г.В. Новые находки Печорского собрания // ТОДРЛ. М.; Л., 1973. Т.27. С.441-443; Демкова Н.С. Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДРЛ. Л., 1976. Т.30. С.357-360.

7. Использована датировка, данная в Древлехранилище ИРЛИ.

8. О репертуаре покаянных стихов см.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV-XVII вв. Л., 1988.

9. Малышев В.И. Стих "покаянный" о "луте" времени и "поганых" нашествия // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т.15. С.371-374.

10. Солошенко Л.Ф. К изучению духовной лирики старообрядцев (покаянный стих "Уже пророчество совершился...") // Проблемы стиля в народной музыке: Сб. науч. трудов. М., 1986. С.105-106.

11. Малышев В.И. Стих "покаянный"... С.374.

12. О стихотворном репертуаре раннего Выгя см.: Понирко Н.В. Выговское силлабическое стихотворство // ТОДРЛ. Л., 1974. Т.29. С.294-290.

13. Заволоко И.Н. Андрей Дионисиевич Мышецкий // Старообрядческий церковный календарь на 1970 год. (Рига), 1969. С.14 (факсимильное воспроизведение начала текста стиха).

14. Публикация текста см.: Понирко Н.В. Выговское силлабическое стихотворство. С.290.

15. См. об этом: Срезневский В.И. Описание рукописей, собранных в Олонекской губернии. СПб., 1913. С.183-184.

16. Публикация текста и комментарий см.: Малышев В.И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т.16. С.518, 521; факсимильное воспроизведение первого листа рукописи см.: Заволоко И.Н. Андрей Дионисиевич Мышецкий. С.10.

17. В настоящее время Г.В.Маркеловым подготовлена публикация Дегуцкого летописца, хранящегося в Древлехранилище ИРЛИ; пользуемся случаем выразить благодарность автору за представленные материалы.

18. См. об этом: Описание Рукописного отдела Библиотеки АН СССР. Т.4. Вып.2: Стихотворения, романсы, поэмы и драматические сочинения / Сост. И.Ф.Мартынов. Л., 1980. С.122.

19. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С.33.

20. Стихи "Умоляла мать родная...", "Время радости настало...", "Что за чудная превратность..." содержатся в сборнике, датированном по бумаге концом XVII века, однако почерк и цвет чернил в заголовках

указывает на середину - вторую половину XIX века как время написания соответствующих листов рукописи.

21. Малышев В.И. Археографические экспедиции в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т.11. С.436-437.

22. См.: Яковлев Г. Бывшаго безпоповца Григория Яковлева извещение праведное о расколе безпоповщины (с приложением карты "Суземка раскольнического" и "Летописца Выговского") издано Н.Суботинным. М., 1888. С.147-169 (далее ссылки на это издание в тексте).

23. БАН. Друж. 563. Л. 18 - 19 об.

24. БАН. Калик. 20. Л.44.

25. Публикацию текста см.: Малышев В.И. Отчет об археографической командировке на Печору // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т.16. С.520-521.

26. Бегунов В.К., Демин А.С., Панченко А.М. Отчет... С.546.

27. Никитина С.Е.: 1) Пермский фольклор и книжная традиция (обзор материалов экспедиции 1973 г.) // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С.136-151; 2) Устная традиция в народной культуре русского населения Верхоямья // Рукописная письменная традиция и духовная культура. М., 1982. С.91-126.

А.Н.Власов, З.Н.Мехреньгина  
Сыктывкарский университет

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ УСТЬ-ЦИЛЕМСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ.  
НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОБРАНИЯ, ХРАНЕНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНОГО АРХИВА СЫКТЫВКАРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)

В истории русской фольклористики устная поэтическая традиция русского населения бассейна реки Печоры занимает особое место.

Первое знакомство с Нижнепечорской культурой и бытом можно получить, прочитав книгу этнографа и бытописателя С.В.Максимова "Год на Севере"<sup>1</sup>. В главах "Печорский князь", "Усть-Цильма", "Пустозерск" и "Соло Ижма" представлены основные особенности народонаселения бассейна реки Печоры, их верования, обычаи и промысловый характер деятельности.

Первые записи текстов фольклорных памятников эпического характера стали известны после того, как в начале XX в. на Печоре побывал известный собиратель Н.Е.Ончуков. Им было опубликовано несколько книг. В сборник "Печорские былины"<sup>2</sup> вошло 50 сюжетов старин, в "Печорские стихи и песни"<sup>3</sup> - около 20 текстов духовных стихов и песен,

а в сборник "Северные сказки"<sup>4</sup> - до 20 сюжетов сказочной прозы.

В 20-е годы XX века на Печоре фольклористами Москвы и Ленинграда были проведены экспедиции по собиранию произведений народной поэзии, относящихся к различным жанровым группам. Так было положено начало фольклорного фонда материалов и фонофшки Сектора фольклора ИРЛИ (Пушкинского дома) АН СССР.

По результатам этих экспедиций были опубликованы тексты, которые вошли в двухтомное издание "Былины Севера"<sup>5</sup>. Некоторые тексты записанных в то время сказок были опубликованы в сборнике "Сказки и предания Северного края" участницей этой экспедиции И.В.Карнауковой<sup>6</sup>.

В 1955-1956 годы на Печоре работала фольклорная экспедиция Сектора русского народного поэтического творчества ИРЛИ. По полевым материалам этой экспедиции был издан сборник песенно-музыкальных жанров Печорской фольклорной традиции "Песни Печоры" под редакцией Н.П.Колпаковой, в который вошло до 140 сюжетов обрядовой поэзии и внеобрядовых лирических, исторических, рекрутских и игровых песен из Усть-Цилемского района<sup>7</sup>. Это издание печорских песен в настоящее время является наиболее полным и с научной точки зрения самым авторитетным.

В 60-е годы на Печоре побывали известные собиратели-фольклористы Д.М.Балашов и Ю.Е.Красовская, по материалам экспедиций издавшие книги о сказителях Печоры<sup>8</sup>.

В конце 70-х годов на Печоре вели собирательскую работу фольклорные экспедиции Московского государственного университета под руководством И.И.Савушкиной. Однако публикации текстов, благодаря которым можно было бы судить о современном состоянии фольклорной традиции на Нижней Печоре, пока нет, и эти материалы остаются малодоступными для исследователей. Таким образом, в фольклорном архиве МГУ и ИРЛИ сейчас сосредоточены самые крупные коллекции печорского полевого материала.

Однако мы считаем, что дальнейшее полевое исследование печорского традиционного народного творчества все же необходимо, т.к. оно будет фиксировать современное состояние традиции, выявлять новые неизвестные еще науке печорские сюжеты, их временную и территориальную вариантность, а также даст новые этнографические сведения о быте, истории и обрядах народа Усть-Цильмы. Исследования должны иметь и конечный результат - издание свода памятников традиционного фольклора Нижней Печоры.

С 1977 года кафедра русской литературы Сыктывкарского универ-

ситета начала ежегодные выезды на фольклорную практику в Усть-Цилемский район Коми АССР. В результате полевых фольклорных исследований в бассейне р.Печоры (Усть-Цилемский район Коми АССР) в фольклорном архиве Проблемной научно-исследовательской госбюджетной лаборатории "Фольклорно-археографические исследования по истории народной культуры Севера" СГУ сложился комплекс материалов, достаточно полно характеризующих современное состояние фольклорной традиции Усть-Цилемского края. В настоящее время в фонотеке архива с шифром У-Ц 03 насчитывается до 79 магнитофонных пленок и кассет, записанных в период с 1984 по 1988 гг. и включающих 2279 единиц записей. Из них до 1986 г. записаны 172 ед.; 1986 г. - 224 ед.; 1987 г. - 708 ед.; 1988 г. - 1167 ед. Все записи расшифрованы, фондированы и составляют 7 рукописных сборников, составленных по годам.

Кроме того, в рукописном фонде Усть-Цилемского района имеется 9 сборников (без фонограмм) (РФ УЦ 4, 5, 8, 9, 10, 16, 17, 18, 22), до 3830 единиц записей, которые были собраны усилиями студентов с 1978 по 1986 гг. во время фольклорной практики: 1978 г. - 65 ед.; 1979 г. - 47 ед.; 1980 г. - 1534 ед.; 1981 г. - 578 ед.; 1982 г. - 188 ед.; 1983 г. - 1364 ед.; 1986 г. - 54 ед.

За эти годы были сделаны записи в следующих населенных пунктах: до 1986 г. в с.Усть-Цильма - 109 ед.; в Печорском кусте деревень ниже Усть-Цильмы (Окунев Нос, Крестовка, Мелвакка, Бугаево, Уег) - 1100 ед.; в Цилемском кусте деревень (Трусово, Филипповская, Рочьево) - 1000 ед.; в Нижемском кусте деревень (Замечная, Загривочная, Степановская, Боровская) - 700 ед.

Подавляющее большинство записей (80 %) составляют жанры позднего происхождения: частушки, жестокие романсы, песни литературного происхождения, анекдоты, по которым в полной мере нельзя характеризовать современное состояние традиционной народной культуры Усть-Цильмы. В жанровом отношении эти материалы можно разделить на несколько групп: в РФ до 1986 г. входят эпические жанры (былины - 2 ед.; поздние духовные стихи - 22 ед.; баллады - 5 ед.); песенные жанры (1. календарная поэзия: коледа - 5 ед., виноградьё - 5 ед.; 2. причитания, в т.ч. похоронные - 6 ед., свадебные - 8 ед.; 3. песни игрового характера: горочные - 70 ед., посидочные и припевки (вечорочного цикла) - 90 ед., игрищечные - 52 ед.; 4. лирика, в т.ч. песни исторические, рекрутские и семейного характера - 107 ед. (около 40 сюжетов); проза (сказки - 17 ед., былички - 68 ед., предания - 21 ед., легенды - 2 ед.); малые жанры (загадки - 176 ед., по-

говорки и пословицы - 205 ед., др. виды (скороговорки, считалки, дразнилки и др.) - 98 ед. Жанры позднего происхождения: песни литературные и поздние - 241 ед., частушки - около 2000 ед., современные анекдоты - 15 ед. Сведения этно-культурного и исторического характера: демонология - 20 ед., знахарство - 11 ед., приметы - 78 ед. суеверия - 9 ед., гадания - 14 ед., свадебный обряд - 26 ед., др. семейные обряды - 2 ед., календарный обряд - 16 ед.

В целом материал РФ можно считать - лишь за немногим исключением - несостоятельным в научном отношении. Фиксация произведений устного народного творчества производилась неквалифицированно и часто нарушались элементарные правила ведения полевых исследований: не учитывались диалектные особенности языка, нарушены нормы научной паспортизации записанного материала, не внушают доверия некоторые тексты, которые явно попали из сборников народных песен, хрестоматий и т.д. Поэтому вводить этот полевой материал в научный оборот нельзя без скрупулезной проверки.

Такое положение, характеризующее собирательскую работу СГУ на I этапе ее организации, является типичным для большинства вузов, в учебный план которых входит обязательная фольклорная практика, что обусловлено объективными причинами: с одной стороны, технической неоснащенностью экспедиций (эта проблема остается до сих пор нерешенной); с другой стороны, отсутствием до начала 80-х гг. научно разработанной методики полевых экспедиционных исследований и четких программ проведения этих работ.

Целенаправленное и планомерное изучение традиционной народной культуры Усть-Цилемского района Сыктывкарским университетом начинается с 1986 г. За два года (1986 - 1988) филологами СГУ было проведено 5 экспедиций в этот район (одновременно велась работа и в других районах республики, а также на территории соседних областей - в бассейне реки Вычегды). В ходе этих экспедиций были обследованы все села и деревни 9-ти сельских Советов Усть-Цилемского района (Усть-Цилемский, Нерицкий, Пижемский, Цилемский, Хабарицкий, Бугаевский, Окуневский, Новоборский, Ермацкий), включающих 32 населенных пункта. Наряду с крупными селами (Усть-Цильма, Замезное, Степановская, Трусово, Новый Бор, Медвежка), в которых в основном велась работа до 1986 г., были обследованы и небольшие труднодоступные поселения. За 1986-88 гг. полевые фонограммы сделаны практически во всех существующих сейчас населенных пунктах Усть-Цилемского района: в Усть-Цильме - 340 ед., Синегорье - 68 ед., Сергеевой Щелье - 27 ед., Алекино - 12 ед., Карпушовкё - 22 ед., Гаревое - 98 ед., Новом Бору - 196 ед., Хабарихе - 14 ед., Медвежке - 64 ед., Уеге - 67 ед..

Бугаеве - 14 ед., Ермаце - 93 ед.; по Пижемскому с/с: в с.Замезном - 346 ед., дд.Степановской - 123 ед., Скутской - 10 ед., Загрибичной - 64 ед., Черногорской - 27 ед., Боровской - 88 ед.; по Цилемскому с/с: в с.Трусово - 283 ед., дд.Рочево - 37 ед., Филипповской - 76 ед., Нонбурге - 36 ед., Мыле - 22 ед.

Работа велась с исполнителями в возрасте от 60 до 90 лет. Лишь именно этого возраста являются носителями традиционной народной культуры. Общее количество опрошенных информантов составляет около 250 человек.

Наряду с жанрами традиционного фольклора велись записи этно-культурного и исторического характера. Получены сведения по истории заселения Усть-Цилемского края, его хозяйственно-экономической специфике, об этническом составе населения, его быте, верованиях и культуре. Так, на основании полевых материалов можно составить определенное представление о путях освоения этого края и особенностях формирования локальной фольклорной традиции. Древнейшими формами в народной культуре Усть-Цильмы следует считать элементы новгородской традиции, так как основание Усть-Цилемской слободы связывают с деятельностью новгородских засельщиков Печорского края. Позднее на формирование этнического состава населения оказали влияние выходцы с Мезени, Двины, Пинеги и Заонежья. Кроме того, с конца XVII - первой половины XVIII вв. силен приток на Печору старообрядческого населения из центральной части России и Поволжья. В целом процесс заселения рек Пижмы, Цильмы и среднего течения Печоры заканчивается лишь к концу XVIII в. Видимо, к этому времени относится и формирование локальной фольклорной традиции в крае. Характерной особенностью ее является изначальная многослойность, в основе которой лежат местные традиции отдельных районов Русского Севера и центральной части России. Элементы их органично привились к новым условиям бытования и значительно деформировались в местных природно-климатических, хозяйственно-экономических условиях и новой культурно-исторической ситуации.

Обратимся к некоторым общим проблемам современного состояния песенной фольклорной традиции.

Когда-то богатая эпическая традиция Печоры, известная нам по публикациям Н.Е.Ончукова, А.М.Астаховой и других, находится сейчас в стадии затухания. Сюжеты Печорских старин и духовных стихов по большей части неполны и фрагментарны. В репертуар современных скандалелей входят 1-2 сюжета, которые они запомнили из репертуара своих родителей или родственников и доподлинно переняли от них же эли-

ческий напев. Из известных на Печоре старин удалось зафиксировать от 10 сказителей следующие сюжеты или их фрагменты: "Илья Муромец и Сокольник", "Женитьба князя Владимира", "Бутман и белый царь", "Дюк Степанович на пиру у князя Владимира", "Васенька Буслаевич и Владимир-князь", стих-притча "Про Алексея человека божьего" и балладные сюжеты "Сестра и братья-разбойники" ("Про вдову Пашину"), "Чурила Пленкович и Пермьяк Васильевич"<sup>9</sup>.

Календарно-обрядовая поэзия в Усть-Цильме представлена очень своеобразно. Песен ритуально-заклинательного характера, связанных с земледельческим календарем, на Печоре нет, так как земледелием устьцилемы почти не занимались. В народном календаре устьцилемов наиболее развитыми оказались два цикла: рождественские (святочные) и горочные гулянья, приуроченные в последнее время к Иванову и Петрову дням. К зимнему календарному обряду относятся два песенных вида - "коледа" и "виноградье" ("женатое", "холостое", "маленькое"- "детское"), которые записаны нами от многих исполнителей (всего до 25 единиц записей).

Кроме того, нами выявлен стабильный круг сюжетов "посидочных" песен, связанных со святочными вечерками. Это целовальные припевки типа: "Вдоль по берегу конь бежал...", "Во горенке во новой...", "Длиньки, да чтой во горенке...", "Я качу, качу спо блидечку...", "Не во нынешнем, во прошлом году...", "На стуле, на бархате, да на кямочке мелкотр. вчатой...", "Не ты ли, детинка, тропинку торнил...", "Наповидилась Ирinya часто по воду ходить...", "Запумели самовары на столе...", "У нас Сергей был богат...", "Распроклятая машина...", "Светлана-то розоньку садила...", "Розан мой розан, виноград зеленой...", "Сидел-то голубь-голубишко...", "В саду Настасья гуляла...", "Летит голубь, летит сизый со голубушкой...", "Ай люли, ай люли, через улицу большу...", "Тройка лебедку говила...", "Нам-то сегодня день маленек...", "Девка-то спо саду гуляла, хмело яру нащипала...", "Во садочку, во саду добрый молодец стоял...", "Вдоль спо бережку спохаживала..." (более 22 сюжетов)<sup>10</sup>.

Из игрищных песен нами записаны: "Зелено вино в кармашке...", "Вечор девки...", "Я по жердочке шла...", "Вдоль по берегу бежит девка-семилетка...", "Через поле у соседа весела была беседа...", "Уж вы цветочки-цветочки лазурьевые...", "Луговушка луговая...", "Солнце-месяц закатился...", "Не летай, соловей, высоконько...", "Хозяин-ст волонки давает...", "Из-под ножек трава не растет, не валяет...", "Вниз по матушке, по волге...", "Щиплива была Дуня, свет Адаотья...", "Ты надежда, надежда моя...", "Я вечор в гостях гости-

да...", "Жил я был я во матушке во Москве...", "Ты скажи-ка, Марусенька...", "На посидке на беседке..." "Теги гуси, домой...", "Уж ты прялица кокорница моя...", "На рынок Ваня ходил...", "Баско ходишь, где берешь...", "А, ох, как по мосту-мосточку...", "Эта вся наша компанья весела...", "Надо, надо мне сходить до зелена лужка...", "Во лесочку комарочков много уродилось...", "На горе-то стоит дуб, под горой береза...", "На два верха во немецки сидят молодцы турецки...", "Спо лугу-лугу разливалась вода...", "Мимо тот, мимо каменных полот...", "Спо Дунаем погуляем..." (в итоге зафиксировано более 30 сюжетов игрищных и посидочных песен, что составляет более 200 единиц).

Песни, приуроченные к празднованию Иванова и Петрова дня (весенне-летний цикл) принято называть в Усть-Цильме горочными<sup>11</sup>. Они имеют игровой характер, свою хореографию и исполняются на улице. Круг сюжетов горочных песен устойчив и упорядочен. Можно говорить о своеобразном горочном цикле, который имеет лишь некоторые локальные различия в Усть-Цильме и на Пижме и состоит, в основном, из следующих песенных сюжетов: "Береза белая шумела, громела..."; "Вдоль было по речке да вдоль по Казанке..."; "По-за городу гуляет да царев сын..."; "Я капустоньку полола..."; "У нас Геннадий ходит спо городу..."; "Вдоль было по травоньке..."; "Не в саду девки гуляла..."; "Пошла в тонец..."; "Спо сеням хожу..."; "Вы, бояре, вы зачем пришли"; "Я по реченьке потеку..."; "Я горю, горю на камушке..."; "Винный наш холодец..."; "Хожу я, гуляю да вдоль спо каравану..."; "Иванов монастырь становился..."; "Тут и ходила, гуляла...". Горочные песни записаны нами во многих вариантах от одиночных исполнителей и от ансамблей (всего до 100 ед.).

Относительно строгая регламентация игровых сюжетов и приуроченность их только к "горочному" циклу объясняются особенностями устьцилемского календарного обряда, к которому более применимо понятие "посезонье", так как хозяйственная деятельность устьцилемов носит промысловый характер. На основании анализа фольклорно-этнографического материала устьцилемской горки выделяется несколько генетически разнохарактерных пластов, составляющих основу этого праздника. Очевидна сравнительно поздняя связь горки с ярмарочными гуляньями. Ежегодная ярмарка в Усть-Цильме называлась "Ивановской" и проводилась здесь вплоть до конца XIX века в летний период с конца июня, в течение целой недели. Это явление достаточно характерно и для других районов Русского Севера.

Проведение горки приурочивали также к датам местного христиан-

ского календаря, и элементы христианской (старообрядческой) обрядности заняли прочное место в структуре всего праздника. Известно, что 24 июня (по старому стилю) является днем празднования Рождества Иоанна Предтечи (общехристианская традиция), этот же день отмечается в Усть-Цильме как день памяти местному святому Ивану<sup>12</sup> и сопровождается здесь развитой традицией поминовения родителей. Однако за этими чисто местными и сравнительно поздними напластованиями "горочного" гуляния можно выделить и более древние черты, относящиеся к общеславянской купальской обрядности и культу предков. Обычай поминовения родителей и заупокойные службы, ежегодно отправляемые на могиле святого Ивана, являются в своей основе культовым почитанием устыцилемцами своего древнего предка.

Соизмеренность компонентов, древнейших и сравнительно новых, их особая смысловая насыщенность в художественной системе устыцилемской горки несомненно повлияли на устойчивость этого праздника в культурной традиции Нижней Печоры<sup>13</sup>.

Среди форм песенно-музыкального фольклора Печоры в изданиях и публикациях исследователей крайне мало внимания уделялось причетно-песенному жанру. Существует мнение, что похоронный и свадебный обряды в Усть-Цильме деформировались под влиянием старообрядческой культуры<sup>14</sup>. Соответственно и жанры, которые сопровождали эти обряды, были слабо выражены в песенной традиции Усть-Цильмы. Тем не менее, нами был зафиксирован целый ряд свадебных и похоронных сюжетов, а также рекрутских причитаний (всего до 75 сюжетов).

Даже при предварительном рассмотрении материалов свадебного обряда есть основание полагать, что в Усть-Цильме он был достаточно развернут, несмотря на некоторые особенности, которые сложились под влиянием старообрядческой идеологии. В обрядовом отношении оказались значимыми только следующие элементы свадебного действия: сватовство, в ходе которого происходили сговор, рукобитье и смотрины; девичник, который можно выделить как самостоятельную часть (длится 2-3 дня); утро свадебного дня (в него входили баня, расплетание косы, приезд жениха, затем стол у невесты и венчание). После венчания в церкви или домашней служб была "гостьба" в доме жениха и "поджечь"; на второй день - продолжение пира, на третий день - олабши (обмы) у родителей молодой.

Словесно-музыкальные жанры устыцилемской свадьбы представлены в весьма усеченном виде, так как свадебные песни в течение обряда почти не исполнялись, есть лишь глухие указания на то, что на второй день свадьбы величали молодых под посидочную песню "Во горенке во новой...". В основном же ход свадебного обряда до венчания сосре-

вождался причетными текстами, которые были здесь хорошо известны. Однако остается много неясных вопросов и по ходу самого обряда, его временной и территориальной трансформации и специфики приуроченных к нему жанров музыкально-словесного фольклора. Решение всех этих проблем важно в плане взаимодействия национальных фольклорных традиций, так как территория бассейна р.Печоры является зоной контактов русско-славянской и финно-угорской самодийской культур.

В песенной культуре Усть-Цильмы особое место занимают лирические песни, среди которых можно выделить группы песен и по тематике, и по происхождению. Например, исторические песни времен покорения Казани Иваном Грозным ("У колодечка"), еще более ранний по происхождению сюжет времен монголо-татарского ига ("Баю-Баюшки, да спи, татарский сын"), песни разинского цикла ("Ночесь, ночесь, молодцу, мне мало спалось...", "Со сторонюшки...", "Вы вставайте-ко, братцы...", "Уж вы сядемте, ребятушки, во единый круг..."); песни семейно-бытового характера ("Не сидела бы я у окошечка одна...", "Отлетает душочка соколики...", "Не велят-то мне за реченьку ходить..." и др.). Следует отметить, что сюжетный репертуар записанных нами текстов уже превышает репертуар сборника "Песни Печоры".

Характерной чертой устыцилемской лирики в музыкальном отношении является ярко выраженный ансамблевый характер. Музыковед Ю.Красовская отмечала, что данной песенной манере свойственна "сложная, красочная, подголосочная вариантность на основе постоянных, устойчивых "моделей" многоголосной фактуры"<sup>15</sup>.

В Усть-Цильском районе за два года нами были сделаны записи ансамблевого исполнения девятнадцати коллективов. Среди них следует особо выделить два коллектива: это ансамбль устыцилемцев, в состав которого входят 8 человек (Булыгина Ананий Иванович и Александра Григорьевна, Чупровы Кирилл Матвеевич и Полина Кирилловна, Тиранова Марфа Николаевна и др.), и ансамбль пижемцев, проживающих сейчас в Усть-Цильме (Семенов Иван Филиппович и Ирина Павловна (ныне покойная), Палкина Анна Лазаревна, Чупрова Федосья Ивановна). Важно отметить, что оба коллектива смешанные, прекрасно владеют песенным репертуаром Нижней Печоры, каждый из участников имеет хорошие природные голосовые данные и обладает несомненным исполнительским талантом.

На фоне общего состояния народного ансамблевого пения на Русском Севере, традиция которого затухает в последние десятилетия, то, что мы имеем на сегодняшний день в Усть-Цильме, можно оценивать как уникальное культурное явление. В связи с этим возникает много проблем собирания, хранения и изучения фольклорного материала. Самая

актуальная из них - проблема качества полевой записи этнографических коллективов, которые должны проводиться в естественных бытовых условиях. Кроме того, среди общих проблем собирания, хранения и изучения устьцилемского песенного фольклора очень остро стоит проблема создания репертуарных сборников лучших коллективов (с хорошим этнографическим комментарием), грампластинок, видеокассет с использованием всех возможностей звукозаписывающей техники. Этому в республике уделяется крайне мало внимания как со стороны Министерства культуры Коми АССР, так и со стороны Коми научного центра УрО АН СССР.

За последние два года Усть-Цилемское собрание архива СГУ пополнилось в значительной мере записями устной народной прозы. Было записано до 30-40 сказочных сюжетов, среди них - волшебные, авантурные, социально-бытовые и сатирические ("Про трех братьев"; "Про обманщика"; "Как царь себе невест выбирал"; "Про трех сестер и купца"; "О Вороне-вороновиче"). Сказочников, репертуар которых превышал бы более 5-10 сюжетов, нам не удалось встретить. Можно провести определенные аналогии между состоянием на Печоре сказочной и песенной эпической традиций: сказка, как и былина, становится непродуктивным жанром, почти всегда сюжет ее пересказывают со слов уже умерших сказочников (либо матери, либо отца, либо ближайшего родственника), которые умели "править" сказки.

Сравнительно большое количество записей относится к жанру быличек, суеверных рассказов и сведений демонологического характера (более 100 единиц). Основные циклы таких повествований формируются вокруг демонологических существ и персонажей: домового (диал. "сусе-душка-батамушка"); лешего (диал. "шишко"); русалки (диал. "девка на болоте"); банника (диал. "байник", "баенный шишко"); водяного (диал. "водяной шишко", "нечистый", "небаской"); колдуна (диал. "икотник", "икотница", "еретник"). Наиболее суеверные информаторы стараются нечистых духов не называть никак ("и").

Типичными сюжетными ситуациями для суеверных рассказов-быличек (местное название их: "были", "случай", "небылицы") являются встреча с демонологическим существом, помощь (или зло) от них человеку. Часто в Усть-Цилемских материалах такая встреча мотивирована либо нарушением запрета (нельзя переправлять через реку коней в Ильин день), либо неверием, хвастовством человека, не испытывающего страха (показаться в неурочные часы в бане), либо проклятием (мать прокляла свою дочь). Рассказы о встрече с демонологическими существами в Усть-Цилемье, как правило, имеют "привязку" к какому-либо месту печорской топографии или гидрониму (озеру, реке и т.п.). Подобные

повествования и сведения демонологического характера тесно связаны с топонимическими легендами и преданиями, различными сведениями исторического характера о заселении, культурном и хозяйственном освоении края.

Сведения о названиях, топонимические предания и легенды, предания о заселении и местной истории составляют определенную направленность местного фольклорного сознания. Вообще среди произведений устной несказочной прозы преобладают повествования с ярко выраженным историческим интересом. Это рассказы о самосожжении на Пижме (примерно 10 различных вариантов и версий о самосожжении в Великопоженском ските), о мучениках из скита на р.Тобыш (приток Цильмы), о некоем Иване, память которого до сих пор празднуют в Усть-Цилемье. Этим повествованиям в жанровом отношении подобны рассказы о протопопе Аввакуме, правда, они не столь многочисленны, как рассказы о патриархе Никоне, восходящие к книжным версиям повестей о злочестивом патриархе.

К книжным же источникам относятся повествования о библейских и евангельских персонажах, отражающие народные христианские воззрения: об Адаме и Еве, о хождении Богородицы в ад, о страстях Христовых, о некоторых наиболее почитаемых местных святых. Так, например, в Усть-Цилемье когда-то почитался св.Алексей человек божий: существовала часовня, построенная в память о нем, известен духовный стих и соответствующие прозаические версии этого стиха. Среди почитаемых в Усть-Цилемье святых был и Никола, ему первоначально были посвящены устьцилемские церкви. С XVIII - начала XIX вв. основная масса населения Печорского края относилась к старообрядцам беспоповского толка поморского согласия. Поэтому книжная версия повествования о быке, который чудесным образом явился около церкви Николы в Усть-Цилемье, первоначально, по-видимому, сложившаяся как типичная церковная легенда, не имеет вариантов в современной устной традиции<sup>16</sup>.

Основной темой многих христианских легенд и преданий, записанных в Усть-Цилемском районе, является тема конца света. Видимо, старообрядческая идеология была необходимой почвой эсхатологических представлений устьцилемов. Однако среди информантов уже нет таких, которые могли бы дать действительно богатый материал для исследования философско-богословских представлений жителей этого региона, для реконструкции народного мировоззрения.

Записей историко-легендарного характера было сделано не очень много - всего порядка 200 ед., из них легенды и предания составляют около 50 ед., сведения исторического характера - до 60 ед., и све-

дения, содержащие характеристику христианских и старообрядческих воззрений устьцилемов - до 100 ед.

Ввиду чрезвычайной скудности историко-документального материала, относящегося к прошлому Печорского края, особую ценность имеет фиксирование сведений исторического характера.

Необходимо записывать рассказы о традиционной хозяйственной деятельности устьцилемов, особенностях их быта и жилища и т.п., реконструировать с помощью опроса крестьянски родословные, сохраняющиеся в народной памяти и формирующиеся жанр так называемого устного крестьянского "летоп. зца". В экспедициях последних лет нами была сделана попытка записи подобных родословных. Во многих случаях опрос информантов заканчивался рассказом о третьем поколении рода. Однако даже такие скудные сведения дают интересный биографический и бытовой материал о жизни поколения конца XIX - начала XX вв., особенно тех родов, в которых были известные еще Н.Е.Ончукову и А.М.

Астаховой сказители печорских старин, например, рассказ об отце последней сказительницы Усть-Цильмы Марфы Васильевны Тороповой - Василии Прокопьевиче Носове (Астахова, 1929), об отце Рочевай Апполинарии Никитичны - Ермолине Никите Федоровиче (Астахова, 1955); о династии сказителей из д.Абрамовской - Еремее Провиче Чупрове и его братьях - Якове Провиче и Самсоне Гавриловиче. Любопытны сведения о роде Исидора Ниловича Антонова, в котором были последние наставники из Великопоженского скита. Сведений такого характера сейчас в нашем архиве до 100 ед. записей.

Таким образом, за последние годы были в целом завершены основные работы по собиранию материала устьцилемской фольклорной традиции: выявлен репертуар бытующих сейчас традиционных жанров и сопутствующий историко-этнографический материал. В будущем полевые работы СГУ в этом районе будут носить лишь характер уточнения и проверки записанного материала, хранящегося не только в нашем архиве, но и в архиве Пушкинского дома, МГУ и др.

Для более полной характеристики и углубленного изучения фольклорной традиции Усть-Цильмы необходим материал соседних с ней регионов. Главным образом территории Ненецкого автономного округа. В 1988 году лабораторией была предпринята разведывательная поездка в населенные пункты, расположенные ниже по р.Печоре и входящие в состав автономного округа. Работа велась в г.Нарьян-Маре, д.Куче и д.Великовисочной, было опрошено 6 исполнителей. В результате было сделано до 150 ед. записей, из них 3 сюжета свадебных причетных текстов, 6 сюжетов свадебных песен ("На улице дождь да поливает...").

"На петы двери да отпиралисе...", "Не по сахару река текла...", "Проходите да красны девушки...", "Молодой, зеленой, руса кудреватой...", "Расплетенники девушки да вы подружки..."; четыре варианта текстов колады и виноградий; до 26 сюжетов игровых "ходовых", "дуговых" песен ("Ввечеру, спо вечеру да пришатился ко двору...", "Хожу я, гуляю вдоль спо каравану...", "Размолоденький молодчик неудала голова...", "Я хожу, хожу крутом города...", "Как не нов монастырь становился...", "Загулял парень да детинка...", "Утка шла по берегу" и др.). Нами записано также до 200 единиц лирических и исторических сюжетов, среди них: "За Дунаем за рекой...", "Мать Россия, мать Российская земля..." (про казака Платова), "То ли не пыль с поля подымается..." (о пожаре в г.Ярославле), "У колодичка у глубокого...", "Как на матушке на Невой реке...", "Питер-Москву проезжала..." и т.п. Сведения по свадебному, похоронному, родильному, календарному обрядам, демонологии, родословные и др. материалы составили до 76 ед. записей.

На основании даже этих первых записей можно утверждать, что по своему характеру материал из Нарьян-марского региона имеет значительное расхождение с фольклорной традицией Усть-Цилемского района, хотя песенный репертуар отчасти и совпадает.

ж ж ж

1. Максимов С.В. Год на Севере. Спб., 1859; (переизд.) Максимов С.В. Избранные произведения: в 2 т. М., 1987. Т.1-2.
2. Ончуков Н.Е. Печорские былины. Спб., 1904.
3. Ончуков Н.Е. Печорские стихи и песни. Спб., 1908.
4. Ончуков Н.Е. Северные сказки. Спб., 1909.
5. Былины Севера / Записи, вступ.статья и коммент. А.М.Астаховой. Л., 1938. Т.1. Мезень и Печора.
6. Сказки и предания Северного края / Записи, вступ.ст. и коммент. И.В.Карнауховой. Л., 1934.
7. Песни Печоры / Подгот. Н.П.Колпакова, Ф.В.Соколов, Б.М.Добровольский. М.; Л., 1963.
8. Красовская Ю.Е. Сказители Печоры. М., 1969; Балашов Л.М. Печора и ее сказители // Север, 1965. № 3. С.73-84.
9. Сотрудниками лаборатории по фольклору и археографии СГУ завершена подготовка публикации этих текстов для ежегодника Отдела фольклора ИРЛИ АН СССР "Русский фольклор".



10. В книге "Песни Печоры" Н. Колпаковой эти песни не выделены в самостоятельную группу. В разряд хороводных, игровых песен и припевок попали только некоторые из этих сюжетов.

11. Они даже не выделены Н. П. Колпаковой в особую группу, хотя исследовательница отмечает, что среди игровых песен есть сюжеты, которые носят название "горочных" и играют на улицах в осенне-летний период. (см.: Песни Печоры. С. 13-14). Кроме того, поэтика Усть-Цилемской горки посвящена статья Т. Некладовой (см.: Некладова Т. Поэтика северной горки // Декоративное искусство СССР. 1984. № 4. С. 19-23), которая носит скорее ознакомительный, нежели исследовательский характер.

12. Существует несколько противоречивых версий о местном Иване.

13. В настоящее время сотрудниками лаборатории ведется подготовка издания горочных песен, при этом в сборнике будет показана, помимо самих текстов, их музыкальная и хореографическая специфика.

14. Бернштам Т. А. Русская народная культура Поморья в XIX - начале XX вв. // Этнографические очерки. Л., 1983.

15. Красовская Ю. Там же. С. 48.

16. Письменную версию сюжета см.: В. И. Малышев. Повесть о быке. / ТОДРЛ. Т. 7. М.; Л., 1949. С. 476-486.

В. А. Семенов  
Сыктывкарский университет

#### ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА В ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКИХ НИЖНЕЙ ПЕЧОРЫ (В КОНТЕКСТЕ МИФО-ПОЭТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ)

Устьцилемы - этнографическая группа русских, формировавшаяся на протяжении нескольких столетий от первоначального переселения на Нижнюю Печору какой-то группы "новгородцев" (XVI век) до растворения последних в массе старообрядческого населения<sup>1</sup>. Устьцилемы, находившиеся длительное время в оппозиции к официальным установлениям и учреждениям, регламентировавшим повседневный быт, опирались на религиозную традицию, которая не исчерпывала все стороны их повседневной жизнедеятельности, включая семейно-брачные отношения. Определенный нуризм старообрядческого населения в какой-то мере выхолостила в обрядах жизненного цикла (родильная, свадебная и похоронная обрядность) наиболее яркие "языческие" проявления, но полностью изменить их структуру был не в состоянии, так как сами эти

обряды становились единственным регулятором отношений по такому жизненно важному вопросу, как семейные отношения<sup>2</sup>. Определенные стереотипы поведения, стабилизирующие этническую среду в повседневной практике, формировались на основе следования традиционным правилам, маркирующим поведение в тех или иных жизненных ситуациях и корректирующим его то в рамках "временного" цикла (календарная обрядность), то в границах пространственной локализации (поведение на улице, дома и т. п.), то в пределах этикетных ситуаций во время родильной, свадебной или похоронной церемоний. Определенные правила поведения во время обрядов жизненного цикла в совокупности с теми или иными исполняемыми текстами таким образом органично вливаются в ткань традиционной духовной культуры русских Нижней Печоры, составляя едва ли не самую значительную ее часть.

Конспективно можно выделить в традиционной духовной культуре следующие мифологические функции обрядов жизненного цикла.

Родильная обрядность. Многие обычаи, связанные с рождением ребенка и зафиксированные как в русской, так и других традициях, у устьцилемов были утрачены или считались несовместимыми с религиозными взглядами. Тем не менее, взгляды на новорожденного как имеющего "неземное" происхождение вытекают из ряда обычаев, бытовавших в народной среде.

Связь новорожденного с миром предков вытекает из предписаний выбора предпочтительного места для родов, которые были наделены повышенной "хтонической" семантикой - хлев, овин<sup>3</sup>. В старообрядческой среде такие места, вероятно, вторично, "освящались" примером из жизни Христа. Рождение ребенка в то же время было связано с уже не осознававшимися в живой культуре представлениями о "космическом хаосе", поэтому и роды за пределами освоенного пространства (дома) были предпочтительнее. Не случайно одним из мест, где предписывалось рожать, была баня, наделенная негативной символикой. Так, ребенка, омытого в бане, считали нечистым вплоть до крещения. У представителей старшего поколения и в обычной жизни существовал обычай умывания в доме после бани<sup>4</sup>.

Народные представления о известной "вредности" роженицы или, наоборот, ее открытости вредоносным силам, а также новорожденного, диктовали определенные правила поведения. У устьцилемов роженица считалась нечистой шесть недель, во время которых она даже ела из отдельной посуды. Для защиты ребенка от порчи ("от призора") мать вносила ребенка в дом, зажав в зубах "керебий" - березовый прутик. Обращает на себя внимание соотношение рождения с технологиче-

скими циклами, направленными на переработку природного в культурное. Примером этого может служить не только предписание рожать в овине, но и обычай во время сватов молотить на жернове<sup>5</sup>.

Реконструируемая мифологическая связь новорожденного с миром предков угадывается не только за представлением о будущей слепоте умершего некрещенным, но и в надении младенца в течение трех лет жизни "ведьми" способностями.

Свадебная обрядность. Основные составные элементы свадебной обрядности устьицеломов: сватанье, рукобитье, гулянье, хлебны ("олабыны") — имеют универсальное распространение и довольно полно описаны в литературе. Ритуальные действия, совершаемые при этом, направлены на преодоление антагонизма между партиями жениха и невесты и обеспечение плодovitости. Поскольку свадебное действие охватывает продолжительный отрезок времени и само разворачивается в разных пространственных локусах, то символика свадебных ритуалов наиболее полно раскрывается при прочтении тех или иных этикетных предписаний, сопровождавшихся в ряде случаев исполнением обрядовых текстов<sup>6</sup>. В то же время символика отдельных элементов свадебной обрядности тесно перекликается с символикой родильных и похоронно-поминальных ритуалов, восходящей к первоначальным космологическим представлениям, то есть все обряды жизненного цикла сопоставимы с моделью мира, зафиксированной в мифо-поэтической традиции. Только при таком сопоставлении может быть вскрыт механизм, посредством которого отношение между женихом и невестой узаконивались, приводя к созданию нового мира (дома), то есть нового социума. В таком контексте все свадебные ритуалы "читаются" лишь с учетом их пространственной и временной локализации.

В правилах поведения во время сватовства оппозиция своего и чужого, внутреннего и внешнего пространства находит отражение в ряде предписаний сватам. Сватовство проходило тайно и предпочтительно вечером. Сваты должны были переступить порог правой ногой, оставляя при этом дверь полуоткрытой. Корреляция поведения сватов с семантической пространственной средой дома обнаруживается и в предписании не переходить до приглашения матицу, то есть оставаться во внешнем пространстве. Сватовство начиналось с произнесения установленных формул типа: "У вас невеста, у нас жених.

Нельзя ли род свести

Да сватовство завести?"

При этом сваты располагались под матицей или "градкой", функции которой увязываются с концепцией "мирового древа"<sup>7</sup>.

После этого гостей усаживали в "красный угол", в то время как невеста находилась в углу за печкой. Так обрядовое поведение сватов и домочадцев невесты раскрывало через пространственную локализацию оппозицию своего и чужого пространства.

При створе (рукобитье) оппозиция своего и чужого реализуется уже в поведении невесты, которая должна была "голосить", умоляя отца отклонить предложение сватов<sup>8</sup>. В параллельном материнском причете описывалась девичья жизнь невесты как еще не реализованная. В то же время рукобитье как бы символизировало определенную актуализацию отношений партий жениха и невесты, хотя сам ритуал рукобитья совершался через рукав (по народным представлениям, "чтобы голо не жить").

На актуализацию отношений между враждебными партиями были направлены обрядовые действия во время девичника, продолжавшегося 5-6 дней. На девичнике невесту подружки оплакивали, а также исполнялись песни, проводились игры, катание на лошадях и т.п. Для девичника характерны нечетное количество участников, но в то же время отмечается стремление к парному соотношению девушек и парней.

Связь свадьбы с представлениями о космическом хаосе раскрывается и в ритуальном поведении молодежи, оставшейся на ночь в доме невесты. При этом допускалась половая свобода, в обычной практике маркировавшаяся шуточным пришиванием друг к другу парней и девушек. В целом поведение участников должно было обеспечить будущее изобилие и плодovitость.

Значительное место в свадебной обрядности занимала банная церемония, перед которой происходило заручение невесты с исполнением ритуальных текстов. Заручение имело не вполне ясную предохранительную символику, совершалось в амбаре, куте и сопровождалось причитаниями невесты, накрытой платком. После заручения в бане проходил обряд "красования невесты", при этом в ее косу влетали нитку. Ряд действий по дороге в баню и из бани, а также ритуальные тексты, исполняемые невестой, относятся к описанию "своего" пространства, с которым невеста должна расстаться, и могут быть сопоставимы с ритуальным творением мира.

Подобной символикой пронизана и собственно свадьба, в которой соотношение внешнего и внутреннего (своего и чужого) раскрывается в обычаях загадывания загадок дружке, в ритуальном "охаивании" партии жениха, в требовании символического выкупа, в различных испытаниях. Отношения между партиями актуализировались в поведении свах, которые, скача на правой ноге с рамкой в руках, приближались друг к

другу и переплескивали содержимое из сосуда в сосуд. Символика владения пространством, окружающего невесту, раскрывалась и в обычае использования оберегов: обрывка сети или пояса, связанного сеточкой, которые должны были предохранить невесту при переходе через порог как границу своего и чужого пространства.

Во время "первой брачной ночи" молодых помещали в клеть, расположенную рядом с клевом ("чтобы скот плодился"), связывали друг с другом, дублируя обычай пришивания молодежи на девичнике.

Весь свадебный цикл заканчивался баней для молодых, но уже без особых ритуальных предписаний.

Похоронно-поминальная обрядность. Основные ритуальные действия в похоронно-поминальной обрядности распадаются на несколько этапов: действия в момент смерти, после смерти до похорон, во время погребения, после погребения, при поминании. Анализ этих ритуалов позволяет выявить символику поминально-погребальных действий, определяющую само ритуальное поведение.

Прежде всего заслуживают внимания те аспекты погребальной обрядности, в которых покойник выступает как олицетворение "родовой" группы, маркирует родовое сознание, объединяя данный социум перед лицом смерти. Такие функции покойника выступают в регламентации определенного поведения или действий как со стороны родственников, так и других участников ритуала. Так, обмывальщикам отдавали одежду умершего, а тем, кто копал могилу, — полотно, на котором опускали гроб, так как эти люди олицетворяли мир мертвых, выступая в роли ритуальных "заместителей" умершего<sup>9</sup>.

Определенные действия во время похорон подчеркивали представление об умершем не только как представителе "того света", но и будущим предке. В контексте такого отношения к покойнику объясняется пожилой возраст обмывальщиков и тот факт, что староверы придавали их "благочестивости" особое значение; этим можно объяснить обычай говорить о покойнике только хоршее.

Определенные ритуальные действия маркировали и сам путь умершего, которого помещали в "красном углу", выражающем в символической классификации внутреннего пространства дома идею "мирового древа", символически связывающего "тот" и "этот" свет.

Архаичные взгляды о троичной структуре мира нашли отражение и в проходах покойника на кладбище, когда по пути делали три остановки и причитали над покойником: около родного дома, на развилке дорог, перед входом на кладбище. Все три пункта как бы маркировали идею границы, преодоление которой требовало особых ритуалов.

В погребально-поминальных действиях сохранились и воспоминания о реке как о путеводной нити, связывающей мир мертвых и живых. Этим объясняется обычай, по которому бросали в реку солому, использованную при обмывании, стружки, оставшиеся при изготовлении гроба. Первоначально и сам путь на "тот" свет мыслился как водный. Не случайно приснившаяся пустая лодка была приметой скорой смерти.

Погребальный обряд в определенном смысле следует рассматривать как жертвоприношение, в процессе которого из жертвы разворачивается будущий социум (модель мира). В связи с этим находит объяснение и ряд других действий: помещение части стружек в гроб дублирует строительную жертву (дом-домовина/гроб), помещение в гроб березовых листьев маркировало идею "древа жизни"<sup>10</sup>.

Обращает на себя внимание отношение к "заложным" (нечистым) покойникам — самоубийцам, опойцам и др., которых предписывалось хоронить на меже или бросать в "сахту" (шахту) железными крючьями (параллель с "божедомками"). Таких покойников запрещалось отпевать, отмечать по ним поминки. В то же время за похоронами "заложных" покойников угадываются более древние погребальные обычаи<sup>11</sup>. Так, особенно показательны в этом смысле похороны на меже как пограничной зоне, подчеркивавшей своеобразную переходность самого покойника. Инверсия подобных представлений выступает, например, обычай гадания на пороге дома на "женхка"<sup>12</sup>.

Описательные характеристики трех миров, по которым проходит умерший, не вытекают отчетливо из самого обряда, а в причети находят отражение лишь оппозиция "царства света" и "царства мрака", но ряд косвенных данных позволяет связать это царство мрака с "хтонической" средой. Не случайно в погребальной практике устьялемов сохранились особые ритуальные действия не только по отношению к "заложным" покойникам, но и по отношению к колдунам, которых приписывалось хоронить лицом вниз, так как в жизни они были представителями того света. Таким образом, материалы погребального обряда позволяют достаточно отчетливо выявить древние космологические представления, рудиментарно сохранившиеся в погребальных обычаях устьялемов.

В целом обряды жизненного цикла маркировали правила поведения в повседневной жизни, связывая действия каждого индивидуума с пространственной классификацией деревенской среды, наделенной положительными (чистыми) и отрицательными (нечистыми) значениями. Преодоление этих оппозиций и обеспечивало успешное функционирование данного социума.

1. Бернштам Т.А. К проблеме формирования русского населения бассейна р.Печора // Материалы к этнической истории Европейского Северо-Востока. Сиктынкар, 1985.
2. В статье использованы полевые наблюдения автора, а также данные, собранные уроженцами села Усть-Цильма Т.И.Бабиковой и В.Ц.Носовой.
3. Информатор Осташова Е.М., 1895, д.Уег.
4. Информатор Дуркина А.М., 1918, д.У-Цильма.
5. Информатор Осташова Е.М. о
6. Байбурун А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточно-славянской свадьбе // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С.89-105.
7. Информатор Дуркина А.И., 1907, д.Чукчино.
8. См.сходные мотивы: Соколова В.К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография. М., 1977. С.188-196.
9. Информатор Чупрова И.В., 1906, д.У-Цильма.
10. Байбурун А.К. Жилище в обрядах и представлениях южных славян. Л., 1983. С.25-104 и др.
11. Седакова Е.А. Поминальные дни и статья Д.К.Зеленина "Древнерусский языческий культ "заложных" покойников" // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С.123-129.
12. См., например; Лавонен Н.А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. Л., 1984. С.171-179.

Д.А.Несанелис  
КНЦ УрО АН СССР

#### НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О СООТНОШЕНИИ ИГРЫ И ЭТИКЕТА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЕВЕРНОЙ ДЕРЕВНИ

Этнографическое описание и изучение детских игр народов России начинается еще в середине прошлого столетия. Примечательно, что на протяжении более чем ста лет неизменным и повышенным интересом со стороны исследователей пользуются также детские игры, в правилах, сюжете и других элементах которых усматриваются пережитки предшествующих периодов. Важно отметить, что такие игры нередко рассматриваются в качестве рудиментов ритуалов, потерявших свое сакральное значение в жизни взрослых вследствие утраты - полной или частичной

делающего в их основе мировоззрения. Согласно альтернативной гипотезе, определенные детские игры и сопоставимые с ними ритуалы, главными участниками которых были взрослые, могут рассматриваться в рамках традиционной культуры как синхронные явления, по-разному отражающие и реализующие некоторые фундаментальные мировоззренческие схемы или их фрагменты.

Вероятно, в известной степени правомерны оба подхода, так как каждый из них предполагает сравнительное изучение стереотипных форм поведения представителей различных возрастных групп, что открывает дополнительные возможности для исследования механизма трансляции культурного опыта и некоторых других актуальных проблем современной этнографии. В связи с этим уместно подчеркнуть, что весьма перспективным представляется изучение соотношения игр не только с ритуалами, но и с сопоставимыми нормами "взрослого" этикета. Учитывая, что содержание терминов "ритуал" и "этикет" не всегда четко дифференцировано, целесообразно процитировать слова А.К.Байбурина, отметившего принципиальное отличие между ними. Оно заключается в том, что "ритуал" всегда символизирует некоторые изменения, переход, перестройку (например, в социальной структуре коллектива), в то время как "этикет" призван выявить и утвердить уже существующие социальные отношения, реальную (на данный момент) биосоциальную иерархию этикетной ситуации<sup>1</sup>. В отличие от ритуала, обозначающего "некоторый кризисный период в жизни коллектива...", этикет регламентирует норму, устойчивость, равновесие социальных отношений в промежутках между ритуалами<sup>2</sup>.

Одной из наиболее выразительных игр, представляющих несомненный интерес для обсуждения обозначенной проблемы, можно считать игру в небольших деревянных домиках, которые коми дети называли "чомиками" (от коми слова "чом" - шалаш, избушка), а их русские сверстники - "клетками", или собственно "домиками". (В дальнейшем будет употребляться только первое название). Она была широко распространена в северных деревнях во второй половине XIX - начале XX веков. В отдельных районах эта игра известна и в наши дни, однако ее содержание существенно изменилось.

Сведения об играх в "чомик" были собраны автором в ходе этнографических экспедиций в Сиктындаинский, Усть-Вымский и Троицко-Печорский районы Коми АССР от информантов коми национальности, а также в Усть-Цилемском районе, подавляющее большинство населения которого составляют русские.

Как правило, чомики строили во дворе, иногда под крыльцом око-

до амбаров. Их площадь не превышала обычно четырех квадратных метров, а высота — полтора метров. В качестве строительного материала использовались доски и дощечки. В некоторых случаях родители оказывали дочерям незначительную помощь, но после завершения строительства взрослые не вмешивались в игры девочек, и они становились в чомиках полновластными хозяйками.

Девочки стремились к тому, чтобы обстановка чомиков напоминала взрослое жилище. В соответствии со знакомыми им образцами они мебелировали свои мини-жилища столами и лавками. В одной из стен прорубалось или выпиливалось окно, в которое вставлялось стекло или слюда. Окно занавешивалось ситцевыми занавесками. Часто дублировалась и внутренняя планировка северновеликорусского жилища: у входа из толстых досок сооружалась "печь", топившаяся прутиками, по диагонали от нее с помощью фотографий или картинок оформляли "красный угол". Девочки некоторых деревень Усть-Цилемского района укрепляли в "бабьем углу" наблюдник — специальную полочку для посуды, на которой они хранили вылепленные из глины и песка чашки, миски и блюда. В отдельных случаях на крыше домика укрепляли охлупень с резной зооморфной фигурой на конце. Впрочем, лишь редкие чомики обладали всем набором этих элементов взрослого жилища. Их главной чертой, по словам информантов, была огороженность с четырех сторон, замкнутость внутреннего домашнего пространства. Необходимость такого ограничения как важнейшего условия существования чомика может быть сопоставлена с символической ролью первого, или окладного, венца крестьянской избы, заключавшейся в том, что он "делит все пространство на домашнее и не-домашнее, на внутреннее и внешнее", а в семантическом аспекте — на "два текста с совершенно различным смыслом"<sup>3</sup>. Внутреннее пространство при этом оценивается как обжитое и благоприятное, а внешнее, напротив, как необжитое, враждебное и опасное.

Если девочки постарше выполняли в чомиках функции матерей и хозяек, то их младшим сестрам и самодельным тряпичным куклам отводилась роль дочерей. Заботясь об их пропитании, "матери" лепили глиняные и песочные пироги, шаньги, чернианы (рыбные пироги; от коми слов "черя" — рыба и "нянь" — хлеб). Впрочем, иногда меню состояло из съедобных блюд: сладкой травы, которую собирали на берегах рек, гума и густой сосновой смолы. В зависимости от того, какой была пища съедобной или несъедобной — чомик в Троицко-Печорском районе назывался девочками соответственно "состом-чом" и "пик-чом".

Такое наименование чомика, как "состом" — "чистый", "неоскверненный", является, без сомнения, переносом в детскую игру характе-

ристики дома, принятой у взрослых. Она особенно интересна тем, что ярко раскрывает символическую обособленность жилища от внешнего мира, его "святость". Вместе с тем выявляется дополнительное звено в цепи соответствий между игрой и семейно-бытовым укладом. Слово "пик" не имеет прямого перевода. Оно употреблялось коми детьми в значении "ненастоящий", "игрушечный". Обращает на себя внимание то, что статус чомика определяется набором предлагаемых в нем блюд. Оппозиция "съедобное — несъедобное" проводит грань между настоящим (чистым) и игрушечным чомиками. Можно предположить, что это является косвенным свидетельством важности кулинарного кода как одного из символических классификаторов в рамках традиционной культуры.

"Матери", постоянно поддерживая в чомиках порядок и чистоту, приучали к этому и "дочерей". Время от времени имитировались сборы и походы в баню. В условленные часы обитательницы чомиков ходили в гости друг к другу, где за угощением обсуждали хозяйственные и домашние дела. Не случайно поэтому единодушные информантов, отмечавших, что сооружение чомика, организация внутреннего пространства и игры в нем были построены так, чтобы соответствующие действия и занятия взрослых, связанные с жилищем, копировались с максимальной точностью и полнотой.

Любопытно, что иногда усердие детей, моделировавших в чомиках семейно-бытовой уклад, вызвало вполне серьезную реакцию со стороны взрослых. Один из случаев, подтверждающих это, имел место в начале 20-х годов в с. Керчомья Усть-Куломского района, где в это время едва ли не каждая девочка имела свой чомик. Хозяйка одного из них была известной среди деревенской детворы мастерицей по изготовлению кукол и одежды для них. Многие подружки обращались к ней с просьбой помочь им шить "кукол-дочерей". Выполняя эти просьбы, девочка одновременно с благодарностью сверстниц заслужила резкие упреки своей матери, говорившей ей с осуждением: "Всем раздаешь, смотри, не будет у тебя семейной жизни".

Было, однако, одно очень существенное содержательное отличие между домашними взаимоотношениями взрослых и отношениями детей в чомике (или по поводу чомика), ускользающее от самих информантов, но содержащееся в скрытом виде в их рассказах и легко улавливаемое взглядом внешнего наблюдателя. Оно заключается в том, что семьи в чомиках состояли только из "дочек" и их "матерей". Наличие мужской части семьи правилами игры не предусматривалось. Роли главы семьи и сыновей мальчикам, отнюдь, не отводились. Более того, иногда девочки старались вообще помешать их появлению в чомике. Мальчики же,

в свою очередь, стремились незаметно проникнуть туда. Если им это удавалось, то они переворачивали в чомиках все вверх дном: ломали игрушки, переставляли и переворачивали мебель, иногда выбивали окна.

Впрочем, имеются немногочисленные сведения о том, что девочки приглашали мальчиков в чомики для совместных игр. Тем не менее, есть основания полагать, что подобные ситуации были если не исключительными, то, по крайней мере, нетипичными для общей системы взаимоотношений разнополых детей в чомике.

Учитывая последовательную ориентацию этой игры на образ жизни взрослых, ситуация игрового соперничества может показаться парадоксальной, тем более что чисто возрастными особенностями она вряд ли объяснима. Несмотря на то, что были и другие отдельные детские развлечения, например, многочисленные игры с бросанием деревянной палки, в которых принимали участие только мальчики, ни в одной из них не прослеживается явного и осознанного соперничества. Более того, в число совместных развлечений детей входили игры, воспроизводящие некоторые обряды жизненного цикла, в частности, свадьбу. "Нужно определенно сказать, - писал в 1929 году устьесольский врач И.С.Коканин, - что среди вырванных детей особенно развиты игры, подражающие взрослым, как-то: традиционный брак с подарками, девичник, плач невесты, сама свадьба с пожеланиями первой брачной ночи: "два сына, одна дочь"<sup>4</sup>. В некоторых коми и русских деревнях мальчики и девочки совместно разыгрывали похороны. Ребята хоронили специально выбранную куклу, которой делали гроб-колоду около 30 см длиной. Эта игра включала ряд важных элементов похоронной обрядности, в том числе отпевание и поминки<sup>5</sup>.

Таким образом, только игровая ситуация, связанная с чомиком, предполагала конфронтацию детей разных полов. Учитывая общую систему соответствий между домашним бытом взрослых и игрой детей, можно предположить, что эта конфронтация могла иметь завуалированный образец в тех отношениях взрослых, которые пытались дублировать детская игра.

Исследования последних лет, посвященные анализу символических функций крестьянских построек, позволили в наборе бинарных оппозиций, соотносимых с домом, особенно четко выявить значение пары "мужское - женское". Функциональная и знаковая дифференциация жилища на мужское и женское пространство раскрывается в диагональном расположении в жилой избе красного угла и печи с соответствующим закреплением частей как за разнополыми членами семьи, так и за посетителями. О степени жесткости такого закрепления говорит то, что "представи-

тели противоположного пола (даже в своей семье) не заходили без необходимости на "чужую" половину: например, женщине сесть на коник (мужскую лавку) считалось неприличным"<sup>6</sup>. Сходную ситуацию можно увидеть в одной из норм традиционного домашнего этикета коми-пермяков: "Эта комната (пролет-помещение рядом с жилой избой, в котором хранятся продукты - Д.Н.) находится в исключительном ведении женщины; мужчина никогда не ходит туда, а если хозяину нужно взять что-нибудь из пролета, он посылает туда бабу," - писал более ста лет назад этнограф Н.Добротворский<sup>7</sup>.

Большой интерес в связи с этим представляют некоторые данные о "строительной жертве". Согласно наблюдениям А.С.Сидорова, сделанным в Айгинской волости, жертва располагалась между третьим и четвертым венцами, причем в красный угол клали монету, а в запечный - кусочек шерсти<sup>8</sup>. Вполне возможно, что расположение элементов жертвы обуславливалось их соотносительностью с мужской и женской частями жилища. Аналогичное соотношение частей избы описывается в коми пословице устами вдовы: "У печи хозяйка, а на середину жилища выиду - хозяин"<sup>9</sup>.

В целом система описанных различий, включая сферу этикета, может быть истолкована, вероятно, как частный случай стереотипа полового обособления, который, по словам Т.А.Бернштам, "сохранял признаки архаичной основы этого явления, восходящей к представлениям о связи человеческих и космических природных ритмов"<sup>10</sup>.

Все это, казалось бы, дает определенные основания для предположения того, что исходной ситуацией, обусловившей возникновение игры в чомик и устойчивость ее правил, могли послужить такие нормы домашнего этикета, в которых нашло выражение обособление полов. Согласно такому предположению, игровая ситуация давала девочкам возможность расширить женское ("печное") пространство за счет вытеснения и исключения из него пространства мужского. Предпосылкой такой возможности была особая роль женщины в поддержании домашнего порядка и семейно-бытового уклада. Эта гипотеза отчасти согласуется с идеей о качественном различии двух половин жилища. Женская, связанная с печью, может интерпретироваться как замкнутая, в то время как мужская, примыкающая к выходу, как незамкнутая, связанная с внешним миром, "чистым полем"<sup>11</sup> русского фольклора<sup>11</sup>.

В этом подходе заложена возможность соотношения всего домашнего пространства с женским началом. Особенно выразительной в связи с этим представляется поговорка "худая matka - всему дому смятка", в которой, как убедительно показал А.К.Байбурич, под matкой одновременно подразумевается хозяйка дома и матица - важнейший архитек-

турный элемент жилища, при этом матица выступает метафорически в роли всего мирового дерева, устанавливающего структурное соответствие между строением дома и космоса<sup>12</sup>. Примечательно, что в некоторых архаичных текстах, например, древнеиндийском обряде жертвоприношения коня "алшамедха", рядом с символом мирового дерева фигурирует женщина, становящаяся в этом и некоторых других случаях его ритуальным эквивалентом<sup>13</sup>.

Необходимо, однако, учитывать, что осмысление домашнего пространства как преимущественно женского, характерное для традиционных представлений, не исключает и альтернативных концепций. (Ср., например, идеи о символической двуполости дома, выявляемой при анализе строительной технологии<sup>14</sup>).

В связи с этим уместно подчеркнуть, что если в домашнем этикете символическая граница, разделяющая жилое пространство по диагонали печь - красный угол и закрепляющая его части за разнополными членами семьи, фиксирована достаточно жестко, то в обрядах жизненного цикла она обнаруживает известную подвижность. Тем не менее, возможные смещения этой границы отнюдь не означают ее нейтрализации. Иными словами, сама дифференциация домашнего пространства предполагает наличие в нем частей, реально (топографически) и символически соотносимых с представителями обоих полов.

Таким образом, сравнение "геометрии" жилого (этикетного или ритуального) и игрового пространства приводит к выводу об их структурном отличии. Если у взрослых семейных людей обособление полов в рамках традиционного домашнего уклада сочеталось с другими, в том числе и противоположными линиями поведения, то в чомиках оно становится основным, а иногда и единственным правилом, регулирующим взаимоотношения разнополых детей.

Имеются, следовательно, достаточные основания для вывода о том, что игра в чомик не столько дублировала или трансформировала систему взаимоотношений взрослых, сколько моделировала свой собственный, в известном смысле независимый игровой этикет, в рамках которого - и это особенно важно - девочки сознавали себя не ученицами, овладевающими определенными навыками, а самостоятельными и социально полноценными индивидуумами, способными к воспитанию и уходу за малолетними детьми.

Таким образом, в этой игре угадывается весьма своеобразное средство социального самоутверждения, достигаемого в первую очередь за счет монополизации игрового пространства. Эта идея прямо подтверждается данными о том, что в тех случаях, когда родители оставляли детей дома одних на продолжительное время, то девочки предпочитали

проводить большую его часть не в настоящем жилище, а в своих чомиках. Вероятно, именно обстановка чомиков и осмысление своего особого места в них создавали впечатление наибольшего уюта, комфорта, а возможно и ощущение безопасности.

Подводя итоги, следует отметить, что анализ соотношения игры в "чомик" ("в чомиках") и сопоставимых норм семейно-бытового уклада позволяет выявить между ними как сходство, так и несомненное отличие. Сходство носит, главным образом, формальный, а различие - содержательный характер. Игра, или игровой этикет, отнюдь не является "копией" определенных норм семейно-бытового уклада и представляет собой не только важнейшее средство "овладения различными жизненными ситуациями"<sup>15</sup>, но и своеобразный механизм, "порождающий" особый детский игровой мир, обладающий самостоятельной, внутренне присущей ему логикой и смыслом.

\* \* \*

1. Байбурин А.К. К вопросу о соотношении этикета и ритуала // Краткое содержание докладов научной сессии, посвященной основным итогам работы в десятой пятилетке. Л., 1983. С.73.
2. Там же. С.74.
3. Байбурин А.К. К описанию структуры славянского строительного ритуала // Текст: семантика и структура. М., 1985. С.211-212.
4. Коканин И.С. Половая жизнь коми (зырянской) молодежи // Записки общества изучения Коми края. Сыктывкар, 1929. Вып.3. С.99.
5. Полевые записи автора.
6. Бернштам Т.А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской семье // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С.129.
7. Добротворский Н. Пермь // Вестник Европы. 1883. Вып.3. С.243.
8. Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С.58.
9. Коми пословицы и поговорки. Сыктывкар, 1983. С.160.
10. Бернштам Т.А. Указ.соч. С.132.
11. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С.207; Жеребцов Л.Н. Крестьянское жилище в Коми АССР. Сыктывкар, 1973. С.49-52. (Ср. Цивьян Т.В. Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С.157-158.).



12. Байбурич А.К. К описанию структуры... С.223.

13. См.: Иванов Вяч.Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от "aśva" - "конь" // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С.96-97.

14. Байбурич Н.К. Желание в обрядах... С.71.

15. Лотман Ю.М. Тезисы к проблеме "Искусство в ряду моделирующих систем" // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Вып.3. С.132-133.

## II. ПУБЛИКАЦИИ

Н.Н.Байбурич

Пермская областная библиотека

### ПОВЕСТЬ О МУРОМСКОМ ОСТРОВЕ

"Повесть о Муромском острове"<sup>1</sup> - памятник новгородской публицистической литературы конца XV - начала XVI вв., поддерживающий и развивающий идеи новгородской политической самостоятельности. Повесть является оригинальным произведением северной русской литературной традиции. Историко-литературная ценность ее определяется прежде всего жанровыми особенностями: повесть стоит у истоков формирования автобиографического жанра в древнерусской литературе. Она представляет собой своеобразное преломление личной темы в рамках жития - жанра, обладающего устойчивой структурой и твердо установленным арсеналом художественных средств. Написанная в жанре жития-автобиографии "Повесть о Муромском острове" находит себе лишь немногочисленные аналогии в памятниках XVII в.: ближайшей является автобиографическое Житие Мартирия Зеленецкого (начала XVII в.), а самым выдающимся явлением данного жанра - Житие протопопа Аввакума.

Интересна Повесть и своим содержанием. Персонажами ее являются известные исторические лица: константинопольский патриарх Филофей, новгородский епископ и писатель Василий Калейка, епископ Моисей (последние известны и по летописным источникам). Повесть связана с интереснейшим периодом в жизни Великого Новгорода - периодом его политической самостоятельности, с легендой о белом клобуке - символе независимости Новгорода.

Герой Повести - инок Лазарь, уроженец Рима, согласно сюжету, в середине XV в.<sup>2</sup> отправляется в далекий Новгород с религиозно-политической миссией - вручить новгородскому епископу Василию белый клобок и повесть о нем, после чего остается в Новгороде и до смерти Василия Калейки живет в его обители, затем, побуждаемый видениями, основывает на Онежском озере небольшой монастырь и занимается миссионерской деятельностью среди лопарей и чуди. После смерти Лазаря его преемником становится инок Феодосий. Именно он еще при жизни Лазаря с его слов записывает историю основания и строительства монастыря.

Как памятник северно-русской автобиографии, "Повесть о Муромском острове" является одним из ранних житий, развивающих тему борьбы

христианского миссионера с местным языческим населением. Она содержит ряд ярких эпизодов, показывающих столкновение новгородских военных людей и самого Лазаря с лопарями и чюдью.

"Повесть о Муромском острове" издавалась неоднократно. Ее публиковали архиепископ Амвросий<sup>3</sup>, Е.П.Барсов<sup>4</sup>, архиепископ Филарет<sup>5</sup> (в пересказе), К.А.Докучаев-Басков<sup>6</sup>, К.Петров<sup>7</sup> (в пересказе), Н.И.Костомаров<sup>8</sup> (тоже в пересказе). Отдельно от Повести С.Н.Валком и В.Г.Гейманом<sup>9</sup> было опубликовано завещание посадника Ивана, занимающее центральное место в краткой редакции Повести, как пример древнерусского частного акта, по их мнению, поддельного. Однако все перечисленные выше издания не носили научного характера, так как не опирались на исследование основных текстологических проблем памятника: проблемы первоначального текста, места и времени создания Повести, ее редакций и смысловой интерпретации.

В научной литературе существуют различные точки зрения по указанным вопросам: И.У.Будовниц, основываясь на данных самой Повести, считает, что она написана в XIV в.<sup>10</sup>, Э.С.Смирлова, по всей видимости, на основании заключения С.Н.Валка<sup>11</sup>, предполагает, что Повесть создана в XVII в.<sup>12</sup> Н.Н.Розов выделяет две редакции Повести - краткую и пространную, считая пространную редакцию более поздней и относя ее к концу XV - началу XVI в.<sup>13</sup>

В настоящее время нам известно 13 списков Повести XVII-XIX вв. Из них 11 списков представляют краткую редакцию, включающую завещание посадника Ивана, и 2 списка, представляющих две различные пространные редакции Повести. Вероятнее всего, Повесть была создана в Новгороде в конце XV - начале XVI века<sup>14</sup>. В основу ее был положен более древний текст, использовавший либо запись самого Лазаря, либо их обработку иноком Феодосием, преемником преподобного. Первоначальный текст Повести восстанавливается на основании текста выделенных нами Первой и Второй пространных редакций.

Публикуемый ниже текст представляет собой Вторую пространную редакцию Повести, выдержанную в рамках общерусского жития. Она скорее всего была создана в связи с предполагаемой канонизацией Лазаря Муромского - ко времени соборов 1547-1549 гг. - на основе Первой пространной редакции<sup>15</sup> и дошла до нас в единственном списке XVII в. в составе сборника - ГИМ, собр. Уварова № 542 (Царского № 408)<sup>16</sup>, л. 531-552, ранее не издававшегося.

\* \* \*

1. В рукописной традиции повесть известна под разными названиями: "Повесть о Муромском острове", "Повесть о Лазаре Муромском", "Начало святых обителей Успения пречистой богородицы да Рождества великого во пророках предтеча господня Иоанна и преподобного чюдотворца Афонасия, еже есть близ понта Окияна моря. Первые составлены обителями преподобного священноинкоком Лазарем Римлянином. Списано иноком Феодосием, того же монастыря игуменом, святых горы. Духовная грамота священноинкока игумена Муромскаго монастыря Лазаря".

2. Время действия Повести определяется на основании исторических реалий и даты смерти епископа Василия Калейки - 1352 г., подтверждаемой летописными источниками.

3. Амвросий. История российской иерархии. М., 1813. С.115-130.

4. Барсов Е.П. Русские святые. СПб., 1862. Вып.1. С.325-336.

5. Олонецкие губернские ведомости. 1867. № 43. С.183-194.

6. Христианские чтения. 1886. Сентябрь-октябрь. С.496-505.

7. Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1886. Вып.2. С.99-117.

8. Костомаров Н.И. Северно-русские народоправства во времена удельно-вечового уклада. СПб., 1863. Т.2. С.358-360.

9. Грамоты Великого Новгорода и Пскова / Под ред. С.Н.Валка и В.Г.Геймана. М.; Л., 1949. С.284.

10. Будовниц И.У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIII-XVI веках. М.; Л., 1960. С.116-120.

11. Валк С.Н. Начальная история древнерусского акта // Вспомогательные исторические дисциплины. М.; Л., 1937. С.301-303.

12. Смирнова Э.С. По берегам Онежского озера. М., 1969. С.124.

13. Розов Н.Н. Повесть о новгородском белом клубуке как памятник общерусской публицистики XV века // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т.9., С.178-219.

14. Проблема датировки Повести более подробно будет освещена нами в другой статье.

15. Текстологические проблемы Повести были рассмотрены нами в дипломной работе "Сказание о Муромском острове" - памятник новгородской публицистики XV в." (ЛГУ, 1971), выполненной в семинаре доцента Н.С.Демковой; краткие выводы опубликованы: Литвинова Н.Н. Сказание о Муромском острове - памятник новгородской публицистики XV в. // Проблемы комплексного изучения Северо-Запада РСФСР. Л., 1972. С.24; Литвинова Н.Н., Прохоров Г.М. Житие Лазаря Муромского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып.2. (Вторая половина XIY-XVI вв.) Ч.1 (А-К). С.288-290.

16. Коняролет XVII в. 4<sup>л</sup>, 719 л. (см. описание сборника: Лесницкий архим. Систематическое описание в 4-х частях. о 13 снимках славяно-

русских рукописей собрания графа А.С.Уварова. М., 1894. Ч. IУ. С. 112-116.

л.531 Начало святых обителей Успения пречистой богородицы да Рождества великого во пророках Предтеча господня Иоанна и преподобного чюдотворца Афанасия, еже есть близ понта окыяна моря. Первые составися обитель преподобного священноинкоком Лазарем Римлянином. Списано мноком Феодосием, того же монастыря игуменом, Святых Горн. Духовная грамота священноинкока игумена Муромскаго монастыря Лазаря.

Во имя отца и сына и святого духа и святых единосущных и неразделных Троицы. Се аз, многогрешный священноинко Лазарь, раб владыки Христа моего, отходя маловременныя сая жизни в будущий неисходимый век ко страшному судии, исповедаюся богу и тебе, отче, святой священноиноче Феодосие, испоручаю душу мою и вас, господие мои отцы и братья, богом собранное святое стадо, по премногу милу и мил сядеу: сотворите моление о мне, грешнем, // ко господу богу, яко вашими молитвами избавит мя господь вечныя муки.

Рожденне и воспитание имать, братие, славнаго Рима града. Темо бо и восприх на ся великий аггальский образ римския митрополи монастыря високогорскаго от руку господина отца нашего игумена Афанасия Деспота. Той святой Афанасий многи монастыри возгради в устрой и братию паче в добре наказании.

И о сем вама возведу, како по заведанию божию придох доаде. Первые послану бышу ми ис Константина града Филофеем патрархом. И второе послан Василем<sup>епископом</sup> Кесария града его повесть сказати Василю епископу, еже Великаго Нова града кормила правяшу, и о белом клобуке, како ему явися аггел господень. И о мне, многогрешнем, в послании Васильеве и в духовной явлено да скажется господином Васильем епископом Новгородским, понеже аз, много- // грешный инко Лазарь, Кесария града с Васильем епископом многа лета во единой киновии жительствовах. С Ва -

сильем же Великаго Нова града препроводих с ним 4 лета и известно писанными уверихся. Господине мой, Кесария великий духовный настоятель и учитель моему спасению Василей епископ, отиде ко господу в вечная селения, и по мале времени Великаго Нова града пастух и учитель, добродетельная цевнице, голубь небеснаго царя Василей, епископ Великаго Нова града, оставляет епископию и восприимает на ся самого небеснаго царя, сиречь схиму, возлетает в вечныя обители ко господу, ему же добре послужил. Аз же, грешный, своими руками скутав в уготованная одеяния святое тело великаго святителя епископа Василія Великаго Нова града и многи слезы над ним ко господу про//лях, и гробу предах его. И последи со множеством всемирнаго народа погребен бысть в созданном от него монастыри Воскресения Христова. По заповеди святителя Василія и мне живяшу в том же монастыре. И найде на мя печаль велика, обоя Василія лишихся. И помыслих в себе возвратитися отиду же приидох. И много молих господя бога и пречистую богородицу, и великаго во пророках предтеча господня Иоанна пребываю ми в кельи, в созданном монастыре от господина моего Василія епископа Нова града.

И по мале времени по отшествии своем ко господу яви ми ся в нощи святитель Василей, епископ Великаго Нова града, и поведе ми ити на северную страну близ окыяна моря. И глагола ми: "Тамо бо есть великое озеро, имянуемо Онег". И остров именован ми. Аз же не вник о том явлении. Святитель же второе яви ми ся: "О, Лазарю, я же глаголах ти: поиди на показанное ти место мною//. Тамо бо да погребеш митрополита Макария Египетскаго, уже бо за многа лета преставися в меже". Мне же в недоумении бышу. И по мале времени яви ми ся господин мой великий Кесария Василей епископ и глагола ми: "Помысли<sup>а</sup>, Лазарю, что ти глагола епископ Василей Великаго Нова града? Востав, поиди богом, на показанное ти место нами, да погребеш брата на митрополита Макария Египетския области. Будет бо твоя обитель велика, и братии собереш множество инок". Аз же, грешный, вник сказанное ми о святом месте от обою епископа и о явлении великих святителей, хвалих бога от всея души моея. И оттоле уже начах вопрошати от

л.532 об.

л.531 об.

л.533

л.532

мног о месте сем от владомых и тамо живущих. Они же вся подробну сказаша ми и похваляша место сие на поставление монастыреви.

л.533 об. А тогда в Великом Нове граде чтомо бе колено посадни // ка Ивана Захарича, к нему же аз приидох и молих его, чтоби ми на сожительство дал остров сей, имянуемый Мучь, воздвигнути церковь и монастырь соорудити. Он же первые возмался о острове и пререкова и. Потом же аз наипаче прилежание начах молети его, он же оскорбися на мя зело и не дасть ми острова на сожительство, идеже бо ми богом повелено жити. Мне же в печали и в недоумении бывшу, и оттоле не вем что успею. Егда же ми в нощи молящуся господеву богу моему и пречистой божию матери, и великому Иоанну Предтечи, и святителю божию Василию и мало воздремавшу, яви ми ся святитель Василие с премудрым Николою, благословляиша мя. И рече ми: "Не скорби, убогий Лазарю, богом получиши показанное ти место нами, идеже первые повелех ти ити". Мне же убуждшуся // от сна и пришедшу ко гробу святителя Василия и надолзе плачущимся и облобизах святыи гроб его. И отидох в келью мою, никому же не поведах.

л.534

И по мале времени моления моего явился Иванови страшным образом в нощи господин мой Василий епископ Великаго Нова града: "О Иоанне, преже ти не рехти, ныне повелеваю ти, да будет отселе остров, имянуемый Мучь, и озеро Мурмо пречистые богородицы на поставление монастыреви, на сожительство сподругу нашему иноку Лазарю твоей области, части и хребти: в нем же бо хошет прославитися имя пречистия богоматери". По явлении же святителя Василия властелин Великаго Нова града Иоанн призва мя и наедине глагола ми: "Отче, поиди по твоему прошению богом на показанное ти место в мою отчину на Онего озеро на Мучь остров в пределах окыяна моря". Ему же, Иванови, уже надолзе укрепляиши мя, дабы аз // касался пути шествия. И о том поведа ми, како ему явился в нощи страшным образом господин мой Василие епископ Великаго Нова града. И глагола ми Иоанн: "О иноче святыи Лазарю, сподруг твой епископ Василий в год нощи явися страшным образом и с прощением глагола ми о тебе и повеле ми дати тебе, иноче, на сожительство прадец наших отчину на озеру на Онеге -

134

остров, имянуемый Мучь, и озеро Мурмо. И глагола ми епископ Василий, на нем же острове тобою хошет бити обитель велия и братии собереши множество инок: о тебе бо хошет прославитися имя пречистия богоматере, амо же ныне повелеваю ти да грядеши, господине отче, в путь твой по глаголу господню". Аз же слышах от уст его таковая, возрадовахся радостию великою и пад поклонихся ему. И отидох с миром, и хвалих бога моего от всего сердца и угодиша его Василия о преславных величии божиих.

л.535

По научению же дна // волю родителям Иванови возмалышася о острове сем. По мале времени Иоаннови призвавшу мя и глаголавшу ми: "Господине отче, родителям мои зело скорбях о острове, амо же повелех ти ити". И постави родители предо мною. И глагола ми, како ему явился в нощи страшным образом господин мой епископ Василий Великаго Нова града: "И повеле ми дати сему иноку прадец наших отчину на озеру на Онеге - Мучь остров и озеро Мурмо - на поставление монастыреви пречистия богородицы". Они же жалостно покрывахуся и поношение творяху Иванови о сем острове. Аз же слышах от родителей его таковая и много молих, чтоби ми воспряти от рук их сей имянуемый остров Мучь и озеро Мурмо. Они же ценою возвеща ми, аз же дах им сто гривен сребра и иная от дражайших сокровищ моих на сем острове. И оттоле уже начах ожидать времени, дабы аз касался // пути шествия на богоспасаемый сей остров.

л.535 об.

По мале времени Иванови послаша от своих от клевет в Поморие дань взымати. Мне же молящуся Иванови, дабы и аз с ними касался пути. Он же повелев клеветом своим пояти и мене в Поморие на Онего озеро. Мне же о сем благодаривше Бога, таже начяхом касатися пути. И от шествия пути и плавания по озеру по Онегу бысть и мне по Давиду: на воде пренемогание подъях велия скорби и во истоплещи быхом. С нужею едва достигох святое место сие, идеже ныне церкви божиа всеми видима. Сия святая церкви Успение пречистие богородицы первоначальнейшая бысть во всей Поморстей стране, и инок преже мене живяше за много лет на острове сем, о нем же последи да скажется.

135

л. 536<sup>о</sup>

Поведаю вам, братие, первые. Един аз приидох на место сие святое, живущаго никого же не имаю // на сем острове. И поставих крест и малу хижу покоя ради, таже молитвенный храм, сиречь часовню. А живущии тогда именовануся около озера Онега и близ места сего живяху лопяне и чюдь и страшивыи сыроядци. Поведаю вам, братие моя, о такихъх неблагоугодныхъх инозачнищехъх. По глаголу святаго апостола Павла, братие, многими сѣрбьми подобаетъх намъх внити в царство небесное, мнози бо скорби и рани и биения и досади претерпехъх отъх сихъх зверообразныхъх мужей. Не единою бивше мене и изгнаша от острова сего, и хижу мою огню предаша. А сами окаяннии страшивыи сыроядци искони научении бесовскому подлежаху и мечти мнози деяху, а крещения святаго не бысть в нихъх.

л. 536 об.

И сотвориша селитву близ мене з женами и з детьми. И пакости мнози по дьяволу научениу творяху ми. И глаголаху: "О калугере, оста//нися места сего". И многожды немилостивии они сыроядци бивше и претяху ми, во еже сожести тело мое и въ ядь себе сотворити. Увы мне, грешному! Многожды оставлях место сие, но бог, спаситель мой, не остави мене и не попусти такихъх окаянныхъх таковая злая начинания сотворити, укрепи мя и обрати на путь спасения. Сии же немилосердии многожды днени и ноцию приходяху на остров сей и соглядаху убити мене, но сила божия возбраняше имъх. И на то устремившася и приидоша на остров.

л. 537

Аз же божиим промыслом и заступлением скорныи помощницы моя в бедахъх и скорбехъх пречистыя богородицы в то время, аможе сыроядци приидоша на мя, не быхъх на острове, тогда бывшу ми во отхожей пещере моей, зовома бо есть гора Тетеревица, от острова вдалии поприща. Они же окаяннии // много искавше и не обретоша, и яростию возгоревшася, окамени бо дьявол сердца ихъх и омрачи очеса ихъх. И бысть в нихъх молва и сетование: надеяхуся себе сокровища в приобретение, но не получила ничесо же. И хижу огневи предаша. Мне же вся та злая ихъх деяния издаলেখа видевшу, и слезы пролияхъх ко господу. Мужие же зверообразнии разидошася от острова сего кождо идеже живяху. И бысть имъх во отмщение яко же на Израиля согрешивша: нападе на нихъх страхъх велиий и трепет, и мнози ослепоша.

Восписуъх вам, братие, чюдно слышание, егда отшедшу

л. 537 об.

ми во внутренюю киновию, остася у мене в прежней моей хижце, уже сожгоша неблагоугоднии, образ владычицы моея пречистыя богородицы, благословение господина моего отца Афанасия Римския митрополии. И воспоминухъх о образе владычицы моея богородицы, и помисли // впу ми во уме, яко згоре в хижце, уже сожгоша неблагоугоднии злочестивии сыроядци. И от жалости сердца возгореся душа моя и утроба моя, и сердце мое смустися во мне, и сотрясохся, яко пружи. И омертвеша вси уды моя, и падохъх на землю, и лежахъх, яко мертвецъх, уже бо отчаявшумися надежди спасения моего. И не вемъх, сколико лежаху ми, и некая сила божия востави мене и недоумехъх, что сотворю. И возопившу ми ко господу богу моему и пречистей божии матери, и со многимъх плачемъх и с рыданиемъх горкимъх идохъх к хижце, идеже бысть у мене образъх пренепорочныя владычицы. И мысляху ми во уме моемъх, яко негодехъх богу быти святаей обители сей на месте семъх: не достойни бо суть и гнусни труды мои явившася богови. И стояху ми и горче плачущуся у хижки, уже сожгоша неблагоугоднии, поминаючи образъх владычицы моея, и недоумехъх, что // сотворю, и поношахъх себе: "Лучше бы згорети или убиену быти отъх злыхъх преже помянутыхъх мужей, нежели раздучитися отъх образа пречистыя богородицы твердыя державы и скорыя помощи и заступления. И возглядахъх семо и овамо на остров сей. О, чюдь и дива исполнено, братие, видение восписуъхъх вы - издаলেখа узрехъх образъх владычицы моея пречистыя богородицы у древа стоящъх, никимъх же держимъх, от земли яко три лактий. Аз с радостию прибегахъх ко образу владычицы моея и падъх предъх иконоу, и молихся ей со слезами на мног часъх.

л. 538

на

И бысть мне от иконы богородичныи гласъх, яко: "Призрю на смиренныя рабы своя и на место сие и не оставлю его во веки. Повелеваю ти, да въздвигнеши церковь на месте семъх во имя Успения пречистыя богородицы Печерския". Мне же от гласа того надолзе яко мертву лежаху на земли. И востяхъх от земли, и воспехъх // хваления песнь богородицы: "Богородице, всемъх цариче, православнымъх похвало, еретическая шатания и лица ихъх посрами, не поклоняющихся тебе, ни чтущи пречистаго образа твоего". Еще же ми от иконы богородичныи гласу гласяху: "Сии людие не-

л. 538 об.

вернии будут вернии. И будет едина церквы и едино стадо христоименитое образных словесных овец христовых". О, чюдо, братие! Святая богородична икона стояше на воздухе у древа, никим же держима! И прииде<sup>б</sup> на руке мой, и ста на главе моеей. Аз же взем в и облобызах, и принесох во отшедшую пещеру мою, певше молебная. И от того дне упование возложих на творца содетеля бога моего и на его мать пречистую богородицу приснодеву Марии.

л. 539

Ино чюдо поведаю вам, братие. Крышущимся близ озера Мурма и сядящу во отхожей моеей куце и ожидаючи конца смерти от злых человек, еще // же искаху неблагодарнии бити мене и изгнати от святого острова сего. Аз же страдальческим венцем увязохся и воспомянух в сердце моем глаголю господень и пророческая писания "многим бо волнам к камени приражающимся и разбивающимся и пены творяща, ала ничтоже успети могуша". И присядящу ми в куце и об ночь молящуся господеву богу и пречистой богоматери, и великому Иоанну Предтечи, и святителю божию Николаю, и Василию епископу Великаго Нова града. И поюшу псалтырь с канони, издавеча воззрех богом на показанное место, идеже первие приидох по глаголу господню, видех на сем острове свет великий сияющ и по нем хождаху множество мужей благообразных и согласующесе друг ко другу, а инии обхожаху остров сей. Посреди же острова сего, идеже первие богородична икона стояше на воздухе, видех жену светолепну во свете // неизреченне, алатом сияющую в ризах повлащенных. Мужие же благообразнии издавеча поклоняхуся светолепней жене. Жена же благообразная благословляше место, идеже ныне церковь Успение пречистия богородицы.

л. 539 об.

Аз же от видения того радости исполнихся и со слезами пад пред образом владыки Христа моего бога и пречистия богоматери и надолзе ми плачущуся, начах пети утреню. Таже утру свитаху, воспет псалом "Блажени непорочнии в пути". И приидох на место, богом показанное ми, и поставих чудотворный образ у древа, идеже преже икона пречистия богородицы сама стояше на воздухе, никим же держима бысть. И помолихся, и отидох от образа, и глаголах в себе: "Се уже покой мой аде, вселюся и препочию во веки". Таже поставих крест, потом кушу, таже часовню по преже

л. 540

писанному. По мале времени ископах себе пещеру // в дали креста и куци покоя рад

О явлении пречистия богородицы.

Поведаю вам, братие, явление пречистия богородицы, о месте, идеже церквы Воскресение друга божия праведнаго Лазаря. И по завещанию моему погребайте умерших братию у святого храма сего, понеже бо место свято есть. Подобно, братие, место сие фаворстей горе, на ней же видна показа учеником своим славу своего божества. На сем бо месте стояте нозе преславния и преблагословенния и всеипорочния владычицы наша богородицы и приснодевы Марии, матери господа нашего Исуса Христа. Она бо хождаше по святому месту сему со славным пророком и предтечею Ивановым и со возлюбленным учеником Ивановым Богословцем и измеряюще вервию место сие на поставление церкви Воскресения праведнаго друга божия Лазаря. Тогда небесным силам: аггелом и архангелом, херувимом и серафимом, и лица святых апостол и святитель, и преподобных, и праведных // со множеством мученик - озем парящим и окружающим место сие, инем же святым небесным силам стоящим на облацех над святым местом сим. Егда измери и благослови святая богородица место сие, и ста на облаце превыше всех небесных сил и с высоты облака благославляше место сие. Егда бысть святая богородица на месте сем со святыми небесными силами и со Предтечею и Богословцем Ивановым, тогда бысть свет великий на месте и около места сего, иже ни уму человеку помyslити или усты проглаголати божия страшна чюдотворения.

л. 540 об.

Не просто, братие, бысть ми видение, но по божию откровению. В день недельный поюшу благодарственный канон пречистой богородицы, и се внезапно облиста свет хранину мою, и се аггел господень ста предо мною и глагола мне: "Се святая богородица грядет на место сие со всеми небесными силами". Аз же поклонихся ангелу божию и от страха не могах востати от земли. И ем мя за руку //, и востави на ногу мою, и глагола ми: "Не ужасайся, старче, посланный от бога блудет тя". И поим мя с собою, и испогкрылия показа ми страшное сие видение. И к тому аггелу господень невидим бысть. Мне же от страха того не вем, колико яко мертву на земли лежашу и едва приидох во ум.

л. 541

И востах от земли, и идох в хижу мою. Еще бо ми слыше бысть глас от богородицы: "Сама бо есмь мати превечнаго бога на месте, на нем же мя видел еси, о Лазаре, со множеством небесных сил и со Предтечею и с Богословцем. От тебе бо прорастет корень крещению множеству человеком, и мнози праведных души провозсияют от святаго места сего".

Повею вам, братие, ино чudo. По явлении же страшнаго видения наипаче прилежнее молебная пения и непрестанныя молитвы возсылах господеву богу моему и пречистой богородице и размышлях в себе: "Подобно сие видение Андрееви, иже Христа ради обнашему плоть свою на земли". И прииде л. 541 об. мне во ум: "Что сотворю на месте, иже видех видение, или кий храм созижду в похвалу матери божию? Когда видех образ владичицы моея богородицы, стоящя на воздухе, тогда ми заповеда мати господя моего воздвигнути церковь в преславное имя ея Успение пречистыя богородицы Печерския; а ныне что сотворю?" Не мала ми бысть печаль.

И отидох во отшедшую пещеру, и начах молитися со слезами, да покажет ми господь, кий храм созижду. Повнегда же приидох ко кресту на боговиденное место, идеже бысть ми видение, и молящюся чюдному кресту, на нем же вообразен бысть царь славы Исус Христос, видех на кресте начертание ангеловою рукою: повелено<sup>В</sup> ми воздвигнути церковь Воскресения праведнаго друга божиа Лазаря на погребение умершим. Тогда не бысть от человек живущаго со мною, ни от приходящих пишуцаго. И постиже мя радость велия.

Поучение к братии. Заповедаю вы и молю вас, о Христе л. 542 братия моя, терпите господя ради на месте сем беды и скорби, и гонения от бесов и от злых человек, да получите радость на небеси и с праведными водворитесь; аще изгнани и биеши будете и кровь ваша пролиется, то и пакы радуйтесь, венцы победными венчаетесь от руки вседержителя бога. Егда, брате мой, впадеша в злая согрешения и грешна себе начнеша мнати, и тем изобличати начнеша ты помисл и велит ти кзыти от святаго места сего, и ты возненавидиши себе и братку твою, и будеша всем соблазнь и укоризна, се бо, братие, испоручаю вам судию бога и пречистую богородицу. Аще и грешен человек достигнет святое место сие и преставится от жизни сей, имам испоручитиу мою пречистую бого-

родитиу, она же глагола ми: "О убогий Лазаре, избавлен мною будеша вечнаго мучения. Таже пригласи не токмо тебе единого, но и сущих с тобою во обители". И глагола ми мати господя моего: "Аз есмь на месте сем, сие место свято и земля свята есть". О чudo, любимицы мои! На сем месте стоясте нозе матери господя нашего Исуса Христа и возлюбленных ученик ея со множеством небесных сил.

л. 542 об.

О слепом отроке поведаю вам, братие, ино чudo. Прииде ко мне муж, лопарем старейшина бысть, и принесе на руку своею отрока мужеска полу девяти летом от рождения слепо, кланяяся и с молением нача ми глаголати: "Да сотвориши его здрава." И показуя детищу на очю и поверже его при ногу мою. Таже ему глаголющу: "Аще прозрит тобою отрок сей, имави отити от острова сего, идеже повелевають нам иже с тобою суть живущии отроцы твои". Мне же слышавшу от него таковая словеса, и чюдящюся, и благодарившу бога, и молебная певше ко господу богу и пречистой богородицы. И вземшу ми отрока следое молитвою ерейскою освятих его и крестное знамение сотворих рукою моею, и покропих святою водою, и приложих его ко образу владичицы и пречистыя богородицы. О чudo, братие! Отрок слепый л. 543 прозрел. Мужеви же видевшу сына своего скорое исцеление получившу от образа владичицы, велими радостну бывшу, ко мне же глагола ничтоже, но остави сына и побже с острова, яко дивий зверь или от гонящаго ему бежавшу. Аз же поим детища в хижу и подав ему хлебец пирянь, он же ядаше. Мне же наченшу пети канон благодарствен пречистой богородицы и начах помышляти, да крещу отрока во имя Исуса Христова, ему же дарова бог от образа своего свет очима.

л. 543

О крещении отрока. И се аггел господень ста предо мною во одежди парстей пресветел и светоносен, и облиста свет хижу мою. Мне же возревшу на светоноснаго и пад пред ним. И от страха ужасеся сердце мое, и не возмогах възтати от земли, понеже ужасе мя взор аггела светоносна. И се рече аггел господень: "О старче, не ужасайся мене, не первее бо видиши мя приходяща к тебе". И востави мене от земли, л. 543 об. и укрепи мя силою святаго духа, и нарече имя // отроку сему аггел Авания, и прорече о нем: "Будет бо отрок сей сосуду духу пречистому".

Мне же поимшу отрока на воду по глаголю аггелову и



наченъшу святити воду и молитвъ освященю водам глаго-  
лати, ангел же последи молитвъ освященю водам глаго-  
леще. И уже приспе время погружению, тогда ангел ста  
над купелью и осени купель. Мне же погружающа в воде от-  
рока трикратно, ангелу же над купелью поху трикратно:  
"Крещается раб божий Ананий во имя отца и сына и свята-  
го духа". Аз же соверших конечный отпуст крещению. Тог-  
да ангел благослови место сие и мене, и отрока и взялся  
на небо, яко молния. Аз же споем отрока и ведох в хижу  
свою.

л. 544

И се постыже мя с высоты глас: "О Лазарю, не един от-  
рок сей Ананий, но и вся страна от тебе просветится свя-  
тым крещением". И приведох отрока в хижу свою. Тогда,  
братие, бысть знамение отроку - просветися лице // ему и  
бысть, яко снег, бело. О чудо! Отрок нача глаголати моим  
языком, яко же аз глаголю, а преже ни от кого нигде же  
языка не чыяше. Подобно, братие, и сие древнему чюдеси,  
егда Филипп крести каженника, ангелу бывшу.

л. 544 об.

По днех же мнозех прииде отец ко отроку со многю дру-  
жиною, кланяяся, хотя видети сына своего. И пришедшу к  
ним отроку первые показуя отцу и с ним пришедшим крест-  
ное знамение. Отцу же чюдящуся и множеству лдем. Таже  
отрок пред всеми явственно сказуя по прирожению языка  
своего, како вскоре исцеление получи от образа владычня  
и како крестися от ангела божия. Тогда им на небо взира-  
ющим и на образ вседержителя бога, иже слепому свет даро-  
ва, и кождо своим языком друг ко другу глаголаху и киваю-  
ще главами, и в перси бжеще, надолзе им сетующим и окрест  
мене обступльши, и зрящим // на образ лица моего и чюдя-  
щимся: лице бо мое от пустынного ослобления, яко лице  
земли, не есущу бо хлеба у мене, многа лета питахся были-  
ем. Сии мужие ала не сотворше мене по преже писанному, но  
поклоньшася: ови близ мене, друзии же издавеча поклоня-  
хуся. И поидоша с миром, кождо идеже живяху. О, благора-  
зумию отрока. О отцу небрежаше, но пустыню любляше. По  
мале времени отец Анании принесе ми нечто от имения и от  
брашна и с молением дая ми. Аз же едину кожу еженю и мало  
нечто от брашна взяв у него и дах ему за приносимое де-  
вять кун. И последи молебная сотворих ко господу, да об-  
ратит и из неверия в веру.

л. 545

И ино чюдо поведаю вам, господие мои. В полунощи  
блящу ми и молящуся господеву. Таже начях пети утреню  
и идущу покадети // животворящий крест господень и чю-  
дотворный образ пречистыя богородицы, слышях на десной  
стране плачь и вопль мног неутешно плачущии. И по скон-  
чании утрени приидох на место, на нем же плач слышях.  
И уже не слышано бысть плачущаго, ни кричащаго. Последи  
о сем да явлено бысть ангелом божи, немилостивно бжю-  
щем сыроящю и отсылающе от места сего.

л. 545 об.

Не по мнозех днех приидоша ко мне два мужа, преже  
бывшии со старейшиною, поклонившася со смирением и воз-  
глядав на остров, надеяшуся живущих со мною. И начаша  
ми поведати: "Господине отче, с тобою суть живущии отро-  
цы твои, посылаеми от тебе в наше жилище, жен и детей  
наших немилостивно бжют и отсылают от места сего. А мес-  
то изначала суть жителство дед и прадед, и отец наших  
селитва". Аз же приведох мужа она ко образу владычня и  
глагола им: "От сего образа посылаеми суть наши, иже от-  
сылают от места сего, жен и детей ваших немилости //вно  
бжют". Единому же из них прикоснутися хотящу ко образу  
владычня, и порази его сила божия, и на долзе лежашу на  
земли, яко ему мертву. Аз же помолихся о дерзостнем му-  
же господу богу и воставих его. Онем же чюдящимся и ни-  
чтоже от того злая содеяти могуща, токмо поведаша, како  
звонми слышат от места сего, а когда мужей во светлых  
ризах хождаху видяху множество людей по острову, глаго-  
леща ко мне ино ничтоже, но вся та словеса разсужаше.  
Мне же благодарившу бога, яко збысться вскоре слышаное  
мною, яже слыша от них и поведа ми.

л. 546

По крещении же отрок Анания живяше со мною в пустыни  
5 лет, былием питаяся, посту и молитве прилежаше. Дети-  
ща о терпению целомудрия кто не подвигнется! Отца приве-  
де ко крещению. Мне же крестившу отца его во имя Исус  
Христово, и наречен бысть во святом крещении Самоил. По-  
том матерю таже и братию. И за //поведано бысть всем, и  
вся сушая от рода их, иже под областю отца его, прихо-  
дити ко крещению. Иногда же приидоша во один день боле  
трехсот мужей в женами и з детьми, мне же о благодати  
божии веселящуся. Он же видяшим измену жития и на бежа-  
ние готовящимся, и не глаголюща ничтоже ко мне ино, но

л.546 об. та вся словеса разсужаше отрок Анания. Мне же крестившу их во имя отца и сына и святого духа. А преже жителствова в Помории, тамо бо и Ананиеви рожьдуся. А инши оно во свое время крести их. И благодатию христовою крестися от мене вся страна поморская, а самоядци отбегоша в пределы акыяна моря. Преже реченный же старейшина жителство имея на Ранде озере. Тогда ангелу бывшу, егда воспринимаше иноческии образ Афанасие, последи бысть мних и наречено имя ему во иноческом чину Сергий. По умертвии же отца своего Ананий восприм на ся святей ангельский // образ, и наречено бысть имя ему во мнишеском чину Афанасий.

И оттоле начаша постригати ся иже от мене крещаемии людие, сожителствоваша со мною. И прослы слава о святем месте и мнози людие начаша приходити от дальних стран — иноци и простии. И постригахуся во иноческий образ. Братиям же тружающимся и семена сеющим, и от плода земли во времена своя класы с нивы собирающим, правила же преданного ими никогда же погрешающим, но крепче держащимся. И молитвы дневныя и ночныя по заповеди хранящим. Боляма из них на добродетель во всем преспеваше Афанасие. И многим братиям в постничестве образ бываше, и книжный разум к рассужению остръ имея, и божественная писания во вся дни прочитая, понеже от бога дастся ему.

л.547 Первые, братие, поставиша церковь Воскресения друга божия праведнаго Лазаря на месте, идеже стояте но//зи пречистыя богородицы, сама бо мати господня с ученики своими вервь и основание положи на месте сем и завеща ми погребати умерших братию и странных. По мале времени совещавом нам Христос вси единодушно и начахом соиздати церковь во имя Успения пречистыя богородицы Печерския, на месте, идеже икона пречистыя богородицы стояше на воздухе, никим же держима бе. И божиим промыслом и молитвами и помощию пречистыя богородицы спешне состроиша братия церковь зело прекрасну в похвалу матери божии пречистыя богородицы Успения. И радостным бывшим нам о совершении церкви.

О пути. Начаша братия молити мене, дабы аз касался пути к Великому Нову граду по антимисию, мне же надолзе отряпакшися. И наченшу ми к ним глаголати: "Молю вы господа ради, не дейте мене, понеже многа лета прошедшу, яковий зверь по пророческому словеси се удалихся, бегая, и вод-

л.547 об.

воржися в пустыню, и присещах бога во вся дни в молитвах и в трудах, и слезами омоках землю, злак травный, яко хлеб, // ядох. О люте мне! Многия пакости претерпе от бесов и от злых человек! Но бог, спаситель мой, избави мя от сих. Никто же, братие, от человек восьмьдесят лет не виде лица моего, токмо пречистая богородица не оставляше мене и посланный от бога ангел прихожаше ко мне. Егда явимися святая богородица со множеством сми небесных, и от того дне принесе ми ангел господень три хлеба: един ядох — и не умоляхся, а друзий же и донине благодатию Христовою цел быша. И егда, братие, принесено ми бысть отроча слепое, тогда видех мужи. И от того дни минуше 7-ми летом; сами бо видате мене уже престаревшюся, и изнеможе во мне крепость моя — не возмогу пути дальнаго хранити". И братиям рекушим: "Буди, господине отче, воля божия". Аз же благослових ученика своего Афанасия: "О, послушанию скорый послушнице, не преслушай моления нао". И взем благословение у мене и у братии, отиде с радостию в путь. И божиим промыслом и молитвами пречистыя богородицы тих и безмятежен путь преплавав, нам же радостным.

л.548

И даьше преподобный по части братии на праздник светлаго Воскресения Христова // бывшим и молебная певше, таже осветивши церковь Воскресения друга божия праведнаго Лазаря и потом освятивше другую церковь Успения пречистыя богородицы. Аз же наипаче начах пенцися и молитвы к богу возсылати о месте сем, и труды к трудом прилагати. И поставих келля мнихом на прибежище, и оградих святое место. И приидоша ко мне тогда иноци Ефросин да Иона Киевския держави монастыря пречистыя богородицы Печерския, постническое житие в велице терпении прохожаста. И сожителствоваша с ними, и преставившася с миром ко господу. Святыя их телеса положени быша у святого храма Воскресения друга божия Лазаря.

О згорении церкви. Не по мнозе времени грех ради наших загорелся пекарня, и згоре церковь Успения пречистыя богородицы. И печальным нам бывшим о згорении церкви, и возложихом упование на господа бога и на пречистую богородицу. Таже совет сотворивше и певше молебная, и начахом здати церковь на том же месте, идеже первые бе цер-

л. 548 об. ковь. Братия же многажды виде//вше на основании церков-  
не жену светолепну, ходящу и благословляющую святое мес-  
то сне. И поведашу ми братие, како они видяху на основа-  
нии церковнем жену светолепну. Аз же велми радовахся  
о видении том и молих господа бога и пречистую богоро-  
дицу: "Не презри нас в беде сущи погибающих". И соверши-  
хом церковь зело прекрасну во имя Успения пречистия бо-  
городицы Печерския. Мне же радостну быхшу о совершении  
церкви и упование положих на бога и на пречистую богоро-  
дицу, а число ученик христовых стада умножася.

О Феодосии Святыя горы. Прииде к нам во общежитие  
священноинок Феодосий Святыя горы, добродетелно житие  
велми имея к богу, вериги тяжки на теле своем нося, со-  
жителствовавшу с нами во обители. И постави трапезу  
предтеча Ивана своим именем. Наипаче же прослы слава  
о святем месте сем. И начаша людие приходить от далних  
стран и постригахуся, и сожителствоваху с нами. Преже  
звася // место сне Мучь остров и озеро Мурмо. Феодосий  
же велми премудр бе книжной мудрости, он же и прозвание  
нарек Муромский монастырь.

О преставлении. Призывая преподобный вся братию и  
ученика своего Афанасия и поведа им отшествие свое ко  
господу: "Видите мене, братие, уже престаревшася, дои-  
дох бо и до старости глубоцей. Бдящу ми в нощи и поюще  
псалтырь, прииде ко мне сподруг мой великий Василей, гос-  
подень епископ Великаго Нова града, еще не забывый ме-  
не, грешнаго, и споведа ми конец жития моего. Мне же о  
всем благодарившу бога и епископа Василия". Глаголах  
нам: "Изберите себе из братии вождя и учителя богоиз-  
бранному своему стаду". Они же единодушно со слезами во-  
пиюще глаголаху: "Не остави нас, отче, сирых", поста-  
ви господине, нама от своая руки пастуха и вождя бого-  
избранному своему стаду". Аз же благослових Феодосия

л. 549 об. Святыя горы пастухом и учителем по моем пре//ставлении  
быти ему над всею братию старейшиною. И пакы во игуме-  
ни он да поставится. "Молю вы, о христе братия моя, аз  
же завещаю вам погребатися у церкви Воскресения друга  
божия праведнаго Лазаря по заповеди пречистия богоро-  
дицы у нея же церкви. И мое грешное тело погребите под-

ле отца моего духовнаго священноинка Иосафа. Егда,  
братие, телом от вас отхожу, но духом с вами имам пре-  
бывати и пещися о святем месте, на немже трудихся гос-  
пода ради и поты своя пролиях".

Святыи авва священноинок Лазарь причастися святых  
таин Христа бога нашего и последи целование дав братии,  
и благослови их, и святей свои руце воздев на небо, и  
предаде святую душу свою господеву. Братия же, видевше  
преставление отца своего, скутавше святое тело его и по-  
гребоша честно со псалмопением у церкви Воскресения дру-  
га божия праведнаго Лазаря подле отца его духовнаго ино-  
ка Иосафа, идеже преподобный крест постави.

л. 550

Егда преподобный прё//ставися и погребеша, братия же  
вся видевше столп огнен, стоящ над гробом святаго по  
три дни и нощи. Аз же, грешный священноинок Феодосий  
Святыя горы и вся еже о Христе братия слышавше таковая  
повествования о святем месте сем о твердаго страдальца  
терпеливодушнаго от господина нашего преподобнаго аввы  
старца священноинка Лазаря, от уст его, како прииде с  
посланием от епископа Василия Царя града и колико пре-  
бисть в Великом Нове граде у Василия великаго епископа.  
И о том поведа ми, како ему явися аггел господень и пове-  
ле ити на место сне, яко же по древнему верховному апос-  
толу Андрею, наставити люди к благо разумию и просветити  
святым крещением, и погребсти тело Макария митрополита  
Египетския державы. Сей великий инок Лазарь - всей По-  
морской стране первый учитель. И записание даде нам об  
искуплении святаго места, на хартии написано сицево:  
пиши духовную о терпении на месте. Таже преподобный сей  
поведа // на месте сем от сироящцов. И поживе святыи в  
л. 550 об. пустыне неисходно из нея 40 лет и два. Младу бо сущу по-  
стрижену бывшу ему, до кончины живота своего никакже  
не залагаше правило. Мы же, слышавше таковая, писанию  
предахом вкратце.

О Макарии, митрополите Египетском, списано Феодосием  
же Святыя горы Афона. Егда прииде, братие, час смерти  
преподобному священноинку Лазарю, уже бо ми и возложу  
на него великий образ, братиям же стоящим, он же запове-  
да братии излести из келии и остави мене единого, занеже

л.551

испочи преподобную душу свою мне, недостойному. Егда бывшу преподобному в Великом Нове граде, тогда ангел господень и повеле ити на сожителство на святей остров сей и погresti тело митрополита Макария Египетикаго. Егда приидох, отче, на остров сей, много ми искавшу стези и пещеры и не обретох ничтоже. И живу ми много лет на месте сем, ничто не видех, егда яви ми // ся святая богородица со множеством сил небесных. Тогда и о Макарии поведа ми ангел господень. Егда забых вся страсти плотския, тогда явившаяся пещера Макария митрополита. Предивен Макарий житием! Мно его херувима земнаго и ангела небеснаго велика быти. По некоем времени ангел господень поим мя и показа ми пещеру близ езера. И отвали великий камень от дверей пещеры, идеже лежаше святое тело, и введе мя в пещеру, и показа ми святителя Макария - и лице ему бысть яко лице аггелу, а не яко человеку просту, и образ стоящ и сведа горяща. Мне же помолившуся спасову образу и пречистей богородицы, и наченшу ми просити благословения у святителя. И лежашу на земли и плачущимся. О чидо! Мертвый яко жив воста, благослови мя рукою и проглагола: "О, Лазарю, посла тебе господь ко мне, да погребешу тело мое. Уже бо имам быти в пещере сей боле трехсот лет по повелению, аггелом стрегом. И поведа ми аггел // : "Егда преставляеся святей, тогда поставлен есмь блисти тело его, тогда и сведа горяща. Мне же назирати на всяк день и фимиам благоволия приносящи и сведа". Аз же вопросих святителя: "Какое погребу ты, о священная главо?" Он же показа ми перстом на ризницу свою, идеже одеже одеяния святительская. Скрывшу ми верху, видех молитвами святого вся одеяния святительская нетленна. И со аггелом возложих на него весь святительский сан. Ископах гроб земный близ места, идеже икона пречистия богородицы стояша на воздухе. Мне же ископавшу пещеру, святителю же во гробе лежашу от многа лет. И написание окло гроба его написано златом. Аз же прочтох: "Макарий митрополит Египетский остави епископию бес<sup>3</sup> страха в лето 6532-го". Мне же привежду к пещере, аггелом поклан: "Исполайте деспота". И введшу ми в пещеру, а святое тело его в земли. И поклонихся образу спасову и аггелом. Святей

л.551 об.

л.552

телю же наченшу: "Благо//словен бог наш". Аггелом пощим погребению песнь, ему же седящу уже и наченшу ми глаголати: "Приидете, братие, последнее целование дадим умершему". Святитель же простре ми руку, аз же благословение восприим и облобызах честную и святую выш его. И возлегу ему и почи сном вечным. Мне же со аггелы несущу тело святителя Макария и поклан: "Святей боже". И предахом святое и честное тело его земли. И наченшу ми молитву глаголати разрешению, тогда аггелом божиим невидимым бывшим. Мне же посыпавши гроба верху землей и конечный отпуст скончавшу. И поклонившуся и отидох в хижу мою. И благодарих бога, яко сподоби мя такового великаго святителя выш любизати.

Макарий митрополит велик возрастом, брада до колону, лице и персты долги, власы русы с сединов. Макарий бысть в лета Нифонта епископа Великаго Нова града, а преставися в лета 6552-го.

§ § §

- а В ркп.: "поминим".
- б В ркп. "прииде" повторено дважды.
- в В ркп. "полено".
- г В ркп. "на ру".
- д В ркп. "подивитя".
- е В ркп. отсутствует.
- ж В ркп. "сырых".
- з В ркп. описка "бе страха".

Т.Ф.Волкова  
Сыктывкарский университет  
Н.С.Демкова  
Ленинградский университет

К ИЗУЧЕНИЮ РЕШЕЧУАРА СЕВЕРНО-РУССКОЙ КНИЖНОСТИ XVII ВЕКА.  
"ПОВЕСТЬ О СОЛОМОНИ БЕСНОВАТОЙ" ПО ЗАБЕЛИНСКОМУ СПИСКУ XVII ВЕКА

"Повесть о Соломоне бесноватой", созданная в Великом Устюге в 70-е годы XVII в.<sup>1</sup> (по-видимому, вскоре после 1671 г.) и во-

ведшая как "чудо 27" в Житие Прокопия Устюжского, уже в конце XIII в. распространялась в многочисленных рукописных копиях как отдельное, самостоятельное произведение, вне состава Жития. Списки Повести находились во всех кругах русского общества: у жителей посада и духовных лиц (известен, например, список Повести в составе специально созданного сборника в библиотеке Дмитрия Ростовского<sup>2</sup>), в крестьянских библиотеках. В XIII в. возникла лубочная обработка Повести<sup>3</sup>, а в начале XIX в. известный русский писатель А.М.Ремизов создал ее новую литературную версию. Популярности Повести способствовала не только тема "чуда", пропагандируемая церковными кругами, но и сюжетная организация материала, а также эффективно развиваемая в Повести тема "ужасов", будоражащая воображение читателей, узнавших о судьбе Соломонии, втянутой в мир темных бесовских сил.

"Повесть о бесноватой Соломонии", этот популярный памятник народного чтения, издавалась только два раза (причем - 100 лет назад!)<sup>5</sup>. Оба издания Повести не дают представления о ее литературной истории и далеко не совершенны в передаче текста<sup>6</sup>. Отметим также, что в изданиях - полностью или частично - использованы лишь четыре списка, а рукописная традиция Повести гораздо более богата: материалы картотеки Н.К.Никольского, хранящейся в БАН СССР, и изучение описаний рукописей указывают свыше 30 списков, причем многие из них имеют большие отличия от изданных текстов (таков, например, список ГБЛ, Музейное собрание, № 901. л.1 - 27, середины XIII в. и др.).

Необходимость археографических поисков новых текстов Повести очевидна, и задача специального текстологического изучения памятника все еще ждет своего решения<sup>7</sup>.

Среди незаданных списков Повести есть такие, которые содержат текст, достаточно близкий к авторскому: в нем сохранилось имя создателя Повести, устюжского священника Иакова. Исследователи до сих пор пользуются только краткими сведениями об этом тексте, в лучшем случае - отдельными цитатами из него<sup>8</sup>. Для изучения повести как памятника северной литературной традиции и для характеристики работы северных книжников крайне желательна полная публикация этого текста, близкого к авторскому, по одному из старейших списков Повести - списку 80-х гг. XIII в. ГИМ, собр. Забелина, № 463/551, л.192 об. - 211. Текст публикуется по правилам ТОДРЛ.

Ж Ж Ж

1. См.: Скрипиль М.О. Повесть о Соломонии // Старинная русская повесть. Статьи и исследования / Под ред. Н.К.Гудзия. М.; Л., 1941. С.197-215.

2. См.: Протасьева Т.Н. Описание рукописей Синодального собрания. М., 1970. С.41 (Синод. собр. № 858. Л. 137).

3. Ровинский Д. издал отрывки из лубочной повести: Русские народные картинки. Спб., 1881. Т.1У. С.537-541; Т.У. С.208-210.

4. Ремизов А. Бесноватые. Савва Грудцын и Соломония. Париж, 1951. С.64-93.

5. Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. Спб., 1860. В.1. С.153-161; Житие преподобного Прокопия Устюжского. Спб., 1893. (143-195 об.) ОЛДП (СН).

6. Так, издатели "Памятников старинной русской литературы", публикуя повесть по двум случайным спискам, указывают не все различия, а лишь "важнейшие", не объясняя принципа их отбора. Субъективный подход к изданию сказался и в произвольной подаче текста: предисловие к повести, которое, по мнению издателей, "как приписка не составляет существенной части рассказа" (см.сноску 5, с.161), приведено в конце повести как приложение. Более точным в передаче текста и различий является издание ОЛДП, где повесть издана в составе "Жития Прокопия Устюжского" ("чудо 26"). Но здесь она (как и "Житие" в целом) была также издана только по двум спискам, хотя издателям были еще известны списки самого "Жития" и "Сказания о чудесах" Прокопия Устюжского.

7. О научной необходимости исследования и издания Повести см.: Демкова Н.С., Дмитриева Р.П., Салмина М.А. Основные проблемы в текстологическом изучении оригинальных древнерусских повестей// ТОДРЛ. М.;Л., 1964. Т.XX.С.154.

8. См.сноску 1.

В ТОЙ ЖЕ ДЕНЬ ЧУДО ПРЕСВЯТЫЕ ВЛАДЫЧИЦЫ НАША БОГОГОДИЦЫ И ПРИСНО ДЕВЫ МАРИИ И СВЯТЫХ ПРАВЕДНЫХ ПРОКОПИЯ И ИОАННА УСТЮЖСКИХ ЧУДОТВОРЦОВ О ЖЕНЕ БЕСНОВАННОЙ ИМЯЕМ СЛОМОНИЯ

л.192 об. Хочу убо вам, братие, вспомнати вашей любви повесть зело душеполезну, яке бысть во дни наша, яко не презре господь бог милосердый рода нашего за премногия грехи наша, но посети милостивне своим благоутробием и сотвори силы и чудеса пречистою матерю своею богородицею и святыми своими праведными угодники Прокопием и Иоанном,

и яко не токмо не презре, но паче помилова, и не остави своего создания въонец, ниже забы дело руку свою, и еже содеяся днесь пресвятою владычцею нашею богородицею и присно девою Мариею, общою заступницею рода христианского и великими стражи града нашего Устюга, праведными Прокопием и Иоанном преславное чело, страха и ужаса исполнено, еже аз, грешный поп Ияков<sup>а</sup>, слышах у нея, Соломонии, из самых ст ей // при свидетельстве отца ея духовнаго соборныя и апостольския церкви пресвятыя Богородицы священноиерея Никиты и отца ея роднаго иерея Дмитрия, написах сие в память будущим родом.

В лето 7169-го (1661) февраля в день. Есть волость, глаголемая Ерогочкая, вверх Сухоны реки, в ней же церковь пресвятыя Богородицы, отстоит от града Устюга 41 поприщ. Той же церкви иереи именем Дмитрий и жена ему же именем Улита имяста у себе дщерь именем Соломонию, о ней же ныне слово предлежит.

И доспевши ей, Соломонии, в совершенный возраст, и восхотеста родители ея в законное сочетание мужени выдати некоему земледелцу именем Матфею, еже и бысть. И бывши ей по браце в невестнем чертозе, и не по мнозе времени воста муж ея от ложа, изыде на предверие храмини телесныя ради нужды. И по известии его иже искони ненавидал добра злий старый враг дьявол сатана, иже не престаяше человека бора, умысли сам и, не вем // или послан будет от человека какова недобра и лукава на погубление жены той, и прииде аки некто ко Храмину и толкий в двери без молитвы, и глагола человеческим гласом: "Соломоние! Отверзи!" Она же воста от ложа своего и отверзе двери храмини, мня мужа своего пришедша. И прииде ей в лице и во очеса, и во ушеса аки некоторый вихорь великий, и явися аки некое пламя огненно и силе. Она же, Соломония, во уме усумнеся и в недоумении бысть. И паки помале прииде муж ея к ней во храмину. Она же наипаче ужасеся и бысть ту всю ночь без сна: прииде на нея трясение и великий лютый озноб. И в третий день очюти у себе во утробе демона люта, терзающа утробу ея. И бысть в то время во изступлении ума от живущаго в ней демона.

И в девятый день по браце по захождении солнца бывши ей в клетце с мужем своим, на одре<sup>о</sup> восхотеста почити,

и внезапно виде она, Соломония, демона, пришедша к ней зверским образом:// мохнат, <sup>у</sup>мьше у себе и нохти, и ляже к ней на одр. Она же велики его убоеся и изступи ума. Той же зверь и оскверни ея блудом. Абие же она очютися на утрие в третий час дни и не поведа никому бывшее дьявольское кознодейство.

И с того же дни они, окаяннии демони, начаша к ней приходить кроме великих праздников по пяти и по шти человеческим зраком, яко же некотории прекраснии юноши. И тако нападаху на нея и скверняху, и отхождаху. Лицем же ничто же ведевшим сего. Она же, Соломония, поведа мужу своему яже о себе, како к ней демони приходяху. Он же ничто же ей отведа.

И живши ей с мужем своим в дому неколико время. Видя же муж ея погубление жены своея, и отвезе и ко отцу ея священнику Дмитрию, и остави и жити у него. Они же, окаяннии воднии демони, и тамо приходить начаша. И егда она, Соломония, // изсхождаше из храмини на предверие, и они, окаяннии, невидимо воскишаху и уношаху в воду, она же кричаше великим гласом. Домашнии же ис храмини исходяще и не видеша ея. Живяше же у них в воде она два и три дни и ноши. Такожде и оскверняху ея. И паки отношаху, и оставляху овогда на лесу, овогда же на некое поле, и пометаху в нагу. И некими христоробивыми людьми направляема бывает к дому отца своего.

Отец же ея, видев такову погубель дщери своея, плахуся зело и недоумевахуся. И по мале времени они, окаяннии демони, пришедше, и бывши ей единой в дому отца своего, и начаша ея бросати: ов демон во един угол храмини, ин такожде во иный угол, ов на полати, ин же на печь. И тако ея мучаху на многи часы. И взяша некое ужище, и привязавше ея за шею, и взяша камень жерновной, и воздеша на уже, и положиша на // лице и на перси ей. И на столе прорезавше дыру, и уже<sup>о</sup> воздевши, и повесивше ея совсем к стропу храмини.

Слышавше же соседи бывшая над тою беснованною и поведаша отцу ея. Он же пришед и не виде никого же во храмине, токмо ея едину лежащу и уже на выи ея, и камень, и стол. И не веде она, како отрешися от верху храмини. И бывши ей аки мертве на многи часы от того мучения, и

едва проснуся. Отец ея разреши. Приидоша же и соседи ти и видеша тело ея все избито и сине, а болезни она нико-ко же чинше.

Отец же ея и мати к ночи запираху в храмину едину, бояху бо ся: егда они, окаяннии демони, к ней прихощаху, и она бывает вне ума, и даде ей демони копие железное, дабы заклала отца своего; и востает заутра и показывает копие отцу своему истинно, а не привидением. И бысть таково мучение без престани. Покоя от них нимадо име//  
л.195 об. яше, а инши их вракия козни невозможно и писанию преда-ти. Мнози тому вракии кознодействию в той волости евиде-тели.

По сем же времени в мале приидоша окаяннии тии же де-мони воднии многое множество и начаху нудити ея, чтоби она жила у них, веровала би, яко же и они во отца их са-тану, тако же би пила и ела с ними и волю би их творила. Прже ласканием и честию хотяху ея превратити от хрис-тияньския веры и глаголаху ей: "Видиши ли, Соломоние, какво житие наше все добро, и будешь ты у нас в чести велицей, а не будешь ты ничим скудна". Она же им ничто-же отвеща.

Видеша же они, окаяннии демони, что добротой и лас-кою н возмогоша и прелстити и превратити от истинныя веры Христовы, и начаша ея мучити: растягоша ея по стене, и руке и нозе в смыки вьбиша, и начаша ея копием колоти, и рожны збодати, и ногъти все тело ея драти. И паки во-прошаху ея: "Веруеши ли в нас // и во отца нашего сата-ну?" Она же ничтоже отвеща. И расковаше ея, и возведо-ша на некое место высокое, и взяша за руки и за ноги, и ринуша ея на землю.

л.196

Ей же лежаша аки мертве, и взяша же они, окаяннии темнозрачнии демони, оттоле и приведоша паки к себе, и даде ея некоей девице, а называют ея они, окаяннии, ту девицу Ярославкою. Та же девица нача ея вопрошати: "Како ты прииде семо и коего града или веси и отца, и матеря, и сродича?" Вопросаше же она ея все подробну. Она же все сказа, яко о себе. Та же девица Ярославка рече ей: "Аде ти, Соломоние, не хочеш жити zde, и ты у них ни яждь, ни пей, и ничто им отведай, и они тебя помучат да и отпустят".

154.

л.196 об.

И по мале времени глаголаша ей: "Веруеши ли в нас?" Она же им ничтоже отвеща. Взяша же они, темнозрачнии ду-си, ея, Соломонию, и отнесоша на лес едва живу суцу от многого мучения. И с великим трудом ко своему дому едва она дойде. // И живши ей в дому отца своего шесть дней, и паки они, окаяннии темнозрачнии демони, приидше невидимо, и взяша ея, и унесоша к себе. И бысть у них два дни и две ноши.

И зачала у них во утробе, и носила их полтора года. И егда прииде ей время родити, и бе она в дому отца свое-го. И высладе отца своего из дому вон со всеми живущими, сказа ему, еже хотяше родити и еже би их тии темнозрач-нии демони не убили. И в кое время нача она родити, и прииде к ней тех темнозрачных демонов жена и нача с нею водитися. И роди их шестеро, а видением они темни и сини. И взя их та жена, что с нею водилася, и унесе ис храмини под мост.

л.197

Отец же ея прииде в дом со всеми домашними и начаша ясти. И они, темнозрачнии демони, воставше ис-под моста, которые родились, и начаша они камением метати и землю бросати. Отец же и мати ея, и вси живущи в дому, виде-ше таковую напасть и погибель, и побегоша // из дому вси. Она же, Соломония, едина остася.

Жена же, которая с нею водилася, прииде и принесе со-суд крови, и велеше ей пити. Она же не можаше пити. И рече к ней темнозрачная жена: "Когда ты крови не пнеш, ты заколи отца своего". Она же рече им: "Дадите мне еще урочное время, и аз заколю его". Того ради глагола-ше им, яко не можаше терпети мучения от тех демонов, их же родила, понеже еъсаху ея за сосцы, яко змии лютим. И три дни и три ноши не видоша в дом вси домашнии страха ради смертнаго от каменнаго метания. И в четвертый день едва вьидоша, и не видеша никого же.

Ея же, Соломонию, паки унесоша темнозрачнии демони и скверниша ю. И зачат во утробе от их дяволскаго насилия, и родила двоих демонов в дому отца своего. И невидимо унесоша их от нея. Во ино же время родила единаго темно-зрачнаго демона. И паки родила еще двоих демонов. А ког-да раждаше, и она, Соломония, // хлеба не ядеше ни мало, но приношаху ей невидимо темнии они синьцы птичью кровь.

л.197 об.



и траву, и коряние и тем ея питаху.

И не по мнозое времяни она, окаяннии, взяша ея невидимо и унесоша ю к себе в воду. И бысть у них она три дни и три ноши, отцу же и матери отчаящимся живота ея и на многи часи. И егда окаяннии принесоша ея к себе, начаша веселитися, того ради яко детей им родила. И принесоша ю пред нея, их же родила, и вопрошаху их: "Что вам сия жена?" Они же рекоша: "Мати нам есть". Посем паки они, окаяннии, кождо седоста на своих местах, друг друга честию болше творяще и почитающе. И начаша ясти и пити, и ея, Соломонию, начаша принуждати ясти и пити такожде. Ей же не хотяши. Они же, окаяннии, начаша муками претити ей, она же им повинуся и изволи воли их бити. И даша ей ковш, и начаша вином наливати, и всем темнотрачным повелеша подносити, и имена их всех // звати. Она же, Соломония, всем подаваша пить от первых и до последних.

л.198

И бяше же их много множество. Глаголюще же друг ко другу: "Всяко мы ея мучили и били, и ножами резали, копием кололи, и ногти тело ея драли, дабы отступила веры своя, и в нас веровала, и жила бы у нас, и никако не могохом ея отвратити". И глаголюще же: "Сварим в котле воды и тамо кинем ея, негли убоявшись, повинется нам!" И не з. Буться совет их.

И паки ея отдаша девице Ярославке. Она же поведа все, еже у них слыша. Та же Ярославка рече ей: "Соломоние, аз тебе у них отпрошу ко отцу твоему сходити и проститися". И нача ея учити и сказивати их имена, коего как зовут. Учила же ея та девица по десяткам, преже тот выучить да кной. Она же, Соломония, всем им имена позна. Посем же рече девица Ярославка: "Как тебя, Соломоние, отпустят ко отцу проститися, и ты вели отцу своему те их имена переписатьи, которая // тебе сказах. И вели ему их, окаянних, проклинати во святом олтари, идеже безкровная жертва приносится господу богу. И по сем тебе им, окаянным, невозможно будет унести, ни приблизитися".

л.198 об.

И прииде та девица Ярославка ко оным темнотрачным демоном и глагола им: "Отпустите Соломонию ко отцу проститися и, простясь она со отцем, будет zde вечно жить". Они же послушаха и понесоша ея ко отцу. И принесоша на некое блато. Бяше же их, окаянних, многое множество. И

начаша ея, Соломонию, в блате топити. И в то время бысть туча велия с молниею и з громом страшным, и тресканьем зелным. И нача их молниек палити, и убивати, и уби множество. И бяше их блато и езеро исполнено, аки смолю подернено.

Она же оттоле побеже и от них скрися в некую яму. Они же, окаянии оставши демони, и тамо ея нашедше и всякими муками неудобьсказуемыми паки начаша му//чити. И в той час бысть буря велия, и гром, и молния. И они, лукавии, едва от нея отступивше. Она же у них убеже и дойде до дому отца своего с великою скорбию.

Видев же отец и мати ея, возрадовашася zelo: мнеше же родители ея, яко уже вечно не быти ей из воды от темнотрачных демонов. Она же, Соломония, нача поведати отцу своему, како ея мучили и како отдаша ея девице Ярославке, и что ей Ярославка глаголаша, и како их имена изусть выучила, - все то сказала отцу своему подробно. Отец же и мати ея и вси сердоболы, слышавше глаголемая от нея, плакашася zelo и едва престаша от слез.

Отец же ея написа имена та, яже слыша от нея, и нача их, окаянних, проклинати во святом олтари, идеже тайная безкровная жертва совершается. Она же, Соломония, от того демонскаго мучения и от ран в недуг телесный въпадде. И во един от дней мало усну от тоя болезни и виде во сне некую жену святолепну, пришедшу к ней. // И глагола: "Соломоние! Пойди ты ко граду Устюгу, а zde не живи ни мало, и от волхвов себе исцеления не ищи: не будет тебе от них помощи". Она же, Соломония, вопрошае имена ея. Она же рече: "Аз есмь нарицаема преподобная Феодора". И абие невидима бысть. Она же убудися от сна и нача поведати видение отцу своему. Отец же ея нача посылати ко граду Устюгу. Она же рече: "Не могу сего и слышати", - возбраняше бо в ней демонская сила. Отец же ея едва умоли дщерь свою Соломонию, чтобы ити ко граду Устюгу.

л.199 об.

И бывши ей на Устюге, и повелеша ей жити у соборнии и апостольския церкви пресвятны Богородицы, на площади, у вдовы некия именем Соломонии. И начаша водити ея ко церквам: к пресвятей Богородице в соборную и апостольскую церковь и к чюдотворцем праведным Прокопием и Иоан-

л.200

ну. И начаша в ней демони утробу ея рвати и терзати. Она же, Соломония, от того демонскаго терзания // в недуг телесный впаде. И сердоболы ея призвавше соборныя и апостольския церкви священника Никиту. Он же пришед, исповедав и причастив ея Христовых страшных тайн. И по мале времени паки оздраве. И нападе на нея таково желание, чтобы паки итти ко отцу своему.

И бывши ей в дому отца своего неколико время, и во един от дней абие по захождении солнца приидоша нечистии леснии дуси, темнии демони, и начаша кликати ея, Соломонию, гласом, слыше рекуще: "Полонянка!" А тот их глас слышати отцу и матери ея, и всем, ту живущим людям на погосте. Живущи же ей в то время у отца своего осмь недель, и они, окаяннии, по многия времена приходяху и кликаху ея, как и прежде сего. И глаголаху отцу ея в слух<sup>Г</sup> и всем людям: "Попе,<sup>Г</sup> отдай нам ты полонянку, а мы тебе дадим много живота, колко тебе годно". И глаголаху они, окаяннии: "Нам ея, полонянку, отдал брат наш.

л.200 об.

Хотя аще вы ныне ея и не отда//дите нам, и мы ея у вас унесем же, что братья наши, воднии демони, нам ея отдаша и глаголаша нам: "Нас она оболстила и проманула! Не можете ли вы увести ея в лес<sup>З</sup>". И по вся ноци приходяху они, окаяннии, кричаще и ревуще, и храмину ломающе, идеже она, Соломония, пребывает.

В то же время бысть освящение церкви пресвятая Богородици ту, на погосте, и приежьжали с Устига соборныя церкви пресвятая Богородици священник Никита да протодиакон Дмитрий и инии мнози людие града Устига. И то все слышавше они вражие кознодейство: как они ея зваху и прошаху у отца ея и каков человек в каких речах оспорит их или почнет их бранить, и они, окаяннии враги, всяко тех людей браняще и обличающе всякими греховными винами, кто что сотворил, каков грех, и обнажающе совесть всякого человека. И по мале времени они, окаяннии, отступивше.

л.201

Отец же паки отвезе// ю к Устигу, чтобы она, Соломония, ходила к церквам Божиим: к пресвятей Богородици и к праведным чюдотворцем к Прокопию и Иоанну. И стоящи ей в церкви во время божественныя литургии, и на святем евангелии, и на великом въходе, и на страшении, они,

окаяннии демони, в ней живущи, пометаху ея о помост церковный, мневшим же людям яко мертве ей быти от такового падения. Окаяннии же они демони, яко малыи свинии стонуще и вищаще. И многим людям глас той окаянных дуков слышати. Утроба же ея в то время велми надымашеся. И едва во ум приходяхе, и неотступна от церкви божи бысть всегда.

л.201 об.

И некогда в тонце сне явися ей преподобная Феодора и рече ей: "Соломоние! Живи ты zde, не отходи от града Устига и от церкви пресвятые Богородици, и святых праведных Прокопия и Иоанна никогда не отступай! А ко отцу своему на Ергу никогда не ходи, да некогда ты унесут темнозачнии // они демони, и будет последняя горши первых. А се тебе ведомо буди, что ты, Соломоние, тяжко страдала от демонов, потому что тебе пьяной поп крестил и половины святого крещения не исполнил. А крестися ты рукою крестообразно и истово, как и прежде сего. И подобает тебе имети триех отцов духовных. А ко церкви всегда ходи ко всякому пению; аще ли не можеш итти, и ты вели себе носить". И посем преподобная невидима бысть.

И в нынешнем во сто семдесят девятом (1671) году, во святый великий пост, она же, Соломония, едва принужена бысть сердоболы своими ко святому причащению, и исповедася у отца своего духовнаго у священника Никиты. Абие же по захождении солнца смутися в ней окаянный демон и нача утробу ея рвати. Она же велми нача кричати. И прогрызе у нея левый бок наскрось. Абие же она, Соломония, очюти себе, и во ум пришедши. И виде срачицу свою окровавлену, и показа до//машним своим, что ей сотвори демон в ноци. Они же, видевше погубление ея от демона, плакашеся зело.

л.202

И начаша утрено благовестити. Она же поиде ко утрени. И егда на утрени на девятой песни нача дякон глаголати: "Богородицу и мать света песньми возвеличим!", и нача демон паки зво утробе ея мутитися и терзати. По отпении же утрени иде в дом свой. И егда начаша к обедни благовестити, она же, Соломония, прииде в церковь. И егда нача целовати иконы, и в то время во утробе живущи демони начаша рвати утробу ея. И во время чтения святого апостола Павла нача она, Соломония, слевата, и бывши ей

159

во иступлении ума. И егда прииде время божественнаго причащения, и тогда в ней живущи демони начаша ея метати и бити о помост церковный. Священник же служащий едва с великим страхом причасти ея Христовых тайн, льдеи же держащим ея. И устнами ея нача демон вопити великим гласом: "Сожьже мя, // сожьже мя!" И после божественныя литургии пришедши ей во ум и поиде в дом свой.

л.202 об.

И с того времени нимало покс - даше живущий в ней демон: терзаше утробу ея и зюте рваше, и велми мучаше и паче пергаго: позна бо он, окаянный, свою погибель.

И месяца мая в 27 день она же, Соломония, мучима бе от демона, и от того мучения утомися и усну. И виде святых праведных Прокопия и Иоанна, пришедших к ней. И глаголаша они, святии, ей: "Соломоние! Молися Прокопию и Иоанну, и они тебя по мале времени избавят от такового мучения. И Иисусову молитву твори безпрестани, и крестися истово и разумно, крестообразно, яко же и прежде".

И повелеша ей молитву Иисусову творити. Демон же, в ней живущий, не даше ей молитвы творити. И с великим трудом едва молитву сотвори. И рекоша ей святии: "Уже ты, Соломоние, последний год ходиши!" И глаголаша ей святии: "Имееш ли у себе сердоболей своих? Аще имеши, повели им псалтирь на всяк день // глаголати". И посем рекоша ей святии: "Соломоние! Веруеши ли во Христа?" Она же рече: "Верую во Христа!" И паки рекоша ей: "Воистину ли веруеши?" Она же рече: "Воистину верую во Христа!" И паки рекоша святии: "Слава тебе, владыко Христе, боже человеколюбче, яко еще хочет Соломония твоя раба быти!" И абие святии невидими быша. Она же, Соломония, убудися от сна и никому же поведати сие видение до времени, егда исцеле.

л.203

И в лето 7179-го (1671) июля во 8 день в память святого праведнаго Прокопия после божественныя литургии прииде та жена Соломония во святую соборную и апостольскую церковь пресвятыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успения и поведати сама яже о себе Устага Великого Архангельского монастыря архимариту Арсению да тоя соборная церковь протопопу Владимиру и всему освященному собору, како она, Соломония, исцеление получи за молитвы общи заступницы рода христианского пресвятыя владычи-

л.203 об.цы // нашея богородицы и приснодевы Марии и святых праведных Прокопия и Иоанна Устюжских чюдотворцев.

"В прошлом во 169-м (1661) году грехов ради моих вселися в мене яже искони ненавидящаго человека и всегда борющаго сатаны диявола старого врага его демонская сила и обладаша мною единонадесять лето и пять месяц. И в та лета мучима была аз всякими неудобьсказуемыми муками, яко же прежде явлено бысть о мне. И не видех аз, грешная, света сего човственного истинно, и солнечных лучь, но бяше мне и день, яко же ночь. И ко церкви божи ходила аки некоторый пленник связан, овогда во церкви стоях, овогда в притворе, ни пощаго, ни чтущаго гласа никогда же слышах, но очеса моя помрачисташа и ушеса оглохнуше от лемонскаго страшнаго его перваго мечтания. Егда в первый день коснуса вражий демонский синий пламень, и бяше с того дни и до сего дни во уше//сах моих шум велий во время божественнаго пения.

л.204

И месяца июля против осмаго числа и памяти святого праведнаго Прокопия прииде мне таково желание, чтобы ми итти ко всенощному бдению к праведному Прокопию чюдотворцу в церковь, слышати бы его преславная чюдеса. А праж сего таково желания не бысть ми. И приидох и стах вне церкви, у северных дверей. В то же время во церкви чтут житие его, праведнаго Прокопия. Аз же стоях тамо мал час, и нача мене брат мой посылати в церковь. Ово же страха ради брата моего, ово зазрения ради ту стоящих людей, едва с великим трудом вънидох в церковь, возбраняше бо мне демонская яже во мне сила.

И повеле брат мой сести на левый крылос утеснения ради всенароднаго множества. И глаголах брату своему: "Беди ты мене близ чтущаго, а zde бо аз не слышу от чюдес ничтоже святого Прокопия". Он же взя мене и постави близ чтущаго. Аз же стоях//ту мал час, и внезапно видех, гроб святого Прокопия аки потрясеша, и живущая во мне демонская сила смутися, и нача вопити во утробе моей, аки малый младенец. И предстоящим ту слышати ужасное се вражие кознодейство. Аз же не могох стояти в церкви, и побегох, и идох в притвор святых чюдотворцев Козмы и Доминана. И бых во иступлении ума, держима же бех аз братом своим и иным неким человеком.

л.204 об.

Егда же во ум приход, паки же поведоша в церковь святого праведнаго Прокопия. Аз же начах вопити елико могий: " Не водите мене в церковь святого Прокопия, аз бо тамо не могу быти от живущия во мне демонския силы. Они же нуждею мя влечуху. Аз же отторгохся от них и идох в церковь святого Иоанна чудотворца. В то же время тако же чтут от чудес святого Прокопия. И утешения ради седох, грешная, на левый крылос. И повеле ми пономарь тоя церкви сести // ко гробу святого Иоанна чудотворца. Аз же его послушах и седох. И видех, гроб святого Иоанна аки потрясся, и велми аз убояхся страшнаго того видения, и руками своими, грешная, держахся о гробе святого Иоанна. И воздремах мало.

И видех свет неизреченный, и во свете девицу светопелну и прекрасну зело, ея же красоты невозможно сказати. Идуши же ей в церковь святого Иоанна в полуденныя двери подле настоящая иконы и прииде до мене. И взя мене за правое плече, и глагола: "Господи Иисусе Христе, сыне божий, помилуй нас!" Аз же не отвечах ей ничтоже. Она же рече ми: "Соломоние, глагола: аминь". Аз же ничтоже отвещах. Она же паки ту же молитву второе и третье сотвори. И рече ми пресвятая девица: "Соломоние! Глаголи: аминь". Аз же едва отвещах: "Аминь!" Она же рече: "Отвещай еще дважды". Д. Аз же отвещах дважды Д.: "Аминь! Аминь!".

И рече ми: "Соломоние! Веси ли ты, кто есмь аз?" Аз же рекох ей: "Госпоже моя! Какое ты вем? Аз бо есмь грешная в скорби велицей от живущия // во мне демонския силы". И рече ми пресвятая светопелная девица: "Какое ты не веси мене, в дом бо мой приходили безпрестани пять лет?!" Аз же, грешная, рекох: "Где есть дом твой?" Она же рече ми: "Дом мой есть соборная и апостольская церковь, аз же есмь наричаюся пресвятая Мария, рождшая плотик Иисуса Христа, творца своего и бога! Днесь бо покажу тобою чело велие и преславно, страха и ужаса исполнено ради предстателей и молебников ко мне, праведных Прокопия и Иоанна, устыжских чудотворцов. Ты же молиси им безпрестани, яко да исцелеши. Есть бо ныне во утробе твоей 70 бесов, и еще имут прийти на тя тысяща семьсот бесов. И ты их, окаянных, не убойся, предстательствуют бо за тебе святии чудотворци Прокопий и Иоанн и избавят тебе от их демонския немощныя силы. И крестися ты, Соломоние, разумно и внятно крестным // знаменем, яко же

и преже сего". И рече ми пресвятая богородица: "Какое у тебе учнут вопрошати святии Прокопий и Иоанн какова обещания твоего, и ты им во всем обещаеши сохранить их заповеди, елика ти они изрекут". Аз же, грешная, не могу отвещати ничтоже. Посем же времени рече ми пресвятая богородица: "Мир тебе, Соломоние!" И поиде от мене пресвятая дева Мария тем же путем, ступюу же прииде.

Аз же возбнух от того преславнаго видения и хотех от того ужаснаго явления бежати из церкви. И видех брата моего близ стояща, и убояхся. Ту же паки седох и уснух, и видех свет велий в церкви, яко николи же тако видех, и святого Прокопия идуща в церковь в западныя двери. И яко близ бысть гроба святого Иоанна, воста же и Иоанн из гроба. И приидоша ко мне, грешней, и ставше предо мною святии, глаголаше: "Отиди, проклятыи демоне, от рабы // божи Соломоний!"

И глаголаша ми святии: "Соломоние! Молиси от глубины сердца твоего заступнице христианской пресвятей богородицы и святым праведным Прокопию и Иоанну, и будещи на сий день исцелена. Дай же нам и обещание таково, чтоб тебе к прежнему твоему мужу не итти и за иного такожде не посягнуть, и будет тебе, Соломоние, мучения лота еще на три часы дневных, и потом исцелеши. И на то время призови к себе дванадцать священников, и чтоб они нат тобою глаголали дванадцать псалтырей в те три часы. А будет те псалтыри не исполнятся, и ты призови отца духовнаго, чтобы тебе он исповедал и причастил святых страшных Христовых тайн, временнаго ради лотаго мучения".

Баше же святей Прокопий видением рус, власы велицы, браду же имея просту и русу, не зело малу. Одеание же его кратко, сапозы на ногах, кочерги в руках. Святей же Иоанн таков баше, яко же и на иконе написан // странническим образом.

И паки рекоша ми святии: "Мир тебе, Соломоние!" И поидоша от мене, и невидими быша. Аз же, грешная, возбнух от того преславнаго видения и в себе пришедши, и поидох ис церкви. Брат же мой поим мене и ин некто, и поведоша мя паки в церковь ко святому Прокопию. Аз же нача вопити, елико могий: "Не водите мене ко святому Прокопию!" Они же не послушаша, но с нуждею вовлекоша мя в церковь. Аз же бых в церкви мал час: не могах стояти от демонския во мне силы. И паки нача аз молитися брату своему, дабы мя отпустил из церкви. Он же ослаби ми

и отпусти мя.

л.207об. Аз же приидох в дом, идеже живях. И бых аз во иступленни ума, и нача поведати свое видение, еже видех в церкви святого Иоанна чюдотворца. И не бе в той храминe никого живущаго человека, токмо брат мой вне храмины стоя и слуша словес моих //, еже аз глаголю. Аз же того не вем, с кем глаголю или кому поведаю видение. И егда же изглаголах и умолчах, брат же мой, шед ко церкви соборной пресвятая Богородицы, и поведа отцу моему духовному священнику Никите, еже слыша от мене. Он же повеле мя привести в соборную и апостольскую церковь.

л.208 Брат же мой и ин некто поймше и поведоша мя в церковь пресвятая Богородицы. И введоша мя в предел в церковь святого Иоанна Предтечи. И нача отец мой духовный вопрошати о видении, еже он слыша от брата моего. Аз же, помня все видение, и не могах поведати ему от диявольского томления. Брат же мой повеле им псалтырь глаголати. Отец мой духовный да тоя же соборная церкви священник Симеон начаша надо мною псалтырь глаголати, и мне наипаче почало быть большее мучение от живущих во мне демонов. И не могах аз слышати от них глаголемых словес, и начах вопити им, чтобы они надо мною псалтырь // не глаголали и дали бы еще мне на три часа с: ку: "И вам то мое видение все объявлено будет". Они же, священники, повелеша мя вести ис церкви брату моему. Поим же брат мой мене и ин некий человек и изыдоша ис церкви.

л.208об. И бывшу ми во иступлении ума, и видех видение преславно и страшно: на десней стране священнический и дияконский чин идуц и поиде, и крест и евангелие несуще с кандилы и с вимиамом, а на левей стране видех демонов многое множество. А видением они, окаяннии, бяху черны, и сини, и изуверы, и страшны. И бяше яко туча велика. И на лице мое они, окаяннии, плеваху и сморкаху. Аз же проидох тех страшных и изуверных, ничтоже пострадах, молитвами пресвятая богородицы и святых праведных Прокопия и Иоанна. Приведоша же мене в дом, идеже живях. И начах аз просити отца духовнаго. Прииде же отец мой духовный и исповедал, и причастил мя святых Христовых таин страшнаго ради мучения. И благослови мя, // и отиде от мене.

И посем приидоша священники и диякони и глаголаша надо

мною псалтырь. И видеша мя аки мертву и чрево мое надмеша зело оными окаянными лукавыми думи, и плакашася зело, видеша мое погубление. И се внезапно свет возсия во храминe неизреченный, в ней же аз лежах. И видех кношу, идуща во храмину мою и свещу несуща, и по нем идуща священник с кандилом, и по них идуще святии Прокопий и Иоан. И ставше вси у главы моея. И глаголаша святии меж собою, аз же того не вем, что они глаголют.

л.209 И паки приступи ко мне святыи Прокопий и прекрестил рукою своею утробу мою, а святыи Иоанн, держа в руке своей малое копие, и той приступи ко мне, и разреза утробу мою, и взя из мене демона, и дав его святому Прокопию. Демон же нача вопити велиим гласом и витися в руке его. И святыи Прокопий показа ми демона. "Соломоние! Видиши ли демона, еже во утробе твоей?" Аз же видех его // видением черна, и хвост бяше у него, уста же дебела и страшна. И положи его, окаяннаго, на помост и закла его кочергами. Святыи же Иоанн паки нача изымати из утробы моея по единому и давати святому Прокопию. Он же закалаше их по единому.

л.209об. И рекоша ми святии: "Соломоние! ныне у тебе мы изыли половину демонския вражия силы, а совершенно исцеление примеши в дому моем у гроба святого Прокопия". И глаголаша святии чюдотворцы: "До уреченных трех часов не подобает нам аде быти". И отидоша от мене, и невидими быша. Посем же начаша у святого праведнаго Прокопия в церкви молебная совершати и воду святити архимарит, игумены и протопоп со всем освященным собором. В то же время и мене, грешную, принесоша в церковь святого Прокопия чюдотворца, и положиша ко гробу его, ничим же аз могах двинутися: ни руками, ни ногами, ниже могий языком // проглаголати, но яко мнетися мертвца от демонския силы, живущая во мне.

И внезапно облиста мене свет велии, и явившася святии праведнии чюдотворцы Прокопий и Иоан, ставше предо мною тем же образом, яко же и пражде видех. И рече святыи Иоанн ко святому Прокопию, чтобы у мене, грешной, срачицы не окровавити и церкви божи не осквернить. И святыи Прокопий отвеща: "Не имат она, Соломония, окровавитися, и дом мой не будет осквернен от вражия силы".

И нача святыи Иоанн изымати тоя же раню демонов, яко же и пражде; святыи же Прокопий принимаше и меташе их на

помост церковный, и давяше их ногою своею. И глагола святыи Прокопий ко Иоанну: "Чиста ли утроба у Соломонии от живущих в ней демонов?" И отвеща святыи Иоанн: "Чиста есть, и несть порока в ней!"

л. 210

Посем святыи Прокопий смотряше сам в утробу мою, яко чиста есть. И рече святыи Прокопий: "Славно бог прославися!" Также святыи Иоанн рече: "Славно бог про // славился!" И паки рекоша и мне святыи: "Глаголи и ты, Соломоние: славно бог прославися!" Язык же мой подвижеся, и рекох: "Славно бог прославися!" И глагола ми святыи Прокопий: "Соломоние! От сего дни буди ты исцелена от того великого дьявольского мучения и болезни. Еще же тебе, Соломоние, будет вражие мечтание, и ты не убойся!" И паки рече ми святыи Прокопий: "Здравствуй, Соломоние, до великого божия суда!". И благослови мя рукою своею, и глагола: "Буди наше благословение на тебе от ныне и до века! Соломоние! Иди к правому крылосу и сотвори молитву Иисусову и глаголи: "Славно бог прославися!" И по сем глаголами святыи невидими быша.

л.210об.

Аз же от того преславнаго видения в себе пришед и увидех в церкви святаго Прокопия солнечный свет. И обзрех всю церковь, и видех образ господа нашего Иисуса Христа. Аз же вопросих брата своего, в церкви ли // стои или видение вижу. Брат же мой рече: "Стоиши ты, сестро моя Соломоние, в церкви святаго Прокопия на литургии, и чтется святое евангелие". Посем же узрев аз и гроб святаго Прокопия, и возрадовался радостью велию, и поклонихся аз у гроба святаго Прокопия, и начат молитися: "О святче божий праведный Прокопие! Яко не презрел еси мене, грешную, но възскал ови погибшую и от лукаваго врага изыд еси!" Во утробе же своей никакже аз слышати начах демонския силы вражия и бых яко николи же страдах. И язва, яже от дьявольского злаго нападения прогрызения, исцеле. И отныне бых здрава, яко же и прежде. И понудихся отити к правому крылосу и рещи, яко же святыи рекоша и не могах: ово утеснения ради всенароднаго множества, ово же стыда ради. И бояся, чтобы мнѣху не учинить во время божественныя литургии.

л.211

Сие же преславное чдо пресвятыя богородицы // и святыих праведных Прокопия и Иоанна слышаще, священноначальницы и весь освященный собор, и градский воевода, и весь народ, и прославивша господа бога и спаса нашего Иисуса Христа, и пречис-

тую его богоматерь, пресвятую владычицу богородицу, и святыих праведных Прокопия и Иоанна. И певше молебная з звоном во святей соборней и апостольской церкви пресвятей владычице нашей богородице и приснодевей Марии. И потом приидоша в церковь святаго праведнаго Прокопия со кресты весь освященный собор, также молебная певше з звоном. И посем приидоша в церковь святаго праведнаго Иоанна, также молебная певше з звоном. И испустивше вси православнии христиане из очес своих источники слез за преславное и великое чдо пресвятыя владычицы нашея богородицы и приснодевы Марии и святыих праведных Прокопия и Иоанна. И торжествовавше светло, и отидоша в дома своя, славяще святую Троицу, Отца и Сына и Святаго Духа, ныне, и присно, и во веки веком. Аминь.

\* \* \*

а-а В ркп. в строке пропущено, приписано на нижнем поле.

б В ркп. "дворе".

в В ркп. "туже".

г-г В ркп. "всем дадем поне".

д-д В ркп. в строке пропущено, приписано на нижнем поле.

е В ркп. "духовный".

А.Н.Власов, Е.А.Рижова  
Сыктывкарский университет

#### ПОВЕСТЬ О ЖИТИИ ПРОКОПИЯ УСТЫЖСКОГО В ПОЗДНЕЙ СЕВЕРНО-РУССКОЙ КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ

Сложным вопросом истории текста Повести о житии Прокопия Устыжского является изучение кратких версий памятника, в которых могли сохраняться наиболее древние исторические и легендарные сведения из жизни устыжского вродивого, жившего в конце XIII – начале XIV вв.<sup>1</sup> Публикуемый нами текст представляет собой одну из таких кратких версий жития, которая сложилась на местной северно-русской почве. Повесть входит в состав позднего сборника XIX в., бытовавшего в среде старособрядческого населения Северодвинских деревень<sup>2</sup>.

В Повести отразились только два эпизода подвижнической деятельности Устыжского вродивого: "чудо" об огненной туче и пророчество

Прокопия малолетней Марии, будущей матери Стефана епископа Пермского. Незвестный составитель использовал в качестве источников для своего текста ранний список "чуда" об огненной туче, известного как самостоятельный памятник древнерусской книжности под названием "Сказание о страховании во граде Устюже"<sup>3</sup>. Сказание практически без изменений было внесено в текст настоящей Повести и занимает большую часть его объема. Составитель Повести лишь добавил в начале летописную формулу "В лето 6786 бысть некий муж во граде Устюже уродивый Христа ради именем Прокопий...", вводит дату, которую мы не находим в других известных источниках о жизни Прокопия, и вместо церкви Благовещения, которая в раннем списке Сказания, упоминает церковь Успения.

После вступительной части Повести сразу же следует эпизод о пророчестве будущей матери Стефана Пермского. Причем в нашем тексте предлагается несколько иная версия этого пророчества, чем та, которая зафиксирована в тексте позднего официального жития XVII в. Описание встречи отроковицы Марии с Прокопием в Повести раскрывает еще одну характерную черту стиля поведения уродивого: "... святыи же седяще близ церкви на камени противу, никому ж вставая, ни покланяяся едином ж... Егда узре блаженный реченную жену, к церкви идуща, и скоро востав и проглагола..." (л. 154). В этом же эпизоде содержится новая биографическая подробность о матери Стефана Пермского - Марии, которая оказывается дочерью "некоего человека именем Иоанна глаголемаго Секирина" (л. 154).

Рассказ о нахождении на Устюг огненной тучи передан с одним сокращением (возможно, чисто механического характера при переписке): "Та ж и до распятия на крест вознесся и кошим прободеса в ребра ... яко прогневании в день искушения"<sup>4</sup>.

Известные проложные версии жития и версия Минеи Дмитрия Ростовского дают несколько иной текст рассказа о жизни Прокопия Устюжского<sup>5</sup>. Таким образом, публикуемый текст краткой Повести о житии Прокопия можно рассматривать как местную версию, созданную на основе ранних письменных и устных преданий о Прокопии Устюжском.

1. Вопросам создания житийного цикла о Прокопии и Иоанне Устюжских посвящены статьи А.Н. Власова и И.Д. Иорданской. См.: Власов А.Н. К вопросу о происхождении сказаний о Прокопии и Иоанне Устюжских // Древнерусская литература. Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1988. С. 144-159; Иорданская И.Д. К вопросу о литературной истории "Повести об огненной туче" из Жития Прокопия Устюжского // Древнерусская литература. Источниковедение: Сб. науч. тр. Л., 1988.

2. ИРЛИ, Северодвинское собр. № 495. Сборник XIX в. (посл. четв.). 4<sup>о</sup>, 204 л. Полуустав. Переплет - доски в кожа, покрытые тисненной кожей, с двумя медными застежками. Заставка чернилами (л. 86). Записи: "Сия книга Ивана Федорова Пустынного 1912 года 29 марта" (верхняя крышка, карандаш). Содержит: Слово о житии Ефрема Сирина, Слово о Василии Великом и Ефреме Сирине, выписки из Паранесиса Ефрема Сирина, Толкования Иоанна Златоуста на Евангелие от Луки, чудо святого Георгия о зми и о девице, патериковые рассказы о старце и разбойнике, Повесть о Касьяне-отходнике и царе Константине, Слово Иоанна Златоуста о книжной мудрости, выписки из Катехизиса, Житие Прокопия Устюжского, Слово о житии Симеона Столпника, Житие Киприана и Устины, Слово от патерика о старце-пустыннике, выписки из сборника "Пчела", Слово Иоанна Златоуста о ленивых, Слово о "страданиях" Параскевы Пятницы, Повесть Феодорита патриарха Антиохийского о человеке, искупившем грехи матери; чудо Иоанна милостивого о жене (из Пролога за 12 ноября). Поступил от В.И. Пустынного из с. Борок Архангельской области. См. Опись Северодвинского собрания ИРЛИ (машинопись).

3. См. ранний из сохранившихся списков Повести: ГБЛ, Музейное собр. № 1817. XVI в., л. 91 об.-98.

4. См.: там же, л. 95.

#### МЕСЯЦА ИЮНЯ В 8 ДЕНЬ СВЯТАГО И ПРАВЕДНАГО ПРОКОПИЯ ХРИСТА РАДИ УРОДИВАГО УСТЮЖСКАГО ЧУДОТВОРЦА

л. 153 об. В лето 6786 (1278) бысть некий муж во граде Устюже уродивый Христа ради именем Прокопий, живяше в паперти у церкви святых богородицы честнаго и славнаго ея Успения, о пише/же/, но одежи никаго ж печашеся, и приносящих ему никако ж принимаше, имеяше бо в себе прозор божиа явления. Множеству же людей приходящу на праздник в соборную и апостольскую церковь пресвятых Богородицы честнаго ея Успения, святыи же седяше близ церкви на камени противу, никому ж вставая, ни поклоняся едином ж. Идущи некое /И/ жене града того от младыя версты некоего // человека именем Иоанна, глаголемаго Секирина. И егда узре блаженный /И/ реченную жену к церкви идуща, и скоро востав и проглагола, рече: "Добре поиди, рожденное бо имаши быти святого архиепископа Великоперм/м/скаго Стефана". Мария же поклонися святому и со щанием входяше в церковь, и дивяся пророчеству святого



Прокопия, исходящем из уст его. И тако сбыться пророчество святого.

л.154об. Бысть же в день неделный позаутрени, егда въздызает честный крест, и собращася вси людие. Блаженный же муж возвести всем людем видение, глагола: "Аще не покается от грех своих и господа бога не умолите за беззакония ваше, то зле погибнет град сей". Они же того не послушасте и не внимасте, // одеве ба сердца сих людей тех, ушима тяжко слышаша и очи свои сомкнша. Видев же блаженный он непослушание людем тех, рыдая и плачася непрестанно о погибели град/а/ того. Приходящи же глаголаху ему: "Что плачешися непрестанно?" Он же глаголаху к ним: "Бдите и молитесь, да не внидите в напасть". Они же яко несмыслена его, мнеша, глаголюща. Бысть же в другую неделю, ополдни бысть тма и мрак, и недоумевашуся, что сие есть. И по сем явися сходяще огнь со всеми страны, и грому убо страшну бывшу и молния, и не слышати, что друг ко другу глаголати, яко земли колебаться. Пламень же велми // разливашеся непрестанно, и огненная туча хотяше сосутитися вместе, бывшу звону велику от огня того. И разумеша людие потребление град/а/ и своих погибель. И собращася вси людие в церковь: мужие и жены, богатии и убозии, свободнии и работнии, даже до юнот; и прикрыша лице земли, очи свои возведоша г горе и рuce свои на высоту, со слезами, вопияху, глаголюще: "Помилуй нас, боже, по милости твоей, помяни нас, смиренных и осужденных раб твоих, приими нас, припадающих к тебе; привержени есмы, изо утробы матерей наших! Ты бо еси бог наш и мы людие твои, исчезохом в суете дние наших, облажихомся от твоея помощи, // но надежемся твоим щедротам, зовем: "Призри, господи, от выссты святых твоея на предстоящих люди твоя, чающих о тебе богатным милости; помяни, господи, нищету нашу и не погуби нас со беззакониями нашими, но сотвори нам великую милость смиреннем нашим, да тма греховных убегим. Во дни праздни ходим, оболкнеше во оружие света, и со дерзновением прославим от всех тебе, единого истинного человеколюбца бога".

И пред иконою святых Богородицы припадающе со слезами, умално вопияху: "О, пречистая госпоже, лево Богородице, владычице! Вышли еси, госпоже, аггел и архангел и всея твари честнейшими! Милостию си, госпоже, спаси нас, наш

л.156 град // от труса, находящаго огня и от напрасныя смерти и от всякаго зла. Отврати, госпоже, всякий гнев на ны, подвижащий праведне на нас. Посети, госпоже, мир сей и подажди здравие нам благоволением благодсти и единороднаго Исуса Христа". И бысть в том часе явися чдо преславно от иконы пречистых Богородицы честнаго ея Благовещения. Людем, зрящим и молящимся, изо образа ея видяше, яко источник рипяш мира. И простресе источник той с высоты на землю, и многи люди поля. Предстоящи ту вземши же сосуды и наполниша мира того. И в том часе бысть тишина велия, и грому // не бывшу и тресканию и блистанию молнии. И расхождахуся облаци огнени на все страны и падоша на пустыя места, и попалиша дьбри на пустынях, и каменнем побивша. И от того же мира знаменахуся болнии и здрави бываху, хромии течаху, слепии прозираху, беснованныя и одержимии недуги здравы бываху. Приведени же ту две жены беснованныя и помазаху от мира того, и в том часе здрави быша. И бысть радость велия в людех. Возвеселишася вси людие и воздаша хвалу богу, яже избави их от горька смерти, яко от погибели их своею крепкою рукою на всех изведе. И аще бы господь оставил нас, то яко Содому // и Гомору уподобилися быхом: наказуя, наказа нас господь, а смерти же не предаст нас. Пророческия гранес тако речет: "Воистину, братие, праздник сей велик есть радости и веселия, еже яви господь чдо свое; на нас, грешных, излиа милость свою обильно молитвою пречистых его матере, иже тамо во Иерусалимских странах тмами показа господь чудеса: израильтянин вскрозе море проведе, ис камени воду источи и в пустыни чдодействоваше, и людей препитавый 40 лет. И потом сниде сын, слово божие, на землю и в плоть одеяся и многа чудеса показа: воду в вино претвори, слепых просветив, прокаженных очистив, расслабленных стягнув, и духи лукавныя от человек отгна // до распятие, таже на кресте вознесся, копием прободен в ребра, ис пречистых ребр своих источник кровь и воду за избавление спасения всего мира. Разумейте, братие, чудеса сего силу, яже яви господь милость свою на нас, грех ради наших. Аще ли в церковь не снидохомся и не молихомся владыки и пресвятей Богородице, то бы аки на Содоме и Гоморе сотворил бых нас; и молением пречистых его Богоматере гнев свой преврати на милость и прояви нам сие чдо: от суха древа источник

л.156об.

л.157

л.157 об.

л.155

л.155об.

170

171

л.158

мира истече на спасение наше. Разумеите, братие, божие человеколюбие и щедроты его, яко праведен господь во всех путех своих, яко правдою и судом истинным навел // еси на ны грех ради наших. И не уподобимся ни невинитном, иже прежде согрешившии к богу. Посла к ним бог пророка Иону провозвестити им и погибели града за грехи их. Они же, граждане, прежде послушавше пророка и прияша пост и молитву, и гнев божи укротити и спасени быша. И потом же начаша жити в волях седец своих, глаголюще: "Аще бы сей пророк от бога бысть, то явил бы господь казнь своя на нас". И тако начаша первая своя дела творити злая, и посла бог к ним иного пророка и прорече им: "Ниневии град погибнет водою, сланою и огнем". И бысть повеление божие за грехи их. Бяше бо ту озеро, Ниневит нарицаемо, трусу же бывшу, и погризися весь град // во езеро. И пришед огонь от пустыни и оставшу час/ть града поже по пророчеству святого Наума. Тем же, братие, мы убо благодарим бога, иже наказа нас зде. Мы же убо, братие, убоимся бога, егда когда прогневаеся господь за грехи наша. Тако и мы потщимся гнев божий укротити покаянием и слезами, милостивен и заповеди его соблюдем, и любовью друг друга почитаем, яко же господь заповеда нам в законе, рекый: "Не убой, не укради, не прелюби сотвори, но лжи послух не буди, чти отца твоего и мать, и возлюби ближняго своего, яко сам себе, а не яко же кто по роду ближний, но всякого человека, пребывающаго в вере Христове; // алчнаго напитай, жаждающаго напои; божия рабы честно имей, к церкви божией тщитесь день и ночь прилежати".

л.159

И ту очищаемся от грех. Отнаде с чистом совестью присутим к телу и крови Христове, не имущи вражды ни на кого же; не лицемерно любящися, но сердцем чтущи друг друга.. Таковыми бо жертвами угождати богу.

л.159об.

И гнев божий укротим молением пречистия божия матере, пате же надеемся на заступление ея, на милосердие твое, владычице, еже к сыну своему в молитве рече: "Царю небесный, прими всякого человека, славящаго тя и призывающаго с верою на всяком месте, идеже память бывает имене твоего. Освяти место и про// слави именем твоим, приемля их вкупе молитву и обет".

И славословити тя, надеяся, да не без праздника останется сей святыи день твоего чудеси, спасения нашего, избавление от напрасныя смерти. Тако же хоцещи украси твой праздник, да прославляющии возвеселятся, видящи твоим многоименитиим праздником сияющ. Тако прославим бывшу милость на нас, устави же праздновати праздник месяца июля в 8 день на память святого праведнаго Прокопия Устюж/с/каго чудотворца. Престави же ся Прокопий в лето 6831 (1323) года. Богу нашему слава и ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Н.А.Голоскова  
Сыктывкарский университет

#### ПОВЕСТИ О ПУСТЫННОЖИТЕЛЯХ СОЛОВЕЦКОГО ОСТРОВА

Для изучения духовной культуры Русского Севера большое значение имеют северно-русские жития, занимавшие одно из центральных мест в круте чтения крестьян. Среди многочисленных произведений агниографического жанра многие еще малоизвестны и не стали предметом научного исследования, хотя среди них есть памятники оригинальные в литературном отношении и интересные как исторические источники. К числу таких памятников относятся и "Повести о пустынножителях Соловецкого острова".

Повести - своеобразный патерик, рассказывающий не о жизни монахов в монастыре, а о жизни пустынников. В него входят пять повестей: сюжетные повести о соловецких пустынножителях Андрее, Дамьяне, Никифоре (в схиме-Никите), Кириаке, и пятая, представляющая собой простое перечисление имен пустынников Нестора, Саввы, Адриана, сопровождаемое кратким рассказом с них. Тема произведения заявлена в предисловии, составленном редактором Повестей в одном из чудесном "пропитании" пустынников. Главный же интерес представляют рассказы о блуждании монахов по острову, борьбе пустынников с бесами, чудесных видениях, придающие произведению занимательность.

Повести интересны прежде всего тем, что были созданы на Соловках, крупнейшем культурном центре Русского Севера, имевшем свою традицию агниографического повествования, и послужили источником для другого произведения - Жития Диодора Юрьегорского.

Взаимоотношения текстов Повестей и Жития Диодора нуждаются в особом исследовании. Наиболее вероятным нам кажется предположение о том, что два главных рассказа Повестей - об Андрее и Дамьяне -

послужили источником для Жития Диодора, так как именно вторжение патерикового рассказа в традиционную агиографическую схему придает своеобразие этому житию, в остальных своих частях приближающемуся к житийному канону. Другая гипотеза высказана в энциклопедическом труде В.О.Ключевского<sup>1</sup>, которому был известен только один список Повестей из Соловецкого собрания<sup>2</sup>. Ключевский считал Житие Диодора источником Повестей и в то же время признавал достоверным содержащееся в тексте произведения известие, что "сии повести писаны быша от многих достоверных повествователей самовидцев, живших в Соловецком монастыре" (л.36 об.). Одним из этих "самовидцев" был монах Иларион, живший около Соловецкой пустыни Дамиана (Диодора). Историк связывал этого Илариона с автором записок о соловецком игумене Иринеархе, тоже Иларионом. Вероятно, такая точка зрения объяснялась тем, что известный Ключевскому список поздний и не отражает первоначальный текст Повестей<sup>3</sup>.

Нам удалось выявить еще четыре списка этого произведения: два списка XVII в. из Соловецкого собрания ПИБ (№ 508 и 599), список конца XVII в. из Новгородского Софийского собрания ПИБ (№ 452)<sup>4</sup> и список XIX в. из Архангельского семинарского собрания БАН (№ 942)<sup>5</sup>. В соловецких сборниках XVII в. содержится неполный текст Повестей: в Соловецком № 599 читается только Повесть о пустынножителе Андрее (165-168 об.)<sup>6</sup>, в Соловецком № 508 - только Повесть о Никифоре (л. 408-412)<sup>7</sup>. Софийский сборник интересен тем, что собрание житий соловецких святых и служб им, содержащееся в этом сборнике, получило в научной литературе название Соловецкого патерика, и данная рукопись является самым полным его списком<sup>8</sup>. В этой рукописи содержится Повесть о Никифоре ("Сказание о жизни преподобнаго Никиты, пустынножителя Соловецкаго острова") и Повесть "о инех же святых отшельниках, бывших на Соловецком острове" л.322-324.

Таким образом, кроме списка Ключевского, мы располагаем всего лишь одним полным списком Повестей из Архангельского Семинарского собрания БАН. Рукопись, в которой он находится, представляет собой сборник в 4<sup>о</sup>, "писанный полууставом и скорописью второй четверти XIX века"<sup>9</sup>. Повести переписаны в самом конце рукописи и составляют отдельную тетрадь (л.164-171)<sup>10</sup>. Список озаглавлен "Разные повести о пустынножителех, на Соловецком острове бывших около 1600 года"<sup>11</sup>. Кроме того, нам удалось по печатным описаниям рукописей XIX в. найти сведения о трех ранее существовавших списках, ныне утраченных: два списка находились в составе Архангельского семинарского собрания (№ 274 и 220)<sup>12</sup>, и один список - в собрании

Новоерусалимского монастыря (№ 128)<sup>13</sup>. Из описаний явствует, что по своему составу эти утраченные списки XIX в. не отличались от списка Ключевского и включали в себя пять повестей: об Андрее, Дамиане, Кириаке и последнюю, повествующую о трех подвижниках - Весторе, Андрее и "мирянине" Савве.

После сопоставительного анализа всех имеющихся в настоящее время списков Повестей история их текста представляется следующим образом: соловецкие рукописи XVII в. отражают начальный этап бытования этого произведения, когда каждая повесть представляла собой отдельное произведение и существовала независимо от другой. В Софийском списке, принадлежавшем некогда Палеостровскому монастырю, о чем свидетельствует запись на л. 1У, помещены рядом две повести - о Никите и "инех отшельниках", но здесь же помещены и рассказы о других соловецких постриженниках XVII в.: Иоанне и Догляне Аренгских (л. 293-313), Вассиане и Ионе Пертоминских (л. 317-318), Елеазаре Анзерском (л. 324-326) и Иринеархе Соловецком (л.327-339), - которые по своему жанру могут быть отнесены к кратким (проложным) святительским житиям. В таком окружении Повести о пустынножителе воспринимаются как рассказы о соловецких иноках в ряду рассказов о других подвижниках. Характерные особенности Повестей: тема "чудесного пропитания" пустынножителей, их борьба с бесами и чудесные видения - в таком контексте растворяются в общей теме служения богу, и Повести органично входят в собрание соловецких житий. Повесть "о инех же святых отшельниках", включенная в Софийский список, проливает свет на историю текста Повести об Андрее и Дамиане. В соловецкой рукописи № 599 древнейший список ее 20-х гг. XVII в. обрывается как раз в том месте текста, где повествование об Андрее, о котором рассказывает своему духовному отцу священнику Иосифу Новгородцу некий Василий Кенозерца, оканчивается и начинается рассказ о Дамиане. Следом идут чистые листы и можно предположить, что писец по каким-то причинам не окончил переписывать повесть, и в первоначальной редакции она имела продолжение. Однако более вероятным кажется другое предположение: Повесть об Андрее была дополнена в середине XVII в. рассказом о Дамиане, при этом редактор, по-видимому, использовал сведения о нем, почерпнутые из Повести "об инех же святых отшельниках", а в качестве "литературной модели" использовал повесть о Никифоре. Этот этап истории текста Повестей отражает Архангельский список БАН, где собраны вместе повести об Андрее и Дамиане, о Никифоре и Кириаке, и об "отшельниках соловецких во

святых монахов Несторе, Андрее и миряnine Савве. Композиция первых повестей однотипна: повествование каждой распадается на две части, вначале речь идет о жизни пустычника и борьбе его с бесами (Андрея в первой повести и Никифора - во второй); а потом о другом герое, соловецком монахе (Дамиане - в первой повести, безымянном герое - во второй), встречающем этого пустычника и вдохновляющемся его примером. Такая композиция повестей дала повод к тому, что впоследствии каждая из них была разделена редактором на две самостоятельные части, так что из двух повестей получились четыре, при этом безымянный герой повести о Никифоре получил имя - Кириак. Повесть о Никифоре разделена на два самостоятельных Сказания уже в Архангельском списке, а повесть об Андрее и Дамиане поделена на две в списке Ключевского, представляющем позднюю распространенную стилистическую редакцию Повестей. В этой редакции все пять повестей стилистически переработаны так, что приобрели вид цельного патерика с однотипными рассказами, к которому добавлено предисловие по образцу Скитского патерика и сделаны акварельные иллюстрации.

Списки Повестей XVII в., публикуемые ниже более интересны в литературном отношении, чем списки поздних редакций. Оба соловецких списка (ГПБ. Сол. 599 и 508/205) находятся в сборниках преимущественно богословского содержания<sup>14</sup> и не отражены в указателях к Описанию Соловецкого собрания, вследствие чего, вероятно, и не попали в поле зрения исследователей. В списке № 599 перед Повестью об Андрее находится Свиток Елеазара Анзерского, знаменитого аскета и пустычника, с именем которого, по-видимому, это произведение связывалось на Соловках. В Соловецком патерике житие его следует за Повестями, в рукописях Арх.Сем. собрания БАН № 274 и 942 его житие и Свиток также помещены рядом с Повестями. Текст повести "о инех же святых отшельниках" публикуется по Софийскому списку № 452.

За пределами Соловецкого монастыря Повести, вероятно, не были широко известны (кроме Новоиерусалимской<sup>15</sup> и Софийской, все известные рукописи являются соловецкими по происхождению), но это не умаляет их значения для развития агиографической традиции Русского Севера, одним из важных звеньев которой они являются.

\* \* \*

1. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1979, С. 326-327.

2. ГПБ, Соловецкое собр. № 1195.

3. Список содержится в отдельной рукописи первой четверти XIX в. на 49 л., в 4°. Он интересен своими акварельными иллюстрациями и тем, что принадлежал знаменитому соловецкому архимандриту Досифею, был пожертвован им в библиотеку монастыря "1836 года июля 4 дня", как извещает запись на л.1, и содержит заупокойный перечень его рода. В рукописи, кроме Повестей, на л.38-49, находятся "Верное и краткое изчисление, сколь можно было собрать, преподобных отец соловецких, в посте и добродетельных подвигах просиявших, которых известины по описаниям". Всего перечисляется 39 пустытников, начиная с Зосимы, Савватия и Германа и кончая пустынником Феофаном, умершим на Соловках в 1819 г. (См.: Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной семинарии. Казань, 1885. 42. С.528-529). Любопытно, что об этом пустычнике была составлена довольно обширная повесть (БАН, Арх.собр. № 942, л.68-102 об.), что свидетельствует о существовании традиции патерикового рассказа на Соловках до XIX в.

4. Описание см.: Строев П.М. Библиографический словарь и черновые к нему материалы (приведены в порядок и изданы под ред. академика А.Ф.Бычкова) - СПб., 1882. С.383/5.

5. БАН, Описание Архангельского собрания рукописей, составленное Ю.М.Сибирцевым в Архангельске в 1923-26 гг., рукопись.

6. Описание рукописей Соловецкого монастыря...Казань, 1881, Т.1. С.463-464.

7. Описание рукописей Соловецкого монастыря...Казань, 1885, Т.2. С:240-242. Повесть о Никифоре частью пересказана, часть опубликована составителями описания со слов: "И прииде в подкрылие горы тоя и перекрестися ко опочиванию" - до конца.

8. Возможно, Соловецким патериком называл собрание соловецких житий П.М.Строев. Самоназвание рукописи на корешке переплета: "Служба, житие и чудеса Соловецких чудо/творцев/; Филиппа митрополита, Иоанна и Д/огина/ Яренски /х/ и прочих чудо/творцев/ письмен/их/"; кроме указанных житий и повестей о пустычниках, в сборнике содержатся жития и службы Зосимы и Савватия, Германа, Вассиана и Ионы Цертоминских, Елеазара Анзерского и Ирмнарха Соловецкого.

9. См.: Описание Архангельского собрания рукописей БАН.

10. По филиграну "181..." (последняя цифра неразборчиво) бумага датируется началом XIX в.

11. В состав последней повести введен краткий рассказ о некоем Василии Новгородце, которого нет в других списках.

12. Описание Арх.собр. БАН; Викторов А.Е. Описание рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890. С.42.

Возможно, это один и тот же список.

13. Описание Воскресенской Новоерусалимской библиотеки архимандрита Амфилохия. М., 1975. С. 174.

14. В Сборнике № 599 содержатся 11 слов Нила Сорского, описанные статьи, "избранные от многих святых отец", а также автобиографические записки Елеазара Анзерского ("Свиток"). Сборнике № 508 содержит Житие Григория Омиритского и его "прение с жида о вере" с прибавлением других статей (всего около 13 статей богословского характера). См.: Описание рукописей Соловецкого монастыря... Т.1. С. 463-464; Т. 2. С. 240-242.

15. Наличие списка в Новоерусалимском монастыре связано, вероятно, с тем, что этот список XIX в. мог быть сделан с более древнего списка из библиотеки патриарха Никона, бывшего духовным учеником Елеазара Анзерского. Благодарю Н.Ю.Бубнова, указавшего мне на такую возможность.

#### ПОВЕСТЬ О АНДРЕИ, ПУСТЫННОЖИТЕЛЕ СОЛОВЕЦКОМ, КАКО ТРАВЮ И ВОДОЮ ПИТАШЕСЯ

л.165

При игумене Антонии бысть в Соловецком монастыре священноинок Иосиф Новгородец. Яко некогда прииде ко мне Василий на исповедь. Аз исповеда его и по исповеди нача вопрошати его о пустынножителех: "Не видал ли еси, чадо Василия, когда ходяща по острову, пустынножителю?". Он же отвеща сице: "Отче, дивно и преславно чадо видех!" Аз же прилежно нача вопрошати его, дабы ми поведал истинну. Он же едва повинуся и нача поведати сице: "Яко некогда случися ми, отче, ходити по пустыни и закосневшу на острове тѣм, понеже не познах пути к монастырю. И сице блудящу ми по пустыни три дни не ядши, ни пивши. И тако ходящу ми, покавася ми // издалеча, аки зверь или стень человека. Аз устремихся к нему ийти. Он же, егда видех мя к себе идуща, ускочи в дѣбрь. Аз же потекох по нем. И обретох тамо малу стезицу, шед по ней и приидох к чаше непроходимой.

л.165об.

И узрех во едином месте тоя чаша подчищено снѣгу, токмо подлести единому человеку можно. Аз же подлез тамо и увидех гору и стошн босся - ноги человеческия. На горе же оной усмотрих малу скважню, еже токмо пролести единому человеку. Аз сотворив молитву, видех в пещеру ту. И егда возлезох и тамо стах на нозе мок. И внутри бысть пещера пространна и высока, в ней же темно бе. Аз же уязохся и от ужаса моего оградех себе крестным знамением, и разпрос-  
трох руке мои, и обяху рукама моими мука стояща.

л.166

И абие уязохся и от страха молитву сотвори. Он же отвеща ми "аминь". Тогда аз падох на ногу его, он же рече ми: "Чадо, почто пришел еси семо и коея ради потреби?" Аз же от страха и радости // отвеща ему: "Прости мя, отче честный, яко не волею моею семо приидох, хоших бо во острове сем и заблудих, и не зная пути своего, приидох семо, а може молитвы твоя наставиши мя. Но молю твое преподобие: помилуй душу погибшую и настави мя на путь дойти к монастырю". Он же отвеща ми: "Добре чадо прииди", - и введе мя в другую пещеру. В ней же с полуденныя страны устроено окно - светло бе в пещере той.

Тогда усмотрих же мужа того: бе бо весь наг, скудობрад, тело же его аки земля черно. В пещере же той поставлены четыре сошки и на ней положены две дщицы и два корытца: во едином убо трава мочена, в друзем же - вода. И повеле ми траву ону ясти, потом же владыце ми и воды искорытца пити. И тогда ядох ону траву и воду пих, и тогда обвеселися ядцю тою, и бых в сытости и мощен, и забых прежде бывший ми глад и жажду.

л.166об.

Посем же припадох к ногам его и начах молити, дабы ми поведал имя свое и житие, и колико лет в пещере той пребывает, // и от кого пишу принимает. Он же отвеща: "Аз, чадо, трудник бых соловецкого монастыря, имя ми есть Андрей. И пришед в Соловецкий монастырь и трудихся в Сосновой - соль варих. Во время же то бысть игумен Варлаам, еже бысть последи в Ростове митрополит. Жившу же ми в Сосновой, у солонварни и воспомнхух многая моя прегрешения пред богом и уязвихся сердцем еже бы дахти пустыни сея.

И абие устремихся ити во остров, богу наставляющу мя, и приидох в пустыню на место сие, ископах пещеру сию рукама моима, и водворихся в ней, и начах жити, глдом и жаждою томим. И многе претерпех от бесовскаго лаяния зол и болезней и от наваждения дьявола, с помысли брахся, аки со зверми лютыми.

л.167

И сия от злокозненных врагов бысть три лета, яко многожды же раскаявахся и глаголах, яко всею приидох в пустыню, и хотех паки ити в монастырь или в мир. И егда изшедшу ми из пещеры, но бог же всякаго человека хочет // спасти и в разум истинный привести, прешение мѣ посп-

лает: гром бо и молнии страшной сияющей и опаляющей мя и дождю сильному паки мя гонящу в пещеру мою, тогда и паки тихий хлад упокоевает мя. Егда же паки, зимою, случися от помысл во искушение прийти, еже ми оставити пещеру и изыти паки в монастырь, тогда божим изволением зима люта и мраз зол бысть, яко сокрушати кости моя и не дая ми от пещеры ни пяди единыя прийти. И паки желаю еже ми от такового прещения дойти спасения моего пещеры.

По триех же летех присети мя бог и возсия весна красна, и разрушилася вся сети неприязненнии, касающийся мне. И прииде ко мне муж светособразен и рече ми: "Мужайся, отче! И от бога даннаго ти пути ко спасению не презирай". И впаде ми сия траву, глаголя: "Бог тебе сею травою повеле питатися". Воду же повзимати от озера сего. И питаюся сею травою пятьдесят и осмь лет".

л.167об. Сия же слышах аз // паки падох на нозе его, и моля его молитися за мя, и дабы наставлял мя на путь, еже дойти ми до монастыря. Он же проводи мя из пещеры, и показа ми путь, и благослави мя, глаголя сице: "Иди, чадо, с миром, никому же поведай еже еси от мене дондеже есмь в телесих". Аз же поидох в монастырь. И бысть ему пути онага яко с полверсты, и достиже вскоре монастыря.

Аз, Иосиф, услышах сия зело умилихся душею, и разгорехся сердцем, бо бо <sup>а</sup> и сам имех зело тщание к пустынному житию. И начах молити Василия, дабы мя довел и показал в пустыни пещеру ту, и сподобил бы видети сицеваго <sup>сосуда</sup> блаженнаго и удивлению достойнаго. Он же обещася ми еже дойти места того и показати ми, егда изыдохом из монастыря и ходихом по пустыни оной целую седмицу, и отнюдь не обретшим нам ни добры, ни горы, ни пещеры той – не изволи бо бог показати угоднаго своего!

Сие первое о пустынножителех слышание вниде Дамиану во уши. И от того времени воскипех сердце его, еже водворитися с пустынножителем: яко же елень желаше источников водных, тако он чуднаго <sup>б</sup> сего вышеестественнаго жития. Последди же богом наставляем, сподобися и сам с сим мужем дивнаго собеседования и в пустыни поживе богоугодно... ПСБ.Соловецкое собр. № 599.

<sup>а</sup> В ркп. далее "имех", взятое в скобки.

<sup>б</sup> В ркп. "суднаго".

#### ПОВЕСТЬ О ПУСТЫННОЖИТЕЛЕ НИКИФОРЕ

л.408 В лето 6110 /1602/ некий юноша прииде из великаго Нова града к чудотворцам Зосиме и Саватию на Соловки, именем Никифор, млад верстою, красен же бе лицом, а о родстве его писати не свем, токмо славах о отце его, что был священник в Великом Нове граде. Пребывшу же юноши тому неколпко время в монастыре и виде чин монастырский и пребывание иноческаго чина, и разгарашеся душа его в нем, аки пламень огненный, желаше бо и ум вперяя к вышнему, како бы ему получити великий ангельский образ. Потом велми начат тужити и плакатися, и огонь ко огню прикладая, душу свою распалая. Начат же ту преимущих молити со многим плачем и рыданием л.408об. неотложно, дабы // его постригли и во иноческий чин сподобили. Они же, видевше его юна суца и красна лицом, и не постригоша. Оному наипаче сердцем и душею распалившу и нача помышляти, како бы избегнути мятежу мира сего.

В то время приидоша христороубцы из Великаго Нова града на Соловки чудотворцам помолитися и даша ему от отца его и матери послание, имуще написано сице: "Чадо над драгого Никифоре! Уже еси хотение и волю свою улучил. Нине убо поиди, чадо, к нама, взяв сие посланейце, с теми же ноугородцы. Уже еси был у чудотворцев соловецких, многу бе скорбь имаве о тебе и печаль велику зело и плач. Не сведи убо старости нашей с печалю во ад, молим тя, чадо!" //

л.409 Он же помяну слово господне, реченое во святом Евангелии: "Аще кто не оставит отца своего и матери, не может быти мне ученик". И посланным к нему рек: "Не могут убо родители мои в сем веце видети мене, но по господню слову видимся тамо, где же бог повалит".

И пребываху же ему в трудех монастырских с сверстники своими на Корге в избе. И как прииде время опочивания полуденнаго друмине его, оному же мало опочинувшу, и не веде, коим судом божим, или видением премеенне бысть ему. Последди же сверстники его поведаша о нем до концы:

л.409об. "Яко николи же убо его ми видехом на постели опочивающа, но в день и в ночь седяща на стуле и чтуща житие преподобнаго Марка // Фрачешаго беспрестани". И тако ему опочивающу на стуле и абие возкочи и прекрестися, и сня с себе пояс и сандалия и во единой свитце серой побеже на лес на остров. И пребывающу же ему на острове неколико время.

л.410 Брату же некоему бывшу на острове в лесе потреби ради монастырские. Ходившу и заблудившуся ему пути и узре гору велику високо зело, и поиде к ней, хотя от трудов опочинуты, понеже бе вельми утрудихся ходя. И прииде в подкрылье горы тоя, и прекрестився ко опочивание и молитву сотвори гласно Иисусову. И абие с верху горы тоя из расселины горския ис каменны отвеща к нему "аминь". Брат же ужасен быв, // И сотвори во второй знамение крестное на себе и молитву Иисусову. И второе тако же слышит "аминь". И третие тоже бысть ему.

л.410об. Брат же глаголя: "Кто ты еси, повеждь ми, человек ли еси или дух пытлив?" Он же отвеща: "Аз есмь человек грешен, плачуща зде грехов своих, а не дух пытлив". И глаголя ему брат: "Како ти есть имя и что прииде семо?" Он же отвещав ему, глаголя: "Не вопрошай имени моего или како приидох семо - бог весть". Брат же глаголя ему: "Един еси пребывавши зде или имаша подруга у себе?" Он же отвеща: "Имам близ себе брата живуща, был же и третий брат и ко господу отиде. Мы же его погребохом близ себе".

л.410об. Глаголя же ему брат //: "Како убо о пици печешися и чим питаешися?" Он же отвещав, рече: "Вспомяни, брате, господне слово, еже рече господь: "всяк человек не о хлебе жив будет, но о всяком глаголе, исходящем из уст божиих: то греет и питает человека". И вспомяни в первыя роды и ныне: не един ли тогда же и ныне создавый нас и питавый? Како убо пребывали отцы преподобнии и преподобныя жены в горах и в пещерах, и в пропастьех земных? Не то же ли и ныне един питает. И аще хоцещи, чем владыка мой питает калное мое тело, приими сия". И абие верже ми, и аз прииме, прекрестяся, начав ясти, еже мошек белой мукою истерт, и с ягоды брусницею сквашено. И показа ми ся сладко. И глаголя ми: "Сим питает мя мой владыка".//

л.411 Брат же начат его со слезами молити и вопрошати: "Кoliko имаша зде пребывание господа ради, повеждь ми". Он же

отвеща: "Имам зде девять лет и болши. И в первое лето много и лото зело пострадах от нахождения бесовьскаго. Являються бо яко человецы и бьют мя нещадно, и вынесут вон ис хижа моя, и глаголют ми: "Изыди от места сего на берег или в монастырь поиди!" И покинут мя, и оставят едва жива. Та же приидоша ко мне два старца и принесоша ми просфиру, и глаголаша: "Востани и прекрестися, и сотвори молитву Иисусову и не убойся козней вражиих, и вкуси, еже принесохом ти, мы бо не оставим, посещая тя". И начав ясти, и здрав и весел стану.//

л.411об. И в первый год старцы меня возмут и вносят в хижу мою всегда, посещаше мя, а во второй год легчая ми бысть от злых врагов. А на третий много паче лучше. Старцы же беспрестани посещают мя и приносят просфиры и хлеб. И еще ти скажу. Был у вас в монастыре гость из Анзер, и как прииде к монастырю, и поиде по езеру пещь по воде, и увидели братия. И Киприан-де есть у вас брат, а прозвище ему Простота, и завопил: "Братия, смотрите, идет человек по воде наг!" И человек же той абие невидим бысть. Потом же глаголя ему: "Брате и господине, принеси ми господа ради ладану и прииди семо, - и день ему и время нарек, - и узриши славу Божию". Брату же не изоспевшу в такова время // и в день той ийти, после же много трудившуся и искавшу, и не могущу ему ни места обрести. Бог бо его объяви, той же господь благодатию своею и покры его".  
ГПБ, Сол. № 508/205.

#### О ПРЕСТАВЛЕНИИ ПУСТЫННАГО ЖИТЕЛЯ СВЯТОГО НИКИФОРА, ЖИВШАГО НА СОЛОВЕЦКОМ ОСТРОВУ, И КАКО ПРЕСТАВИСЯ.

В лето 1616 поведа о нем великий пустынный отец священноинок святой старец Мисаило, живый на том же острову Соловецком. Сей убо пустынный житель святой Никифор отиде ко господу в вечный покой, преставися во святой великий пост на верное воскресение. А жил в пустыни 15 лет, во иноческом образе был 3 годи, именем Никата. Слава единому богу, // славимому в трисци, прославляющу и открывающу угоднику своя во веки. Аминь.  
ГПБ, Сол. № 508/205.



О ИНЫХ ЖЕ СВЯТЫХ ОТШЕЛНИЦАХ,

л. 322об. бывших на Соловецком острове, в пустынях непроходимых, в лесе среди острова, от монастыря к Реболде верст за десять и больше, а от Реболды верст за шесть и за семь, а от Двинского наволока во остров в чащу леса поприща за два и за три, и по иным местом на острове, в крепких лесных местех у превысоких гор, в глубоких стремнинах меж частых озер никому ведущу, токмо богу единому. Слышахом от старых соловецких работников и от монаха некоего во искусе бывша и поживша во Александрове пустыни, что у Демиановых пустынь, кроме хлеба и всякия человеческия пищи седмиц боле десяти.

От нах же сих. Мирянин некто именем Сава тружался преже во обители, та же изыде и вселися в непроходимей пустыне на острове и подвизаяся на диавола одиннацать лет, никим же ведом. Та же течение свое скончав и душу свою богу пре-

л. 323 //даст, тело же покры землею у своая ему келлийцы в горе близ Демиановы пустыни. Тогда на Соловках игумну бывшу Рафаилу, иже началствовал во обители три лета. Последи же бысть архиепископ в Асторохони, тамо скончася.

В та же лета или малом преже некто мних именем Нестор, близ тоя Савины келлийцы в пустыни неутешно живя и подвизаяся, и к богу преставися, тамо же и погребеся близ Демиановы же пустыни.

Ии же некто брат Адриан, живяше в пустыни близ озера, от Двинского наволока в средину острова поприща за два, яже же келлийца поставлена на имя игумена Иринарха. И подвизаяся в жестоких пустынных трудах, таже преставися и погребен бысть в той пустыне в дому у озера близ келлийцы, после же та келлия отгуду свезена.

Попреже сих вышепомянутых пустынножителей же отшелник монах Демиан, живый и подвизаяся в той своей вышепомянутой Демиановы пустыни неколко время. И по некоему божию смотрению // выеха из Соловецкаго острова на брег и отиде тамо в дальную пустыню непроходимыя леса и озера близ Бреховых гор. От христианского жительства от большой стези в сторону за сто поприщ, а от Калгачихи за сорок поприщ, и вселися тамо и подвизаяся неотменно постыническими трудами во всяком терпении и озлоблении. И от демонов боренья и устраше-

нии, мечты и призраки их. И пребывая тако неколко время неослабно, труды ко трудом прилагая. И по мале времени и братию собора и монастырь созда и церковь древяную воздвиже во имя святых и живоначальных Троицы, и в ней присоедини два придела: един святителю Николаю чудотворцу, другой преподобным отцем Зосиме и Савватию соловецким чудотворцов. И по мале и другую церковь воздвиже древяную же во имя пресвятой богородицы, чеснаго ея введения, ту и трапезу присовокупи. И украси те обе церкви святыми иконами и всякими церковными потребами и кимвалами, и братии келлии построй и прочия монастырския службы. И распространяешся братии числом до сорока братьев. А пищу и одежду себе приобретаея от своих потов и трудов, от земледелия и от рыбных ловль. // И тако поживе преподобный строитель Демиан во своем монастыре в трудах и подвизех лета доволна и преставися с миром, и погребен бысть под церковью святой троицы, созданной от него. А родом же онежанин совладычна.

л.324

### ПОВЕСТЬ О СОЛОВЕЦКОМ СЛУТЕ КОНДРАТИИ

Накануне осады царскими войсками восставшего Соловецкого монастыря, начавшейся осенью 1668 г., десятки монахов и других соловецких поселенцев покинули мятежный монастырь. Многие из них стали вести жизнь странствующих проповедников, ратующих за поруганную никонианами "старую веру". Между тем, после церковного Собора 1666-1667 гг. с участием греческих патриархов, гонения на старообрядцев были повсеместно ужесточены. В августе 1667 г. на Болотной площади в Москве при большом стечении народа были "резаны языки" у "церковных мятежников" — борисоглебского попа Лазаря и соловецкого инока Епифания. Вместе с протопопом Аввакумом, которого царь Алексей Михайлович освободил от пытки, они были высланы в заполярный Пустозерск и заточены в земляную тюрьму. В феврале 1668 г. подвергся такой же "казни" и был выслан в Пустозерский острог известный московский книжник, дьякон кремлевского Благовещенского собора Федор Иванов. Наконец, 6 февраля 1670 г. был взят под стражу глава Московской старообрядческой общины инок Авраамий. Более двух лет, до своей казни, состоявшейся весной 1672 г., провел Авраамий в заключении на патриаршем Мстиславском дворе, подвергаясь допросам и избениям. "Они, власти, — пишет Авраамий в своей Челобитной, адресованной царю Алексею Михайловичу, — остригли меня и сняли клобук и камилавку и мантию, и гражданскому суду предали"<sup>1</sup>. Свой первый и последующие допросы у церковных властей Авраамий описал в публицистической повести "Вопрос и ответ старца Авраамия", написанной им в последней трети 1670 г.<sup>2</sup> Несмотря на суровые условия тюремного заключения, инок Авраамий и под арестом продолжал активно заниматься литературной деятельностью. Он писал челобитные и послания, сочинял публицистические повести, составлял сборники сочинений своих единомышленников: протопопа Аввакума, дьякона Федора Иванова, инока Епифания, продолжил переписку с Пустозерском. В активной пропагандистской работе ему, по его собственному признанию, помогали даже стрельцы — "караульщики", сочувствовавшие старообрядческому делу<sup>3</sup>.

Публикуемая впервые в приложении к настоящей статье "Повесть о прении Кондратия с духовными властями" до сих пор не попадала в поле зрения исследователей старообрядческой литературы. Судьба героя Повести — выходца из мятежного Соловецкого монастыря, "монастырского служки" Кондратия — во многом сходна с судьбой инока Авраамия. Как и Авраамий, в почти одновременно с ним, Кондратий был схвачен и заклю-

чен на Мстиславском дворе, подвергался допросам архиереев, терпел побои и издевательства. Поэтому вполне понятен интерес Авраамия к своему, пусть и менее эрудированному в церковных вопросах, союзнику и собрату по вере, рассказ о котором этот московский книжник включил в состав сразу двух составленных им в тот период рукописных сборников. Если учесть это последнее и все прочие из числа названных обстоятельств, то становится вполне допустимым видеть в иноке Авраамии автора рассматриваемой Повести. Да и не было в Москве в то время иного писателя-старообрядца с эрудицией и литературным дарованием такого же масштаба, как у этого старца, хорошо известного всем московским книжникам.

Автор Повести довольно точно называет время описанного им события — допроса у архиереев "служки" Кондратия: "на нынешний на 179 год ... в великий пост на первой неделе", что соответствует 6-22 марта 1671 г.<sup>4</sup> Учитывая же замечания автора о том, что после допроса и избения Кондратия думный дьяк "цепь положить повелел на него с стулом ... и донныне так ходит", Повесть могла быть написана еще до конца того же 1671 г.

Рассматриваемая здесь Повесть принадлежит к традиционному для древнерусской литературы жанру "прения о вере", берущему начало еще с летописного предания о "выборе веры" русами при Владимире Святом. На литературную традицию XVII в. большое внимание оказало "прение о вере" московских богословов с "попом" Матвеем — духовником датского королевича Вальдемара, — происшедшее в Москве 4 июля 1645 г. Еще большая роль в становлении жанра "прений" в старообрядческой литературе принадлежит сочинению под названием "Прение с греками о вере". Это сочинение является официальным отчетом царского эмиссара, старца Арсения Суханова о его поездке на православный Восток и о богословском диспуте, бывшем у него летом 1650 г. с константинопольским патриархом Паисием и его свитой<sup>5</sup>. "Прение с греками о вере" Арсения Суханова и его записка "О чинах греческих вкратце" содержали самые нелицезнующие суждения о современных ему греках и их благочестии и явились важным источником, на который опирались старообрядческие идеологи в своей критике церковной реформы патриарха Никона. Уже в 60-х гг. в Москве и на Соловках появилось несколько старообрядческих дополнений и переделок этих сухановских сочинений. Среди них особой популярностью пользовалась, по-видимому, старообрядческая переделка "Прений", созданная дьяконом Федором Ивановым в 1665 г.<sup>6</sup> В 1667 г. тот же дьякон Федор пишет новую повесть, в которой рассказывает о своем

"Прение с митрополитом Афанасием Иконийским". В 1669 г. появляется на свет "Повесть о мучении неких старец исповедник Петра и Евдокима", написанная иноком Авраамием<sup>7</sup>, а в августе 1670 г. — уже назвавшийся нами "Вопрос и ответ старца Авраамия", где содержится рассказ о "прении" Авраамия с духовными властями.

В 1671 г., находясь в заключении, инок Авраамий составил два рукописных сборника, в состав которых им была включена "Повесть о прении Кондратия с духовными властями". Первый из этих сборников, получивший название "Слово о праведниках"<sup>8</sup>, открывается "Повестью о мучении неких старец исповедник Петра и Евдокима", получившей здесь новое название (данное повести составителем Сборника): "Слово о праведниках истинныя православныя веры Христовы Евдокима и Петра". Затем в Сборнике следует: "Повесть о прении Кондратия с духовными властями", не имеющая здесь названия, и завершается Сборник Посланием инока Авраамия к боярине Морозовой в его пространной редакции — сочинением, написанным этим автором еще до его ареста и заключения под стражу 4 февраля 1670 г. Отметим, что и этому сочинению составитель Сборника также дал новое название, более соответствующее его новому положению "мученика за веру": "Слово инока Авраамия, заключеннаго быша в духовном Содоме и Египте за слово божие и за свидетельство Иисус Христово ко дщерям Феодосии и Евдокии Проккопьевным княгиням и прочим женам"<sup>9</sup>. Нам представляется, что этот Сборник был составлен Авраамием в середине-второй половине 1671 г. в связи с появившимся у него замыслом создать небольшой цикл сочинений о новейших праведниках и мучениках за веру, поведение которых в эпоху массовых гонений должно было послужить зримым примером для "верных" и образцом для подражания. В Сборнике нашли отражение: диспут с царем и последнее мученичество старцев Евдокима и Петра, "прение о вере" с духовными властями и мученичество соловецкого слуги Кондратия "с дружиною", стойкость в вере высокородных жен: боярыни Феодосии Морозовой с сестрами, а также духовного отца боярыни — Авраамия, оказавшегося в заточении "в духовном Содоме и Египте за слово божие и за свидетельство Иисус Христово"<sup>10</sup>.

Второй сборник, составленный иноком Авраамием на Мстиславском дворе, с включением в его состав "Повести о прении Кондратия с духовными властями", назван нами "Прение о вере". Его первая статья представляет собой старообрядческую переделку двух сочинений Арсения Суханова ("Прение с греками о вере" и "О чинах греческих вкратце"), осуществленную в 1665 г. дьяконом Федором Ивановым. Кроме этого сочинения, не имеющего в Сборнике никакого заголовка, в него вошло

"Послание дьякона Федора к Иоанну Аввакумовичу", написанное последним уже в пустозерской тюрьме в 1670 г. (до 1 сентября) и, по-видимому, присланное в Москву к иноку Авраамию с целью распространения среди старообрядцев<sup>11</sup>. Третьей по счету статьей в сборник "Прение о вере" помещена знакомая нам по предыдущему сборнику "Повесть о мучении неких старец исповедник Петра и Евдокима", написанная Авраамием в 1669 г. Завершается Сборник "Повестью о прении Кондратия с духовными властями", имеющей собственный заголовок: "О Кондратии повесть"<sup>12</sup>. Составление сборника "Прение о вере", подобно предыдущему рассмотренному нами сборнику, можно датировать примерно серединой-второй половиной 1671 г. Общая идея всего сборника достаточно хорошо выражена самим Авраамием в приписке, сделанной им в конце входящего в его состав "Послания дьякона Федора к Иоанну Аввакумовичу". Она гласит: "Сие послание от отца священнаго дьякона Феодора чернец Авраамий прсчет, любезно целовав и рукоу своею подписал, яко хотящим спастися тако достоит веровати воистину".

"Повесть о прении Кондратия с духовными властями" рассказывает о допросе и мучении за веру рядового старообрядца — "простеца", отвечавшего на вопросы церковных "властей" "со всею святою простотою". Этим она отличается и даже явственно противопоставлена "прению" с архиереями "ученых" старообрядцев: дьякона Федора Иванова и того же инока Авраамия, которого за год до этого допрашивал думный дьяк Иларион Иванов вместе с церковными архиереями. Однако приведенные в Повести ответы простеца Кондратия духовным "властям" в сущности не так уж и просты. Кондратий явно хитрит, опасаясь согрешить перед богом, но и не желая навлечь на себя чрезмерную ярость допрашивавших и в своих ответах прибегает к софизмам, стремится, не выходя за рамки заданных ему словосочетаний, придать сказанному им противоположный смысл:

Власти: "Кондратей, погибашь ты безумно".

Кондратий: "Те безумно погибают, иже веру Христову и апостольскую разоряют".

Власти: "Проклят ты буди, враг божий".

Кондратий: "Те враги божи прокляты, иже предание отеческое разоряют".

Власти: "Враг ты божий, кто разорил веру?"

Кондратий: "А кто разорил, тот и враг божий".

Подобная манера поведения имеет явную переключку с советами протопопа Аввакума, рекомендовавшего "верным" в "Послании всей тысячи рабов Христовых" (1675 г.) уклоняться от общения с никонианами,

избегая прямых конфликтов с помощью уловок и хитростей: "А будет нужен в церковь-ту заташат, и ты молитву Исусову воздыкая говори, а чтения их не слушай... А с водою-тою как он (поп - Н.Б.) придет в дом твой, и в дому бьв, водою и намочит: и ты после ево вымети метлов" <sup>13</sup>. Характерно, что как манера ведения допроса, так и лексика архиереев, допрашивавших инока Авраамия и соловецкого слугу Кондратия, весьма схожи: "И Павел говорил мне: Да враг ты божий, что упрямлися о крещении... Стали (власти - Н.Б.) из мест своих, говорили между собою пред походом ис полаты: "нечево болше того говорить с таковым прекословцем и врагом Божиим. И аз рек им: Нестъ аз враг божий, аще и грешен, но правюю верю..." <sup>14</sup>. Вряд ли общие черты этих двух сочинений можно отнести только к общности темы и самих условий, в которых проходили допросы "верных" на Мстиславском дворе. Налицо литературное взаимодействие сочинений. Это укрепляет нас в мысли о том, что автором "Повести о прении Кондратия с духовными властями" был московский инок Авраамий, духовный сын протопопа Аввакума, являющийся соузником слуги Кондратия на Мстиславском дворе в 1671 г. Именно он тогда же записал рассказ, услышанный им от Кондратия, литературно его оформил и распространил в составленных им рукописных сборниках. Мы печатаем Повесть по списку Библиотеки АН (Собр. Текущих поступлений № 411), как содержащему наиболее архаичные и близкие к оригиналу чтения этого памятника, позволяя разночтения по древнейшему списку ГБЛ /Рогожское собрание, № 518/.

\* \* \*

1. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. М., 1885. Т. 7. С. 260, ХХУШ.
2. Там же. С. 386-416, ХХУ1-ХХ1Х.
3. Там же. С. 412.
4. Пасха в 1671 г. приходилась на 23 апреля.
5. Белокуров С.А. Арсений Суханов. 2-ое изд. М., 1894. Ч. 2, Вып. 1. С. 130-176.
6. Там же. С. 25-114, 130-182.
7. Издана там же. С. 302-309 (как сочинение дьякона Федора Иванова). См. также: Кузнецова В.С. Повесть о мучении неких старец Петра и Евдокима // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России / Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1987. С. 208-215.

8. Название Сборнику дано нами по принципу использования первых слов первой статьи Сборника.

9. Изд.: Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. М., 1887. Т. 8. С. 365-369. Х1Х. Отметим, что боярыня Морозова приняла постриг с именем Феодоры в конце 1670 г., однако этот факт не получил отражения в новом заголовке Послания, данном ему Авраамием. Быть может, Авраамий не хотел подчеркивать утрату им своего положения духовного отца боярыни, которую влекло, по церковным канонам, пострижение ее в инокини.

10. Сборник "Слово о праведниках" известен нам в двух списках: 1. БАН. Собрание текущих поступлений № 411, лл. 45-58об. (60-е гг. ХУШ в.). См.: Сочинения писателей-старообрядцев ХУШ века. Описание Рукописного отдела Библиотеки АН СССР. Т. 7. Вып. 1. Сост. Н.Ю.Бубнов. С. 116; 2. ЦНБ АН УССР, Собрание Киевской духовной академии № 247, лл. 37-46об. (кон. ХУШ-нач.Х1Х в.). См.: Петров Н. Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии. Киев, 1875. Вып. 1. С. 247-248.

11. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. М., 1881. Т. 6. С. 60-79. ХУ1-ХУШ.

12. Сборник "Прение о вере" представлен одним списком: ГБЛ. Рогожское собрание № 518, лл. 1-57об. (70-е - нач. 80-х гг. ХУП вв.)

13. Памятники истории старообрядчества ХУП в. // Русская историческая библиотека. Л., 1927, Т. 39. Стб. 833.

14. Материалы для истории раскола... Т. 7. С. 410, 411.

#### ПОВЕСТЬ С ПРЕНИИ КОНДРАТИЯ С ДУХОВНЫМИ ВЛАСТЯМИ <sup>а</sup>

л. 51 об. <sup>б</sup> На нынешней на 179 год страдальцов божиих <sup>б</sup> о благодетели седят на Мстиславском двору во оковах 9 человек, и них же есть бывший слуга Соловецко/го/ монастыря Кондратием зовут. И приведен бысть пред властей и они ево спрашивали // и он им отвещал со всею святов с простотою. Власти говорили: Кондратей, погибаешь ты безумно. И он им рек: Те безумные погибают, иже веру Христову и апостольскую разоряют. И они ему <sup>в</sup> рекли: Проклят ты буди, враг божий. - Те враги божи прокляты, иже предание отеческое разоряют. И они ему рекли: Враг ты божий, кто разорил веру? И он к ним рек: А кто разорил, тот <sup>г</sup>и/ <sup>г</sup>враг божий. И думной дьяк

взем некаково <sup>д</sup> древо в сенех и довольно на него рани наложил. И цепь положить повелел на него [с] <sup>е</sup> стулом и в пустую избу посадити в великий пост на первой неде-  
ли. И <sup>ж</sup> доньше так ходит и zelo благодарит бога.  
БАН. Собр. Текущих поступлений № 411.

ж ж ж

<sup>а</sup> В ркп. ГБЛ, Рогожск. № 518 есть заголовок: "О Кондратие повесть";

<sup>б-б</sup> В Рогожск.: "В нынешнем году на 179 страдалец божий".

<sup>в</sup> В Рогожск. нет;

<sup>г</sup> "и" только в Рогожск.

<sup>д</sup> В Рогожск.: "некако".

<sup>е</sup> "с" только в Рогожск.

<sup>ж</sup> В Рогожск. нет.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
I. ИССЛЕДОВАНИЯ.....	5
А м о с о в А.А. Научное описание памятников письменности в рамках комплексных археографических программ: размышления к проблеме.....	5
Д е м к о в а Н.С.К изучению жанровых истоков северно-русско- повести XII века. "Повесть о Соломонии беснодатой".....	12
В о л к о в а Т.Ф. Пилемский книжник Сидор Нилович Антонов.....	22
М е л я х о в М.В. Архив печорского княжника С.А.Носова в фондах научной библиотеки Сыктывкарского университета.....	31
Б о б р о в А.Г. Усть-пилемская редакция "Сказания Афроди- тлана".....	41
П о р о ш к и н а Е.А. Житие Нифонта Константинопольского. (Проблемы изучения славянского текста памятника).....	46
С е с е й к и н а И.В. К изучению списков и состава книги бесед протопопа Аввакума.....	61
Б р у ц к а я Л.А. Летопись Богоявленской церкви Соли Камской 74	
П е т р о в а Л.А. Духовные стихи в Усть-Пилемской рукопис- ной традиции.....	86
В л а с о в А.Н., М е х р е н ь г и н а З.Н. Современное со- стояние усть-пилемской фольклорной традиции. Некоторые проб- лемы собрания, хранения и изучения. (По материалам фольклор- ного архива Сыктывкарского университета).....	101
С е м е н о в В.А. Обряды жизненного цикла в традиционной духовной культуре русских Нижней Печоры (в контексте мифо- поэтических представлений).....	114
Н е с а н е л ь с Д.А. Несколько замечаний о соотношения игры и этикета в традиционной культуре северной деревни.....	120
II. ПУБЛИКАЦИИ.....	129
Б а р м и н с к а я Н.Н. Повесть о Муромском острове.....	129
В о л к о в а Т.Ф., Д е м к о в а Н.С.К изучению репертуара северно-русской книжности XII века. "Повесть о Соломонии бесно- датой" по Забелинскому списку XII века.....	149
В л а с о в А.Н., Р ы ж о в а Е.А. Повесть о житии Прокопия Устьжского в поздней северно-русской традиции.....	167
Б у б н о в Н.Ю. Повесть о Соловешком слуге Кондратии.....	186

Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера:  
Межвузовский сборник научных трудов.

Отв. редактор Г.М.Прохоров

Редактор С.Е.Свигцова  
Обложка художника А.И.Виноградова  
Технический редактор Е.А.Гичева  
Корректор Н.А.Голоскова

Свод. тем. план 1989, поз. №1894.

Подписано в печать 28.12.89 №02797

Формат 60x84/16. Бумага тип. №1. Печать офсетная. Усл.печ.л. II, I.  
Уч.-изд.л. 9,9. Тираж 350 экз. Заказ № 1436 . Цена 1р.50 к.

Редакционно-издательский отдел Сыктывкарского университета  
167001. Сыктывкар, Октябрьский просп., 55.

Ротапринт Головного предприятия Коми республиканского поли  
графического объединения  
167610. Сыктывкар, ул.Южная, 7.