



ИСТОЧНИКИ
ПО ИСТОРИИ
НАРОДНОЙ
КУЛЬТУРЫ
СЕВЕРА

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РСФСР ПО ДЕЛАМ НАУКИ И
ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ
СЫКТЫВКАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ 50-ЛЕТИЯ СССР

ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ СЕВЕРА

Межвузовский сборник научных трудов

Сыктывкар 1991

Сборник включает статьи, выполненные по комплексной программе «Духовная культура Урала», и отражает работу Проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований СГУ по теме «Выявление и исследование устных и письменных источников по истории народной культуры Северо-Востока РСФСР». В сборник включены исследования и публикации новых, еще не вводившихся в научный оборот ценных источников по истории народной культуры, практически не изученных литературных памятников северной рукописной традиции, дается анализ песенного фольклора одного из заповедных «культурных гнезд» Русского Севера — низовой Печоры, публикуются результаты археографических экспедиций последних лет, проводившихся на территории Северо-Востока РСФСР.

Печатается по постановлению редакционно-издательского совета Сыктывкарского университета.

Коллективный рецензент — кафедра истории СССР Ярославского университета.

Редакционная коллегия: А. А. Амосов (БАН СССР, Ленинград) — отв. ред.; Т. Ф. Волкова (Сыктывкарский университет) — зам. отв. ред.; В. А. Семенов (Сыктывкарский университет); Н. А. Голоскова (Сыктывкарский университет) — отв. за выпуск.

© Амосов А. А., Бабилова Т. И., Бруцкая Л. А., Валинг Т., Гортер-Гронвик, Власов А. Н., Волкова Т. Ф., Голоскова Н. А., Демкова Н. С., Крушельницкая Е. В., Майорова О. Ю., Мосин А. Г., Рощевская Л. П., Рыжова Е. А., Савельев Ю. В., Семенов В. А., Соболева Л. С., Спичак О. Н., Финченко О. С., Шашков А. Т., Шевченко Е. А., Ярошенко М. А., 1991.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В ученом мире бытует обиходное разделение научных дисциплин на «добывающие», «обрабатывающие» и «обобщающие». С известной долей условности подобные определения можно пояснить: «науки добывающие» призваны заниматься поиском новых фактов, предназначенных для использования на следующих ступенях познания; «науки обрабатывающие» имеют задачей анализ вновь выявленных фактов, сопоставление их с ранее известными, установление степени доверия к определенным совокупностям старых и новых фактов; «науки обобщающие» преследуют цели высокого синтеза предварительно обработанного на предшествующих ступенях материала и широкими мазками изображают общую картину той или иной сферы бытия. В подобной «классификации», как и в любой другой, нет большой беды, поскольку любые классификации и им подобные группировки являются не более чем инструментом исследования. Плохо лишь то, что подчас таким инструментам придается самодовлеющее значение...

Долгое время специальные дисциплины, ориентированные на поиск и предварительную обработку материала, считались «вспомогательными» — таким эпитетом апологеты обобщающих отраслей пытались замаскировать свое реальное к ним отношение как к дисциплинам подчиненным, едва ли не второсортным. Большой беды не было бы и в этом, если бы только внутреннее отношение не выходило за рамки сугубо личных оценок, не превращалось в выражение официального курса. К сожалению, именно последнее и преобладало в отношении к «добывающим наукам»...

Есть два пути, ведущие к ступеням мастерства. Путь первый — реализация дара, заложенного в человека природой. Путь второй — овладение суммой приемов и навыков, выработанных за весь длительный путь становления той или иной отрасли знания либо умения. Первый путь — удел Моцартов, второй путь — стезя Сальери. Если абстрагироваться от межличностных колли-

зий (гораздо более раздутых молвой и последующими ее трансляторами), нельзя не признать: оба являлись мастерами высочайшего уровня, хотя и достигли высот каждый по-своему. Но нельзя стать ни Моцартом, ни Сальери, если не знать начал! Можно самолично занять вершину, создать пик, но остаться при этом в лучшем случае ремесленником, в худшем же — невеждой. И в этом не было бы, в конце концов, большой беды, если бы только невежды оставались тихими, не воинствующими. Однако, как показывает исторический опыт, невежество на вершине обречено на агрессивность...

Получилось так, что едва ли не вся система подготовки специалистов-гуманитариев в нашей державе оказалась ориентированной на поточное воспроизводство посредственности, не знающей начал, не владеющей элементарными приемами и навыками собственно исследовательской работы, нацеленной — тем не менее — на глобальные обобщения. Только что не ископаемыми динозаврами смотрелись немногочисленные мастера поиска и анализа, проводившие более времени в древлехранилищах и за рабочими столами, нежели на кафедрах и высоких трибунах. Профессия источниковеда стала столь редкой, что в высшей мере счастливыми могут считать себя те, кому довелось учиться у настоящего мастера источниковедческих штудий...

Поэтому особенно приятно видеть каждое проявление интереса к тем аспектам научной работы, которые в совокупности и составляют науку — источниковедение. Работа с источниками, начиная от самых исходных ступеней поиска, размышления над источниками, введение в ученый обиход новых источников — вот тот самый надежный путь от ученичества к мастерству, который — если следовать ему с должным упорством — предохранит от верхоглядства, начетничества, невежества. Счастлив учитель, воспитавший ученика. Стократно счастлив учитель, если ему выпала честь признать превосходство ученика. На стезе источниковедческих трудов это достижимо...

В настоящем сборнике представлены статьи, демонстрирующие различные стадии источниковедческого поиска, различные уровни источниковедческого профессионализма. Это и не удивительно, ибо под одной обложкой здесь печатаются и авторы, стяжавшие известность и признание не только на российском, но и на европейском научном ринге, специалисты, которых уже с уважением слушают и с которыми считаются самые признанные мэтры, и молодые, подчас не сошедшие еще со студенческой скамьи, исследователи. Не все выводы авторов, не все аргументы как маститых, так и юных, равнозначны и равносильны. Не с каждым тезисом можно согласиться, многое можно оспорить. Не все проблемы источниковедческого анализа, поднятые в статьях, можно считать закрытыми. Еще в недавние времена подоб-

ная неоднозначность стала бы верной гарантией невыхода такого сборника в свет. Теперь же — непривычно еще это чувство — именно такая неоднозначность и является лучшей рекомендацией к изданию. И к прочтению. Со спокойной душой и совестью могу рекомендовать этот сборник и профессионалам, и любителям. Он не свободен от упущений, он не свободен от неполной доказательности, он не свободен от стилистических погрешностей, — но он свободен по крайней мере от одного недостатка: в этом сборнике нет скучных работ.

А. А. Амосов.

Е. В. Крушельницкая
Ленинградский университет

НЕИЗУЧЕННАЯ ПОВЕСТЬ О МАРТИРИИ ЗЕЛЕНЕЦКОМ — ПАМЯТНИК ЛИТЕРАТУРЫ РУССКОГО СЕВЕРА КОНЦА XVI ВЕКА

Среди житийных повестей Русского Севера большой историко-литературный интерес представляют собой еще мало изученные духовные «памятцы», начальные необработанные варианты житий, написанные без соблюдения литературных канонов и отличающиеся от произведений официальной литературы и содержанием, и стилем. Известный исследователь северно-русских житий И. Некрасов называл такие произведения «народными» редакциями житий¹. Они широко бытовали на Русском Севере в крестьянской среде и представляют собой важное явление в общем развитии литературы. Д. С. Лихачев отметил, что в этих произведениях наблюдается интерес к сюжетному повествованию, внимание к описанию человека, к деталям и значению диалога в сюжетном построении. Он говорит о бессознательном стихийном средневековом натурализме таких памятников, подчеркивая, что это не реалистичность литературы, а реальность самой жизни, стихийный натурализм документа². В ряду таких еще далеко не изученных произведений находятся автобиографические записки Мартирия Зеленецкого, основателя Троицкого Зеленецкого монастыря в Обонежской пятине новгородских земель.

На основании автобиографических записок и позднейшего жития о Мартирии известно, что он принял постриг в Великих Луках, сам попытался основать монастырь около Великих Лук, но вскоре покинул избранное место и пошел в Смоленск на поклонение местным чудотворцам и святыням, а затем какое-то время пребывал в незадолго до этого созданном Успенском монастыре в Тихвине. Отсюда он ушел на находящийся среди болот Зеленецкий остров. Здесь Мартирию удаётся в 1565—1570 гг.

основать остров. Известно, что в 1595 г. Мартирий был в Москве (этим годом датируется жалованная грамота царя Федора Иоанновича Зеленецкому монастырю). По пути в Москву, в Твери, Мартирий встретился с Симеоном Бекбулатовичем. Умер Мартирий 1 марта 1603 г. и был похоронен в Зеленецком монастыре.

Цель настоящей статьи — установить взаимоотношение текстов о Мартирии Зеленецком и осветить основные итоги изучения автобиографического произведения Мартирия.

Первым обратил внимание на записки Мартирия Ф. Буслаев в «Исторических очерках русской народной словесности и искусства»³. В. О. Ключевский в известном труде «Древнерусские жития святых как исторический источник» отметил, что записки послужили материалом для составления жития Мартирия⁴. Записки Мартирия были опубликованы в 1879 году И. А. Бычковым в Приложении к «Каталогу рукописей Ф. И. Буслаева»⁵. Американский исследователь С. Зеньковский отмечает роль произведения Мартирия в становлении автобиографического повествования в житийном жанре⁶. Н. С. Демкова, продолжая эти наблюдения, в книге «Житие протопопа Аввакума» отметила большое художественное значение записок Мартирия Зеленецкого и их близость к такому выдающемуся памятнику, как автобиографическое житие соловецкого инока Епифания⁷. Н. В. Понырко в статье «Житие Аввакума как духовное завещание» определяет жанр произведения Мартирия как жанр духовной грамоты, завещание-исповедь⁸.

Автобиографические записки Мартирия известны в одном списке, находящемся в сборнике ГПБ, О I № 424, л. 161—177. Этот сборник-конволют И. А. Бычков датировал XVII—XVIII вв. Используя данные филиграней, мы можем уточнить датировку списка и отнести ее к 40—50-м гг. XVII в. В самом низу 177-го листа имеется приписка тем же почерком, что и сам текст: «А писал Зеленыя пустыни дьяк». Это говорит о том, что список принадлежит рукописной традиции Зеленецкого монастыря.

Можно предположить, что Мартирий написал свои записки в период с 1570 по 1595 гг. Предположение основано на том, что в тексте упоминается церковь Благовещения, построенная на средства новгородского купца Федора Сыркова, который был казнен Иваном Грозным в 1570 г. Вместе с тем не отражено существование первой каменной постройки монастыря — церкви Богородицы Одигитрии, которая была создана на средства Симеона Бекбулатовича в 1601 г. Ничего не говорится и о встрече Мартирия с Симеоном в Твери в 1595 г. Следовательно, записки писались до этих событий.

В XVII в. на основе автобиографических записок было составлено житие Мартирия Зеленецкого. Оно представлено тремя списками: один — рукопись XVII века Софийского собрания

ГПБ⁹ — опубликован в Памятниках старинной русской литературы¹⁰; другой список XVII века выявлен нами в сборнике ЦГИАЛ¹¹; третий список относится к XIX в. и содержится в рукописи ГБЛ¹².

В трудах Амвросия¹³ и Филарета¹⁴ содержатся указания на то, что житие написано Новгородским митрополитом Корнилием¹⁵ в 1695 г. Однако уже В. О. Ключевский отметил отсутствие каких-либо оснований для этих сведений¹⁶. Добавим, что филигранные двух списков жития относятся к более раннему времени — 70—80-м гг. XVII в. Есть определенные основания отрицать и авторство Корнилия. В рукописном летописце Зеленецкого монастыря конца XVIII в., хранящемся в ЦГИАЛ¹⁷, подробно описывается деятельность Корнилия по благоустройству Зеленецкого монастыря, но ничего не говорится о том, что Корнилий составил житие Мартирия. Сам Корнилий в своей духовной¹⁸, перечисляя все, что он сделал для монастыря, также ничего не говорит о написании им жития. В тексте самого жития Мартирия Корнилий не упоминается, а в названии списков XVII в. указано имя клирика Стефана: «Списано бысть неким клириком Стефаном». Утверждению, что житие написано Корнилием в 1695 г., противоречит также следующий факт. Житие сообщает, что Мартирий был погребен около каменной церкви Богородицы Одигитрии. Но в 70-х гг. XVII в. эта церковь по приказанию Корнилия была разобрана, и с тех пор погребение Мартирия находится в нижней церкви Иоанна Богослова, где Корнилий устроил гробницу Мартирия. Очевидно, что сам Корнилий не мог написать о месте погребения Мартирия так, как это написано в житии, да еще в 1695 г. Скорее всего, житие было составлено не позднее 70-х гг. XVII в. кем-то по поручению Корнилия, возможно, клириком Стефаном.

Следующим этапом переработки текста, которая велась в целях приспособления произведения для нужд богослужения, было создание в 1814 г. сокращенного вида жития, представленного двумя списками 20-х гг. XIX в.¹⁹.

Из этого ряда повествований о Мартирии Зеленецком наиболее интересными в литературном отношении остаются автобиографические записки самого Мартирия. Они включают в себя ряд более или менее самостоятельных рассказов о жизни и видениях Мартирия и его духовную «памятку вкратце», содержащую поучение к братии Зеленецкого монастыря.

В произведении можно выделить четыре части, каждая из которых имеет форму повествования от первого лица и отмечена особым авторским началом. В первой части преобладает реально-биографический материал. Она начинается словами: «Духовный мой брате Дософею... Повем ти о себе, о еже како и где жителствовах аз прежде вселения моего в сию пустыню». Здесь

кратко говорится о жизни Мартирия в Сергиеве монастыре в Великих Луках под началом Боголепа и подробно рассказывает об уходе из монастыря за 60 верст, создании келии и пустынножительстве вплоть до сообщения о посещении Смоленска. Вторая часть — духовная «памятка вкратце». Ее начало: «Духовный мой брате Дософею, пишу тебе сию духовную памятку вкратце и кроме братии; ты же держи ю у себе бога ради доколе господь о мне благоизволит...» Содержание части составляет поучение к братии. Третья часть, в которой преобладает легендарно-биографический материал, начинается словами: «Аз же, многогрешный старец Мартирие, не своим изволением, но божием благоволением и пречистыя богородица поможением вселихся в сию пустыню на сие святое место». Эта часть включает в себе шесть относящихся к разным периодам жизни Мартирия рассказов о различных явлениях богородицы Мартирию и знамениях. Все рассказы преследуют цель утверждения святости места, на котором основан монастырь. Здесь в полную меру проявляется свойственный агиографии принцип «дидактической иллюстративности». Четвертой частью записок является призыв Мартирия к братии соблюдать его заповеди и не сомневаться в святости монастыря. Он имеет характер заключения и придает произведению законченность.

Своеобразная черта записок Мартирия — разговорный стиль повествования. Употребляются обороты, характерные для устной речи, используется разговорная лексика. Кроме того, разговорный стиль проявляется в непосредственности перехода от одного эпизода к другому, в нарушении хронологии расположения эпизодов, в стремлении к конкретности повествования. Указываются время и место действия, точно описывается его обстановка и «объект» видения. Конкретность повествования проявляется в насыщении текста реалистическими подробностями. Так, Мартирий пишет, что он ушел из Сергиева монастыря с «поваром бельцем», и они «втай» покинули монастырь в то время, когда началось освящение церкви архистратига Михаила. И именно в ту ночь «паде снега в колена», в результате чего они не смогли построить «хижицу», «понеже снегом мох запал, мшить нечим». Мартирий сообщает, что богородица сидит в его келье «на лавицы, в большем углу», а сам он выходит к ней «ис чулана своего». Автор вводит в произведение выразительные бытовые детали, старается описать свои видения наглядно и передать свои ощущения. Так, Мартирию предстал в видении огненный столп, у которого стояла икона богоматери. Мартирий приложился к горячей от соприкосновения со столпом иконе и, проснувшись, «во ужасе быв от видения того, осязав же рукою свою чело свое и ощутих е горяче». Стремление к изобразительности наблюдается, между прочим, в ясно выраженной в тексте ориентации

на иконографию, соотношении с «иконописным подлинником». Так, Мартирий видит архангела Гавриила, «як Гавриил архангел пишется у благовещения пресвятыя богородица, съ скипетром». А богородица является Мартирию такую, какую она изображена на его келейной иконе.

Произведение Мартирия свособразно по типу повествования и использованию художественных средств. Возникает вопрос о жанровом определении памятника. Очевидно, что цель автора состояла в написании духовной грамоты. Об этом свидетельствует его обращение к своему духовному отцу Дософею. Однако мы должны заметить, что, составляя свою духовную, Мартирий выходит за пределы этого жанра, поэтому жанровое определение произведения как духовной грамоты является недостаточным. Это становится очевидным при сравнении его с такими классическими примерами духовных грамот, как духовные Кирилла Белозерского или Иосифа Волоцкого²⁰.

Рассмотрим этот вопрос подробнее. Как уже отмечалось, произведение состоит из четырех структурных частей. Если содержание второй и четвертой частей типично для духовной грамоты основателя монастыря, то содержание первой и третьей частей, в которых Мартирий обращается к теме «истории» создания монастыря, выходит за рамки духовной, и для передачи этого содержания автор использует тип повествования об основании монастыря. Первая часть содержит такие характерные для этого жанра мотивы, как приход героя в пустыню, борьба с бесами, а третья часть — мотивы указания места для монастыря различными знамениями.

Аналогичное использование типа повествования об основании монастыря происходит при создании автобиографического произведения Елеазара Анзерского, известного по рукописи XVIII века²¹. Однако в произведении Елеазара реально-биографический план значительно менее разработан, чем у Мартирия. Елеазар использует для своего произведения форму жанра сказания об основании монастыря с ясно выраженной дидактической целью, причем использование этой жанровой модели носит подчас механический характер. Мартирий же, увлеченный живым рассказом о собственной жизни и видениях, ненамеренно, естественным образом использует отдельные мотивы жанра сказания об основании монастыря в тех частях, содержание которых этого требовало, причем наполняет эти мотивы реально-биографическим, нередко бытовым содержанием.

Памятнику свойственна известная самостоятельность частей, фрагментарность эпизодов. Но все части текста объединяются общим замыслом и определенной логикой расположения. Первая часть выполняет роль экспозиции. Она содержит краткую автобиографию Мартирия до основания им Зеленецкого монастыря,

и основная ее идея состоит в том, что Мартирий должен жить в пустыни, но не на том месте, которое он сам выбрал, а там, где ему будет указано свыше. Поэтому первая попытка пустынножительства Мартирия оказалась неудачной. Три следующие части внутренне тесно связаны: за наставлением Мартирия к братии следуют эпизоды видений и знамений, служащие доказательством святости избранного места, а затем — заключение с призывом Мартирия к братии иметь твердую веру в место, на котором стоит монастырь.

Таким образом, очевидно стремление к логической цельности и композиционной завершенности текста, и мы считаем возможным рассматривать этот памятник как единое произведение, представляющее собой определенный этап в развитии автобиографического повествования. На примере этого произведения можно наблюдать, как из жанра духовной грамоты вырастает жанр автобиографической повести, в которой хотя и отсутствует единая сюжетная линия, но есть композиционная и логическая завершенность. Возможно, эта логическая цельность является результатом деятельности не самого Мартирия, а какого-то позднейшего редактора, может быть, духовного отца Мартирия Досифея, который, бережно отнесясь к тексту записок и ничего в них не изменяя, расположил их в определенном порядке, снабдив в некоторых случаях отдельные эпизоды подзаголовками. Так это или иначе, но памятник в своем единственном списке представляет собой одно цельное произведение ансамблевого характера.

Произведение Мартирия свидетельствует о том, что уже в конце XVI в. в древнерусской литературе повышается интерес к человеку и его самосознанию, наблюдается влечение к описанию реальной жизни, что так полно проявилось в литературе XVII века. Одновременно происходит становление жанра повести на основе использования традиционных жанровых моделей, которые подвергаются трансформации. Автобиографическая повесть Мартирия Зеленецкого, являясь своеобразным «литературным чудом» XVI века, непосредственно подготавливает появление таких выдающихся памятников древнерусской литературы, как Житие Епифания и Житие Аввакума.

* * *

1. Некрасов И. Зарождение национальной литературы в Северной Руси. Одесса, 1870. Ч. 1.

2. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958. (Гл. «Жанровые различия в изображении людей»).

3. Буслав Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Спб., 1861. Т. 2. С. 391—394.

4. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 346.

5. Бычков И. А. Каталог собрания рукописей Ф. И. Бусласва. Спб., 1879. С. 312—351.

6. Zenkovsky S. A. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie. «Die Welt der Slaven». Wiesbaden, 1956. Irg. 1. H. 3. S. 286—289.

7. Демкова И. С. Житие протопopa Аввакума. Творческая история текста. Л., 1974. С. 133, 161—163.

8. Поньрко Н. В. Житие Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 385—387.

9. ГПБ. Софийское собр. № 1403. Л. 1—53.

10. Памятники старинной русской литературы. Спб., 1862. Вып. 4. С. 52—65.

11. ЦГИАЛ. № 3786. Л. 646—675.

12. ГБЛ. Ф. 98. Собр. Е. Е. Егорова, № 1470. Л. 106—144. Приношу свою благодарность Е. М. Юхименко, указавшей мне этот список жития.

13. Амвросий. История Российской иерархии. М., 1812. Ч. 4. С. 155—182.

14. Филарет. Русские святые, чтимые всею церковью или местно. Спб., 1882. Т. 1. С. 279—283.

15. Корнилий принял постриг в Зеленецком монастыре. Был Новгородским митрополитом с 1674 по 1695 гг.

16. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых... С. 346.

17. ЦГИАЛ. № 3996. Л. 34—62.

18. См.: Амвросий. История Российской иерархии. С. 167—170.

19. ЦГИАЛ. № 3996. Л. 19—34; БАИ. Собр. Археографической комиссии, № 179. Л. 1—10. Благодарю С. А. Якунину за указание мне шифра этой рукописи.

20. См.: Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. Спб., 1841. Т. 1. № 32, 288.

21. ГПБ. Соловецкое собр., № 187/187. Л. 32—38.

Е. А. Рыжова
Ленинградский университет

К ИСТОРИИ ТЕКСТА ЖИТИЯ АНТОНИЯ СИЙСКОГО В XVII ВЕКЕ

Житие Антония Сийского (далее — ЖАС) — памятник севернорусской агиографии второй половины XVI в., рассказывающий об основании преподобным Антонием монастыря на реке Сне в Архангельском крае в 1520 г. Житие сохранилось во многих списках XVI—XIX вв.¹

История создания Жития и бытования памятника в рукописях представляет несомненный историко-литературный интерес, однако специальных исследований, посвященных Житию, нет². Отдельные замечания о нем содержатся в работах В. О. Ключевского³, И. А. Яхонтова⁴, А. П. Кадлубовского⁵, которые отмечали, что Житие составлено по всем правилам агиографического канона, и приводили сведения о времени создания памятника и авторе, основанные на данных, содержащихся в самом ЖАС. Так, в тексте ЖАС приведена дата его создания — 1578 г. — и назван автор — инок Антониево-Сийского монастыря Иона⁶. Известно также, что появление второй редакции связано с именем

царевича Иоанна Иоанновича. В особой статье, помещенной в ЖАС после похвального слова святому, говорится о том, что в 1579 г. для официальной канонизации Антония Сийского царевич Иоанн Иоаннович написал новый текст памятника на основе предшествующего Жития, составленного Ионой⁷. Н. М. Тушиков, занимавшийся изучением литературной деятельности царевича, отмечал стилистический характер данной редакции: в ней ярко проявилось литературное умение царевича создавать текст в стиле плетения словес⁸.

Вопрос о взаимоотношениях редакций Жития XVI в. и о дальнейшем развитии текста памятника исследователями не ставился и до сих пор остается неизученным. Вместе с тем его решение представляется важным для определения первоначального текста ЖАС и для понимания особенностей агиографического повествования XVI в.

Особый интерес для изучения развития текста ЖАС представляет новая редакция, возникшая в XVII в. По мнению И. А. Яхонтова, она была составлена в 60—70-х гг. XVII в. и представляет собой «слежка подновленный список» труда Ионы⁹. Ученый, располагая единственным списком этой редакции второй половины XVII в. из библиотеки Соловецкого монастыря (ГПБ. Солов. собр., 230/239), выделил следующие его особенности: из редакции царевича в данный список Жития внесено чудо «О явлении преподобного Антония... некоему» и начало рассказа «О пришествии разбойник на святого ношью»; к чудесам, описанным Ионой, прибавлен ряд новых чудес XVII в. (1639—1663 гг.), описанных в разное время и разными авторами; перед предисловием к Житию в данном списке помещен рассказ о событиях 1672 г.—«О явлении преподобного и Богоносного отца и игумена Антония чудотворца, како начат ход к Животворящему кресту, идеже он со ученики своими первее водрузи крест на Емецкой дороге»; в данном списке Антоний, придя на Михайлово озеро, творит молитву и произносит речь, обращенную к братии¹⁰.

В различных книгохранилищах нами выявлено еще 20 списков этой редакции второй половины XVII—XIX вв.: ГБЛ. Пискарева, № 109 и 112; Собр. Ундольского, № 284; Собр. ОИДР. Отд. 1, № 39; Музейное собр., № 4106; ГИМ. Собр. Чудова монастыря, № 342/40; ГПБ. ОСРК Q.1.351; Собр. Погодина, № 810; Собр. Спб. ДА.А2, № 209; Собр. Александро-Невской Лавры А-50; Собр. Михайловского Q.359; БАН. Арханг. собр. Д. 558 и Д. 559, С. 118; ИРЛИ. Отд. пост., № 292; Мезенское собр., № 3; Пинежское собр., № 9; Кол. Амосова-Богдановой, № 14; ИБ Томского ГУ, ОРК В. 881; ГА Ярославской обл., № 1244.

Еще И. А. Яхонтов отмечал, что в редакции XVII в. комплекс чудес завершает «Сказание» о чудотворной иконе Богородицы, которое было составлено вскоре после пожара 1658 г. Сийским

игуменом Феодосием¹¹. (Феодосий был настоятелем монастыря дважды: с 1644 по 1652 гг. и с 1662 по 1687 гг.)¹². Атрибутируя «Сказание», ученый основывался, вероятно, на приписке, которая следует в рукописи Солов. 230/230 после «Сказания»: «Написана же сие писание многогрешным игуменом Феодосием, постриженным той же обители, иже и понужден бысть от некоего настоятелем быти в ней второе» (л. 324).

Нам представляется, что Феодосий был автором не только «Сказания» об иконе Богородицы, как полагал И. А. Яхонтов, но и составителем редакции Жития XVII в. В биографии Феодосия есть моменты, позволяющие говорить о том, что он, несомненно, осознавал себя преемником Антония Сийского. Как и Антоний, Феодосий был родом с Северной Двины. После жизненных перипетий он принял решение посвятить себя иноческому подвигу и был пострижен в 1632 г. в Антониево-Сийском монастыре в возрасте 18 лет¹³. С тех пор вся его жизнь была связана с монастырем, а деятельность направлена на процветание родной обители. И Антоний, и Феодосий, проявив с детских лет склонность к чтению и «изуграфству», писали в Сийском монастыре иконы, книги, заботились о возрастании монастырской библиотеки¹⁴. Известно, что Феодосий ревностно относился к монастырским святыням и особенно к памяти Антония¹⁵: так, именно Феодосий являлся главным деятелем при канонизации в 1650 г. Евфимия, архангельского чудотворца, а в 1662 г. принимал непосредственное участие в освидетельствовании мощей Антония Сийского, поставил часовню над крестом, установленным Антонием на р. Емце; в 1678 г. по его указанию были перенесены в Антониево-Сийский монастырь из Мезенского края, из деревни Ручьи, ранее находившиеся в забвении мощи пустынножителей Исая и Никанора, а также написано Житие святых¹⁶. После смерти Феодосий стал почитаться святым, его имя было занесено в монастырские синодики для поминания¹⁷, а в 10—20-е гг. XVIII в. архимандрит Антониево-Сийского монастыря Никодим составил «Житие Феодосия Сийского» с чудесами.

В «Житии Феодосия Сийского» говорится о литературной деятельности Феодосия: «...книги писаше, аще и не весьма удобро, но опасно, многи бо книги бе написал, яже и ныне во книгохранилищны видятся» (Арханг. собр. Д. 408. Л. 260 об.). Деятельности Феодосия-книжника посвятила главу в своей монографии «Монастырские библиотеки Русского Севера» М. В. Кукушкина¹⁸. Она реконструировала состав библиотеки Антониево-Сийского монастыря и определила книги, входившие в собрание Феодосия, в том числе и переписанные им самим. Среди них — рукописи исторического содержания, богослужебные книги, многостраничные сборники северно-русской агиографии и, конечно же, Житие Антония Сийского¹⁹. Одним из важных принципов

комплектования библиотеки Феодосием, отмечает М. В. Кукушкина, являлся подбор списков, сделанных с первоначальных редакций произведений¹⁰.

Феодосий, как видно из репертуара книг его библиотеки, обращался к Житию Антония неоднократно, причем приоритетной из двух редакций ЖАС XVI в. являлась для него редакция Ионы: именно ее Феодосий переписывал и заказывал для переписки. Самое раннее свидетельство о переписке ЖАС по указанию Феодосия относится к 1648 г., причем Феодосий сам украсил рукопись многочисленными миниатюрами²¹. Эта рукопись, представляющая собой уникальный памятник письменности и искусства, хранится в ГИМ²². Еще один богато оформленный экземпляр Жития в редакции Ионы Феодосий заказал известному монастырскому писцу «Трофиму Сергееву Кузнецову»²³ и подарил его в 1682 г. Артамену Сергеевичу Матвееву и сыну его Андрею Артамоновичу²⁴. Рукою самого Феодосия частично написана рукопись из ГБЛ, собр. Пискарева, № 109 (конволют второй пол. XVII — нач. XVIII вв., 4°, 144 л.). Данная рукопись содержит Житие в редакции Ионы, Службу царевича и «Повесть о кресте». Как следует из записи в рукописи на л. 144, Житие было написано Феодосием в 1658 г. в Кожеозерском монастыре, куда его сослал в 1652 г. по навету митрополит Новгородский Никон. Автограф Феодосия обнаружен нами на листах, содержащих текст ЖАС (Собр. Пискарева, № 109. Л. 57—143)²⁵.

В 60-е гг. XVII в. Феодосий не просто переписывает ЖАС, но и редактирует его. Для этого были веские причины: во время пожара в 1658 г. икона Богородицы Одигитрии осталась непопалой, и у монастыря появилась новая святыня (это нашло отражение в новой редакции); возвращение Феодосия из ссылки (из Кожеозерского монастыря) и поставление его в 1662 г. вновь на игуменство²⁶; освидетельствование в том же году Феодосием мощей Антония Сийского.

При создании нового текста памятника Феодосий взял за основу текст Ионы, внес в него незначительные изменения, дополнил реминисценциями из редакции царевича и прибавил 11 новых чудес 1639—1663 гг., в которых рассказывается об исцелении больных и бесноватых и о наказании иноков за нерадивость. Вероятно, Феодосий не является составителем этих чудес, так как они неоднородны по стилю: среди них есть и краткое упоминание о каком-либо чуде, и пространное повествование от первого лица.

Комплекс новых чудес Феодосий завершил написанным им самим «Сказанием о чудотворной иконе Одигитрии, како Божиею благодатию сохранися от великаго пожара». Пожар 1658 г. и спасение иконы — единственное из всех событий, описываемое в повествовании о чудесах XVII в., которое нашло отражение и в

Летописце Антониево-Сийского монастыря (БАН. Арханг. собр. С. 186. Л. 211 об.—214 об.)²⁷. Монастырский Летописец охватывает события с 1593 по 1694 гг. Как считает М. В. Кукушкина, он создавался постепенно, но основная его часть была написана при Феодосии, который «управлял монастырем в общей сложности 35 лет и, как образованный человек, понимал значение документальных записей для истории монастыря»²⁸. Однако, если в Летописце чудо сохранения иконы только фиксируется, а все внимание уделено описанию ущерба от пожара монастырским строениям, то в ЖАС чудо описывается подробно и приобретает жанровую форму агнографического «сказания о чуде»²⁹.

Начальный этап оформления редакции Феодосия отражают рукописи: БАН. Арханг. собр. С. 118; ГБЛ. Собр. Ундольского, № 284; Собр. Пискарева, № 112; ГИМ. Собр. Чудова монастыря, № 342/40; ГПБ. ОСПК Q.1.351; Собр. Александро-Невской Лавры А-50; Собр. Михайловского Q.359; Собр. НБ Томского ГХ В.881; Собр. ГА Ярославской обл., № 1244. Все они относятся ко второй половине XVII в.

Следующим этапом истории текста редакции Феодосия явилось присоединение к Житию с чудесами XVII в. «Повести о кресте на Емецкой дороге». В «Повести о кресте» рассказывается о том, как в 1672 г. прекратилась засуха после молебного шествия жителей Емецкого стана ко кресту, поставленному Антонием и его учениками. С тех пор крестные ходы совершались ежегодно, а крест стал обетным. «Повесть о кресте» была составлена вскоре после 1672 г., вероятно, по поручению самого Феодосия, попечительством которого установили в 1662 г. часовню над Емецким крестом. Нам известно 7 списков ЖАС, содержащих данную «Повесть»: ГБЛ. Собр. Пискарева, № 109; ГПБ. Солов. собр., № 230/230; Собр. СПб. ДА. А2, № 209; БАН. Арханг. собр. Д. 558 и Д. 559; ИРЛИ. Мезенское собр., № 3; отд. пост., № 292. Обычно «Повесть» завершает комплекс произведений, посвященных Антонию Сийскому, однако в рукописях собр. Пискарева, № 109 и Солов. собр. 230/230 она вполне самостоятельна среди других текстов: следует за Службой Антонию и предваряет ЖАС. Относительная автономность «Повести» отражена в двух рукописях нач. XIX в.—Арханг. Д. 558 и Арханг. Д. 559. В них содержатся чудеса исцеления от обетного креста, поставленного Антонием³⁰. В жанровом отношении «Повесть о кресте на Емецкой дороге» относится к довольно распространенной в XVII в. группе повестей, посвященных кресту-святыне. Среди них — созданная в первой половине XVII в. «Повесть о Марфе и Марии», рассказывающая об обретении святыни — обетного чудотворного креста на реке Унже.

Во второй половине XVII в. ЖАС начинает существовать в новой жанровой форме — в кратком виршевом переложении. На-

писанная силлабическим стихом «История вкратце от Жития Антония Сийского» является переложением основных сюжетных моментов Жития. В отдельных списках она — по традиции виршевых предисловий XVII в. — предваряет ЖАС (кол. Амосова-Боглановой, № 14), в других — примыкает к редакции Феодосия на разных этапах ее литературной истории (ГБЛ. ОИДР. Отд. 1, № 39 и ГПБ. Спб. ДА. А2, № 209). Рукопись конца XVII в. (БАН. Арханг. Д. 301) отражает редкий факт равноправного сосуществования под одним переплетом произведений разных жанровых форм и функционального предназначения, но имеющих ритмическую основу — канона преподобному Антонию и виршевой «Истории вкратце от жития Антония Сийского».

Итак, наши наблюдения над рукописями показывают, что ЖАС в XVII в. претерпело ряд существенных изменений, однако они не затронули основного текста памятника, восходящего к редакции Ионы XVI в., и касались лишь его литературного оформления, создававшегося в духе тенденций, присущих литературе XVII в. Показательна в этом смысле феодосиевская редакция Жития, объединяющая тексты разных жанровых форм: многочисленные «чудеса» и сказания XVI—XVII вв., к которым в дальнейшем присоединяется «Повесть о кресте», а во второй половине XVII в. — виршевая «История вкратце от Жития Антония Сийского».

Многообразие жанровых форм, присущих ЖАС в XVII в., пыльное литературное окружение Жития свидетельствуют об интенсивной литературной жизни памятника и его популярности в этом столетии.

* * *

1. Н. П. Барсуков в «Источниках русской агиографии» сообщил о 35 списках Жития Антония Сийского XVI—XIX вв. (см.: Барсуков Н. П. Источники русской агиографии. Спб., 1882. Стб. 51—55). Сейчас нам известно 84 списка Жития XVI—XIX вв.

2. Существует единственное исследование, специально посвященное ЖАС: *Никодим иером.* Преподобный Антоний Сийский чудотворец. Исторические сведения о церковном его почитании с приложением древнего рукописного жития в полной и краткой редакциях. Спб., 1901 (далее — Никодим). Издание текста ЖАС, не сопровождаемое комментарием, осуществлено по 4-м рукописям из библиотеки Антониево-Сийского монастыря без раскрытия титл. Анализ приведенных в монографии текстов ЖАС позволяет соотнести названия редакции ЖАС у Никодима с принятыми нами: Краткой редакцией Никодим называет Проложную редакцию; Первой полной редакцией — редакцию Ионы; Второй полной редакцией — новый вариант редакции Феодосия. Нам удалось найти в Архангельском собрании БАН две из четырех рукописей, изданных Никодимом: Арханг. Д. 558 (содержит новый вариант редакции Феодосия, старый шифр № 1806, 4^о. XIX в. — Никодим, с. 116—162) и Арханг. С. 118 (старый шифр № 126, 4^о. XVII в. — Никодим, с. 163—173 опубликованы только чудеса XVII в.). Современное научное издание памятника отсутствует.

3. *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 300—302.

4. *Яхонтов И. А.* Жития севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 114—117 (далее — Яхонтов).

5. *Кадлубовский А. П.* Очерки по истории древнерусских литературных Житий святых. Варшава, 1902. С. 310—323.

6. «Писано бысть святое житие его в лето 1086 (1578-го) во обители Живоначальныя Троица, в созданнем его монастыри, его же свонма рукама преподобныи сотвори... И сего ради аз, убогии священноинок Иона, последний во святем братстве сем, еже от оставшихся ученик блаженнаго достоверных свидетелей поведоума слышах, писанию предах от многих малая» (ГПБ. Солов. собр. Анзер. 9/1377. Л. 83—83 об.).

7. Статья из редакции царевича «Сие исповедание известно, еже кым преписано бысть житие святого отца нашего Антония» была опубликована Н. М. Карамзиным по рукописи XVI в. из собрания гр. Ф. А. Толстого (современный шифр — ГПБ. ОСПК Q.1.22. Л. 385 об. — 390). См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского, 5-е изд. Спб., 1843. С. 137—138.

8. *Гуликов Н. М.* Литературная деятельность царевича Ивана Ивановича // ЖМНП. 1894. Ч. 296 (дек.). С. 358—374.

9. *Яхонтов.* С. 116. Отметим, что в XVII в. возникла и Проложная редакция ЖАС (См.: *Дмитриев Л. А.* Житие Антония Сийского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 247—248). В данной статье она не рассматривается, поскольку принципы переработки житийных текстов для Пролога неизвестны.

10. *Яхонтов.* С. 116—117.

11. Там же. С. 116.

12. *Строев П.* Списки епархов и настоятелей монастырей российских церкви. Спб., 1877. Стб. 820—822.

13. *Макарий* (еп. Архангельский и Холмогорский). Исторические сведения об Антониевом Сийском монастыре // ЧОИДР. 1878. Кн. 3. С. 99. (далее — Макарий).

14. *М. В. Кукушкина* в своей монографии приводит данные о книжных вкладах Феодосия в Антониево-Сийский монастырь. См.: *Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977. С. 102—111 (далее — Кукушкина).

15. *Макарий.* С. 68—69.

16. «Повесть о пришествии преподобнаго Исаяи Ручьевского» была составлена в Антониево-Сийском монастыре во второй половине XVII в. Местонахождение рукописи в настоящее время неизвестно. Ее содержание пересказывает А. В. Кириллов. (См.: *Кириллов А. В.* Подвижники благочестия, почивающие в усыпальнице Антониево-Сийского монастыря // Арханг. епарх. вед. 1899. № 17. С. 465—468).

17. «Месяца октовриа в 29 день. Поминать игумена Феодосия и родителей его» (БАН. Арханг. собр. Д. 398. Синодик Антониево-Сийского монастыря. XVIII в. 4^о. 163 л.).

18. *Кукушкина.* С. 102—119.

19. Там же. См. также: *Белова Л. Б., Кукушкина М. В.* К истории изучения и реконструкции рукописного собрания Антониево-Сийской библиотеки // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги. Л., 1978. С. 154—187.

20. *Кукушкина.* С. 109.

21. Там же. С. 108—109.

22. Житие Антония Сийского из ГИМ. Собр. Шукина 107—750. XVII в. (1648 г.) 4^о. 471 л. Полуустав. Рукопись богато орнаментирована заставками и рамками из стилизованных цветов и птиц. Текст имеет 153 миниатюры. Переплет — доски в темно-коричневой коже. Басма в среднике — изображение в овале льва под деревьями. На л. 471 запись: «Попечением и прилежанием последнего чернца Феодосия» (*Яцимирский А. И.* Опись старинных славянских и русских рукописей собрания П. И. Шукина. М., 1896. Т. 2. С. 160—162). М. В.

Кукушкиной была найдена полная копия этой рукописи в списке XVII в. (БАН. Собр. Археологического института, № 56).

23. *Кукушкина*. С. 110.

24. Запись: «190 (1682) году гевваря в 6 день Антониева Сийского монастыря игумен Феодосий благословил образом Живоначальной Троицы и Антония Чудотворца и книгу житие его Артемону Сергеевичу и сыну его Андрею Артемоновичу на пользу душам их» (ЦГАДА. Ф. 181, № 283, Л. 1а об.). Схожий с данным список Жития обнаружила М. В. Кукушкина (БАН. Архангельское собр. С. 188).

25. Образцы скорописного и полууставного почерка Феодосия приводятся в книге М. В. Кукушкиной (рис. 26—29).

26. Игумен Феодосий был сослан митрополитом Новгородским Никоном в 1652 г. в Кожеозерский монастырь, пробыл там 5 лет и 6 месяцев, а затем возвращен в монастырь, где 2 марта 1662 г. вновь возведен на игуменство Питиримом, митрополитом Сарским и Подонским (*Макарий*. С. 99).

27. *Кукушкина*. С. 159—160.

28. Там же. С. 160.

29. В описи достопримечательностей Антониево-Сийского монастыря под № 3 значится «Чудотворный образ Богоматери Смоленской», оставшийся невредимым в пожаре 1658 г. Макарий приводит надпись под иконой, которая, как показывает наше сопоставление, почти дословно совпадает с соответствующим текстом «Сказания о чудотворной иконе» в феодосиевской редакции Жития Антония Сийского (См.: *Макарий*. С. 21—22). Место хранения иконы Богоматери Смоленской из Антониево-Сийского монастыря в настоящее время не установлено.

30. Текст ЖАС по рукописи Арханг. Д. 558 опубликован в труде Николаева (см. сн. 2), С. 116—162.

Н. А. Голоскова
Сыктывкарский университет

ЖИТИЕ ДИОДОРА ЮРЬЕГОРСКОГО В ОБРАБОТКЕ И. С. МЯДИНА

При изучении круга чтения печорского крестьянства важное значение имеет вопрос о связи книжных центров на нижней и верхней Печоре и деятельности наиболее активных и талантливых переписчиков и редакторов из числа местных крестьян. С этой точки зрения представляет большой интерес рукописный сборник XVII—XVIII вв. из Верхнепечорского собрания ИРЛИ (№ 2)¹, содержащий малознученный памятник северно-русской агнографии «Житие Диодора Юрьегорского» (далее: ЖД), посвященный святому, подвизавшемуся сначала на Соловках, затем ушедшему с острова и основавшему монастырь возле Юрьева озера². Диодор не был канонизирован как общерусский святой, день его памяти — 27 ноября.

Текст Жития Диодора в рукописи имеет следы реставрации. Судя по характерному почерку, хорошо известному по многим рукописям Усть-Цилемского собрания ИРЛИ и СГУ, этим реставратором был известный печорский книжник Иван Степанович

Мядин³. Представляет интерес и судьба сборника. Он был приобретен в 1960 г. Д. М. Балашовым и Ю. К. Бегуновым в с. Медвежском Печорского района Коми ССР у М. Г. Гордейчик⁴. По словам владелицы, сборник был привезен с Пижмы известным начетчиком Ефимом Тимофеевичем Поздеевым в 1913 г. и подарен ее матери. «Наставник Е. Т. Поздеев (Ефимко) в течение многих лет был по средней Печоре первым знатоком старинных книг. От Медвежского до Троицко-Печорска он возил с собой 2—3 лодки, доверху загруженные богословскими и четырьмя книгами, с помощью которых вел свои ученые беседы со стариками. Большинство рукописей, найденных в Медвежском, привезены с Пижмы»⁵.

В машинописном описании сборника, имеющемся в Древлехранилище им. В. И. Малышева в ИРЛИ, указывается на то, что Житие Диодора представлено «в редакции, до сих пор не изданной». Какое же место в истории текста ЖД занимает список, от реставрированный И. С. Мядиным, и что собой представляет та его часть, которая переписана рукой печорского книжника? Для ответа на эти вопросы необходимо обратиться к истории текста Жития. Приведем некоторые итоги проведенного нами текстологического изучения памятника.

Известные в настоящее время 13 списков ЖД передают текст четырех редакций этого произведения: Первоначальной, Распространенной, Сокращенной и Краткой. ЖД в Первоначальной редакции представляет собой оригинальную повесть, композиционно разделяющуюся на 5 частей, из которых наиболее обширными и важными для развития сюжета ЖД являются 2 части: первая — соловецкая (о жизни Диодора на Соловках) и четвертая — юрьегорская (об основании монастыря у Юрьевой горы). Повествование этих частей Жития опирается на письменные источники. Источником соловецкой части ЖД послужили Повести о соловецких пустынножителех⁶. Кроме списка XIX в. из собрания Соловецкого монастыря (ГПБ. Солов. собр., № 1195), известного Ключевскому, нам удалось высчитать еще 6 списков этого произведения: 3 списка XVII в. (ГПБ. Солов. собр., № 508 и 599; Соф. № 452) и 3 списка XIX в. (БАН. Архангельское собр., № 942; ГБЛ, Ф 214, № 175 и 224)⁷. Особенный интерес вызывают списки XVII в., где повести представляют собой самостоятельные произведения, еще не собранные воедино. Источником соловецкой части ЖД в XVII в. послужила одна из этих повестей — повесть об Андрее, вторгающаяся в традиционную житийную схему. Именно пустынножитель Андрей, а не Диодор, является главным героем начальной части ЖД, что было бы странным, не послужив повестью об Андрее источником для Жития Диодора.

Об источниках юрьегорской части ЖД можно сделать лишь некоторые предположения. Это могли быть «записки», сделан-

ные в Юрьегорском монастыре вскоре после смерти его основателя. Повествование в этой части ЖД развивается по законам «повести об основании монастыря», не выходя за ее рамки⁸.

Обе эти части (соловецкая и юрьегорская) выделяются в повествовательной структуре Жития своим объемом, насыщенностью событиями и персонажами, развитым сюжетом и собственной темой (соловецкая — темой пустынножительства, юрьегорская — общежительства). Авторское повествование отличается здесь сложностью, имеет черты занимательности и местного колорита: используются приемы «рассказа в рассказе» и насыщения текста чудесами. Кроме Диодора, в центр повествования попадают и другие персонажи.

Другие части Жития (вторая — о попытке Диодора поселиться на Онеге, третья — о хождении его в Москву и Новгород и пятая — о смерти святого в Каргополе) отличаются небольшим объемом, простым сюжетом, сконцентрированным вокруг главного героя, имеют повествовательный характер и выполняют в композиции Жития связующую функцию — соединяют рассказы о жизни Диодора на Соловках и в Юрьевой горе.

Анализ текста показывает, что автор ЖД перерабатывал свои источники и дополнял их в той мере, в какой это было необходимо для создания цельного житийного текста, в котором развивается идея служения Богу как результата духовных поисков личности, мысль о возможностях выбора человеком жизненного пути.

В ЖД, несмотря на проявления средневекового провиденциализма, как на языковом уровне (традиционные агиографические формулы, описывающие поведение героя), так и на сюжетном (Божественный промысел как направляющая героя сила) происходит сближение житийной повести с волшебной сказкой. Это сближение нельзя объяснить генетическим родством двух жанров — жития как жанра письменной культуры и волшебной сказки как жанра устной народной прозы. Причина в другом: происходит своеобразное наложение этих двух жанров, житийная схема трансформируется под влиянием народных, скорее всего неосознанных, взглядов автора жития. При этом проникновение народных представлений в книжное произведение происходит на нескольких уровнях: на уровне отдельных образов и отдельных коллизий, а также на уровне структуры жития, которая в существенных моментах совпадает со структурой волшебной сказки по В. Я. Проппу⁹.

Все эти художественные особенности характеризуют Первоначальную редакцию ЖД, представленную четырьмя списками XVII—XVIII вв.: Милютинским¹⁰, Архангельским¹¹, Мазуринским¹² и Ончуковским¹³. Эта редакция, вероятно, была создана на Соловках в середине XVII в. (между 1641 и 1648 гг.); к созданию ее, по-видимому, причастен келарь Троице-Сергиевой лавры

Александр Булатников (один из героев ЖД, возвратившийся в 1641 г. из Лавры на Соловки)¹⁴. Эта редакция Жития связана, по нашему предположению, с именем еще одного известного соловецкого подвижника — Елеазара Анзерского¹⁵, который в 1648 г. мог привезти список Жития в Троице-Сергиеву лавру, где он останавливался. Это объясняет тот факт, что неизвестное житие недавно умершего местночтимого подвижника (Диодор скончался в 1634 г.) уже в середине 40-х гг. XVII в. попало в Четыи Миней Иоанна Милютина¹⁶. Возможно, Елеазар был не просто причастен к распространению Первоначальной редакции Жития, но и сам был создателем этой редакции. Обстоятельства жизни и литературное дарование Елеазара могут служить подтверждением этой гипотезы. Именно Елеазар мог использовать Повести о соловецких пустынножителях в качестве источника ЖД, так как патерик, содержащий рассказы о пустынножителях, вероятно, был в распоряжении знаменитого аскета¹⁷.

Вторая, Распространенная, редакция ЖД представлена 6 списками XVIII—XIX вв.: Верхнепечорским (с редакцией И. С. Мяндина)¹⁸, Перетцевским¹⁹, Музейным²⁰, Овчинниковским²¹, Карельским²², Соколовским²³. Эта редакция, по-видимому, создавалась в Каргополе в 60—70-е гг. XVII в. Ее появление было связано с попыткой канонизировать Диодора как местного святого, что и определило художественные особенности этой редакции: текст ЖД стилистически переработан в русле агиографической традиции, а также добавлены предсказание Диодором собственной кончины и чудо, датированное 1656 г.

О времени и целях создания Сокращенной и Краткой редакций ЖД можно сделать лишь некоторые предположения. Сокращенная редакция, представленная списком Докучаева-Баскова²⁴, вероятно, была составлена в Каргополе или в Юрьегорском монастыре вскоре после описываемых в ЖД событий, о чем позволяют говорить внесенные в текст уточнения, основанные на устных свидетельствах. Время создания Краткой редакции пока установить затруднительно. По единственному списку, ее представляющему²⁵, она может быть датирована второй половиной XVIII в. Эта редакция представляет собой наиболее существенную идеологическую переработку текста ЖД. Обе эти редакции, несмотря на разный объем переделки текста ЖД, сближают стремление их составителей сделать житие понятней, упростить его сюжет, приблизить к читателям.

Переделки ЖД в печатных изданиях и при реставрации печорского списка жития усть-цилемским книжником И. С. Мяндиным во второй половине XIX в. отражают конечный этап литературной истории этого произведения, на котором оно утратило свои оригинальные черты и максимально приблизилось к агиографическому канону.

В Верхнепечорском списке первоначально была представлена Распространенная редакция ЖД, однако к середине XIX в. начало ЖД (примерно 10 листов) было утрачено, и сборник был отреставрирован И. С. Мяндиным. ЖД в этом списке озаглавлено «Житие и подвизи преподобного отца нашего Диодора, пустытника Юрьевы горы»²⁶. Мяндин восполнил утрату, вклеив 2 листа (267—268) взамен примерно 10-ти утраченных. На л. 267 находится окончание Жития Александра Невского, а на л. 267 об.—268 — начало ЖД. Печорский книжник заменил утраченные в рукописи соловецкую и кенозерскую части повести своей версией детства и юности Диодора. В Житии изначально отсутствовали такие традиционные элементы, как вступление, рассказ о благочестивой юности будущего подвижника. Неизвестно даже, был ли он грамотен; в тексте нигде об этом не говорится. И. С. Мяндин, восстанавливая утраченное начало Жития, по всем правилам агнографического жанра поведал о том, что Диодор имел «отца благочестива и мать благовейну и боящихся бога и милостыню многа творяща», которые воспитали своего сына в страхе божием: «Диодор изучися псалтырь и прочих божественных книг и от сего уразуме, яко мир сей суетен есть, и нача помышляти о себе, како бы мира отлучити и любве родителей и водворитися в пустыни». Однажды ночью молящийся отрок услышал глас: «Домиане! иди от дому отца своего и поиди на место Юрьевы горы». Той же ночью он уходит из дому «и на утрие узре брата некоего идуща именем Прохора». Диодор рассказывает ему о «гласе бывшем», и они вместе отправляются на поиски Юрьевой горы, где потом и «стали жити в келии постнеческим житием».

Таким образом, утраченный в Верхнепечорском списке яркий и оригинальный рассказ о жизни Диодора на Соловках, о его столкновениях с соловецкой братией и крестьянами восполняется И. С. Мяндиным таким рассказом, какой, по представлениям крестьянского книжника XIX в., должен был находиться в начале повести об основателе монастыря.

Священником А. Васильевым, опубликовавшим статью о преподобном Диодоре в Архангельских губернских ведомостях (1851. № 31. С. 240—244), объяснялось, что Дамиан перед кончиною посхимился под именем Диодора. И. С. Мяндин тоже объяснил этот факт: называя во вступлении имя Диодора, он оговорил переход к постоянному употреблению другого имени — Дамиана: «Дамиан бо имя во иноческом чине преподобному Диодору».

Реставрируя рукопись, И. С. Мяндин неправильно сшил листы. Лист 273 является продолжением листа 268, описывающего явление Диодору «мужа светла».

л. 268 об.

Та же паки

л. 273

и второе явися мне муж светолепен.

л. 273 об.

Брате Прохоре!

А между листами 272 и 274 должен быть другой лист, утраченный в Верхнепечорском списке, с описанием видения Диодора и начала строительства церквей:

л. 272 об.

И по молитве мало воздремавья...

л. 269

Моли бога за мя, грешнага...

л. 274

...понеже яко трясется вся гора и шум велий.

Утраченный лист по своему объему почти совпадает с л. 106 из списка Перетца.

Это обстоятельство, а также чрезвычайная близость²⁷ обоих списков начала XIX в. позволяют считать один из них копией с другого, но какой список является оригиналом, выяснить практически невозможно. Текстологические наблюдения не позволяют решить этот вопрос, а датируются обе рукописи одним временем (по филиграну «Герб Амстердама» — примерно 20—30-ми гг. XVIII в.). В Верхнепечорском списке на л. 289 после ЖД следует текст тропаря и кондака Диодору, которого нет в списке Перетца, но переписчик мог взять его из другого сборника²⁸.

Таким образом, в Верхнепечорском списке ЖД утратило свою связь с Повестями о соловецких пустынножителях и совершенно логично стало именоваться житием «пустытника Юрьевы горы», а благодаря работе И. С. Мяндина по восполнению утраченного текста получило традиционное, этикетное начало.

* * *

1. ИРЛИ. Верхнепеч. собр., № 2. Сборник XVII—XVIII вв., в 8°, на 321 л., полуустав и скоропись разных почерков, начало и конец рукописи отсутствуют. В сборнике содержится Жития Иосифа Волоцкого и Александра Невского, Сказание о создании церкви Софии Цареградской, Повесть предивна о создании небеси и земли, Сказание о дающих серебро в лихву и др. произведения.

2. ЖД на л. 267 об.—289 об. Изучением ЖД специально никто не занимался. Отдельные замечания о памятнике содержатся в работе В. О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (М., 1871. С. 326—327). Н. С. Демкова и Т. Ф. Волкова обратились к ЖД как интересному литературному памятнику (см.: Демкова Н. С., Дмитриева Р. П., Салмина М. А. Основные пробелы в текстологическом изучении древнерусских оригинальных повестей // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 163; Волкова Т. Ф. Сказания об основании северно-русских монастырей в рукописной традиции XVII—XX вв. (Житие Диодора Юрьевского) Тез. докл. // Книга в России до середины XIX века: III Всесоюзная научная конференция. Л., 1985. С. 46—47.

3. См. о нем: Малышев В. И. Усть-цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С. 323—337.

4. Балашов Д. М., Бегунов Ю. К. Поездка за рукописями в Печорский р-н Коми АССР в 1960 г. // ТОДРЛ. Л., 1962. Т. 18. С. 422—423.

5. Там же. С. 422—423.

6. О Повестях см.: Голоскова Н. А. Повести о соловецких пустынножителях // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1990. С. 177—186. В статье содержится аргументация, подтверждающая именно

такое соотношение текстов Повестей и Жития. Ключевский высказал неверное предположение о том, что Житие послужило источником для Повестей потому, что ему был известен только один список Повестей, отражающий их позднюю редакцию. (Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, с. 327).

7. В статье о Повестях не указывались списки XIX в. из собрания Оптиной пустыни (ГБЛ, ф. 214, № 175 и 224), выявленные позднее. Списки эти отражают уже известные редакции Повести. Список № 175 (л. 140—154) — II редакцию, представленную в архангельском списке (Арх., № 942), а список № 224 (л. 84 об. — 112) — III редакцию, представленную в списке Досифея (Солов. № 1195). Список № 224 интересен тем, что является автографом одного из известных оптинских подвижников, Порфирия Григорова, переписавшего рядом с Повестями еще 2 соловецких произведения: Повесть о пустынножителе Феофане Соловецком (л. 22—76) и Житие Елсазара Анзерского (л. 77—84).

8. Такой путь создания «Повестей об основании монастыря» указывал В. Ф. Ржига (См.: *Ржига В. Ф.* Из истории повести // Изв. Тверского пединститута, Тверь, 1928. Вып. 24).

9. *Пропл В. Я.* Морфология сказки. М., 1969.

10. ГИМ, Синод. собр., № 862, Минеи Четьи Милютина, 1646—1654, февраль, в 4°, на 1231, скоропись разных почерков. ЖД на л. 122—1210.

11. БАН, Арханг. собр., Д. 280, Рукопись XVII в. (посл. четв.) в 4°, на 35 л., полуустав.

12. ЦГАДА, ф. 196, Собр. ф. ф. Мазурина, № 1069, Сборник XVIII в. (нач.), в 8°, на 154 л., полуустав. ЖД на л. 13—40.

13. БАН, 33, 15, 21, Сборник XVIII в. (сер.), в 4°, на 91 л., четкая скоропись. ЖД на л. 2—30 об.

14. См. о нем: Историческое описание Свято-Троицкия Сергиевы лавры. М., 1837.

15. О Елсазаре Анзерском: Житие Елсазара Анзерского, написанное им самим / Подгот. текста и коммент. Л. А. Дмитриева // ПЛДР. XVII в. Кн. II. М., 1989. С. 299—304; Житие Елсазара Анзерского по списку к. XVII — н. XVIII в. // Православный собеседник. 1860. № 1. С. 108—120; *Гуни Г. П.* Патриарх Никон и Елсазар Анзерский // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С. 230—242.

16. ЖД находится в февральском томе Милютинских ЧМ под 29-м февралем, в самом конце тома и датируется концом 40-х гг. XVII в.

17. На это указывает тот факт, что в нескольких сборниках Повести о соловецких пустынножителех и Житие (автобиографическое) Елсазара Анзерского переписаны рядом (БАН, Арханг. собр., № 942; ГБЛ, ф. 214, № 175 и 224).

18. См. его описание в сл. 1.

19. ИРЛИ, Собр. В. Н. Перетца, № 223 (Выголецкой библиотеки № 53), л. 20—306 об., XVIII в., в 4°, на 336 л., полуустав разных почерков. ЖД на л. 91—117 об.

20. ГБЛ, ф. 178, Музейное собр., № 4306, XIX в. (конец) в 4°, на 166 л., полуустав. ЖД на л. 39—72.

21. ГБЛ, ф. 209, Собр. П. А. Овчинникова, № 296, 1937 г., в 4°, на 415 л., полуустав. ЖД на л. 171—224 об.

22. ИРЛИ, Карельское собр., № 60, XIX в. (нач.), в 9°, на 502 л., полуустав разных почерков. ЖД на л. 56—103 об.

23. ИРЛИ, Отд. пост. Оп. 24, № 18 (Юрьегорский № 3), сборник XIX в. (нач.), в 4°, на 212 л., полуустав трех почерков. ЖД на л. 174—201. Рукопись приобретена у С. С. Соколова.

24. См. издание списка: *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и монастыри Крайнего Севера // Христианские чтения. 1885. № 5—6. С. 774—794. Современное местонахождение рукописи, по которой издан текст, неизвестно; по описа-

нию К. А. Докучаева-Баскова она представляла собой сборник XVIII в., в 8°, датируемый по владельческой записи 1763 г.

25. ГБЛ, ф. 209, Собр. П. А. Овчинникова, № 721, Сборник XVIII в. (конец), в 4°, на 75 л., полуустав, переходящий в скоропись. ЖД на л. 61 об. — 75 об.

26. Сходное название имеется только в Милютинском списке, в остальных ЖД озаглавлено: «Житие и подвизи преподобного отца нашего Диодора Юрьегорского, новоявленного чудотворца».

27. В этих редких случаях, когда есть орфографические разночтения списка Пр. с остальными, Пч. список всегда с ним совпадает.

28. Тропарь и кондак Диодору созданы, по-видимому, в конце XVII — начале XVIII вв. Кроме Верхнепечорского списка, они содержатся еще в 3 рукописях.

О. Ю. Майорова
Сыктывкарский университет

«ИЗВЕСТИЕ О РОЖДЕНИИ, О ВОСПИТАНИИ И О ЖИТИИ НИКОНА ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ» (ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ТЕКСТА)

«Известие о рождении, о воспитании и о житии Никона патриарха московского и всея Руси»¹ принадлежит к числу историко-биографических сочинений русской литературы конца XVII в., знаменовавших собой (наряду с другими произведениями этого времени) переход от средневековой литературы к литературе новой. Будучи создано в эпоху распада старых канонов, «Известие», опираясь на агнографическую основу, представляет собой один из возможных путей переработки жанра жития, трансформации его в историко-биографическую повесть.

Сведения об авторе «Известия», хотя и очень скудные, можно почерпнуть непосредственно из текста произведения. Иван Корнильевич Шушерин родился в Великом Новгороде. При Никоне, который в 1648—1652 гг. был новгородским митрополитом, «...он был воспитан из детского возраста и возмужа при бедре его» (л. 124)², и с тех пор клирик Иван Шушерин не покидал Никона в течение многих лет. С 1666 г. «три лета и вьшше» он томился в темнице, потом был отправлен в ссылку в Новгород, откуда вернулся в Москву только в 1681 г. по ходатайству царевны Татьяны Михайловны. Известно, что Шушерин умер в 1693 г. и похоронен в Воскресенском монастыре.

Произведение И. К. Шушерина было широко известно в XVIII—XIX вв., о чем свидетельствует большое количество дошедших до нас списков памятника. Кроме того, оно трижды издавалось (в 1784, 1817 и 1908 гг.). Неоднократно обращались к «Известию» ученые-историки, которых интересовала в основном степень достоверности описанных событий³. Начало изуче-

нию труда Шушерина как литературного произведения положила работа Е. В. Чистяковой⁴, обратившейся к анализу мировоззренческого аспекта ряда сочинений конца XVII в.

В данной статье рассматриваются некоторые вопросы истории текста памятника, еще не привлекавшие внимания исследователей. Предпринятое нами изучение 90 списков произведения показало, что оно не только неоднократно переписывалось, но и подвергалось переработке. На данном этапе изучения памятника представляется возможным выделить три его редакции. Наибольшее количество списков (85 из 90) представляют пространную авторскую редакцию — редакцию А. Редакция Б — краткая — обнаружена пока в четырех списках: ГБЛ. Ф. 37. № 270; ГОБ, Р/6; ГПБ. Михайловский, 0.5305; ИРЛИ. Собр. Перетца, № 416. Редакция В представлена пока единственным списком — ГПБ, НСРК, 1947, 0, 101. Судя по описанию, к этой редакции может примкнуть и список ГБЛ. Ф. 200. № 205. Две последние редакции друг от друга не зависят и создавались параллельно, скорее всего примерно в одно и то же время — в XVIII в.

В обеих неавторских редакциях переработке подвергалась в основном первая часть «Известия», то есть те его эпизоды, которые опирались большей частью на материал легендарного характера. Но там, где дело касается конкретных исторических событий и лиц, эти редакции максимально приближены к авторской редакции даже стилистически.

В редакции Б значительным изменениям подверглись те эпизоды шушеринского сочинения, которые могли быть истолкованы двояко или заключали спорные для того времени вопросы. Так, в редакции А подробно описано пророчество «некоего татарина» о будущем Никиты. В сочинениях старообрядческих авторов эта легенда истолкована против Никона, и «гадательная орудия» (Шушерин) татарина названы «дьявольскими орудиями». Автор редакции Б отказывается от этой эффектной сцены и лишь коротко говорит о пророчестве некоего «мужа искусства», чем ограждает Никона от нападков его врагов.

Нетрудно объяснить и то, что из редакции Б вообще исключены некоторые эпизоды. Так, совсем не освещено начало реформаторской деятельности Никона — отсутствует рассказ о замене многогласного церковного пения единогласным, проведенной Никоном еще в дни его правления Новгородской митрополией. Шушерин, кстати, тоже не акцентирует внимание на этом событии. Но если автору «Известия» как очевидцу деятельности Никона-митрополита хотелось рассказать все, что он знает, чему он был непосредственным свидетелем, то у редактора не было такой необходимости, и он более избирательно и осторожно подходил к тексту рукописи Шушерина, который к тому же инициативу

в этом деле приписывает не Никону, а царю Алексею Михайловичу.

Если Шушерин, как отмечает в своей статье Е. В. Чистякова, стремится к реальному объяснению событий, то в редакции Б, напротив, ощущается стремление к провиденциальной трактовке событий и отход от реалистических мотивировок. Показателен в этом отношении эпизод, рассказывающий о попытке мачехи сжечь сонного Никиту в печи. В авторской редакции вполне реалистически объясняется избавление мальчика от гибели: «Он же от дыма и горячести огня возбудися, от страха смерти вельми нача кричати и от тоя ему напрасныя смерти избавления просити. И абие услыша вопль его баба его, дрова оные, в печи зажженные, из печи немедленно извлече и его от таковыя нужныя смерти и напрасныя избави» (л. 3). В редакции Б спасение мальчика приобретает провиденциальный характер: «...и от той смерти невидимо избави его Бог» (ГОБ. Р/6. Л. 2 об.).

Во многих случаях в редакции Б действия персонажей вообще не мотивированы. Так, например, у Шушерина Никон решает идти в монастырь, «зря суету мира сего и непостоянство и желая ко спасению обрести путь удобный» (л. 7 об.). Редакция Б так рассказывает об этом: «И восхоте (Никон с супругой) по согласию своему восприяти монашеское житие» (л. 4 об.).

Таким образом, сравнив две редакции, можно прийти к выводу, что при создании редакции Б переработка текста редакции А шла в основном по двум направлениям. Во-первых, изменялись неоднозначные и спорные эпизоды, во-вторых, автор стремился усилить впечатление избранности, святости Никона за счет преувеличения роли провидения и Божьей воли в его судьбе.

Не противоречит этим наблюдениям и тот факт, что в редакции Б не рассказано об удивительном сне Никона: «Видит он во сне, яко сосуду некоему стоящу, семен неких исполнену, пред ним же человек предстоящ глагола ему: «О Никоне! Твоих трудов мера исполнена есть». Никон... всю ту меру разсыпа. И паки начат в ту же меру собирать, и собра. Но не исполнися толь полно, якоже прежде» (л. 11). Автор трактует этот сон как отражение неблагоприятной ситуации, сложившейся между Никоном и Елеазаром Анзерским, о которой только что рассказывал. Но описание этого сна допускает и более широкое толкование: Никон добился всего в своей жизни сам, своим трудом, но сам же и разрушил то, что создал, а когда попытался вернуть, собрать все заново, уже не достиг прежнего величия. Возможно, составитель редакции Б усмотрел в данном эпизоде возможность такого его понимания (по-видимому, не учтенную Шушериним) и не захотел включать его в свое повествование, дабы не «снизить» образ главного героя.

Большой интерес представляет редакция В, которая известна пока только в единственном списке 1749 г. «Известие» в этой редакции содержит все факты, сообщенные Шушериным, и весь круг авторских идей. Название произведения в редакции В — «Житие святейшего Никона архиепископа московского и всех северных стран патриарха». Начинается оно так: «По рождестве Христа Спасителя нашего 1605 лета в Москве Божьим поущением ложному Димитрию (иже бысть разстрига Григорий Отрепьев), престол царский восхитившу, предела Нижняго Нова града, в веси, зовомой Велдеманов, от христиан проста рода православных родися отрок Никита» (л. 1). Для сравнения приведем начальные строки редакции А, почти совпадающие с соответствующим текстом редакции Б: «В лето от мироздания 7113 в пределах Нижняго Нова града, в веси, нарицаемой Велдеманов, родися сей святейший патриарх Никон от простых, но благочестивых родителей...» (л. 1).

Обращает на себя внимание несколько более пространная в редакции В по сравнению с двумя другими редакциями экспозиция, включающая краткую, но красноречивую характеристику обстановки в России того времени, когда родился Никон. Это не единственный факт «расширения» повествования в редакции В. Так, например, глава IV, включающая разделы, рисующие жизнь Никона в Москве («О священнослужении его у боярина Хлопова», «О благословении им трапезы в пире Хлопова», «О возмердении на трапезе рыб», «О пророчестве Никитине за дом Хлопова»), полностью отсутствует в авторской редакции. Здесь отчетливо проявляется внимание составителя редакции В к мирским связям Никона, не характерное для шушеринского сочинения. Интерес представляет и небольшой фрагмент — рассказ о трапезе, на которую созвал бояр думный дворянин Хлопов, «на степень боярства возведенный», как отражение социальной жизни России того времени.

Привлекает внимание тот факт, что глава «О житии Никона в Москве» есть и в одном из списков редакции Б (ГПБ. Михайловский, 0, 530), где она помещена перед текстом жития Никона. Эти два списка явно взаимодействовали: оба они снабжены подробным оглавлением, хотя текст редакции Б не разделен на главы, оба списка начинаются со «Стихов на книгу сню», при этом выдержано одинаковое расположение стихов: последние две строки написаны в нижней части листа после пробела почти в половину страницы. Оба списка созданы примерно в одно время. Но глава IV в списке редакции Б дополнена еще одним эпизодом, связанным уже с деятельностью Никона-патриарха. Это рассказ об Артемоне Сергеевиче Матвееве, которому Никон отказал в благословении на третий брак. В редакции В этого эпизода нет, но о нем рассказано в стихотворении. Вопрос о характере тексто-

логической связи этих двух списков нуждается в дальнейшей разработке с привлечением новых списков.

При сравнении редакций следует отметить интерес Шушерина к бытовым зарисовкам (описанию монастырского уклада, обычаев самого Никона). Все они без существенных изменений перекочевали и в редакцию Б. Более избирательно подошел к ним создатель редакции В, который не стал механически переносить то, что непосредственно не характеризует героя произведения. Из первых двух редакций (А и Б) читатель узнает массу подробностей о жизни Анзерского скита: сколько в нем монахов, на каком расстоянии кольца расположены друг от друга и от церкви, о прачивах монастырского богослужения (где, когда, что читается и поется), о питании монахов и т. п. В редакции В описание монастырского быта отсутствует, по-видимому, потому, что эти подробности не дают сведений об индивидуальных качествах Никона — по этому уставу жили все обитатели данного монастыря, да и устав-то заведен был не Никоном. Вместе с тем составитель редакции В не упускает ни малейшей возможности сообщить о чем-либо, непосредственно характеризующем героя: о том, что в Макарьевском монастыре Никон спал «под благовестным колоколом на клade» (л. 2), как будучи игуменом Кожеозерской пустыни «труды к трудом прилагая, на братию рыбу ловляще и сам пред них на трапезу представляше» (л. 12), как заботился Никон о собранных на церковь деньгах, вступив при этом в конфликт с настоятелем Анзерского монастыря Елеазаром (л. 7 об.). Все эти подробности в совокупности способствуют обрисовке характера главного героя.

Как видим, характерными чертами редакции В являются, с одной стороны, стремление освободить повествование от подробностей, не связанных с личностью главного героя, сделать его более лаконичным; с другой — включение дополнительного материала, углубляющего образ Никона. Отметим также стремление составителя редакции В к повышенной емкости каждой фразы за счет усложнения их придаточными предложениями, оборотами, вводными предложениями.

Все отмеченные особенности редакции В — повышенный интерес к мирскому, отсутствие описаний монастырского уклада — говорят о том, что в отличие от Шушерина, а вероятно, и от создателя редакции Б, составитель редакции В не имел духовного звания и был не столь близок церкви.

Литературная история «Известия» — это не только создание новых редакций. В XVIII в. были попытки приблизить сочинение Шушерина к канонической структуре жанра жития. Оставаясь неизменным в плане внутреннего содержания и композиции, произведение пополнилось описанием посмертных чудес Никона (ГПБ. ОЛДП. 0, 501; ИРЛИ. Собр. Перетца, № 309; ЯГМЗ,

№ 2305). Эти «чудеса» не принадлежат перу Шушерина и рассказывают о событиях, имевших место после смерти Ивана Корнильевича — в самом конце XVII — в XVIII вв. Появление этих чудес в составе «Известия», возможно, объясняется тем, что кто-то из горячих почитателей Никона, переписывая его житие (редакцию А) захотел усилить мотив святости главного героя и использовал для этого способ, проверенный веками. Он завершил повествование рассказом о посмертных чудесах житийного героя. Этой же цели, по всей видимости, должны были служить и вошедшие в некоторые списки редакции А описания «чудес врачевных», которые совершал Никон еще при жизни, находясь в ссылке в Феррапонтовом и Кирилло-Белозерском монастырях. Нам известно два таких списка: ИРЛИ. Собр. Перетца, № 309; ЦГАДА. Ф. 357. № 127.

Не входит в основной текст произведения и встречающееся в некоторых списках редакции А «Видение патриарха Никона». Встречается оно и отдельно от жития вместе с «прощательными» грамотами греческих патриархов (список ГПБ. Титов. собр., № 3904). Эта рукопись представляет собой сборник смешанного состава; содержащийся в нем список «видения» является самым ранним из всех известных его списков. Некоторые списки «Известия» в редакции А оснащены описанием Воскресенского монастыря, надписями вокруг гроба Никона и т. п.

Таким образом, предварительный анализ известных списков Жития Никона показывает, что литературная жизнь памятника не остановилась со смертью его автора. Появление каждого нового, ранее не вводившегося в научный оборот списка памятника, способствует уточнению истории его бытования в рукописной традиции.

Недавно в ходе научного описания рукописного собрания Коми республиканского историко-краеведческого музея был выявлен еще один список «Известия» И. К. Шушерина (Р—39). Сыктывкарский список создан в XVIII в., находится в рукописи в 4° на 163 листах. Бумага рукописи русская ручная (филигрань: герб г. Ярославля в пышном картуше под короной с контрамаркой ЯМСЯ — аналогичный у Клепикова (1959) № 771—1765 г.). Текст «Известия» переписан скорописью нескольких рук. Нумерация листов в рукописи сделана кириллическими цифрами в верхних правых углах первой части блока. Переплет — картон в коже. Обрез блока киноварный. На книге имеются записи: «Из книг Николая Васильевича Бобарыкина»; «Петра А. Бобарыкина» (л. 1, записи XVIII—XIX вв.). Текст «Известия» дан без разделения на главы или иные части, начальный лист утрачен⁵.

Сопоставительный анализ сыктывкарского списка с текстом трех редакций памятника показал, что это один из образцов ав-

торской редакции «Известия». Дальнейшее изучение списка поможет более точно определить его место среди других списков первоначальной редакции памятника.

* * *

¹ Само название памятника в разных списках варьируется. Кроме «Известия», он называется: «Житие Никона патриарха», «История о рождении...»

² Здесь и далее текст «Известия» цитируется по списку КРИКМ, Р—39.

³ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1861. Кн. 6. Т. 11. Гл. 4. С. 340; Субботин Н. И. Дело патриарха Никона: Историческое исследование по поводу XI т. «Истории России» проф. Соловьева. М., 1862.

⁴ Чистякова Е. В. Формирование новых принципов исторического повествования (эпизоды из русской историографии конца XVII в.) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII — начало XVIII вв.): Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1971. Вып. 3. С. 171—184.

⁵ См. описание рукописи Р—39 в издании: Памятники письменности в хранилищах Коми ССР: Каталог-путеводитель. Ч. 1. Вып. 2. Древнерусские рукописи Коми республиканского историко-краеведческого музея (в печати).

А. Т. Ш а ш к о в
Уральский университет

НОВЫЕ ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ АНТИЦЕРКОВНОГО ПРОТЕСТА КРЕСТЬЯН-СТАРООБРЯДЦЕВ СОЛИКАМСКОГО УЕЗДА В 80-Х ГГ. XVII В.

В 1821 г. известный собиратель памятников старинной письменности Пермского края В. Н. Берх опубликовал обнаруженную им среди документов Чердынского архива отписку подьячего Соликамской приказной избы С. Елисеева «с товарищи» соликамскому воеводе Н. П. Мельницкому, написанную 23 июля 1684 г. В отписке сообщалось о словесном извете соликамского посадского человека Ф. М. Котоногова о появившихся в Обвинском Поречье раскольниках, мужеска пола и женскаго человек с пятьдесят», которые поселились в 15 верстах от Ильинского погоста «на пустых местех и заводят избы большая». Как следовало далее из отписки, обвинским земским старостой и «мирскими людьми» были схвачены и отправлены в Соликамск, два раскольника, но по дороге они сумели бежать. Одновременно в «пустынь» к раскольникам были посланы люди с требованием, чтобы все они добровольно явились в Ильинский погост, но безрезультатно¹.

В 1863 г. текст этой отписки был перепечатан в Приложении к работе архимандрита Палладия Пьянкова о пермском расколе. Вслед за отпиской здесь было также помещено старообрядческое сочинение конца XVIII в., содержащее сведения о последователях «старой веры», якобы бежавших из Москвы после раз-

грома стрелецкого восстания 1698 г. и поселившихся на западных склонах Урала².

Вплоть до последнего времени эти материалы, использовавшиеся в работах как дореволюционных, так и советских исследователей³, являлись единственным источником по истории антифеодальных старообрядческих выступлений конца XVII в. в Пермском крае. Новые сведения об этих событиях содержатся в документах, выявленных нами в фондах ЦГАДА.

Так, в росписном городском списке г. Соликамска, составленном в 1686 г. и включающем в себя опись архива Соликамской приказной избы, среди документов 1684 г. названы словесной извет О. Карпова, приказчика именитого человека Г. Д. Строганова, «что де на Косве объявился православной христианской веры расколник Анисимко, прозвище Толчей, с товарищи, и против того ево Оскина извету доезд усолского стрелца Федки Никифорова и косвенских крестьян, что де ево, Анисимка, на Косве в сыске не объявилось»⁴.

В этой же описи упоминаются еще две группы документов, также относящиеся к 1684 г. К первой группе относится словесное челобитье пристава Соликамской земской избы Ф. Мячина, «что де у Соли Камской за посадом, на Сибирской дороге в часовне, у креста господня неведомо хто воровски в трех местех строгал ножом, и подписи соскребено три слова, и тому ж до-смотр»⁵.

Это известие, несомненно, имеет связь со спорами о «титле на кресте», разгоревшимися в то время в старообрядчестве. Судя по всему, надпись на кресте, упомянутом в описи архива Соликамской приказной избы, имела на так называемой «титле Пилатовой» форму «I.N.C.I» («Исус Назарянин Царь Иудейский») вместо «I.X.C.C.» (Исус Христос Царь Славы). А именно вторую форму надписи отстаивали последователи известного в Поморье выходца из Соловецкого монастыря черного дьякона Игнатия, ломавшие кресты с надписью «I.N.C.I» или безжалостно соскабливавшие само титло⁶.

Вторая группа документов, некогда хранившаяся в архиве Соликамской приказной избы, имела прямое отношение к опубликованной В. Н. Берхом отписке и включала в себя извет «усолца Филки Котоногова, что де в Обвенском Поречье объявились православной христианской веры расколники, и против того ево извету привод расколников Фомки Морозова⁷ с товарищи, и доезд Соликамской приказной избы подьячего Михаила Ксенофонтова и стрелцов, десятника Федки Подшивалова с товарищи, и обвенских крестьян, и против того доезду тех расколников распросные речи и порушныя по них записи»⁸.

И хотя эти документы, судя по всему, не сохранились, достаточно полное представление о их содержании позволяет соста-

вить обнаруженная нами отписка царям Ивану и Петру Алексеевичам соликамского воеводы Н. П. Мельницкого, отправленная в Москву не ранее 5 сентября 1684 г.⁹.

В своей отписке Н. П. Мельницкий сообщал, что, получив информацию о сборище расколников в Обвинском Поречье, которое организовал некто Конон Прокопьев, «родом казанец», он распорядился послать к ним подьячего Соликамской приказной избы М. Ксенофонтова и стрелцов во главе с десятником Ф. Подшиваловым с указанием, заручившись поддержкой ильинских крестьян, «тех расколников, Конанка Прокопьева с товарищи, переимав, привести к Соли Камской к роспросу». При этом особое внимание обращалось на «писма», которые могли у них находиться (л. 1).

Расколников обнаружили в «деревне» местного крестьянина Фомки Морозова. Они уже ждали поимщиков, приготовившись гореть: «двор де у них заперт накрепко, а во дворе де и в избе натаскано у них соломы много». Продолжавшиеся несколько часов уговоры затворников «от божественных писаний, чтоб они из двора вышли безо всякого опасения» (в переговорах принимали участие и священники Ильинской церкви) дали определенные результаты: «вышли из избы окнами тех расколников Тимошка Кукаровцов с товарищи, трои человек». После этого Конон Прокопьев, очевидно, сомневающийся в твердости духа своих последователей, поспешил зажечь солому. Его сомнения не были напрасными: из окон охваченной пламенем избы «выметались... Федоско Морозов с товарищи, мужского полу и женского и малых ребят девятнадцать человек». «А Конанко Прокопьев, да Фомка Морозов, да Ивашка Кышалов з женами и з детми, осмнадцать человек, згорели все» (л. 2, 4)¹⁰.

7 августа 1684 г. избежавших страшной смерти обвинских крестьян (9 мужчин и 3 женщины; остальные оставшиеся в живых 11 человек были, по всей видимости, детьми, которых оставили в Ильинском погосте) привели в Соликамск (л. 1). Воевода приказал их «роспросить при себе всех порознь». Из их распросных речей следовало, что весной 1684 г. К. Прокопьев «перезвал их к себе на речку Сын на пустое место и учил их, чтоб они держались старые веры, а новые б не принимали». Суть его учения заключалась в популярном изложении неграмотным крестьянам¹¹ основных отличий «старой» и «новой» вер, касающихся формы креста («четверокопечный» крест К. Прокопьев называл «латынским крестом»), перстосложения для крестного знамения, Исусовой молитвы, службы и пения по новым книгам и т. д. «Да у него ж де, Конанка,— сообщали крестьяне,— был список с челобитных Соловецкого монастыря старцов в тетратех¹², да к тому ж де списку привязаны были иные тетрати. А те де тетрати называл он, Конанко, богописанным списком, и тот де список он,

Конанко, им, Федоску с товарищи, вычитал почасту. А ученые де ево, Конанково, они, Федоско с товарищи, слушали и принимали» (л. 3).

На Сыну стало постепенно складываться особое старообрядческое поселение: «крестьяне «делали избы, чтоб им с ним, Конанком, жить вместе». Они успели построить «на пустых местах две избы, да третья изба двойня» (л. 2, 3). «А когда де они слышали на себе извет, и Конанко Прокопьев перезвал их с Сыну речки в дом к Фомке Морозову для того, чтоб им за старую веру умереть всем вместе, а новой веры не принять, и за то б им избыть вечные муки» (л. 3).

По распоряжению воеводы мужчин-раскольников отослали «под начал» в мужской Пыскорский монастырь, а женщин — в приписанный к нему «девичь» монастырь. Их должны были ежедневно водить в церковь «и учить... страху божию от божественных писаний». Спустя некоторое время (25 августа и 5 сентября 1684 г.) от архимандрита Пыскорского монастыря Пафнутия поступили сообщения, что раскольники «безо всякого прещения к церкви божии радостно приходят», во всем повинились и покаялись (л. 4—5).

Такой быстрый переход в лоно официальной церкви людей, готовых недавно гореть за «старую веру», трудно объяснить лишь усердием монахов-тюремщиков или пресловутой религиозной индифферентностью русских крестьян. Скорее всего ответ на этот вопрос кроется в челобитных «Федоски Морозова с товарищи», приложенных к отпискам архимандрита. В них они слезно просят «отпустить их на Обву на старые их участки для того, чтобы им в полях неснятого своего хлеба не заронить под снег, и от хлебной скудости и домовою пустоты вконец не разоритца и голодную смертью не помереть» (л. 5).

Не был лишен практицизма и соликамский воевода, прекрасно понимавший, что место крестьян-тяглецов не за стенами монастыря, где им, основываясь на премудростях «божественного писания», доказывают истинность «новой веры» и неистинность «старой», а на пашне. Поэтому он удовлетворил просьбу крестьян и отпустил их по домам, отправив одновременно «старосте поповскому Ильинской церкви к попу Илариону с товарищи и к земскому старосте и к розъездным доivotчикам... память с подкреплением», в которой обязал их осуществлять постоянный контроль за благочестием в поведении раскаявшихся раскольников, а также велел «взять по ним, Федоске с товарищи, порушныя записи» в том, что «впредь б к раскольником и к мятежником не приставали и не прешались никоторыми делы» (л. 5).

Казалось бы, на этом дело о старообрядцах Обвинского Поречья закончилось. Однако по законам московской бюрократии всякий поступивший в Центр документ должен был получить

здесь соответствующую оценку. Поэтому 10 ноября 1684 г. в ответ на эту отписку курировавший деятельность Новгородского приказа кн. В. В. Голицын велел послать в Пыскорский монастырь к архимандриту Пафнутию государеву грамоту с предписанием сообщить в Москву, действительно ли обвинские староверы раскаялись в своей «противности» официальной церкви, и если это действительно так, их разрешалось отдать на поруки родственникам, с которых велено было взять поручные записи¹³. Подобную же грамоту приказано было отправить «для ведома» и соликамскому воеводе (л. 1 об.— 2 об.).

Таким образом, рассмотренные нами выше неизвестные материалы об антицерковных выступлениях соликамских крестьян-старообрядцев в конце XVII в. позволяют яснее представить особенности старообрядческого протеста на северных и восточных окраинах феодальной России, сливавшегося с другими формами классовой борьбы и придававшего этой борьбе исторически обусловленное своеобразие.

* * *

1. Берх В. Н. Древние государственные грамоты, наказные памяти и челобитные, собранные в Пермской губернии. Спб., 1821. С. 117—118. Позднее эта отписка в числе других документов, собранных В. Н. Берхом, оказалась в коллекции П. М. Строева, переданной после его смерти в Археологическую комиссию. В настоящее время она хранится в архиве ЛОИИ, кол. 122 (Чердынская воеводская изба, Соликамские акты), к. 5, № 1341, л. 1—1 об. Здесь же, под № 1343, л. 1—4, находится черновой отпечаток памяти Н. П. Мельникова в Соликамск с распоряжением произвести арест раскольников.

2. См.: (Пьянков) Палладий. Обзорение пермского раскола так называемого «старообрядства». Спб., 1863. Прил. С. 183—191.

3. См.: Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии // Пермские епархиальные ведомости. 1868. № 14. Отд. неофиц. С. 223—226; Шишонко В. Н. Пермская летопись (1263—1881 гг.). Пермь, 1884. Третий период. С. 513—518; Преображенский А. А. Урал и Западная Сибирь в конце XVI—начале XVIII вв. М., 1972. С. 362; Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII—XVIII вв.). Свердловск, 1987. С. 54.

4. ЦГАДА. Ф. 137 (Боярские и городовые книги). Оп. 1. Соликамск, № 14. Л. 23 об.

5. Там же. Л. 33.

6. Подробнее см.: Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. Спб., 1898. С. 201—204.

7. В тексте описи ошибка; следует читать: «Федоски Морозова».

8. ЦГАДА. Ф. 137. Оп. 1. Соликамск, № 14. Л. 21 об.— 22.

9. ЦГАДА. Ф. 159. (Приказные дела новой разборки). Оп. 3 (Новгородский приказ). Д. 2131. Л. 1—5, 13. Ссылки на листы данной отписки в дальнейшем даются в скобках в тексте.

10. Следовательно, всего к самосожжению приготовились 40 человек, из которых 22 — спаслись. Отметим, что старообрядческий Синодик называет «в Перми священнодиакона Конона и иже с ним сожженных 60» (Пыпин А. Н. Сводный старообрядческий Синодик // ПДП. Спб., 1883. Вып. 44. С. 26). Если здесь имеется в виду «гарь», организованная Кононом Прокопьевым (а это,

по всей вероятности, так), то цифра погибших преувеличена в старообрядческом Синодике более чем в три раза.

11. Как показывал явившийся с повинной в приказную избу обвинец Фомка Бахарев, принимавший учение К. Прокопьева, но в самосожжении не участвовавший, все они были «простолюдины, и грамоте у них ни один человек не учен» (л. 4).

12. Имеется в виду знаменитая 5-я Соловецкая челобитная, написанная осенью 1667 г. соловецкими монахами-старообрядцами и ставшая одним из самых популярных памятников староверческого идеологического протеста. Список этого произведения и другие книги и тетради К. Прокопьева погибли в огне (л. 4).

13. Черновой отпуск грамоты, посланной архимандриту Пафнутию 30 ноября 1684 г., занимает в деле л. 6—12.

Н. С. Демкова
Ленинградский университет

СОЧИНЕНИЯ ПИСАТЕЛЕЙ КРУГА АВВАКУМА И ПУБЛИЦИСТИКА СМУТНОГО ВРЕМЕНИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)*

В становлении взглядов деятелей раннего русского старообрядчества большую роль сыграли, как известно, украинские и белорусские полемические тексты конца XVI — начала XVII вв. — сочинения *Ивана Вишенского*, *Стефана Зизания*, *Захарии Копыстенского*, *игумена Нафанаила* и др. (об этом писали *И. П. Еремин*, *А. Н. Робинсон*, *Н. Ю. Бубнов*, *Т. А. Опарина*, *М. Б. Плюханова*¹), однако до сих пор не изучена и даже не учтена весьма существенная роль в этом процессе литературы Смутного времени и особенно — роль публицистических и полемических сочинений той поры. Для этого умолчания как будто есть объективные причины: ссылки на соответствующие тексты в полемических сочинениях первых идеологов старообрядчества отсутствуют, да и упоминания о событиях Смуты являются достаточно редкими. Однако более внимательное изучение памятников старообрядческой публицистики и прежде всего сочинений протопопа Аввакума, *Ивана Неронова*², *дьякона Федора*, священника *Лазаря*, инока *Авраамия*, *Игнатия Соловецкого* и др. позволяет выявить весьма значительную близость публицистики Смутного времени к ряду кардинальных идей старообрядческого движения и их литературному оформлению.

Не останавливаясь специально на различиях между идеями старообрядческих авторов и патриотически настроенных публицистов начала XVII в., а также на характеристике индивидуальных позиций тех и других и отнюдь не претендуя на исчерпы-

* Настоящая публикация представляет собой тезисное изложение доклада, прочитанного на Чтениях памяти В. И. Малышева в ИРЛИ АН СССР 24 апреля 1985 г.

вающую полноту сопоставлений в рамках данной небольшой статьи, отметим наличие общих мест и настроений, совпадающих у деятелей этих двух исторических эпох.

Приведем — в качестве примера — несколько таких мест в «Новой повести о преславном Российском царстве» (1611 г.), вполне созвучных стилистике старообрядческой публицистики XVII в. Так, характеризуя «сопостатов», иноземных врагов московского государства, и московские власти, стоящие с ними заодно, автор «Новой повести» пишет: «...с нашими изменники-единоверники, и с новыми богоотступники, и кровопролители, и разорители веры христианския, с первенцы сатанины, со иудинными, предателя Христова, братиею, с начальники и со иными их подручники и угодники..., иже недостойны по своим злым делом прямым своим званием именоватися... душепагубныя волки, хотят нас конечно погубити... святую нашу непорочную веру в конец искоренити и свою, отпадшую, учинити... (200)³. От них, автор уверен, будет Русской земле «конечная погибель», все вокруг — «блазный оманъ и прелесть» (202). Некоторые фрагменты «Новой повести» звучат как тексты, вышедшие из-под пера протопопа Аввакума или его единомышленников. Таковы, например, описание патриарха Гермогена, «столпа», непоколебимо стоящего на защите православной веры: «...он, государь, вместо оружия токмо словом Божиим всем соперником нашим загражая уста и посрамляя лица... и нас — всех укрепляет и поучает, чтобы страха их и прещения не бояться, и душами своими от Бога не отщепитися, и стояти бы крепче и единомушно за преданную нам от Христа веру и за свои души...» (197); или призыв ко всем «православным христианом», с которого начинается «Новая повесть»: «...постоим вкупе крепостне за православную веру и за святыя Божия церкви, и за свои души, и за свое отечество... и изберем славную смерть: аще и будет нам, то и по смерти обрящем царство небесное и вечное; нежели зде безчестное, и позорное, и горкое житие под руками враг своих» (188) (очень близкая параллель к последнему фрагменту — призыв Аввакума умереть, но «не предать благочестия»⁴). Идея смерти за веру, борения до конца за свои убеждения — стала одной из ведущих тем старообрядческих писателей второй половины XVII в.: напомним в этой связи такой эмоционально напряженный текст, как «Исповедание» *Игнатия Соловецкого*⁵.

В сознании и тех и других полемистов время, ими переживаемое, — время величайшего испытания, выпавшего на долю России, может быть, даже время гибели. «Ни едина книга богословец, ниже жития святых, и ни философския книги, ни царьственныя, ни гранографы, ни повестные книги ни принесоша нам такового наказания, ни на едину монархию, ниже на царства и княжения, еже случися над превысочайшею Россией», — писал в

1612 г. автор «Плача о разорении Московского государства» (225).

Сходные настроения пронизывали и сочинения писателей-старообрядцев XVII в. Они четко осознавали уникальность «своей» исторической ситуации, в которую попало государство, церковь, общество в результате церковной реформы 1653 г. и репрессий властей, духовных и светских. Всеобщий обман («лесть»), перевернутость основных фундаментальных понятий, «всегубительство» — примечательные черты «нынешнего времени» в сочинениях протопопа Аввакума и его единомышленников. Дьякон Федор так описывал современную эпоху: «...совершенное антихристово мучение настало уже, понеже в коем благочестии стоял сам царь и вси архиереи чему училися и учили коей вере, и в ней воспитаны быша сами и отцы отец их, — за ту веру ныне кленут непокоряющихся их прелести, и царскому другому суду отдают и кровь христианскую вкупе проливают... пастырие века сего волцы быша, и священники лесть возлюбиша...»⁶. Ему вторил инок Авраамий: «Нынешних властей сатана прелестил», «повелевает креститься людям» «выворотным крестом» (троеперстием — Н. Д.), «и себе готовит их сатана на поклонение и принятие антихриста»⁷.

Столь же близкие совпадения можно обнаружить с отдельными фрагментами из сочинений Аввакума и в сочинениях Авраамия Палицына, Ивана Хворостинина, и особенно — С. И. Шаховского. Аввакум и писатели его круга цитируют одни и те же псалмы, тексты из «Физиолога» (о фениксе-птице), из Евангелия и т. п. Многие близкие темы и даже фрагменты в сочинениях Аввакума и писателей, описывающих события Смуты, могут производить впечатление общих мест, свойственных творчеству средневековых авторов. Но, может быть, в этом сходстве есть и нечто большее, чем средневековые топоры: если это сходство не результат непосредственного чтения конкретных сочинений писателей эпохи Смуты, то нельзя не признать их соответствия общей тональности, присущей публицистике той трагической поры русской истории, и слышать в них отзвуки, отклики на тексты, посвященные Смуте. В любом случае эти близость и сходство должны быть отмечены и специально исследованы.

Так, очевидные связи с литературой времени Смуты могут быть отмечены в сочинениях наиболее начитанного из всех пустозерских узников — дьякона Федора. Дьякон Федор часто использует формулы, устоявшиеся в публицистике Смуты («всенародное множество», «Новый Израиль», «во время се ни царя, ни святителя»⁸), анализирует эпоху и ее деятелей (пишет, что «при Ростриге» книг не издавали, Борис Годунов — «не еретик же был и церкв Христова не ратник»⁹), устанавливает параллели между Григорием Отрепьевым и патриархом Никоном как «орудиями»

сатаны («На Москве у нас недавно сатана возвел на царство лукавого сосуда своего — чернца Гришку Отрепьева, и всем царством его, прелестника, приняли честно, и поклонялися вси... Потом тот же сатана... возвел на патриаршество вместо пастыря церковного своего лукавого волка Никона... И все людие прелесть его приша и не видят, яко погибают душами и телесы»¹⁰).

Любопытный след литературной продукции Смуты, а возможно, отзвук легендарной истории этого времени, обнаруживается в сочинении священника Лазаря, в его челобитной, отправленной из Пустозерска в 1669 г. царю Алексею Михайловичу. Это политических уроков Смуты, когда Русская земля, по словам Авраамия Палицына, была наказана за «безумное всей земли молчание», слышится в названии главы 28-й этой челобитной — «О лжи и о молчании и о нерадении пастырей последних»¹¹. По контрасту с ними — с современными лживыми духовными властями — Лазарь вспоминает деда царя Алексея — патриарха Филарета, и именно его именем и авторитетом пытается убедить царя в правоте защитников старых обрядов: «Царю благородный! Воспомини прародителей своих, koliko озлобление, и беды, и заточения подышаша правости ради душевныя и закона...»¹². Рассказ Лазаря об испытаниях Филарета, об его отказе «Федке» Андронову сбросить иноческое платье и стать боярином у Григория «Ростриги», о явлении ему в темнице Антония Сийского с «теплой» просфорой и о его пророчестве Филарету стать патриархом Московским, а его сыну Михаилу — русским царем, очевидно, основан на предании¹³. Однако не исключено существование и письменного источника: дело в том, что текст Лазаря содержит буквальное заимствование из повествования о Филарете «Нового летописца». Согласно рассказу Лазаря, Филарет ответил Лжедмитрию через его посланника Феодора Андропова: «Неволею, де, государь, начинают да волсю совершают!» В «Новом летописце» этот ответ Филарета, напоминающий пословицу, предстает в виде авторского рассуждения в совсем другом контексте — в повествовании о наказании Федора Никитича Романова Борисом Годуновым — о пострижении его в иноки в месте его ссылки — в Сийском монастыре: «Он же, государь, неволею бысть пострижен да волею и с радостно велиею и чистым сердцем ангельский образ восприя, и живяше в монастыре в посте и в молитве»¹⁴.

Смута — величайший кризис, пережитый русским обществом и государством в начале XVII в. — сохранялась в памяти русских людей на протяжении всего столетия. О Смуте вспоминали, пересказывая были и небылицы об осаде Москвы и Гришке Отрепьеве, пели песни о трагической судьбе Ксении Годуновой и смерти Михаила Скопина-Шуйского; книжники читали и переписывали многочисленные сказания о Смутном времени и иноземной интервенции — «Сказание» Авраамия Палицына, «Плач

о конечном пленении и разорении Московского царства», «Летописную книгу», повести о Смуте и царевиче Дмитрие князе С. И. Шаховского и др. «Смута, почти что приведшая к полной катастрофе русское национальное бытие и русскую церковь, долго не могла быть забыта как поколением, пережившим эти страшные годы, так и их детьми и внуками», — справедливо писал С. А. Зеньковский¹⁵. Но особенно близкими теме Смуты оказались для писателей раннего старообрядчества, многие из которых (Иван Неронов, Аввакум, Лазарь) были выходцами из нижегородской земли, того исторического центра, где сравнительно недавно формировалось народное ополчение для освобождения всего государства и его столицы Москвы и где отряды Лисовского ещё в 1619 г. (всего за три года до рождения Аввакума!) разорили приокские и приволжские земли. Особенно существенным было влияние Смуты на духовного наставника Аввакума и его старшего друга — протопопа московской церкви Казанской Божьей Матери — Ивана Неронова. Он был непосредственно связан с игуменом Троице-Сергиевой Лавры Дионисием, писавшим во время Смуты грамоты — воззвания в поволжские города, подолгу живал у него в келье¹⁶. Во время его пребывания в Троице-Сергиевой Лавре в 1620-е гг. там создавали свои сочинения о Смуте Авраамий Палицын и Иван Хворостинин. Таким образом, опыт Смуты и публицистики той поры был во многом реальным источником и идейной базой писателей раннего старообрядчества.

Одним из существенных уроков публицистики Смуты, хорошо усвоенных старообрядческими писателями 50—80-х гг. XVII в., была их ориентация на широкую демократическую аудиторию, прямое обращение к народным массам — в поисках помощи и поддержки, а также самовыявление личности и позиции публициста и использование жанра послания как текста, имеющего агитационное значение.

Спецификой литературной позиции публицистов, близких протопопу Аввакуму — таких как Авраамий, дьякон Федор, Игнатий Соловецкий и др.), является сознательная установка на понятность создаваемых ими текстов, забота о восприятии их «простецами» — широкой демократической аудиторией. Отсюда их ориентация не на старославянский язык, а на русский (причем на живую разговорную речь), активное использование каламбуров, средств народной этимологии, принципов драматизации текста, присущей народной речи и т. д. Широко известна похвала Аввакума «русскому природному языку» и его декларация о пренебрежительном отношении к красноречию, к «виришам философским»¹⁷; в сочинениях Аввакума многое «реченно просто». Нельзя не увидеть в этом продолжение стилистических традиций, уже отчасти выработанных демократической и агитационной литературой начала XVII в.¹⁸.

В этой связи обращает на себя внимание литературная позиция С. И. Шаховского, сформулированная в его «Повести об убийстве царевича Дмитрия». Она оказывается довольно близкой к принципам, провозглашенным Аввакумом. Сокрушаясь — в традиционном для агиографа духе — о собственном невежестве и о том, что его «писание», не обладающее «книжной силой» и не отличающееся «извитием словес», «не угодно явится» «во ушню» слушателей, С. И. Шаховской одновременно допускает мысль, что «простая» и «не книжная» аудитория, слушающая его житийную повесть, нуждается именно в таком — упрощенном и неукрашенном — стиле повествования: «...начну и аз, направляем Господем, не витейскими словесы и риторским разумом, ни сокровенною беседою еллинскою...; жития же святых, и мучения, и доблести их ясно да сказуются, яко же и некнижным мочно, и простым, глаголемая внимати» (846). Требование простоты и ясности изложения еще раз формулируется в конце рассуждения в неравносложных виршах и звучит как афоризм:

«Невозможно бо есть язву сквозе ризу лековати, ни полезныя рещи, яже о святых, мудростию и хитрословием покрывати» (847).

«Ясность» книжного в целом стиля сочинений С. И. Шаховского, конечно, очень далека от ясности и яркой образности «природного русского языка» Аввакума, однако их объединяет один общий принцип — внимание к аудитории — к читателям-«простецам», декларируемый отказ от велеречия. Это позволяет рассматривать высказывание С. И. Шаховского как значимый факт в создании традиции неукрашенного стилистического изложения, на которую позже ориентировался и Аввакум. Однако в том и в другом случае демократизм стилистической программы обонх писателей возникает под влиянием непосредственного участия народных масс в общественной жизни, под влиянием демократической публицистики времени Смуты.

* * *

1. Еремин И. П. К истории русско-украинских литературных связей в XVII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 221—295; Робинсон А. Н. Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974. С. 316—318; Бубнов Н. Ю. Источники по истории формирования и идеологии раннего старообрядчества: Автореф. дис. ...канд. ист. наук. Л., 1975; Опарина Т. А. Просветитель Литовский — неизвестный памятник идеологической борьбы XVII века // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 43—57; Плюханова М. Б. [Предисловие] // Пустозерская проза / Сост., вступ. ст., подгот. издания и коммент. М. Б. Плюхановой. М., 1988.

2. Отметим существенное для разработки данной темы замечание С. А. Зеньковского по поводу Ивана Неронова: «Много общих тем можно найти в «Истории в память...» (речь идет о начале «Сказания» Авраамия Палицына.— Н. Д.) и в позднейшей проповеди Ивана Неронова, долго бывшего учеником Дионисия» (троицкого игумена в годы осады.— Н. Д.). С. А. Зеньковский имеет в виду такие общие темы, как тема социального христианства, филиппики против богатых и сильных, почитания Максима Грека, постоянные

ссылки на Иоанна Златоуста. (Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Мюнхен, 1970. С. 43. Сп. 26).

3. Здесь и далее ссылки на сочинения Смуты указываются в скобках, в строке по изданию: Платонов С. Ф. Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Л., 1925. (РИБ. Т. 13).

4. Памятники русского старообрядчества XVII в. Т. 1. Вып. 1. Л., 1927. (РИБ. Т. 39).

5. См.: Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы: «Исповедание» Игнатия Соловецкого и отклики современников на разгром Соловецкого монастыря царскими войсками в 1676 г. // ТОДРЛ. Т. 37. С. 318—325.

6. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1881. Т. 6. С. 239.

7. Там же. М., 1885. Т. 7. С. 248—249.

8. Материалы для истории раскола... Т. 6. С. 25, 61, 72; ср.: «Прописи» московского попа Тихона (1620), подобным образом характеризующие время Смуты: «Христос спит, церкви без пастырь, свечи посить»; Русские прописи 1620 г. // ЧОИДР. 1864. Кн. 2, отд. 5. С. 7—11; см. также: Демкова Н. С. Фрагмент «Сказания о крестьянском сыне» в записи 1620 г. // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 174. Сп. 10.

9. Материалы для истории раскола... Т. 6. С. 41.

10. Там же. С. 190—191.

11. Там же. М., 1879. Т. 4. С. 259.

12. Там же. С. 260—261.

13. Там же. Т. 6. С. 190—191.

14. Там же.

15. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. С. 49.

16. Весьма важные сведения о связи Ивана Неронова с Дионисием Зобинцевским, архимандритом Троице-Сергиевой Лавры в период Смуты, сыгравшим большую роль в создании нижегородского ополчения, содержатся в «Житии» Ивана Неронова, написанном современником. Материалы для истории раскола... М., 1875. Т. 1. С. 253).

17. Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Елифанья. Л., 1975. С. 112.

18. См., например, «Новую повесть о преславном Российском царстве», агитационные послания — грамоты, которыми обменивались русские города: См. также: Назаревский А. А. О литературной стороне грамот и других документов Московской Руси начала XVII века / Отв. ред. А. И. Белецкий. Киев, 1961.

О. С. Финченко
Ленинградский университет

«СЛУЖБА КАБАКУ» И ТРАДИЦИИ УЧИТЕЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

«Служба кабаку» — оригинальный и во многом еще загадочный памятник демократической сатиры XVII в. Первый исследователь «Службы кабаку» В. П. Адрианова-Перетц определила, что текст ее был создан на богатой литературными традициями земле Северной Руси в Сольвычегодском крае, недалеко от г. Великого Устюга¹. В качестве доказательства В. П. Адрианова-Перетц приводила географические названия, встречающиеся в тек-

сте памятника: «...радуйся, кабац, отемненне Вычеготскому Усолию, а ныне не токмо ты Усолие почитает, но и в дальних язычских странах слышат твоё обнажение, еже во окресных волостях, еже еста на Вычеге и на Виледе, и на Лале, и в протчих волостях сердечное воздыхание и в перси биение». «Вычеготское Усолие» исследовательница идентифицировала с Сольвычегодским краем, по территории которого протекают все три названные в приведенном фрагменте реки. В. П. Адрианова-Перетц обратила внимание также на упоминание в тексте старшего списка «Службы» Прилуцкого монастыря, находившегося как раз в центре между бассейнами Вычегды, Виледи и Лалы². О «северном» происхождении «Службы кабаку» свидетельствуют, по мнению исследовательницы, и упоминающиеся в тексте собственные имена, известные по документам XVI—XVII вв. в северо-восточной России³. Позднейшие исследования, однако, показали ошибочность этого наблюдения: те слова, которые В. П. Адриановой-Перетц воспринимались как имена собственные, оказались северно-русскими диалектизмами, употребленными в качестве олицетворения⁴. Но эта поправка лишь подтверждает выводы исследовательницы относительно места происхождения данного памятника.

После работ В. П. Адриановой-Перетц специальных исследований, посвященных «Службе кабаку», не было, хотя в научной литературе произведение упоминается очень часто. Это объясняется прежде всего тем, что В. П. Адрианова-Перетц всесторонне изучила этот памятник, и вновь найденные материалы могут лишь уточнять и дополнять ее работу. В данной статье рассматривается один аспект поэтики этого произведения, еще не привлекавший внимания исследователей.

Обратившись к наиболее близкому «Службе кабаку» по теме и художественной функции жанру учительной проповеди, мы заметим, что значительная часть текста сатиры состоит из прямых и опосредованных цитат, почерпнутых из популярных и переходивших из сборника в сборник обличительных слов и поучений. Вопрос о связи между учительной литературой и нецерковными светскими сочинениями был поставлен учеными еще в конце XIX — нач. XX вв. Ф. И. Буслаев указывал на русские поучения против пьянства как на один из возможных источников «Повести о Горе-Злочастии»⁵; В. Н. Перетц писал, что старинные обличения дают материал юмористически-назидательным стихам на лубочных картинках⁶. Современные ученые приходят к аналогичным выводам, исходя из материала конкретных памятников. Л. В. Титова возводит текст «Беседы отца с сыном о женской злобе» к традиции «слов о злых женах», часто включавшихся в древнерусские Пчелы, Измарагды и сборники⁷. М. Б. Плеханова еще раз на новом уровне обращается к идеям В. Н. Перетца, Ф. И. Буслаева: «Собственно смеховая литература XVII в. отчет-

ливо связана с древнерусской учительной проповедью. В XVII в. учительные слова против пьянства, женской злобы, лени и пр. чрезвычайно актуализировались. По-видимому, они стали вызывать интерес художественного свойства», — и высказывает очень интересное замечание, касающееся нашего текста, — «тема пьянства становится в XVII в. центральной смеховой темой, не теряя при этом связь с проповедничеством. «Служба кабаку» по ходу текста постепенно переходит к прямым обличениям пьянства, набранным из учительных «слов»⁸.

Принимая в целом утверждения М. Б. Плюхановой, хотим уточнить, что прямые обличения пьянства, «набранные из учительных «слов», о которых говорит исследовательница, содержатся в основном в каноне, не принадлежащем автору сатиры, а дописанном позже⁹. Текст канона, таким образом, нельзя привлекать для доказательства связи поэтики «Службы кабаку» с учительным красноречием, вместе с тем автор канона последовательно повторяет основные приемы (пародирования, обличения), использованные в сатире, поэтому в каноне они особенно обнажены, как во всякой стилизации, что облегчает их выявление и изучение.

Цель нашей статьи — показать на выразительных примерах перспективность поиска идейного, тематического и лексического источника «Службы кабаку» в традиционных древнерусских обличениях. В. П. Адрианова-Перетц составила полный перечень богослужебных книг, которые стали образцами для стилистического пародирования в «Службе кабаку». Мы приводим новый, особый, ряд источников этого текста.

ОБЩИЕ ПО ТЕМЕ, ФОРМУЛАМ, СЮЖЕТАМ, ПРИЕМАМ МЕСТА ДЛЯ «СЛУЖБЫ КАБАКУ» И ТРАДИЦИОННЫХ ПОУЧЕНИЙ *:

Слова и поучения

Цитата из апостола Павла (I кор. 6, 10). Встречается очень часто в различных интерпретациях в текстах проповедей.

Св. отци не возбраниша нам того, еже пити и ясти в закон и в подобное время, но отрekli суть объядение и пьянство. **Питие бо умным на веселие есть, а несмысленным, иже упиваются, чясто во пьянство, на неизбытная грехы**¹⁰.

Кротки убо пьяница, акы болван и акы мертвец валяется и многожды осквернився и омочився смердится¹¹.

Пьяница... акы мертв, ни се мертв, ни се жив отпухл акы болван¹².

«Служба кабаку»

В три дня очистился еси до нага: яко же есть писано: **пьяницы царствия божия не наследят**.

Невинно бо есть нам вино, но проклято есть пьянство с недержанием. **Создан бо есть хмель умному на честь, а безумному на погибель**.

Егда же чрез клятву держаше на питие простирашесе и испиваше и на пугвицы **изливаше и семо и овамо, яко болван бездушен валяхуса** (дважды в тексте сатиры).

* Текст канона мы не используем.

Отголоски споров в тексте сатиры о том, сколько можно выпить во славу Божию, чтобы это не считалось грехом.

Мы же, братие, язьмы и **пиимы в славу Божию уреченную меру**...¹³

Что реку кроткаго пианицу: скотину ли нареку, но и того скареднее... **Чим его нареку: зверя ли его нареку, но и зверя злее, бесным ли его прозеву, но и того злее**¹⁴.

Скотину ли и нареку, но того скотее, зверя ли прорку, но того зверее и неразумнее...¹⁵

А пианчивый же самохотением погубляется...¹⁶

Безвременным деянием и безмерным... **сам ся осуждает в муку**¹⁷.

Пианчивому бо век старость в неустав, житию порушение, маловременная смерть, а по смерти мука вечная¹⁸.
...Да не будем осуждени в муку¹⁹.

Богатство ваше истлеет, а **ризы ваша мольми изядени будут, злато и серебро изоржавет, а вас смерти примет**²⁰.

Люто бо есть скаредие, еже **бес памяти уніватися**²¹.

Церковь не принимает оскверняющих свои дела развратом и лишним питьем, **пьянством без памяти**²².

Пьяницу доспею **убога и нища** и скорбна во всем, будет ходить в **ветхой ризе** и в раздранной и в утлых сапогах²³.

Всяк бо ленивый облечется в **скудные и раздранная портища**²⁴.

...Ум погубляет пьянство²⁵. Ум погубль, не вестья, что творит²⁶.

Подшмимся духовне праздновати праздники Божия, а не яко же погани празднуют **объядением и пьянством и играми**. Св. же дни почтем блажаше духовне, а не... **песьми сатанинскими, играми бесовскими, но празднуем боголепне бдением и молитвами**²⁷.

Хто по мере **изопьет в славу Божию**, яко в век доброму добрая и слава.

Что ты ныне, кабаке, нареку, дурна ли или безумна, **разбойника ли ты нареку, но маннем о земля бросаешь; купца ли ты нареку, ибо не даром даеши многое твое бесование...**

Беснующему ля ты **уподоблю, но беснующий** неволею страждет.

Приидите вси искусни и благонарочити в разуме, отбежим такового **рва самохотного**, впадающих в него и влекущих нас друзей в сие. **Вси отревантесе, яко не добре нам смыслящим и влекущим нам в ров погибели**.

Пьяниц безвоздержанных и непослушливых душа в руках бесовских и **прикоснется им мука**.

Старость есть человеком (которые «упиваются» — О. Ф.) **недобрая, не христианскою смертию мнози человеци от тебе умирают**.

Безместно житие возлюбихом, по глаголющему: **Злато ваше изоржаве, си ризы ваша молие поядоша**, а пьяницы же и пропонцы **злату ржавчину протирашу** и своему житию **ветели являхуса**.

По сем канун, творение: **«Хто без ума и без памяти пьет, не крестияньски скончается»**.

И вкорентся в них **пьянство** и в нищете **пребудут о нем**.

...ни единая **ризы** в дому оставити...

...нищеты **ярем восприяти**...

...пьяница яко **теля наго** процветает **убожеством**.

Питьем **омрачаху** свои **сущии разум**.

Исползование и распространение в сатире сюжетов поучений: ...Вместо коленаго поклонения плескания предлежит, **вместо же молитвы к Богу сатанинския песни совершаху, вместо бдения всюнощную спяху, и инех**

Друзии же всю ночь не усыпают,
пниощи и многа творяща злая²⁸.

Стерегите молитвенного часа, в онь
же Богу помолитися трезвым умом, а
не пьянством²⁹.

А мы, егда пити начнем, то и к
церкви нейдем³⁰.

Празник велик, егда вси лежат яко
мертви от пьянства³¹.

опиваху, друзии же обыгрываху,
вместо поста питие и пьянство.

Мы привлекли далеко не все примеры заимствований из жанра учительного красноречия в тексте «Службы кабаку». Памятник содержит очень много характерного для сочинений этого жанра: сниженную лексику, натуралистические подробности, развлекательные описания, развернутые повествования. Но, как нам кажется, приведенных примеров достаточно для утверждения, что тексты обличительных слов, содержащиеся почти в каждом из многочисленных бытовавших на Руси сборников, были тем литературным фоном, на котором и появилась «Служба кабаку». В дальнейшем, если позволит материал текстов учительного красноречия, мы предполагаем вывести схему (весь набор обличительных средств), по которой они строились, и сопоставить ее со структурой и приемами осмеяния и осуждения в «Службе кабаку». Необходимо отделить традиционное от новаторского в тексте сатиры, чтобы по-новому осмыслить множество проблем, связанных с этим памятником (например, влияние *ragodia sacra*).

Специального исследования требует и связь «Службы кабаку» с очень популярным в XVI—XVII вв. «Словом о Хмеле» и «Словом о ленивых, но и о сонливых, и упиянчивых», написанных сказовым стихом³² и явно направленных на создание смехового эффекта. В тексте «Службы кабаку» есть некоторые признаки, позволяющие утверждать о знакомстве с этими «Словами» ее автора.

* * *

1. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки по истории русской сатирической литературы XVII в. М., 1937. С. 53—54.

2. Там же.

3. См.: *Тупиков Н. М.* Словарь древнерусских личных собственных имен. Спб., 1803.

4. Сатира XI—XVII веков / Сост., вступ. ст. и коммент. В. К. Былинкина, В. А. Грихина. М., 1987. С. 455; *Финченко О. С.* Проблема редакций «Службы кабаку» // ТОДРЛ. Т. 47 (в печати).

5. *Буслав Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Спб., 1861. Т. 1. С. 557.

6. *Перетц В. Н.* Из старинной сатирической литературы о пьянстве и пьяницах // Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. Спб., 1911. С. 434.

7. *Титова Л. В.* Беседа отца с сыном о женской злобе. Новосибирск, 1987. С. 123—124.

8. *Плюханова М. Б.* Проблема пародийности рифмы // Тыняновский сборник. Рига, 1986. № 2. С. 46.

9. *Финченко О. С.* Проблема редакций «Службы кабаку»...

10. Слово св. отец о пьянстве // *Яковлев В. А.* К литературной истории древнерусских сборников: Опыт исследования. Одесса, 1893. С. 162.

11. Слово некоего старца о подвиге душевном и о пьянстве // *Пономарев А. И.* Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Спб., 1897. Вып. 3. С. 101.

12. Поучение Св. Великого Василия о том, како подобает воздержатися от пьянства // *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Спб., 1876. С. 323.

13. *Буслав Ф. И.* Исторические очерки русской... С. 560.

14. Поучение Св. Великого Василия о том, како подобает... С. 322.

15. Слово некоего старца о подвиге душевном... С. 101.

16. Духовная грамота преподобного Иосифа. Яко же не подобает в обители питию быти, от него же пьянство бывает. Слово 7 // ВМЧ. Сент. 1—15. С. 542.

17. Поучение Моисея о безвременном пьянстве. См.: *Соболевский А. И.* Материалы и заметки по древнерусской литературе // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 3. С. 78.

18. Слово о недели Иакова, брата Господня, епископа Иерусалимского // *Пономарев А. И.* Памятники... Вып. 3. С. 69.

19. Поучение Моисея о безвременном пьянстве... С. 78.

20. Поучение Иоанна Златоуста о милости // *Пономарев А. И.* Памятники... Вып. 3. С. 70.

21. Слово о недели Иакова, брата Господня... С. 69.

22. Слово о Песте о Великом и о Петрове говенье по Филипове // *Буслав Ф. И.* Исторические очерки русской... С. 560.

23. Слово святого Кирилла Философа о хмельном питии ко всем людям // *Пономарев А. И.* Памятники... С. 287.

24. Поучение Василия Кесарийского к ленивым // *Яковлев В. А.* К литературной истории... С. 229.

25. Слово Святого Кирилла Философа... С. 287.

26. Слово о недели Иакова, брата Господня... С. 69.

27. Слово св. Ефрема о похвале честнаго креста // *Яковлев В. А.* К литературной истории... С. 69.

28. Слово о недели Иакова, брата Господня... С. 69.

29. Слово св. отец о пьянстве... // Там же. С. 163.

30. Слово о недели Иакова, брата Господня... С. 69.

31. Поучение философа, епископа белгородскаго. См.: *Соболевский А. И.* Два русских поучения с именем Григория // ИОРЯС. 1907. Т. 12. Кн. 1. С. 255.

32. *Панченко А. М.* Русская стихотворная культура XVII в. Л., 1973. С. 9; *Махновец Т. А.* Ритмическая организация «Слова о Хмеле» // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 14—24.

О. Н. Спичак
Сыктывкарский университет

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА И СТИЛЯ «СКАЗАНИЯ О МАМАЕВЕ ВОИНСТВЕ» (ПО СЫКТЫВКАРСКОМУ СПИСКУ КОНЦА XVIII в.)

В собрании рукописей Ю. В. Гагарина Научной библиотеки Сыктывкарского университета хранится литературный старообряд-

ческий сборник конца XVIII в. (Гагар, р. 12), в состав которого входит произведение, названное «Сказанием о Мамаеве воинстве» (далее — СМВ) ¹. М. В. Мелихов, проанализировавший текст этого памятника, отметил, что отличительной особенностью произведения является множественность его источников и соединение в его повествовании отдельных книжных мотивов, встречающихся в известных памятниках Куликовского цикла, с фольклорными — песенными и былинными, с переосмысленными элементами обрядовой народной магии. При этом наибольшую близость в сюжетном плане СМВ обнаруживает к тексту Распространенной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» (далее — СМП) и сказке «Про Мамаю безбожного» (далее — МБ) ².

Переплетение в сюжете СМВ различных литературных и фольклорных мотивов обусловило взаимодействие в тексте памятника элементов трех языковых пластов: языка фольклора, церковно-книжного и народно-разговорного языков. Функционирование этих элементов прослеживается на всех языковых уровнях. В данной статье анализируется лексический состав текста СМВ в сравнении с лексикой предполагаемых источников — СМП и МБ ³. Сосредоточив свое внимание на этом уровне языковой системы памятника, мы исходили из того, что «лексика, безусловно обладает большей объясняющей силой по сравнению с другими уровнями языка», т. е. «каждое слово представляет собою особый микромир, в котором отражается какой-то кусочек реальной действительности или отклонений от нее..., средство коммуникации» ⁴.

Одной из отличительных черт СМП является, как отмечает Д. С. Лихачев, «значительное оцерковление содержания событий» ⁵. В. П. Адрианова-Перетц, анализируя влияние героического эпоса на СМП, отмечала, что несмотря на значительную религиозную дидактику повести, главные герои ее — русские воины — не затронуты «религиозной чувствительностью» (в отличие от образа Дмитрия Ивановича), характеризуются с помощью эпитетов и сравнений не со стороны христианских добродетелей, а со стороны воинских доблестей. Этим, по свидетельству ученого, поддерживалась связь СМП с устными преданиями о Куликовской битве и с героическим эпосом вообще; поэтому и народная оценка события была непременно направляющим моментом для авторов СМП, несмотря на характерную для повести в целом «религиозно-назидательную тенденцию» ⁶.

«Оцерковление» содержания свойственно и СМВ, однако в гораздо меньшей степени. Причем фрагменты, свидетельствующие об этом, в основном заимствованы из литературного источника. Идеологическая обусловленность сюжета СМВ отразилась на распределении персонажей в тексте на два противоположных лагеря — «своих» и «чужих». Поскольку такая дифференциация приобрела в СМВ религиозную трактовку, имя представителя того

или иного лагеря сопровождается соответствующим эпитетом, который в повествовании закрепляется, становится постоянным.

Наиболее разнообразными являются эпитеты, характеризующие татар: *безбожный, поганый, неверный, нечестивый, окаянный*; русских воинов автор определяет, как правило, одним эпитетом — *благочестивый*, который лишь однажды варьируется в тексте со сходным по семантике прилагательным *святорусские*.

Такое многообразие «отрицательных» и немногочисленность «положительных» эпитетов в тексте «Сказания» обусловливается самым взглядом русского человека на «добро» и «зло», согласно которому «добро» постоянно, а «зло» многолико. Взаимоотношения этих эпитетов в тексте СМВ приобретают системный характер, и системность эта основывается на главном противопоставлении справедливой и истинной христианской религии и всякой другой, расходящейся с этическими и нравственными канонами православия. Уже само начало повествования заявляет об этой противопоставленности, закрепляя за именем Дмитрия Ивановича эпитет *благочестивый* — «исповедующий истинную веру; праведный, благочестивый» (СРЯ XI—XVII вв., I, 192), а за именем Мамаю эпитет *безбожный*, т. е. «нехристианский, не верующий в бога». Тем самым дается установка на идеологическое соотношение сил как борьбы православных с иноверцами.

Эпитет *безбожный* при имени Мамаю также употребляется постоянно, дополняясь другими, приобретающими при той же семантике эмоционально-экспрессивный оттенок: *неверный* — «нечистый по вере; нехристианский, некрещенный, бусурманский или иноверческий вообще» (Даль, III, 153); *окаянный* — «проклятый, нечестивый, преданный общему поруганию» (Даль, II, 661).

Существительное *сила* — «войско, воинство» — сопровождается в тексте СМВ эпитетом *святорусская*, если речь идет о русском войске, в другом же значении — «нечистая сила, сила окаянных» — эпитетом *отпадшая*. Как видим, и здесь подчеркивается идея борьбы русских людей за христианскую веру.

Таким образом, эпитеты, обусловленные идеологической мотивировкой повествования и употребленные для характеристики представителей двух противоположных лагерей, вступают в антономические отношения и приобретают «положительный» или «отрицательный» характер: с одной стороны — *поганый, безбожный, неверный, нечестивый, окаянный* при характеристике татар, с другой — *благочестивый* и *святорусский* при характеристике русских воинов.

В отличие от СМВ, в сказке эпитеты эти очень немногочисленны, причем представлены здесь лишь «отрицательные», относящиеся к Мамаю: *безбожный, поганый*; Дмитрий Иванович именуется в сказке *Задонским князем*. Итак, в тексте СМВ, как и в тексте СМП, разнообразно используются постоянные оценочные эпитеты,

и уже в самом их наличии и постоянном функционировании за-ключена установка автора на религиозную основу сюжета.

«Оцерковление» содержания СМВ привело к широкому употре-блению в нем церковно-книжной лексики, среди которой можно выделить несколько групп. Первую группу составляют образо-вания с корнем -свят-. В нескольких значениях употреблено при-лагательное *святой*. «И я буду на Русь воевать *святыя* Руси...» (с. 293); «В то время неверной царь Мамай безбожной воспалил-ся за умножение грехов наших на всю нашу и *святуюрусскую* зем-лю...» (с. 393) — в данных примерах прилагательное употреблено в значении 'христианский', православная Русь противопоставлена иноверцам, нехристианской Орде. *Святым* на Руси назывался че-ловек 'непорочный и угодный богу' (Даль, IV, 161); в тексте «Ска-зания» *святой* употреблено и как субстантивированное прилагательное, называющее человека, причисленного к святым: «Отче, *святой* Сергий игумен!..» (с. 395). В контексте: «И подняли зна-мяна церковные, на знаменях было написано: «Святая *пресвя-тая* богородица» (с. 398) — прилагательное имеет экспрессивную окраску, что подкрепляется его словообразовательной структурой: префикс *пре-* образует превосходную степень, усиливая тем самым мотив святости.. Такая формула обращения, молитвы закреплена литературной традицией. То же мы встречаем и в СМП: «О вели-кое имя всесвятой троицы, *пресвятая* госпожа богородица...»⁷. Сравним использование такого рода формулы в литературной тра-диции и в народно-поэтической. В «Слове о полку Игореве» в пла-че Ярославны, когда героиня обращается к божеству, встречаем подобную формулу: «Светлое *тресветлое* солнце!» Как видим, истоки такого рода обращений к святому, к божеству находятся еще в ранних устно-поэтических произведениях.

Сходную стилистическую функцию в СМВ выполняет прилагательное *преосвященный*, образованное по той же словообразова-тельной модели, в сочетании с существительным *церковь*: «...невер-ной царь Мамай безбожной воспалилса... на всю нашу и свято-русскую землю, на вся наши *преосвященные* церкви...» (с. 393). Интересно отметить, что в СМП это прилагательное выступает в роли эпитета к имени служителя церкви: *преосвященный* митро-полит Киприан, *преосвященный* игумен Сергий; слово *церковь* здесь обычно сопровождается эпитетом *святая*. Следовательно, книжная традиция употребления прилагательного была восприня-та автором СМВ чисто формально.

Наречие *свято* в контексте произведения подчеркивает чистоту и непорочность помыслов и деяний человека; в сочетании с глаго-лом *прослезиться* оно усиливает семантику самого глагола, т. к. слезы у христиан считались символом очищения от грехов: «Тогда Русские земли посол князь Захарей Тютнев *свято* пред царем Ма-маем безбожным *прослезилса* и сам нам пошел, заплакал» (с. 393).

Вторую группу церковно-книжной лексики составляют цер-ковнославянизмы, обозначающие церковные реалии: грецизмы (*игумен, келия, схима*), древнейшие заимствования из германского (*крест, церковь*), южнославянизмы (*пастырь, старец, старица, гос-подь, грех, трапеза, божество, благословение, благодати, чудотво-рец*) и общеславянское *Бог*.

К третьей группе относятся устойчивые сочетания и фор-мулы религиозного характера, выступающие как церковно-книж-ные штампы. Среди них встречаются как традиционные сочетания и формулы, так и новообразования: *божия церковь, сотворить мо-литву, отдать «аминь», дать благословение, крещенская вера, ан-гелы крылатые, небесная сила, постоять за веру, великое спасе-ние, призывать господа бога, божия помощь, жены христианские* и др. Рассматривая употребление таких церковно-книжных шта-пов в тексте СМВ, можно отметить, что в нем отразился процесс «обмирщения» этикетных обиходных церковно-книжных речевых формул и оборотов.

Выделяется группа церковнославянизмов (абстрактная лексика, связанная с понятиями христианской религии): *убожество, при-шествие, пророчество*: «Аминь, мое чадо милое, великий москов-ский князь Дмитрий Иванович! Что ходишь, и что второе *при-шествие* твой путь, и что твое к нашему *убожеству*?» (с. 395). Существительное *пришествие* в словаре Даля определяется как 'прибытие, приход' с поместой «церковное» (Даль, III, 457), а *убо-жество* — как 'бедность, скудость; нищенство; калечество, увечье; малоумие, безумие, юродство' (Даль, IV, 458). Судя по контексту, слово *убожество* употреблено в переносном значении с целью кон-траста при обозначении существования великого князя и всех ос-тальных, т. е. слова *пришествие* и *убожество* в тексте СМВ высту-пают как стилистические антонимы. Такое «приращение» было традиционным для житийных жанров древнерусской литературы.

Отдельно необходимо отметить функционирование существи-тельных *питие* и *ества*. Словари отмечают данные слова в следую-щих значениях: *питие* — 'напиток, все, что пьется' (Даль, III, 116), *ества* — 'пища, блюдо' (СРЯ XI—XVII вв., V, 60). В СМВ они ис-пользованы при описании трапезы в Троице-Сергиевом монастыре (с. 396), а потому сама форма их обусловлена стилистическими функциями в условиях контекста. Однако в том же контексте мы находим и слово *ясти* (восточнославянская огласовка). Можно предположить, что в данном случае имела место не очень внима-тельная переписка текста писцом: закономерно употребленное в контексте *ества* соседствует с народно-разговорным *ясти*, более близким самому автору.

Наблюдения над использованием в тексте СМВ церковно-книж-ной лексики позволяют сделать некоторые выводы: 1) «оцерков-ление» содержания событий в «Сказании» проявилось в значитель-

ном использовании автором церковно-книжной лексики. Основная ее часть сконцентрирована в определенных эпизодах: посещение Дмитрием Ивановичем Троице-Сергиева монастыря, трапеза в монастыре, благословение, полученное от игумена Сергия; 2) употребление церковно-книжной лексики в тексте памятника обусловлено и ее стилистическими функциями, поэтому элементы ее мы встретим в описаниях русского войска, в эпизодах небесных предзнаменований.

Отметим значительное влияние на язык СМВ делового стиля: широко представлена в нем «военная» лексика, различного рода канцеляризма, лексика, связанная с государственной службой. Рассмотрим так называемую административную лексику, которая при сравнении с литературным источником дает возможность проследить формирование социально-политических категорий.

К группе административной лексики в тексте СМВ относятся следующие слова: *страна, государство, государь, земля (Русская, Половецкая), князь, посол, Большая Орда, слуга, государыня, Восточная сторона (страна, король литский, княгини, боярские жены, государские жены)*.

В отношении использования слов *царь, князь* наблюдается следующая особенность. Данные существительные, обозначающие социальное положение людей на Руси, употребляются в тексте СМВ и по отношению к татарам: Мамаю автор называет *царем*, а его приближенных *князьями* (см., например, фрагмент «военного» совета в «ставке» Мамаю (с. 394). Такая же особенность наблюдается и в тексте СМП.

Существительные *страна* и *государство* не тождественны по своей семантике и функционированию в тексте «Сказания». *Государство* — слово терминологического характера, обозначающее политико-административную единицу. В тексте памятника оно употребляется только по отношению к Русскому государству. Существительное *страна*, имеющее более обобщенное значение и называющее какую-либо сторону — «свою» или «чужую», а в нашем тексте применяется только по отношению к чужой, Восточной стороне. При этом для СМВ характерна вариативность слов *страна* и *сторона*. Таким образом, исследуемый текст отразил процесс перехода слова *страна* книжного происхождения в разряд терминологической лексики. В предполагаемом источнике (СМП) употребляется лишь слово *страна*, тогда как слово *государство*, как более позднее обозначение социально-политической единицы, в тексте СМП не зафиксировано.

При анализе употребления эпитетов, характеризующих представителей татарского и русского войска, мы указали, что имя Дмитрия Ивановича сопровождается эпитетом *благосердный*; наряду с ним при имени закрепляется и другой эпитет — *великий*. Но если первый является эмоционально-оценочным и обусловлен религиоз-

ной трактовкой сюжета «Сказания», то второй позволяет говорить об изменении семантики прилагательного *великий* от первоначального значения — характеристики индивидуальных качеств человека — к терминологическому, когда наименование *великий князь* закрепляется на Руси в значении титула главы государства (позже в этом значении выступало слово *царь*). Прилагательное *московский*, употребляемое в тексте СМВ в сочетании с *великий*, является своего рода подтверждением и дополнением к титулу *великий князь*: с одной стороны, оно указывает на то, что Москва — территория княжения Дмитрия Ивановича; с другой стороны, отражает и политический процесс — начало объединения всех русских княжеств вокруг Москвы под эгидой московского князя Дмитрия Ивановича. Вышесказанное подтверждается, например, употреблением прилагательного *великий* при имени матери великого князя: «А сам он, великий московский князь Дмитрей Иванович, походил из великого Московского государства к своей матери, *великой старице*» (с. 395).

В тексте СМВ встречается и сочетание *великий народ*: «И великий московский князь Дмитрей Иванович становилса он со своим *великим с народом* вместе промеж тихим Доном и рекою Несправницею на поле Куликове» (с. 399). В этом фрагменте отразился процесс формирования понятия великорусской народности. Наряду с эпитетами *благосердный* и *святорусский* сочетание *великий народ* участвует в системе противопоставлений двух сил — русской православной и татарской нехристианской.

Приведенный материал показывает, что по сравнению со своим источником — СМП — «Сказание» более широко использует лексику делового стиля литературного языка. Ее функционирование в тексте СМВ отразило процесс формирования социально-политических категорий и понятий, терминологизации лексики.

Одним из источников СМВ, как установил М. В. Мелихов, была сказка «Про Мамаю безбожного»⁸. Кроме того, в стилистической системе «Сказания» им выявлены былинные и песенные мотивы⁹. Относительно связи СМВ с былинной следует заметить, что она требует более глубокого анализа, который должен быть сосредоточен не столько на сопоставлении сюжетных заимствований, сколько на изучении влияния на текст «Сказания» былинной поэтики, ритмико-интонационной структуры былины. Такой анализ — задача будущего. Мы же обратимся к сопоставительному анализу лексики СМВ и МБ.

Анализ текста «Сказания» позволяет выделить в нем традиционные фольклорные формулы, часть из которых имеет соответствия в МБ, другие в МБ не встречаются. В связи с этим выделены в тексте СМВ фольклорные элементы можно распределить на две группы: общие для СМВ и МБ и свойственные фольклору в целом.

К первой группе относятся элементы, включенные в заимствованные из МБ эпизоды: подсчет русского войска (СМВ, с. 397; МБ, с. 107), обмен между Дмитрием Ивановичем и поединщиком конями (СМВ, с. 400; МБ, с. 381, 382), похвальба татарского богатыря (СМВ, с. 399; МБ, с. 381, 382). В первом из отмеченных заимствованных фрагментов наблюдаем не только композиционные различия с МБ (перестановка мотивов), но и стилистические различия. Например, если в СМВ «*всякий воинский человек*» должен взять по камешку, то в МБ употреблено существительное с собирательным значением — *сила*. Такое контекстуальное употребление существительного характерно для фольклорного произведения, в тексте же СМВ встречаем сочетание, присущее деловому стилю. Фольклорное тавтологическое *умом подумать* трансформируется в тексте «Сказания» в обиходное народно-разговорное *думу думать*. Интересно сравнить использование в обоих произведениях дополнительного образного оборота к существительному *камешек*: в СМВ — «*по камушку, по злаченой пуговке*», в МБ — «*всякой камешек з бобовой горошек*». Оба сравнения характерны для жанров фольклора, причем для сказки, поэтому можно предположить, что оборот *камешек с бобовый горошек* был заимствован автором СМВ из какого-то другого фольклорного текста, возможно, из другого варианта сказки. Закономерное различие наблюдается в описании множества камешков, которыми были закиданы при счете дубы. В МБ указание на это множество оформлено образным распространенным оборотом «*с комля до вершины дубов не видно*», а в СМВ использовано наречие *доверху*, т. е. более обобщенное, стилистически нейтральное слово.

В другом заимствованном фрагменте, описывающем обмен конями Дмитрия Ивановича с воинско-поединщиком, заимствован из МБ только сам мотив, традиционный для эпического фольклорного произведения. В остальном эпизоды существенно различаются: в СМВ Дмитрий Иванович не обменивается с поединщиком конями, а отдает ему своего коня. Значительны расхождения и в описании самого поединка (этот эпизод имеется во всех трех произведениях: СМВ, МБ и СМП). Обратим внимание на речь русских богатырей в сказке и в СМВ. Если в МБ при оговаривании богатырем необходимого результата сражения используется образное выражение *бейся и дерись до последней капли крови*, то в СМВ используется перифрастическое построение речи — *дерись да силу теряй — не дерись да силу не теряй*.

По-разному оформлена в СМВ и МБ речь-похвальба татарского воина-поединщика: в тексте «Сказания» она более распространена «перечнем» угроз, при этом если в МБ угрозы сводятся к физическому уничтожению русского воина и великого князя, то в СМВ они направлены на социальное уничтожение: «Гой еси ты ротой, дай ты против меня сопровитника! Хоть ты не дашь против меня со-

провитника, и я твое войское побью своею палицею железною // Двонх твоих князей и бояр под мец приклоно и тебя, Дмитрея Ивановича, поневолю и пожалую своего востощного царя Мамаю. И он тебя поверстает в постелники или в рукомойники» (с. 399); «Задонский князь Дмитрий Иванович! Давай мне-ка поединщика; буде не поставишь мне поединщика, я твою силу побью-вырублю, грязьей сделаю!» (с. 381).

Как видим, данный пример, отражающий иерархические феодальные отношения на Руси, позволяет проследить повышение уровня общественного сознания самого автора: не столь страшно быть убитым, сколь унижительно стать «постелником» или «рукомойником» у Мамаю.

Различно и использование в речи-похвальбе языковых средств. В сказке употреблено тавтологическое сочетание, использующее экспрессивные глаголы *побью-вырублю*, дополненное образным выражением *грязьей сделаю*. В СМВ — глаголы нейтральны и являются народно-разговорными образованиями: *побью — приклоно — поневолю — пожалую* (дистантно расположенные синонимы).

Итак, при сравнении эпизодов СМВ, заимствованных из сказки, обнаруживаются различия не только в их сюжетной трактовке, но и в использовании языковых средств и стилистических приемов, что обусловлено литературной обработкой текста в СМВ.

Выделим и некоторые другие стилистические заимствования из фольклорного источника в тексте «Сказания». Повествование в СМВ предваряется зачином (с. 393), где указываются место действия («на великом московском государстве») и время («при князе Дмитрии Ивановиче»). Это традиционная формула, характерная для фольклорных произведений эпического характера (ср., например, былины «Егорий Храбрый», «Идойло сватает племянницу князя Владимира», «Чурила Пленкович» и др.)¹⁰. Такой же зачин предваряет повествование и в МБ. Можно предположить, что МБ (во всяком случае известный нам вариант) есть своеобразная стилизация под жанр былины: сказка, ведя повествование на героическую тему, совершенно закономерно использовала былинные формулы.

Фольклорные произведения отличаются частым и обязательным использованием устойчивых сочетаний с постоянными эпитетами. Употребление некоторых из них характерно и для МБ, и для СМВ: *добрый конь, сыра земля, чистое поле, буйная голова, могичий богатырь, сабля вострая*. Широко использованы в тексте СМВ образные сравнения, метафоры, свойственные фольклору. В качестве примера рассмотрим описание воина-поединщика.

СМП

«...всем видом подобен
древленому Голнафу:

МБ

«...выскачил из земли
Кроволин-татарин: — вы-

СМВ

«...из войского выехал
татарин печенег, поганой

пяти сажень высота его и
трех сажень ширина его»
(с. 174).

шина семь сажень...»
(с. 380—381).

Огаряк. Голова у няго
что пивной котел 40 ве-
дер, промеж плечами
у него сажень добраго
мужа, а промеж глаза-
ми петь четвертей доб-
раго мужа, а подобен
тот татарин древленому
Голняту...» (с. 399).

В СМП, как видим, описание довольно лаконично: конкретно характеризуются «размеры» богатыря, добавлено лишь сравнение с «древленным» (т. е. жившим когда-то, очень давно) библейским богатырем Голиафом. Также не распространено описание поединка и в сказке, хотя оно имеет более эмоциональный характер. В СМВ же приводится более развернутое описание богатыря, контаминирующее былинные элементы (ср. его, например, с описанием русского богатыря в былинке «Мамаево побонце») ¹¹.

Эпизоды поединка в различных текстах интересны и в плане употребления глагольной лексики при описании боя. В сказке не используется прием синтаксического параллелизма с употреблением одинаковой формы глаголов, что характерно для эпического стиля. В СМВ же этот параллелизм отсутствует:

МБ

СМВ

ударялись — поломались
соткнулись (кололись) — извернулись
махнулись (рубилась) — исщербилась

ударялись — переломались
почали колотья — поломались
почали биться — в калинку разгорелись

Насыщенность описания глагольной лексикой передает динамику боя. Однако в СМВ динамика сражения менее интенсивна — употребляются глаголы формы будущего в прошедшем времени, что способствует «замедлению» действия по сравнению с действием в сказке. В результате эпизод поединка в СМВ носит более описательный характер, тогда как рассказ о поединке в МБ передает динамику действия, повествуя о событиях, удаленных в прошлое, т. е. носит эпический характер.

Займствованиём в тексте СМВ языковых и стилистических элементов из МБ не ограничивается весь круг традиционных фольклорных формул, используемых его автором. Среди них — употребление традиционного числа три в фольклорных произведениях; образования с пол- (*полголове, полубороде, полдуба, полшеста*); традиционные речевые обороты и конструкции, а также плач-причитание по убитым мужьям, стилистические приемы, характерные для устно-поэтического повествования (синтаксические анафоры, лексические повторы).

Среди фольклорных элементов, использованных в СМВ, есть и

отсутствующие в МБ. Возможно, автору «Сказания» был известен другой вариант сказки. Явно ощущается в СМВ влияние былинной поэтики. Важно отметить, что фольклорные мотивы в СМВ подвергаются литературной обработке. Нет четкой дифференциации их использования при описании положительных персонажей и злодеев, что противоречит природе фольклорных жанров. Например, автор СМВ одинаково рисует переживания Дмитрия Ивановича и Мамаю: и тот и другой «падают» на сырую землю», «терзают свои черные кудри». Черный цвет в древнерусской литературе и в фольклоре, как известно, всегда сопровождал темные силы, лагерь врагов; в СМВ черные кудри и у великого князя, и у Мамаю (укажем также на применение образа *лететь черным вороном* по отношению к русскому князю Михаилу Тупику).

Мы рассмотрели некоторые особенности лексического состава и стиля СМВ в сопоставлении с его предполагаемыми источниками — литературным (СМП) и фольклорным (МБ). Проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы.

Идеологическая (религиозная) трактовка темы Куликовской битвы обусловила значительное использование в тексте СМВ церковно-книжной лексики, значительная часть которой сконцентрирована в ключевых провиденциальных эпизодах «Сказания». Использование церковно-книжной лексики в СМВ обусловлено также и ее стилистическими функциями в тексте. Сравнение с литературным источником (СМП) показало, что в СМВ произошло обмирщение ряда этикетных обиходных церковно-книжных оборотов и формул.

Язык СМВ испытал влияние делового стиля. В этом языковом пласте выделяется как русско-славянская, так и русская лексика (московский период), а также заимствования. Функционирование элементов делового стиля в тексте «Сказания» отразило процесс формирования социально-политических понятий и терминологизации лексики.

Для языка СМВ характерно значительное использование специфических фольклорных формул; среди них — заимствования из МБ, а также формулы, отмеченные только в тексте СМВ. Наличие в «Сказании» формул былинного эпоса делает актуальным изучение характера влияния на СМВ былинной поэтики, в частности ритмической организации былинного текста.

* * *

1. См. описание сборника: Памятники письменности в хранилищах Коми ССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч. 1. Рукописные книги. Вып. 1. Рукописные собрания СГУ. № 12. С. 74—78. Текст «Сказания» читается на л. 183—213. Издание его см.: Мелихов М. В. «Сказание о Мамаевом воинстве» // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 393—403. Ссылки на это издание в дальнейшем приводим в скобках после цитат.

2. Мелихов М. В. Вновь найденный текст «Сказания о Мамаеве воинстве»

(сыктывкарский список конца XVIII в.) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 27.

3. Статья подготовлена по материалам нашего дипломного исследования «Особенности языка и стиля «Сказания о Мамаеве воинстве», выполненного в 1986 г. под руководством В. Н. Калиновской. Пользуясь случаем, благодарю В. Н. Калиновскую за помощь в разработке этой темы.

4. Филин Ф. П. Историческая лексикология русского языка: Проспект. М., 1984. С. 16.

5. Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Елифания Премудрого (кон. XIV — нач. XV вв.). М.; Л., 1962. С. 93.

6. Адрианова-Перетц В. П. Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974. С. 55—56.

7. Текст СМП цитируется по изданию: Сказание о Мамаевом побоище // Памятники литературы Древней Руси, XIV—сер. XV вв. М., 1981. С. 132—189.

8. Издание текста сказки см.: Народные русские сказки: в 3 т. / Л. Н. Афanasiev. М., 1985. Т. 2. С. 377—383.

9. Мелихов М. В. Вновь найденный текст... С. 27.

10. См.: Былины. М., 1988. (Библиотека русского фольклора).

11. Мамаево побоище // Былины: В 2 т. М., 1958. Т. 1. С. 522.

Л. А. Бруцкая
Уральский университет

СКАЗАНИЯ О ЯВЛЕННЫХ И ЧУДОТВОРНЫХ ИКОНАХ В ПЕРМСКОМ ПРИУРАЛЬЕ XVII—XVIII вв.

Современные исследователи общественной мысли отмечают недостаточную изученность многих ее проблем. Попробуем рассмотреть сказания о явленных и чудотворных иконах как источник по истории одного из направлений провинциальной общественной мысли¹, основой которого является провиденциализм.

Изучение сказаний о явленных и чудотворных иконах в рукописной традиции Пермского Приуралья XVII—XVIII вв. затрудняется отсутствием каталогов рукописей в местных хранилищах и неполнотой имеющихся. В настоящее время готовятся описания книг и рукописей Соликамского, Березниковского, Ильинского, Кунгурского и Пермского музеев, а также Пермской ОУНБ им. А. М. Горького. Их издание, вероятно, расширит наши представления о местных сказаниях. Другая сложность обусловлена тем, что специфика советского периода русской истории искажает ретроспективу. В 20—30-е и 60-е гг. XX в. почти полностью было уничтожено храмовое имущество, в том числе интересующие нас рукописи и иконы. Документы об изъятиях церковных ценностей, сохранившиеся в фондах Пермского губисполкома, Пермского уездного управления рабоче-крестьянской милиции, Управления Пермской городской советской милиции, составлялись небрежно. По ним невозможно восстановить точный перечень и определить художественную ценность реквизированного имущества². Плохие условия хранения в досоветский период повлияли на сохранность

документов консисторского архива. В советское время он распялен, большая часть дел утрачена³. Поэтому не удалось обнаружить такие сведения, как, например, в деле 1837 г., заведенном канцелярией пермского губернатора, о «истекающих якобы слезах» распятия господня в Лайском заводе на Среднем Урале⁴. Однако отсутствие архивных документов компенсируется публикациями краеведов о чудесах икон в Пермском Приуралье XVI—XVIII вв. В них приводятся предания, сказания и личные впечатления об увиденных иконах⁵, например, предание об исцелении от иконы богоматери Казанской в Пыскорском заводе в конце XVIII в., названной Бочковской по фамилии исцелившейся⁶.

Историографический анализ проблемы показывает, что представления о явленных и чудотворных иконах в ментальности жителей Пермского Приуралья в XVIII в. остались почти такими же, какими были у их предков в XVI—XVII вв. Это объясняется экзистенциальностью сказаний, заключенными в них представлениями о мире и месте человека в нем. Поэтому представители разных классов, сословий и социальных групп, исповедующие православие в никоннианском варианте, воспринимают сказания почти одинаково. Их вечная актуальность обусловлена потребностью человека в чуде.

Устные предания о чудесах икон в Пермском Приуралье возникают примерно в середине XVI в., то есть почти на столетие раньше, чем в Сибири, где, по наблюдениям Н. Г. Велижаниной, круг особо почитаемых икон формируется в XVII—XIX вв.⁷ Ранние предания, их тесная связь с защитой Пермского Приуралья от многочисленных набегов, с его историей уже были рассмотрены нами⁸. В них представлены чудотворные Спас Нерукотворный и св. Николай «башенные», то есть находившиеся в древности на Сласской и Никольской башнях в системе городских укреплений Соли Камской. Особая популярность образа св. Николая проявляется не только в пермской деревянной скульптуре, но и в почитании его икон чудотворными в селах Дворецком и Таборском Оханского уезда, а также в селе Ныроб Чердынского уезда. В последнем почитаются две иконы св. Николая — явленная в версте от Ныроба, от которой происходят «прощение и цельба», и чудотворная, представлявшая собой список с явленной. Чудотворными считались богородичные иконы Иверской богоматери из Орлагородка, Похвалы богородицы в Пыскорском монастыре и Знамения в Соликамске. Список особо чтимых икон дополняют явленные иконы Знамения божией матери, Логовская из с. Городища, близ Соликамска, и Богоматерь Тихвинская из Чердынского уезда. Явленным считалось Сретение господне из Соликамска. В отличие от Абалацкой иконы, все перечисленные образы почитаются только в Пермском Приуралье. Их территориально обособленное почитание, так и не ставшее общероссийским, можно

объяснить особенностями местного провиденциализма. К ним можно отнести смешение двух вариантов русского православия: новгородского, северно-русского, и среднерусского. Во-вторых, наличие различных религиозных течений внутри православия, а также взаимодействие с другими мировоззренческими системами — язычеством, тотемизмом, обусловленное этническим разнообразием народов, населявших край, различиями в их историческом развитии. В-третьих, сочетание провинциализма, удаленности от общенациональных культурных центров с открытостью культуры русского населения, отмеченной еще В. Н. Берхом⁹. В-четвертых, подвижность границ епархии: Пермское Приуралье в XVI—XVIII вв. состояло в ведении шести епархий с удаленными от него центрами в Усть-Выми, Вологде и Вятке.

Правомерность выделения первой и второй особенностей находит подтверждение в бытовании на территории Пермского Приуралья сборников, содержащих тексты сказаний о новгородских иконах и образе богородицы Казанской. Например, в «Сказании о чудном видении Спасова образа, како явился благоверному царю греческому Мануилу» действие происходит «во святой Софии, в великом Новеграде». Текст «Сказания» написан 4-м почерком в сборнике первой половины XVII в.¹⁰ Это же сказание с поздними искажениями текста читается в рукописи XIX в.¹¹. Оно было популярно у читателей русского Севера. В литургическом сборнике того же собрания, написанном во второй половине XVIII в. (он же приводится в обзоре Н. С. Демковой и С. А. Якуниной), находится «Канон пресвятой богородице и явлению иконы же в Казани» (л. 10 об.—29)¹². «Сказание о явлении иконы пресвятой богородицы во граде Казани» помещено в сборнике конца XVIII в. из Пермского музея¹³. Интересно окружение текста, в котором житием Прокопия Устюжского представлена северно-русская житийная традиция. Иконы богородицы Казанской, образы Одигитрии популярны у жителей Пермского Приуралья, что проявилось в переписывании сказаний о них, в строгановском иконописании.

В том же собрании находится рукопись, которую начинает «Сказание святым иконам разным явлением пресвятые владычицы наша богородицы»...¹⁴ В нем перечислено 107 богородичных икон. Краткое описание их явлений и чудес завершает переводное сказание о иконе Троеручице, ранее упоминавшейся в тексте под № 54. Даются ссылки на полные сказания об иконах Владимирской, Тихвинской, Свинской, Курской, Федоровской, Толгской, Колодской, Ржевской, Елецкой, Казанской, Старорусской, Грузинской, Словенской, Абалацкой, Орловской, Царекокшанской, Иверской, Одигитрии Смоленской, а также на жития, Пролог, Небеса. С данным сказанием совпадает более поздний текст, содержащий сведения о 108 иконах. Он находится в сборнике начала XIX в. из собрания В. М. Ундольского¹⁵. Тематически примыкает к указан-

ным текстам сочинение «О святых, в России просиявших, и о праздниках, установленных в честь чудотворных икон Пресвятой богородицы», входящее в состав «Книги, именуемой Летописец Библиной вкратце» из собрания Синода¹⁶. Таким образом, читатели Пермского Приуралья получали полный обзор чудес богородичных икон по состоянию на конец XVII в.

В местной рукописной традиции представлены не только переводные и общерусские сказания о явленных и чудотворных иконах, но и оригинальное местное сочинение, читающееся в составе сборника начала XVIII в. В нем рассказывается о явлении в 1637 г. иконы Богоматери Тихвинской в Чердынском уезде, ее 23-х чудесах, происходивших в 1637—1653 гг. Чудес столько же, сколько их приписывают богородице Толгской. Сказание не имеет заглавия, начинается так: «Лета 7146 году октября в пятый на десять день, в Чердынском уезде, на пустынном месте, меж деревнями Сюрсем и Воцким, бысти явление Иосифу да Евфимию Косминым детям Бебяковым»¹⁷. Ссылки в тексте на сказку, поданную в Чердынскую приказную избу, на следствие воеводы Б. И. Камынина, признавшее икону явленной и чудотворной, на воеводский приказ о постройке часовни на месте явления и выделении «на всякой год по осми алтын по две денги из мирских денег» на воск и филям, позволяют предположить, что сказание написано с благословения воеводы кем-то из его окружения. Очевидно, «явление» произошло после получения в Перми Великой царской грамоты от 8 февраля 1637 г. о сборе с монастырских и церковных земель денег для построения на Украине городков и острогов в отвращение набегов крымских татар¹⁸. Не исключено, что оно в какой-то мере способствовало присылке из Москвы для продажи в Чердыни разных богослужебных книг, о чем тому же Б. И. Камынину сообщалось царской грамотой от 25 января 1639 г.¹⁹ «Нельзя забывать,— справедливо отмечает Е. К. Ромодановская,— что христианство, прежде всего православие, на протяжении всего русского средневековья является одним из основных аспектов государственной деятельности»²⁰.

Б. И. Камынин продолжил традицию почитания местных явленных икон, рожденную в XVI в., закрепленную в 1617—19 гг. чердынским же воеводой Г. Лодыгиным в отношении явленной и чудотворной иконы Николая Мирликийского в с. Ныробе²¹. Таким образом, сказание о явлении иконы Богоматери Тихвинской имело свой политический смысл, в идейном отношении сближалось с русскими легендарно-политическими сказаниями. Иконографический тип Богоматери Тихвинской особо почитается в северных районах России. Это своеобразный тип Одигитрии. Наряду с нашим сказанием в сборнике помещена служба Одигитрии, сочиненная Ф. Поликарповым в 1698 г. Образ ее «обретается же ныне в Двинстей стране, иже Грузинский нарицается в Красно-

горстей по реклу обители». Текст аналогичен службе из сборника конца XVII в. РО БАН²².

Сказание об иконе Богоматери Тихвинской, по наблюдениям И. А. Ивановой, составлено в начале XVI в., тогда же стараниями Серапиона Новгородского утвердился ее культ²³. Расположение местного сказания рядом со службой официально признанной царем и патриархом чудотворной иконе Одигитрии Грузинской не случайно. Оно не только усиливает местно-патриотическую идею, но обозначает традиционные культурные связи, ставит Чердынь в один исторический ряд с Новгородом (сказание о иконе Богоматери Тихвинской), Устюгом (сказание о чудесах Богородицы Благовещения), Каргополом (сказание о явлении образа Николая чудотворца) и др. Типологически близки к нашему сборнику записи XVIII в. в тетради, полученной В. Н. Берхом в Пермском Приуралье: «Повесть о перенесении чудотворного Нерукотворенного Образа с устья Кулея реки и Хорьковки на Мезень в Кузнецову Слободу»²⁴.

Такого же рода близость обнаруживается между летописными сказаниями начала XVI в. об иконе Богоматери Тихвинской и сказаниями о чудесах соликамских икон в изложении усольского летописца²⁵. В другой поздней городской летописи, отредактированной, вероятно, в конце XVIII в. в церковно-монастырской среде, под 1656 годом читаем: «В Пермской стране у Соли Камской весною и летом по случаю оскорбления жителей болезнями было большое молебствие в церквах, а паче к чудотворному нерукотворенному Спасову образу и обет положили и летом по вся недели приходит с честными кресты к башне. Того же лета, Августа 9 числа, чудо бысть от образа Спаса Нерукотворенного — простил и излечил человека разслабленного и в той же день небо уяснится. Сему же чудеси сказание сицево: бысть того ж числа после вечеряго пения прииде ко всемилостивому человек некий Михей Ермолин сын Носков рождением вятчанин города Котельнича и после молебнаго пения сказывал нам Спасову милость и от недуга премеенне скорое»²⁶. В Пермском Приуралье XVII в., по сравнению с другими столетиями, насчитывается наибольшее количество местных чудес и явлений икон.

В конце XVII — первой четверти XVIII вв. все соликамские летописи — Н. С. Арефина, В. С. Лучникова, Белозеровых, Малый летописец «Описание» под 1698, 1705, 1712 гг. — сообщают о страшных знаменьях, трактуя необычайные природные явления как божью кару за грехи, замолить которые можно во время церковных служб. Особый интерес к знаменьям был обусловлен бурными переменами, принесенными петровской эпохой. Они изменяли налаженный ритм жизни. Летописцы привычно использовали провиденциализм для объяснения и этих новых явлений общественной жизни.

Очевидно, в среде церковнослужителей появилось сказание о явлении иконы Спаса: «1726 июля 4 у Соли Камской под соборною колокольнею явился образ Сретения Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа чрез показанный свет и протчих бесплотных сил небесных в кладовой палатке в стене»²⁷. Образ Спаса, выполненный иконописцем строгановской школы, был перенесен в собор; позднее, рядом с ним, на особой дощечке помещена надпись, совпадающая с летописным известием²⁸. В отличие от чердынских воевод XVII в., соликамские власти, вынужденные заниматься горнозаводским строительством, фискальными обязанностями, не поддержали почитание явленной иконы. Оно поддерживалось только служителями и прихожанами собора. Сказались и отмеченные выше третья и четвертая особенности местного провиденциализма. Именно он как мировоззренческая доминанта определял содержание и форму сказаний о явленных и чудотворных иконах, их бытование в рукописной традиции Пермского Приуралья на протяжении XVII—XVIII вв. «Религиозное мирозерцание и настроение каждого общества, — верно заметил В. О. Ключевский, — неразрывно связаны с текстами и обрядами, их воспитавшими»²⁹. Вера в подлинность чудес имела не только духовное, но и физиологическое обоснование, выделенное И. И. Мечниковым: «Остаются еще несколько нервных болезней, которые могут быть излечимы внушением, в успешности такого излечения играют более или менее значительную роль вера вообще и религия в частности»³⁰. Благодатной почвой для провиденциализма был консерватизм духовной культуры, ориентированность на традицию большей части населения Пермского Приуралья, что, в свою очередь, закреплялось всесторонним воздействием церковной службы на человека.

* * *

1. Мы переходим из определения ее как совокупности «социально-мировоззренческих идей, отражающих отношение представителей определенного общества, класса или слоя в конкретный исторический период к современности и воздействующих на ход исторического развития» (Богданов А. П., Чистякова Е. В. Некоторые проблемы изучения истории общественно-политической мысли в России второй половины XVII в. // Вопросы истории. 1986. № 4. С. 47).

2. ГАПО. Ф. р-19. Оп. 1. Д. 22. Л. 150. Д. 27. Д. 32. Л. 220, 232. Д. 60. Д. 62. Л. 42–42 об. Д. 93. Д. 105. Л. 189. Д. 203, 245, 319. Ф. р-59. Оп. 1. Д. 211, 219. Ф. р-81. Оп. 1. Д. 1. Л. 107–108. Ф. р-564. Оп. 2. Д. 13. Л. 113. Д. 235. Л. 1. 114, 331. Д. 33. Л. 221. Ф. р-882. Оп. 1. Д. 1.

3. Кунустин М. Комиссия по разбору архивных дел Пермской духовной консистории // Тр. Пермской ученой архивной комиссии. Пермь, 1904. Вып. 7, С. 88; Богословский П. С. О Пермском крае в археологическом и архивном отношениях // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 1. С. 86–87.

4. ГАПО. Ф. 65. Оп. 4. Д. 146.

5. Слозцов Н. Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости за 1873 г. Пермь, 1874. С. 496, 509, 588; Календарь Пермской губернии на 1884 г. Пермь, 1883. С. 24–25, 28–29. Перепеча-

таю: Адрес-календарь Пермской епархии на 1894 г. и справочная книжка для духовенства / Сост. И. Шестаков. Пермь. С. 51; Попов В. Боярин Михаил Никитич Ромаков и место его заточения село Ныроб // Пермские епархиальные ведомости за 1880 г. Пермь, 1881. С. 71—72, 202, 318; Санин Н. А. Село Ныроб и его древности. Саратов, 1912. С. 17, 33. Некоторые сведения из данных публикаций перепечатаны: Шишонко В. Н. Пермская летопись. 2 период. Пермь, 1882. С. 25—34, 144, 148—150, 359—361; 3 период. Пермь, 1883. С. 149—150, 308, 364—369, 377—378, 947—948, 952; Шишонко В. Н. Историко-статистическое описание учебных заведений г. Соликамска с уездом его с приложением летописей как городу, так и селам, где имеются учебные заведения. Пермь, 1883. С. 206, 491—492.

6. Словоцов И. Указ. соч. С. 509.

7. Велиханова Н. Г. Новые документы регламентации иконописания в Западной Сибири (вторая половина XVIII—первая половина XIX в.) // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1983. С. 143.

8. Бруцкая Л. А. Предания и сказания о явленных иконах, чудесах и знаменьях в Камском Приуралье XVI—XVII вв.: Тез. докл. // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. С. 16—17.

9. Берх В. Н. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. Спб., 1821. С. 114.

10. Пермская ОУНБ 091. Бегунов Ю. К. Обзор собраний древнерусских рукописей города Перми // Die Welt der Slaven. Wiesbaden, 1971. № 1. С. 20.

24—25. Сказание расположено на л. 391 об.—392, в описании л. указаны не верно.

11. Демкова Н. С., Якунина С. А. Древнерусские рукописи и старопечатные книги Пермского педагогического института им. А. А. Ушинского. (Краткий обзор) // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 43. № 11. С. 415.

12. ИГПИ. Ркп. № 12. 8°. Вод. зп.: «ЯМСЯ»—Клепиков. С. 20, 22 (1764—1765 гг.). Полуустав одного почерка. Переплет: доски в тисненой коже. 2 медные застежки. 149 л.

13. Бегунов Ю. К. Указ. соч. Wiesbaden, 1970. № 2. С. 210. Сборник упоминут: Бегунов Ю. К. Обзор собрания древнерусских рукописных книг Пермского краеведческого музея // На Западном Урале. Пермь, 1964. Вып. 4. С. 169. Добавим к этому, что текст совпадает с «Явлением иконы богородицы в Казани в 1579 г.» в сборнике сер. XVII в.: РО БАН 16.16.34. Исторические сборники XV—XVII вв. Описание РО БАН СССР. М.; Л., 1965. Т. 3. Вып. 2. С. 162—165.

14. Полное название сказания в рукописи «Сказание святым иконам разным явлением пресвятыне владычице нашей богородице и присна девы Марии, в разных градах нашей российской земли чудеса и явлениями просиявшими дивно, яко же небо испещрено солнцем и луною и звездами, тако пресвятая богородица, ея иконами чудотворными, на иконоборцев и отступников вечная клятва соборие за сие изображение анафема» (ПОКМ № 16929/71). В описании рукописи названа «летописным сборником» первой четв. XVIII в., приводится под старым номером, см.: Бегунов Ю. К. Указ. соч. Wiesbaden, 1970. № 3. С. 206—207. Сказание упоминается как оригинальное: Бегунов Ю. К. Обзор... Пермь, 1964. С. 168—169. Здесь рукопись названа «Степенной книгой» с продолжением до 1562 г. и датируется XVII в., а сказание — XVIII в.

15. Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского. М., 1870. № 392. С. 266.

16. Краткое описание см.: Описание рукописей, хранящихся в архиве святейшего правительствующего Синода. Спб., 1910. Т. 2. Вып. 2. № 30802. С. 595.

17. ГПБ. Q1. № 1384. Отчет императ. публ. библиотеки за 1887 г. Спб., 1890. С. 70—73.

18. ЛИ. Спб., 1841. Т. 3. № 195. С. 349—350.

19. Там же. № 199. С. 353—354.

20. Ромодановская Е. К. Русская литература в Сибири первой половины XVII в. Новосибирск, 1973. С. 84.

21. В своих грамотах Г. Лодыгин связывал заточение и смерть в Ныробе дяди царя, Михаила Никитича, с явлением и чудесами иконы св. Николая. Такое сопоставление обеспечило царскую поддержку в строительстве и обустройстве Никольской церкви, обернулось льготами для ныробцев. Грамоты изданы: Пермские епархиальные ведомости за 1870 г. Пермь, 1871. С. 353—357; АИ. Спб., 1843. Т. 3. № 149. С. 241—244; Шишонко В. Н. Пермская летопись. Пермь, 1882. 2 период. С. 30—34.

22. РО БАН. Арханг. Д. 368. Исторические сборники XV—XVII вв. Описание РО БАН СССР. М.; Л., 1965. Т. 3. Вып. 2. С. 240—241.

23. Иванова И. А. Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская» // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 242—244.

24. Бередников И. Я. Выписка из донесения имп. АН Бередникова г. непрерывному секретарю ея Фуцу // ЖМНП. 1835. Ч. 8. № 7. С. 77.

25. Бруцкая Л. А. Летопись Богоявленской церкви Соли Камской // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера: Межвуз. сб. Сыктывкар, 1990. С. 74.

26. ПОКМ. № 16049.

27. Там же. Текст совпадает: Соликамский краевед. музей. № 2152.

28. Шишонко В. Н. Пермская летопись. Пермь, 1883. III период. С. 369.

29. Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1988. Ч. 3. С. 272.

30. Мечников И. И. Пессимизм и оптимизм. М., 1989. С. 391.

Л. С. Соболева

Институт истории и археологии
Уральского отделения АН СССР

АПОКРИФ «СОН БОГОРОДИЦЫ» В ПОЗДНЕЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ТЕРРИТОРИАЛЬНЫХ СОБРАНИЙ УРГУ)

В поздней рукописной традиции Урала и сопредельных территорий немаловажную часть составляют апокрифы. Исследователь этого жанра в XIX в. И. Я. Порфирьев отмечал, что «трогательные поэтические апокрифические сказания имели огромное влияние на склад тех религиозных понятий, которые еще до сих пор существуют в народных массах»¹. В апокрифах отражается система представлений о мире, нравственно-этические требования, понятия о справедливости, грехе и воздаянии. Мироззренческие вопросы обретают в апокрифах интересную сюжетнообразную форму. Эти произведения привлекают внимание читателя-реписчика простотой и занимательностью изложения, человечностью, любовью к конкретным деталям, возможной функциональной прикрепленностью к проблемам времени.

В работах советских исследователей отмечается факт активного обращения к изучению и публикации апокрифических сказаний в XIX в. и недостаточное внимание к этому материалу в советское время². В данной статье приводятся наблюдения о ха-

рактуре обращения к апокрифам человека в повседневной жизни и их вариативности в поздней рукописной традиции.

Репертуар апокрифов в территориальных собраниях УрГУ относительно невелик, но если такие апокрифы, как «12 пятниц», «Иерусалимский свиток», «Хождение Богородицы по мукам», «Сны Мамера» встречаются в собраниях в единичных списках, то число рукописей, содержащих «Сон Богородицы», превышает 25. Причины популярности «Сна» кроются как в расширенной зоне использования произведения, так и в его незаурядных эстетических качествах. «Сон» редко переписывается в больших сборниках. Чаще он встречается в рукописях форматом в 1/8 и 1/16 долю листа — отдельно или вместе с другими апокрифами, заговорами или молитвами.

«Сон Богородицы» был неоднократно опубликован в XIX в. в работах Н. Пыпина, И. Франко, М. Тихонравова и др. Своеобразным итогом его изучения явилась публикация П. Безсонова, в которой приведено 27 вариантов «Сна» поэтического и прозаического характера³.

В композиции «Сна» выделяются две части, имеющие относительно самостоятельную историю развития. В первой части Богоматерь рассказывает свой сон-видение о распятии сына, и Господь объясняет ей значение своих страданий. Вторая, заговорно-магическая, часть должна была обеспечить человеку покровительство природных и социальных сил. Подобного рода сочетания двух частей не было в памятнике изначально. В самом раннем тексте из летописи Ерлича (1546 г.) вторая часть отсутствует, и произведение заканчивается видением Богородицы⁴.

В жанре видений в христианской литературе происходило раскрытие подлинной сути явлений, что было близко к представлениям устно-поэтического творчества, где во сне героям сказок и легенд являлись предки, где сон был неким переходным состоянием между миром живых и мертвых.

Большинство списков «Сна» открывается трогательным диалогом Богородицы с сыном. Парадоксальность ситуации заключается в том, что всезнающий Бог ведает о том, что видела во сне Богородица, и ее рассказ необходим только предполагаемому читателю рукописи. В апокрифе повторялось развитие чувств верующих в течение пасхальных празднеств: начиная с переживаний от сознания трагического конца Сына Божьего до радости ожидания общего и индивидуального спасения. Но так как эти чувства соотношены с образом Богородицы, то они приобретают свойственные похоронной причети простоту и величие. В лиро-эпическом (по характеристике А. Веселовского⁵) жанре «Сна» перед нами — основные события Нового Завета, переданные от имени женщины и через ее восприятие. Из апокрифа к читателю или слушателю проникали трогательные человеческие ощущения

материнского горя, доходящего до отчаяния. Сочетание трагизма и лирики, высокого божественного и человеческого начала создавало возможность глубочайших эстетических переживаний и в разной степени присутствовало во всех вариантах апокрифа.

Изучение рукописей позволило выявить несколько путей формирования новых вариантов текста «Сна». Первый состоял в варьировании текста апокрифа по линии усиления лирического начала, что было связано с дальнейшим усвоением элементов устной причети⁶. Наиболее характерен этот процесс для духовных стихов, ушедших в устную традицию исполнения; в наших рукописях подобного рода варианты встречаются всего дважды⁷. В них взволнованно описываются переживания Богородицы, а сама суть событий передается краткими формулами.

Второй путь развития рукописной традиции — появление новых вариантов с более подробными описаниями в основном за счет включения в текст отрывков из других апокрифов («О крестном древе», «Никодимово Евангелие», «Иерусалимский свиток») и оригинального творчества переписчика. Для народной культуры апокриф в данных вариантах играет роль Библии, раскрывая смысл христианского вероучения.

Так, в списке из Невьянского собрания (XIX в.), вобравшем описание событий в соответствии с Никодимовым Евангелием, автор стилистически замедляет течение рассказа и усиливает эпическое начало в изложении приемом единоначатия: каждый новый поворот сюжета начинается со слов «и тогда...». В этом тексте имеются элементы логики, здравого житейского смысла, которые вносятся автором в объяснение событий, связанных с распятием, усилена конкретизация в описании мучений Христа. Например: «А они, окаяннии жидове, связаша руке и нозе твои и на святую шею твою цепь возложиша и биша тя дрекольем и оружием, кто что имея в руках своих, и место то обогрися кровию... и привязаша тя к столбу, и биша тя чрез всю ночь по ланитом и по плещам, и в пречистое лице твое плеваху, и браду терзаху, и тростию главу твою пробиша до мозгу, и два зуба избиша...»⁸

Детали пыток, видимо, были знакомы автору-старообрядцу не только по литературным источникам, но и по устным рассказам и воспоминаниям. Преследуемым властями старообрядцам, среди которых бытовал памятник, страдания Христа напоминали собственные муки. Чтение апокрифа еще более возвышало их страдания за веру, способствовало укреплению духа и желанию сохранить незыблемыми устои.

Интересный, более подробный, вариант текста, не похожий на опубликованные Безсоновым, находится в рукописи из Курганского собрания (XIX в.). В данном тексте соединяются эмоциональное напряжение, с которым Богородица описывает свои пе-

реживания, с подробным эпическим рассказом о страданиях Христа. Как и в светских повестях XVIII в., здесь в красноречивых выражениях сделана попытка воссоздания внутреннего состояния человека: «И не могу тебе во слезах проглаголати, утробю по тебе уязвляюся, и лютое оружие сердце мое проходит и объявляю вольныя твои страсти»⁹.

Рассказ о распятии начинается с Лазаревского воскресения и разворачивается далее с указанием на каждый день (отсчет ведется от Христова воскресения). Конкретные детали придают повествованию эффект присутствия живого свидетеля: «И тут тебя, сына моего, жидове на кресте распяша, руци, нози гвоздием ко кресту прибиша и повеле на запад лицом зрети... Из ребр твоих изыде кровь и вода на исцеление роду христианскому от различных скорбей и болезней. И тогда ты, сыне, Иисусе Христос испусти душу свою на землю». Своеобразно в данном варианте изложена просьба к Пилату: «Дай нам тело сына божьего нагаго и непогребенаго, уже вам не польза мертвым телом владети»¹⁰.

Вторая, магическая, часть «Сна» в этом списке ориентирована на жанр торжественного слова, текст провозглашается от первого лица, и каждое новое пожелание начинается выражением «Глаголю вам, христианам...»

Помимо традиционного магического оберега текст «Сна» в данном списке выполняет функцию предсмертной молитвы, после которой обещается вечное спасение: «Аще то от человек сей святой сон твой при смерти своей угодит сам прочтет или заставит читать на исходе души своей, то человека того душа введена будет в царствие небесное и в покой вечный со святыми»¹¹.

Интересен также вариант текста «Сна» из Шатровского собрания (XIX в.), в котором с протокольной точностью перечисляется число ударов, полученных Христом во время пыток: «... и воздаша ран 15 в ноги и голени 1329 ран, прочих ударений прият 1666, тростию по главе биуще ударение прият Господь и неся крест на Голгофу, и падох на землю, и за власи подъемлющ, ударение прият 1976 и терноваго венца возложение, и крови истекающей 1976 капель, и о вериге гвоздей ко кресту, плевотин в лицо 1376, плешами ударений прият 149»¹².

Мы привели наиболее яркие примеры творческого подхода к тексту апокрифа, обнажающие процесс воссоздания текста в поздней рукописной традиции, отличающийся фольклорной свободой и раскрепощенностью, свойственными несказочной прозе.

Третий путь развития рукописной традиции памятника в регионе характеризуется составлением сборников, включающих несколько различных вариантов «Сна Богородицы», которые последовательно переписываются, перемежаясь в некоторых сборниках заговорами. Каждый текст носит заголовок «Видение». В составе сборников может находиться от 3 до 5 вариантов тек-

ста¹³. Возможно, эта попытка соединить под одним переплетом несколько кратких вариантов апокрифа, известных составителю, была вызвана магической функцией «Сна». Подобное явление мы встречаем, например, в заговорах, где повторы традиционно использовались для усиления воздействия. Кроме того, такого рода дублирование одного события соответствовало и традиции христианской литературы, повторяя структуру Нового Завета.

Вторая часть «Сна» во всех списках представляет собой своеобразное заклинание, призванное оградить человека от злых сил. В отличие от заговоров «Сон» полифункционален: согласно народным представлениям, он предохранял человека и во время битвы, и в пути, и во время пожара. Не только хозяину, но и его домочадцам и даже скотине одно наличие апокрифа в доме приносило здоровье, гарантировало благополучие в хозяйстве и высокий урожай. При наличии «Сна» удача предвещалась во время встречи с властелином и судьей. Особо охранялась женщина во время родов, и одним чтением этого «оберега» «обеспечивались» не только благополучное рождение, но и дальнейшая, счастливая, судьба ребенка. Важную роль «Сон» был призван играть в момент смерти человека: чтение его либо просто хранение в «чистоте» спасало душу умирающего. В старообрядческой среде возникает особая функция апокрифа: он начинает употребляться в качестве служебного текста. Так, в одном из известных нам списков указывается на необходимость поставить рукопись рядом с иконой во время моления.

Таким образом, апокриф предлагает свой текст как средство индивидуального спасения, рукописи становятся амулетом, который необходимо носить при себе, что отражается на их внешнем облике. Практическая направленность второй части памятника вступала в противоречие с мыслью о неизбежности наказания за грехи. Избавление человечества от первородного греха и открытие пути к совершенству и спасению души переводится в бытовую, приземленный план, связанный с проблемами конкретной действительности, окружающей человека, с проблемами случайной смерти в зависимости от судьбы, от природных и социальных потрясений. Кроме того, для старообрядцев, обращавшихся к памятнику в поздний период, был существенным момент возможного преодоления мистических настроений эсхатологического характера. Именно бытовая прикрепленность «Сна» позволяла находить один из самых гуманных способов спасения в греховном мире.

Совокупность эстетических и конкретно-прикладных качеств данного памятника, его особое значение в быту и духовной жизни народа явились причинами длительной и разнообразной рукописной традиции, более детальное исследование которой еще предстоит.

1. Порфирьев И. История русской словесности. 2-е изд., испр. и доп. Казань, 1876. Ч. 2. С. 281.
2. Краткий анализ степени изученности проблемы и ее актуальности см.: Турилов А. А., Чернецов А. В. К изучению «отреченных» книг // Естественно-научные представления Древней Руси. М., 1988. С. 111—112.
3. Безсонов П. Калики переходные. М., 1863. Вып. VI. С. 178—235.
4. Памятки українсько-руської мови і літератури. Львів, 1906. Т. 4. Апокрифи і легенди за українських рукописів / Собр. і комент. Й. Франко. С. XXXVII.
5. Веселовский А. Опыт по развитию христианской легенды // ЖМНП. 1876. Ч. CLXXXIV. С. 341—363.
6. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М., Л., 1947. С. 154.
7. УрГУ, XII — 176р/4375; XI — 117р/1974.
8. УрГУ, VI — 161р/999. Л. 3.
9. УрГУ, V — 109р/1442. Л. 2.
10. Там же. Л. 6 об.
11. Там же. Л. 20.
12. УрГУ, XV — 34р/80. Л. 5 — 5 об.
13. УрГУ, XV — 34р/80; X — 21р/776.

А. Г. Мосин
Институт истории и археологии
Уральского отделения АН СССР

НОВЫЙ ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ГРАМОТНОСТИ СЕВЕРНО-РУССКОГО КРЕСТЬЯНСТВА В НАЧАЛЕ XIX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ ГЛАЗОВСКОГО, СЛОБОДСКОГО И КОТЕЛЬНИЦКОГО УЕЗДОВ ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ)

Вопрос крестьянской грамотности тесно связан с решением многих важнейших проблем истории докапиталистической России: народного мировоззрения и правосознания, культурных традиций трудящихся, процессов классового образования и др. Умение читать и писать во многом определяло социальную активность крестьян, степень их приобщения к ценностям духовной культуры.

Главную трудность в установлении культурно-образовательного уровня крестьянства представляет отсутствие надежных массовых источников. Использование же косвенных данных затрудняет воссоздание объективной исторической картины, нередко приводит к искусственному завышению или неправомерному занижению действительного уровня народного образования.

В связи с этим представляется уникальным источник, хранящийся в фонде Канцелярии вятского губернатора Государственного архива Кировской области¹. В нем содержатся материалы учета грамотных крестьян, проведенного в 1806—1807 гг. по инициативе губернатора В. И. Болгарского во всех уездах Вятской

губернии. О задачах этого своеобразного социологического обследования сказано в предписании губернатора, разосланном земским исправникам: «... рекомендую... немедленно распорядиться, дабы каждое во вверенной вам округе волостное правление всем в ведомстве его состоящим поселянам и детям их, обученным чтению и письму, составило именной список, показав в оном против имени каждого лета его, к которому селению или деревне он принадлежит, как себя ведет и где имеет настоящее пребывание, при доме ли своем, или где и на какое время в отлучке, или же где занимается какою должностю по письмоводству? При чем каждое же правление ото всех из них в волости налицо состоящих отобрало бы на бумаге опыты или пробы своего ручного письма их, из чего бы можно было видеть, кто отлично, хорошо, и кто посредственно мог себя приспособить к тому...» (л. 1—1 об.).

Предписание губернатора было получено во всех 10-ти уездах губернии, но в упомянутом выше деле, насчитывающем 952 л., сведены данные только по шести уездам: Глазовскому, Ноллинскому, Елабужскому, Слободскому, Яранскому и Котельничскому. Опись дел канцелярии губернатора за 1806 г., составленная, по всей видимости, в следующем году, не содержит указаний на существование другого тома с материалами по Вятскому, Орловскому, Сарапульскому и Уржумскому уездам. Поэтому, обращаясь к материалам северных уездов, мы вынуждены использовать данные трех уездов — Глазовского, Слободского и Котельничского. Но прежде — несколько замечаний относительно полноты сведенного источника.

Отсутствие в списках женщин объясняется в данном случае не неразвитостью женского образования в крестьянской среде², а сугубо практическими целями переписи, что нашло отражение и в предписании губернатора. Местные власти отнеслись к исполнению указаний начальства ответственно, что позволяет считать результаты проведенного учета близкими к истине, с одной лишь существенной оговоркой: почти целиком неохваченными переписью оказались старообрядцы, не заинтересованные в привлечении внимания властей к своему умению читать и писать. Что же касается крестьян-нестарообрядцев, то они в массе своей, как нам кажется, не имели оснований скрывать грамотность³. Да и сделать это было непросто в условиях, когда вся жизнь крестьянина проходила на глазах мира, общины, членом которой он являлся. Грамотен были хорошо известны в округе: в списки, как правило, вносили и временно отсутствовавших, но заведомо грамотных крестьян.

В качестве примера сошлемся на данные Шеломовской вол. Котельничского уезда. Представленный ею список 47 грамотных крестьян имеет следующее дополнение: «Объясняет сие Шело-

мовское волостное правление о таких поселянах, конх не состоит налицо, а имеются в отлучке по билетам сего волостного правления, а именно: Егора, Нестера, Епимаха, Агана Кошечевых, Селиверста Краева, Дея Иванова Безденежных, Максима Загребина, Якова Лебедева, что они уволены сего ж года с 5-го числа генваря впредь на десять дней, а Федор Ермилов Валов и Филимон Безденежных имеются в техчайшей болезни» (л. 892 об.).

Всего в шести уездах Вятской губернии был зарегистрирован 2201 крестьянин, «знающий читать и писать», все — мужчины в возрасте от 6 до 80 лет. Средний возраст грамотных крестьян во всех уездах колебался от 32 до 35 лет.

Таблица 1

Грамотные крестьяне 6 уездов Вятской губ. (1806—1807 гг.)

Уезд	Мужское население уезда по VI ревизии (1811 г.)	Число грамотных крестьян	% грамотных крестьян
Нолинский	57 205	581	1,02
Слободской	45 685	561	1,23
Котельницкий	39 131	508	1,30
Глазовский	53 735	362	0,67
Яранский	56 938	98	0,17
Елабужский	31 357	91	0,29
Всего:	284 051	2201	0,77

Общее количество грамотных распределено по уездам неравномерно — от 91 в Елабужском до 581 в Нолинском (см. табл. 1). Меньшее число их в Яранском, Елабужском и Глазовском уездах по сравнению с Нолинским и двумя северными уездами отчасти можно объяснить значительной долей нерусского населения. Но и в этих северных уездах процент грамотных крестьян оказался сравнительно небольшим. Самый высокий показатель (1,3%) дает Котельницкий уезд с почти полным отсутствием нерусского населения и зафиксированного старообрядчества⁴. В этом же уезде и самая высокая средняя численность грамотных крестьян на одну волость (см. табл. 2).

Поправка на крестьян-старообрядцев (далеко не поголовно грамотных) может повысить средний показатель крестьянской грамотности (0,77%) в три-четыре раза, но и в этом случае доля умеющих читать и писать в общей крестьянской массе составит не более 2—3%, а с учетом женского населения и эта цифра должна быть уменьшена примерно в два раза⁵.

Таблица 2

Распределение грамотных крестьян по волостям

Уезд	Волостей с числом грамотных крестьян							Всего волостей	Среднее кол-во грамот. на 1 вол.
	мее 4	4—10	11—20	21—30	31—40	41—50	Более 50		
Глазовский	3	7	12	4	1	—	—	27	13,4
Нолинский	—	9	8	3	4	2	2	28	20,8
Елабужский	5	5*	—	2	—	—	—	12	7,6
Слободской	1	9	9	6	2	1	1	29	19,3
Яранский	4	7	1	1	—	—	—	13	7,5
Котельницкий	2	3	4	8	1	3	1	22	23,1
Всего:	15	40	34	24	8	6	4	131	16,8

* В Тихогорской вол., кроме 7 учтенных, были другие грамотные крестьяне, находившиеся в отлучке и потому не попавшие в списки.

Количество грамотных крестьян в отдельных волостях было различным, что видно из табл. 2. В северных уездах не были редкостью не только волости, в которых проживало более 20 грамотных крестьян (в Котельницком уезде в 13 волостях из 22 — 430 чел., или около 85% всех учтенных грамотных крестьян), но и отдельные населенные пункты с большим числом грамотных. В деревнях Трофимовской и Курвинской Волковской вол. (Слободской уезд), в списках которой значится 101 чел., проживало соответственно 16 и 18 крестьян, умеющих читать и писать. Обычным делом в этой волости, в отличие от большинства других, была семейная грамотность.

Сфера приложения сил грамотных крестьян «по письмоводству» была широкой. Многие служили писарями или помощниками писарей по мирскому выбору в своей или других волостях и даже уездах. В некоторых волостях, располагавших десятками своих грамотных, писарями тем не менее служили крестьяне других волостей. Наиболее распространенной областью проявления умения деревенских грамотеев оставались должности «писарика» при сборах государственных податей, а также рекрутских денег, записи магазинного хлеба и питейных сборах. Некоторые из них нанимались для делопроизводственных работ в конторы заводов (Климковского и Холуницкого Яковлевых, Павловского и Воштранского винокуренных, Кажимского в Усть-Сысольском уезде Вологодской губ.), в земские суды. Служили и у отдельных лиц: котельницкого земского исправника П. И. Иванова, вятского надворного советника С. Я. Машковцова, губернатора В. И. Болгарского.

В Слободском уезде не менее 100 грамотных крестьян исполняли обязанности писарей, их помощников и «пищиков» (почти 18% умеющих читать и писать, включенных в списки). В других северных уездах эти цифры несколько скромнее: Котельницкий — 77 чел. (более 15%), Глазовский — 49 чел. (13,5%). Средняя цифра по грамотным крестьянам, «занятым по письмоводству», на одну волость была следующей: Котельницкий уезд — 3,5; Слободской — 3,45; Глазовский — 1,9. Можно предположить, что эти данные занижены, поскольку не во всех случаях указывался род занятий крестьян, отлучившихся по паспорту или находящихся в услужении у отдельных лиц.

Грамотные крестьяне избирались миром и на должности, прямо не связанные с умением писать (сельские заседатели судов, поверенные при генеральном межевании земель, волостные головы и сельские старосты и т. д.). Волостные головы в большинстве случаев оказывались неграмотными, что явствует из тех же списков (чаще всего они не могли подписать списки «за неумением грамоте» и просто прикладывали печать волостного правления). Напротив фамилий некоторых крестьян делались пометки: «по времени обращается в мирских службах», «бывал в выборах мирских». Однако встречаются характеристики и иного рода: «по указу в писарскую должность определять запрещено», а крестьянин Круглыжской вол. (Котельницкий уезд) К. Т. Ловриных аттестован следующим образом: «Оной именным е.и.в. указом данным правительствующему сенату в 17 день декабря 1796 года по нахождению в трех лет заседании в земском суде остановлении с недопущением никаким делам даже до мирского общества о избирании и недопущении» (л. 932 об.).

Оценке миром поведения крестьян придавалось особое значение. В списках встречаются такие отзывы: «замечен мирскими людьми в худом поведении», «выдержан в смиренном доме», «поведения нехорошего, в подсудимых делах бывал», «в распутностях не замечен, но только дерзок к ссорам», «находится в ссорах и протчих худых поступках», «склонен к воровству». Сурово осуждается обществом пьянство («находится всегда в пьянстве», «усмотрен г. губернатором Руничем в пьянстве», «отчасти упиваются допьяна, чей имущества истоша»). Обращается внимание и на несогласие с решениями сходов («советов общества избегает, слушается во всем», «в общественных советах развратный»). Впрочем, в подобных «антиобщественных» поступках могли проявиться правдоискательство, стремление иметь собственное мнение независимо от решения большинства. Возможно, именно этим вызвана характеристика крестьянина Косинской вол. (Слободской уезд) А. А. Корепанова: «Противоречив, склонен писать прозбы» (л. 726 об.). В списках многих волостей педантично приводились случаи штрафов, телесных наказаний по мир-

скому приговору, тюремного заключения и т. д. Особо отмечалось непослушание властям. Так, крестьянин Волковской вол. Ф. Г. Вахрушин «был в смиренном доме 2 недели (так — А. М.) за ослушание исправника приказу и за название земского суда не есть законной суд и скороверной» (л. 283 об.).

Источник дает информацию о занятиях крестьян, не связанных с земледелием. По масштабам и разнообразию работ здесь выделяются Слободской и Котельницкий уезды. Это и всевозможные работы, связанные с заводским производством (поставка угля, рубка дров, «черная работа», работа на фабрике Резанцева и мастером плющильного дела на Кажимском заводе), торговлей (прием товаров при Ношульской пристани, вывоз товаров слободских купцов на пристани, работа у купцов Резанцева и Аршаулова, поездки для покупки товаров по Слободскому и Вятскому уездам, отвоз крестьянской продукции в Пермь и Екатеринбург), содержание мельницы, бурлацкая и кузнечная работа, служение у «частных людей» и сидельцем в питейном доме, занятии «оловянным художеством» в г. Орлове. Были среди грамотных крестьян и иконописцы: Филипп Ларионов Швецов из д. Сидоровской Слободской подгородной вол. (л. 273) и Иван Алексеев Назаров из с. Сорвижского (Сорвижская вол. Котельницкого уезда) (л. 367).

Богатый спектр крестьянских занятий дают сведения о временных отлучках «по пашпорту». Наряду с отлучками «для занятия должности по письмоводству» (в том числе и без санкции общества), для выполнения хозяйственных работ и торговли, встречаются и такие мотивы: «По билету в Вологодскую губернию для моления богу по обещанию»⁷.

Особый интерес представляют сведения о представителях национальных меньшинств. В Слободском уезде грамотными были новокрещенные удмурты Кайсины (4 чел.) и С. П. Тимшин из д. Кругловской (Кругловская вол.) и Возисовы (5 чел.) из д. Польской (Березинская вол.), а также шестеро татар из Каринской вол.: Шаммас Салихов Дюняшев, Хассан Темиров Долгоаршинных, Мустафа Илкин Дюняшев (все — из д. Ильсова погоста), Валит Абдулов Бузюков, Саифулла Усмонов Арасланов и Губайдулла Ахмарев Касимов (все — из д. Нижнего погоста) (л. 603). Еще больше грамотность была распространена среди нерусского населения Глазовского уезда: в списках названы 22 ясаших крестьянина Валамажской, Лобанской, Селтинской Елганско-Астраханской вол., двое ясаших татар и один некрещеный татарин из Починошной вол., 76 крещеных удмуртов, проживающих в 9 волостях, 12 крещеных и один некрещеный «бесермянин» Юберевской и Починошной вол. Таким образом, почти треть зарегистрированных грамотных крестьян составляли представители нерусского населения уезда. Овладение русской гра-

мотой открывало перед ними новые возможности в приобщении к русской культуре, более активном участии в общественной и экономической жизни. Вместе с тем в волостях, где преобладало удмуртское население, умеющие читать и писать были большой редкостью. В Селтинской вол. среди четверых грамотных записан один некрещеный удмурт А. Чюпашев, а в Копкинской вол. единственным грамотным оказался некрещеный удмурт А. Н. Никитин (л. 47). В этом отношении показателен рапорт Лумпунского волостного правления земскому исправнику Я. Г. Халютину: в ответ на запрос о грамотных крестьянах волостной голова сообщил, что «таковых в нашем ведомстве не имеется, а хотя и был учен починка Багрышевского новокрещена Лаврентия Иванова сын Ерасим, читать и писать не умеет...» (л. 48).

Среди грамотных крестьян были перечисленные из духовного звания, а также переходящие в купеческое сословие. В источнике есть данные о проживании крестьян в городах и при заводах. Все это в целом создает объемную и многокрасочную картину культурного и социально-экономического развития казенной деревни последних предреформенных десятилетий.

Некоторые автографы крестьян содержат автобиографическую информацию. Крестьянин д. Лесниковской Сусловской подгородной вол. (Котельницкий уезд) Г. П. Зайцов считал необходимым сообщить о себе, что земля за него «обрабатывается без запустения по согласию совместными оною селения крестьянами», сам он родился и живет в Котельнице в доме отца, записанного в мещанство, что по ежегодно возобновляемому паспорту он постоянно находится при отцовской «сталной фабрике при производстве мастерства и управлении другими работчими, так же и за распродажею оною стали и протчими свойственными торгами, распоряжая во все врученным капиталом, яко своим собственным наследственно». В заключение он объявляет о своем намерении «просить где надлежит о почислении меня в котельничское купеческое звание» (л. 875 об.). А вот фрагмент другого крестьянского автографа: «Писал христианин Иван Прокопьев Вахрушин деревни Трофимовской, идет от роду мне всего шесть лет. Писал своей рукою» (л. 370).

Рассматриваемый источник представляет несомненный интерес для специалистов различного профиля: историков культуры, топонимистов, лингвистов, демографов. Уникальным его делает наличие более чем 2 тыс. автографов крестьян. В одних случаях это просто имя и фамилия, иногда с датой «рукоприкладства» и указанием рода занятий, в других — молитва «Отче наш» или школьные прописи. И важно здесь не только то, что писалось, но и то, как писалось. Это первый и пока единственный известный нам массовый источник такого рода, живой человеческий документ, созданный самими крестьянами и объективно отразив-

ший культурно-образовательный уровень сельского населения целых уездов.

В настоящее время сведения о грамотных крестьянах вятских уездов с текстами автографов готовятся к публикации в максимально полном виде.

* * *

1. ГАКО. Ф. 582. Оп. 5. Д. 109. В дальнейшем все ссылки на листы этого дела даются прямо в тексте.

2. Грамотные женщины-крестьянки были редкостью и в конце XIX в. По наблюдениям земских статистиков, в Слободском уезде даже в 1880-е гг. «грамотность в среде женского крестьянского населения встречается только в заводах и приходах подгородных» (*Нурминский С. А.* Грамотность в населении губернии // *Календарь Вятской губернии на 1888 год.* Вятка, 1887. С. 136).

3. Распространение на все крестьянство России вывода о том, что оно «склонно было скрывать настоящий уровень своего культурного развития» (*Мамсиш Т. С.* Из истории развития грамотности в западно-сибирской деревне (по материалам судебных дел первой половины XIX в.) // *Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII — начало XX вв.* Новосибирск, 1985. С. 106), представляется нам необоснованным: необходимо учитывать особенности заселения и развития изучаемого региона, а также специфику используемых автором статьи источников.

4. По данным статистики, в начале 1880-х гг. в Котельницком уезде не проживало ни одного старообрядца (см.: *Нурминский С. А.* Указ. соч. С. 108), в то время как в других уездах они насчитывались тысячами.

5. Подробнее об этом см.: *Мосин А. Г.* Грамотность крестьян Вятской губернии в конце XVIII — середине XIX в. // *Крестьянство Урала в эпоху феодализма.* Свердловск, 1988.

6. См.: *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 105—113.

7. Об этой и других формах отлучки из общины с внеэкономической целью см.: *Громыко М. М.* Указ. соч. С. 99—105.

Л. П. Рощевская, М. А. Ярошенко
Сыктывкарский университет

ИЗДАНИЯ И. Д. СЫТИНА В КОМИ КРАЕ

Проблема насыщения коми рынка книгами еще не стала объектом исследования, а между тем архивные материалы (отчеты о работе книжного склада, списки книг, постунавших в библиотеки, переписка местных чиновников), а также земские издания позволяют поставить вопрос о распространении в Коми крае в конце XIX — начале XX вв. разных изданий, в том числе И. Д. Сытина.

Русский издатель и книготорговец И. Д. Сытин (1851—1934) начал свою издательскую деятельность в 1876 г. печатанием лубочных картин, которые стали очень популярны в крестьянской среде. Вторая инициатива Сытина — издание дешевых книжек,

также главным образом рассчитанных на крестьян. Сытин стал крупнейшим книгоиздателем, приобретая авторитет и известность, издавая многочисленные календари, энциклопедии, журнал «Вокруг света», книжные каталоги, массовые дешёвые книги, выпускавшиеся громадными тиражами. После октября 1917 г. Сытин принимал участие в становлении советского издательского дела.

«Картинки московского изделия, изображающие двенадцать праздников, страшный суд, смерть праведного и грешника, (героя), побеждающего огнедышащих драконов и т. п. <...> нередко можно встретить» в зырянских избах на стенах в виде украшения, — так рассказывал писатель П. В. Засодимский, посетивший Коми край в 1878 г.¹ Лубочная цветная картина «Заря мира, возвещаемая народам государем императором Николаем II Александровичем», отпечатанная в литографии товарищества Сытина как приложение к Всеобщему русскому календарю за 1900 г., была обнаружена в Усть-Куломской волости². В 1900 г. на съезде учителей земских училищ Вологодского уезда подчеркивалось, что до самого последнего времени торговцы лубочными изданиями бойко продают свои товары на ярмарках³.

В описях церковных и монастырских библиотек края в 1890-х гг. особенно часто встречаются упоминания о книжном магазине Сытина, через который в основном выписывали религиозные и богословские книги. Например, 193 р. на покупку свангелия послала в 1895 г. Селибская церковь Усть-Сысольского уезда⁴.

Распространялись издания И. Д. Сытина и через общества трезвости. Так, Архангельское общество трезвости в 1894 г. составило примерный перечень народных книжек и популярных изданий, чтобы использовать их во время публичных чтений. Среди 112 названий — много изданий Сытина, в том числе повесть Бишер-Стоу «Хижина дяди Тома» (М., 1892)⁵. Посредниками в торговле печатной продукцией в Коми крае выступали также книжные магазины Вологды, Архангельска, В. Устюга, так как это были признанные центры книгоиздательства и книготорговли на севере, с которыми Коми край имел культурные контакты.

Так как во многих районах страны не было книжных магазинов, то еще в начале 1860-х гг. по инициативе революционеро-демократов для распространения недорогой и доступной народу общественно-политической и художественной литературы возникли первые книжные склады. В 1880-х гг. инициативу подхватили губернские и уездные земства. Книжные склады снабжали народные и школьные библиотеки, продавали населению издания комитетов грамотности, издательства «Посредник», популярные издания Ф. Ф. Павленкова, И. Д. Сытина. К началу XX в. в стране их было более полутора тысяч⁶.

В 1895 г. в Усть-Сысольске стараниями земских активистов

был открыт книжный склад, но он не стал крупной торговой фирмой.

В течение пятнадцати лет усть-сысольским книжным складом заведовал зырянин Андрей Андреевич Цембер — учитель, библиотечарь, издатель первых коми фольклорных сборников и русско-зырянского словаря. Это был высококультурный человек, разбирающийся в европейской литературе, знакомый с венгерскими и финскими учеными, приезжавшими в Коми край для изучения финно-угорских народов. Несомненно, его литературные вкусы и общественные интересы определяли в какой-то степени те книги, которые получали распространение через книжный склад⁷.

Судя по отчетам склада (часть из них опубликована), переписке о его деятельности, журналам заседания уездного земства и по личным документам из фонда А. А. Цембера, можно говорить о стабильных контактах склада с товариществом И. Д. Сытина. Еще в 1900 г. склад приобрел от Сытина 624 экз. книг на 159 р. 80 к.⁸, а в 1901 г. — 1518 экз. Цембер писал в 1901 г.: «Выписывая книги от Сытина, который делает уступку до 15%, книжный склад имеет возможности продавать книги дешевле той цены, которая выставляется на обложке, приблизительно на 5%»⁹. Далее он указал, что большая часть книг продана в город учащимся. Источники показывают, что склад имел постоянный кредит у Сытина вплоть до первой мировой войны¹⁰.

Стремясь использовать опыт и знания интеллигенции, издательство И. Д. Сытина вступало в сотрудничество с различными общественными и просветительскими организациями, в том числе с Московским комитетом грамотности, фактическим руководителем которого И. Д. Сытин стал с 1895 г. Этот комитет также играл определенную роль в распространении сытинских изданий и в Коми крае. По данным А. А. Цембера, через Московский комитет грамотности в 1901 г. в склад поступило 1510 экземпляров книг на сумму 308 р. 51 к.¹¹ Земская управа просила Петербургский и Московский комитеты грамотности выслать бесплатно книги для народного чтения. Московский комитет уведомил в 1903 г., что высылает книги на сумму 50 р.¹²

Из частных доказательств основным поставщиком книг в Коми край многие годы была фирма Глазуновых¹³. Поэтому при открытии усть-сысольского книжного склада в 1896 г. земская управа прежде всего заказала 2,5 тыс. книг в магазине И. Глазунова. На первых порах И. Д. Сытину пришлось конкурировать с этой фирмой. Количество книг, полученных складом от Глазунова и Сытина было почти одинаковым, но в 1900 г. пропорции изменились: Сытин отправил сюда книг на 159 р., а Глазунов — лишь на 87 р.¹⁴

Вначале склад обслуживал почти исключительно г. Усть-Сы-

сольск. Но со временем его функции расширились. Еще в 1897 г. уездная земская управа наметила открыть отделения склада при народных библиотеках в селах Троицко-Печорск, Керчомья, Визинга, Иб, Койгородок¹⁵. С 1905 до 1915 г. всем народным земским библиотекам управа выписывала по 2—3 экземпляра журнала «Вокруг света», издававшегося Сытиным¹⁶.

С 1906 г. контакты склада начали расширяться: в 1906 г. на складе было 5047 экземпляров на 670 р., в 1907 г.— 7594 экз. на 1136 р.¹⁷ Сытинские издания по-прежнему составляют значительную часть содержимого склада. Так, в 1908 г. от Сытина поступило 1347 экз. на 202 р. В другой партии было 1134 книги¹⁸.

В 1908 г. источники фиксируют конкуренцию в Коми крае московских издательств И. Д. Сытина и А. Я. Панафидиной. От Панафидиной приходило книг на 500 экз. больше, но стоимость их превышала в три раза стоимость изданий Сытина.

Коми рынок был у Сытина не основным, не играл существенной роли в его миллионных оборотах, но местные земские деятели поняли, что его книги значительно дешевле. На следующий, 1909 год, сытинских книг стало больше. Из издательства Панафидиной получено 1220 экз., а от Сытина — 1507. Земские деятели признавали в 1909 г., что складом ведется «скромная сравнительно книжная торговля»¹⁹. Ежегодные его обороты колебались от 5 до 8 тыс. рублей.

В 1909 г. во всех библиотеках края, как и в целом по стране, были произведены обыски, в результате которых было конфисковано немалое количество книг. Библиотеки края остались опустошенными, и усть-сысольское земство вынуждено было увеличить расходы на книги (на сумму до 1500 р.), но при этом предпочитало приобретать главным образом учебники. В книжный склад за 1909 г. поступило 11 266 экз. книг на сумму 3325 р. и продано 10 100 экз. на сумму 3246 р.²⁰ В это же время в Усть-Сысольске на базе прогимназии была открыта женская гимназия, а в 1910 г. создана и мужская прогимназия, поэтому потребность в учебной литературе резко возросла. На выпуске учебной литературы специализировалось издательство Панафидиной.

В 1910 г. через книжный склад у Сытина было приобретено книг всего на 303 р., у издательства «Посредник» — на 4 р., в то время как у Панафидиной кредит достиг рекордной цифры — 1987 г.²¹

В нашем распоряжении имеются данные об издательствах, которые поставляли книги в Коми край в 1910—1913 гг. В 1910 г. второе место после издательства Панафидиной занимало товарищество Сытина.

С середины 1912 г. на склад стали поступать книги от 16 торговых фирм, в том числе из Москвы на сумму 4342 р. (от Панафидиной — на 1526 р., от Башмакова — на 1329 р., от Сытина —

на 864 р.). Из Петербурга было продано книг на сумму 1451 р. (Вольф — на 1109 р., Маркс — на 328 р.). Книги поступали и из других городов — Казани, Одессы, Вологды — всего на 1040 р.²² К этому времени и в Усть-Сысольске действовало свое издательство.

С 1 июля 1912 г. по 15 марта 1913 г. от Сытина получено 4 партии книг на разную сумму от 57 до 322 р., всего на 864 р. из 6707 р. общей стоимости книг, имевшихся на складе²³. В это время в усть-сысольскую земскую общественную библиотеку прибыли роскошные издания Сытина: «Великая реформа» (1911), «Отечественная война и русское общество» (1911—1912). (Ныне эти книги хранятся в библиотеке Коми республиканского краеведческого музея). Для школ присылались учебники. Летом 1912 г. для учительских библиотек при вновь открываемых земских училищах Яренского уезда Сытину был сделан заказ на оптовых условиях. Требовалось шесть комплектов по 280—390 названий каждый²⁴. Яренская управа в октябре 1917 г. просила Сытина выслать книги для центральной учительской и земской публичной библиотек на сумму 550 р. 85 к.²⁵ В библиотеке ЦГА Коми ССР сохранилось великолепно иллюстрированное издание К. М. Курдова «Отечественное введение» (1913). До революции эта книга была собственностью женской гимназии.

Издания Сытина были дешевы, имели, как правило, бумажную обложку, что объясняет плохую сохранность этих книг. Усть-Сысольское земство не раз отмечало, что книги народных библиотек приходят в полную негодность, а переплестать и приводить их в порядок не хватает средств. Именно книги, изданные Сытиным, до нас почти не дошли (кроме тех, которые имели картонный или кожаный переплет).

В 1913 г. в книжный склад поступали от Сытина сочинения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, А. Никитина, С. Т. Аксакова, В. А. Жуковского, И. А. Крылова, А. Толстого, Г.-Х. Андерсена и др. Тогда же поступило до 20 названий биографической литературы, несколько былин, в том числе «Илья Муромец». Большую группу составляли различные буквари и азбуки (некоторые в количестве до 15 экз.), оракулы (гадательные книги). По-прежнему поступали разные календари, письмовники и картины, в том числе (в 1912 г.) картина «Екатерина II у Ломоносова» (до 125 экз.). В реализации книг кроме работников земского склада участвовали инспектор народных училищ М. П. Успасский и купец М. В. Комлин; в течение нескольких месяцев они распродали сытинские книги на 180 рублей.

В 1914 г. в книжный склад Усть-Сысольска поступило из книжного магазина товарищества Сытина более 4 тыс. экземпляров книг на общую сумму 797 р. 14 к.²⁶ Их средняя цена состав-

ляла 19 к., в то время как средняя цена учебников в России того времени превышала 1 р.

Таким образом, Коми край был для товарищества Сытина постоянным районом сбыта продукции. С некоторыми перерывами наблюдается рост и укрепление этих связей. Продукция Сытина была ориентирована прежде всего на читателей народных библиотек, которые преобладали в Коми крае, поэтому его издания были здесь более всего распространены. Для понимания объема деятельности Сытина в Коми крае недостаточно назвать цифры оборота книжного склада, очень небольшие в масштабах страны. Усть-сысольский книжный склад не был единственным каналом поступления в край печатной продукции: поступала она и через офеней во время ярмарок; книгами, наряду с другими товарами, торговали купцы; их привозили возвращавшиеся из отхожих промыслов крестьяне, студенты и учащиеся, наконец, посылали своим подписчикам сами редакции. Но книжный склад оставил фиксируемые данные о распространении изданий Сытина в Коми крае.

* * *

1. Засодимский П. В. Лесное царство // В делях севера. Сыктывкар, 1983. С. 124.
2. ЦГА Коми ССР. Ф. 281. Оп. 1. Д. 14. Л. 125—126.
3. Журналы Вологодского губернского земского собрания Вологда, 1901. С. 203.
4. ЦГА Коми ССР. Ф. 296. Оп. 1. Д. 21; Ф. 229. Оп. 1. Д. 31; Ф. 226. Оп. 1. Д. 12.
5. ГЛАО. Ф. 630. Оп. 1. Д. 695. Л. 111.
6. Культурно-просветительская работа в СССР. М., 1974. С. 20.
7. Роцевская Л. П. Книжки Андрея Цембера // Уральский библиофил. Челябинск, 1989. С. 175—188, 23—25.
8. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1900 г. Вологда, 1901. С. 49.
9. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1901 г. Вологда, 1902. С. 111.
10. ЦГА Коми ССР. Ф. 116. Оп. 1. Д. 158. Л. 11.
11. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1901 г. Вологда, 1902. С. 111.
12. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1903 г. В. Устюг, 1904. С. 100.
13. Там же. С. 99.
14. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1904 г. Вологда, 1905. С. 49.
15. Систематический сборник постановлений Усть-Сысольского, Вологодской губернии, уездного земского собрания на 30 лет (1869—1898). Вологда, 1899. С. 511.
16. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1905 г. Вологда, 1906. С. 28.
17. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1907 г. Усть-Сысольск, 1908. С. 147.
18. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1908 г. Вологда, 1909. С. 179.

19. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1911 г. Усть-Сысольск, 1912. С. 172.

20. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1911 г. Усть-Сысольск, 1912. С. 172.

21. Там же. С. 173.

22. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1913 г. Усть-Сысольск, 1914. С. 528.

23. Там же. С. 528; ЦГА Коми ССР. Ф. 116. Оп. 1. Д. 158. Л. 37.

24. ГЛАО. Ф. 660. Оп. 2. Д. 68.

25. Там же. Д. 150. Л. 7. После Октябрьской революции Сытин возглавлял I государственную типографию. Одна из книг этой типографии (9-й съезд РКП. М., 1920) имеется в Коми республиканской библиотеке им. В. И. Ленина.

26. Журналы усть-сысольского уездного земского собрания на 1914 г. Усть-Сысольск, 1915. С. 529.

Т. И. Бабилова, В. А. Семенов
Коми научный центр УРО АН СССР,
Сыктывкарский университет

ДЕТСКИЕ И МОЛОДЕЖНЫЕ РАЗВЛЕЧЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДНОСТИ «УСТЬЦИЛЕМОВ»

В социальной организации сельской общины важное место занимала семейная обрядность, внутри которой большое значение имели не только мотивы поведения различных половозрастных групп, но и его формы, способы демонстрации межполовых отношений. Представляется, что в контексте поставленной нами проблемы межгрупповое поведение кроме прочего было ориентировано на «космический» код, поддерживающий на метафорическом уровне социальное равновесие внутри общества, наследующего традиционное мировосприятие, по которому оппозиция «женское» — «мужское» (свое — чужие) соотносилась с противопоставлением «живые» — «мертвые» (предки). Преодоление подобного противопоставления в жизни сельского общества и составляло основное содержание межгрупповых и межполовых поведенческих установок. В контексте семейной обрядности, с этой точки зрения отражающей космическое равновесие, стабилизирующее традиционное общество, особую роль играло целенаправленное привлечение общественного внимания детских и молодежных практик такая установка реализовывалась через возможность участия подобных групп в общинных развлечениях календарного характера* или собственно молодежных «сборищах» (посиделках и т. п.). Конечной целью таких молодежных «собраний» было

* Само это привлечение дополнительно проясняет место молодежных групп в календарных обрядах, пронизанных поминальными мотивами, а через это содержание связанных и с аграрными ритуалами.

определение степени готовности к браку предполагаемых пар, ознакомление их с нормами полового поведения, выявление отношения к данному браку сельского общества. Таким образом, сама подготовка к браку занимала значительный временной период, в мифопоэтическом плане как бы дублировавший переход из мира в мир и зафиксированный в отдельных подробностях будничного и праздничного поведения.

Обособление возрастных групп, готовящихся к будущей брачной жизни, фиксировалось на различных уровнях: терминологическом — для них существовали особые обозначения; на бытовом — наличие специфического костюма; на социальном — степень участия данной группы в трудовой деятельности. Характерно, что до семилетнего возраста дети не дифференцируются обществом по признаку пола. Их называют «робятами», «карышами» (по Далю, маленькая рыбка), «выскребками». В восьми-девятилетнем возрасте общество начинает разграничивать детей по признаку пола, что нашло отражение в обозначающей их лексике. Так, девочек этого возраста обычно называли: «девушка», «голуба», «бажена-лапушка», а мальчиков — «белеюшко», «парнишечка», «парничек»¹.

Мальчики этого возраста носили прическу «чубчик», при которой волосы состригались уже не полностью. В данном контексте само наличие волос указывало на определенный возраст, что выявляет сакральную природу волос в мифопоэтических представлениях. Девочкам в этом возрасте вплетали в косу «гасник» (косник) — веревочку, также выступавшую важным сакральным атрибутом.

В этом возрасте происходит приобщение детей к труду, что является, пожалуй, самым важным моментом традиционного социального воспитания. Так, «девочек усаживали под корову, а мальчиков — на лошадь»². Такое участие в трудовом цикле давало уже право на участие в праздничных увеселениях — детской «посидке», что как раз и санкционировало переход из детской группы в подростковую. Одновременно детская «посидка» в отличие от взрослой имела свою социальную направленность, отражающую переходный статус детей. Инверсией такого статуса участников детской «посидки» является присутствие на ней пожилых женщин, вышедших за пределы социально значимого возраста. Характерно, что сама сельская община обозначила этот переходный статус участников детских посидок снисходительно-ироническим — «старый да малый». Условный характер детских «посидок» был отмечен и нехарактерным для взрослых посиделок временем проведения: после «паужина», т. е. с 4—5 часов до 7—8 часов вечера.

В то же время «посидки» детей дублировали мифологическую ситуативную топографию, которая оказывалась соотносенной

с социальными и мифологическими ролями мальчиков, девочек и пожилых женщин. Так, девочки с рукоделием в руках занимали место в красном углу (место «главы» дома), а мальчики располагались у порога, как бы маркируя статус гостей. На поперечных же лавках, соединяющих печную сторону с кутом располагались пожилые женщины, которые выступали в роли наставниц: «обучали играм, пенню, рассказывали небылицы»³. Этот «сценарий» наиболее полно отражает способ соотношения человека с космической моделью мира через параллельное разворачивание разного типа текстов. Характерно, что общий пуризм старообрядческого морального типа не распространялся на детское поведение, допускавшее известную легкомысленность, что находило отражение как в песенно-плясовом (игровом) репертуаре, так и в словесном оформлении, отражавшем некую эротическую направленность. В общем плане детство здесь, по выражению В. П. Даркевича⁴, выступает как некое асоциальное состояние, т. е. неподвластное общепринятым законам морали, а сам ребенок предстает как несовершенно существо, чуждое социокультурным нормам. Таким восприятием общество как бы санкционировало общую эротическую направленность детских «посидок».

К наиболее характерным образцам детского посиделочного фольклора можно отнести следующие тексты, звучащие то как детская считалка:

«Зайка скачет по болоту
наниматься на работу
кому клин кому стан
кому целый сарафан».

«На болоте-ко в лесы
девки-бляди хороши
у них титочки большы
у них попы хороши»;

то как частушка:

«Дедко старенький-престаренький
сидит на берегу
уда долгая-предолгая
замочена в реку».

Как и на взрослых посиделках, существовало «припевание» детей друг к другу, что переключается с обычаями Васильева и Михайлова дней в северной традиции (например, у коми) и с обычаями Валентинова дня — в западно-европейской⁵. Заканчивались же детские посиделки играми, связанными с поиском, поимкой, что в мифопоэтическом контексте означало получение сакрального знания. К таким играм относились «фанты», «жмурки»⁶.

Следующий половозрастной цикл наступал с 14 лет, когда подростков в свой круг приглашала более зрелая сельская молодежь. Хотя активного участия в беседах и играх подростки и не принимали, но происходило как бы их годичное испытание, что и знаменовало достижение ими нового социального статуса — совершеннолетия. Именно с совершеннолетием связан тот добрачный период, который и определял поведение молодежи, ее вос-

приятие сельским обществом как носителей социума. Причем, если для девушек ритуальное совершеннолетие совпадало с самой возможностью заключения брака, то для юношей данный статус носил условный характер.

Девушек в период совершеннолетия называли «девки», «девки-невесты», «красны девицы». В этих названиях присутствует мотив девичества, девственности и тема расставания с ней (ср. семантику термина «девки» в городской культуре, где он обозначал «гулящих»). Термином же «невеста» в русской традиции в целом, по Т. А. Бернштам, обозначали девушек только в брачный период, не относя его к реальным невестам⁷. Таким образом происходило табуирование названия, что, несомненно, соотносится с запретом употреблять по отношению к умершему слово «покойник», а тем более называть его по имени. Характерно, что термин «жених» отражал наступление реального брачного возраста, а юношей в пору их ритуального совершеннолетия называли «добрым молодец», «парень», вместо предшествующего — «парничек».

В период «женишения» молодых людей «славят», величают по имени-отчеству, им разрешается общене только в помещении, но и на улице, которая выступает маргинальной зоной, подчеркивающей их особый статус.

В отличие от других членов общины «женихи» и «невесты» специально следят за своим костюмом. В брачный период своеобразия костюма «невесты» особенно заметно: это и плетение косы на внешнюю сторону (как бы наоборот), и смена «гасника» на ленту.

В целом же развлечения молодежи можно разделить на два периода: весенне-летний и осенне-зимний. Весенний цикл гуляний разрешался с Пасхи — это были шумные гулянья «на горках», для которых важным элементом были качели. Во время Пасхи качанье сопровождалось «христосованьем», причем целоваться следовало в наивысшей точке подъема. На Николу Вешнего, Троицу и Иванов день водили хороводы. «Горка» состояла из трех частей — утренней, дневной и вечерней. В старину утренние и дневные хороводы водила исключительно молодежь, и лишь в вечернюю пору в круг становились замужние женщины, бравшие бразды правления на гулянье в свои руки. При этом они заставляли парней и девушек разыгрывать слова исполняемых коллективных песен. В ночь на Петров день молодежь переправлялась за реку и варила «петровщину» — кашу из жита. Этим завершался весенний цикл гуляний, который в трудовом календаре сменялся сенокосом. В страду специальных гуляний не устраивали, но в ночное время ездили по «огнищам» (станам), при этом на каждой лошади размещалась отдельная пара.

Для осенне-зимнего досуга основным видом развлечений были посиделки. На территории Усть-Цильмы они проходили не менее,

чем в 12 местах. Такое большое количество молодежных сборищ отражало реальную структуру общинной территории; не случайно между «посидками» проводились ритуальные драки, как бы маркировавшие границы родовой территории. Поводом для распрей на посиделках выступали смотрины, а участницы «посидок» боролись за право считаться «богатыми». Основным критерием богатства «посидки» было «добро освещение» — наличие мощных керосиновых ламп. Для посиделок «выговаривали» помещение у пожилых одиноких женщин. Платили за помещение символически или деньгами, собранными вскладчину, или выпеченными изделиями. Девушки выступали в роли хозяйек и занимали лавки в переднем углу. Статусом переднего угла наделялся и простенок, где помещалась «певунья»-девушка, бойкая на язык. На смешанных посиделках справа на лавках сидели замужние женщины, а слева — вдовы. У порога и у печки располагались парни.

Ребята, которые уже подыскивали себе невест, засылали сватов после рождества, а остальные посещали «святые» вечера. Для рождественских посиделок было характерно «машкорование» — святочное ряженье. Маски делали из марли, на которых сажей рисовали лицо; ряженые не просто плясали, а представляли сюжет. При этом девушкам между ног привязывали шумящие подвески; обязательным атрибутом была также палка. Важным элементом рождественских посидок была игра в лечение «коня», которое совершалось ударом кичиги по матице. Семиотически значимым представляется игра-соревнование в «мяч», когда подкидывали мяч и выкликали «живых» или «мертвых». Если игрок с мячом «мазал», то ему зачитывали «грех». При наличии трех «грехов» виновных «женили», при этом для девушек придумывали мужские имена, а для парней — женские. В целом все «посидки» назывались игрой; если игра не заканчивалась браком, то считалось, что перехода в иную возрастную категорию не произошло, и общественное мнение расценивало таких людей как неполноценных. После 25 лет для девушки каждый год считался «напрасно просиженной лавкой». 30-летний возраст был конечным временным барьером холостой жизни и для мужчины. Такого засидевшегося холостяка обзывали «кобелем» и причисляли к разряду стариков; в последующих молодежных гуляниях он уже участия не принимал.

Приведенные выше материалы хотя и не в полной мере отражают пути формирования социальной структуры сельского общества, тем не менее позволяют наметить один из механизмов ее сложения, опирающегося на «человеческое» содержание жизни.

* * *

1. Информатор М. Н. Тиранова, 1919 г. р. (с. Усть-Цильма).
2. Информатор А. М. Бабикова, 1922 г. р. (д. Коровий ручей).
3. Информатор Ф. Д. Чуркина, 1919 г. р. (д. Чукчино).

4. Даркевич В. П. Народная культура средневековья. М., 1988. С. 128.
 5. Семенов В. А. «Майское» дерево в народной культуре Европейского Северо-Востока. Тез. докл. // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Сыктывкар, 1990. Ч. 1. С. 99—101.
 6. См. об этом также: Белоусов А. Ф. Детский фольклор: Лекция для студентов-заочников. Таллинн, 1989.
 7. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—нач. XX ввек. Л., 1988. С. 31—33.

Е. А. Шевченко
 Сыктывкарский университет

ПЕСЕННЫЕ ЖАНРЫ СВАДЕБНОГО ОБРЯДА ВИЛЕГОДСКОГО РАЙОНА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ОБЛАСТИ

Свадебный обряд исторически делится на две части: предвенечную и послевенечную. Песни первой части обряда, так называемые «элегические предвенечные песни», отличаются плачевым, минорным характером и соотносятся функционально с комплексом обрядовых действий, сопровождающих прощание невесты с родительским домом. К предвенечным песням на Виледи относятся «клевиальные» («опевальные») песни, например, «похожу ли я по терему», и группа сюжетов с зачином «Растоплялася баенка». Послевенечные песни представляют собой различные жанровые образования свадебной лирики. В данной статье рассматриваются песни заклиательные, песни типа монолога-императива, песни, комментирующие акты обряда, и песни-величания одному лицу, входящие в послевенечную часть свадебного обряда.

Песни-заклиания, относящиеся к заключению брака, рассыпаны по всему старому русскому свадебному обряду. Небольшие по объему, они «терялись в общей массе свадебного фольклора: длинные и пышные песни-величания, песни лирические и причитания заслоняли их и как бы сводили на роль малозначительных песенных мелочей»¹. Между тем эти маленькие песенки, как считает Н. П. Колпакова, были когда-то основой свадебного песенного фольклора. «Они сопровождали различные моменты обрядового действия; их очевидным назначением в обряде было старание, чтобы то, что исполняется, исполнялось как можно лучше, удачнее, закреплялось крепче; эти маленькие песни силой слова, сопутствовавшего обряду, как бы накладывали на происходившие детали обряда нерушимую печать»².

В северо-русской свадебной поэзии таких коротеньких песенок-заклианий сохранилось значительно меньше, чем других образцов свадебной лирики. Что же касается Вилегодской традиции, то очень полно этот вид песенного жанра представлен в ритуалах, связанных с главным персонажем обряда — невестой —

и особенно с той частью обряда, которая включает испытание молодки родом жениха после возвращения молодых с подклета. Вслед за расспросами тысяцкого о честности или нечестности девушки в зависимости от ответа невесте пелись песни-заклиания с пожеланием благополучия или хулительные песни. Так, если на вопрос: «Лед долбил или шугу мешал?» — жених отвечал в пользу невесты, то ей пелась песня сродни величальной:

Чья это умная дочь,
 Да чья это разумная дочь?
 Да умного батюшка,
 Да разумные матушки...

Дальше следовало пожелание благополучия. Если же жених говорил, что девушка нечестна, то свадебный хор не скупился на корильные слова:

Сколько в лесу кочек —
 Столько тебе дочек,
 Сколько угородов —
 Столько уродов,
 Сколько в лесу пеньков —
 Столько тебе шпаньков...

В этом случае вместо определений «умная», «разумная» за невестой закреплялось производное от ругательного — «блещкая».

Приведенные тексты — это песни с императивным заклинательным тоном; с их помощью «род» как бы участвовал в создании новой семьи. Исполнялись они всеми присутствующими на обряде. «Эти заклинания имеют ту же форму приказа, ту же четкость лексики и синтаксиса, ту же сжатую, краткую музыкальную форму»³, что и песни заклинания аграрного типа. Это указывает на их древнее происхождение.

Многофункциональность приведенных выше заклинательных песен обусловила относительно свободную миграцию их внутри обряда и за его пределами. Так, на свадебном пиру после величания жениха могли опевать и невесту. Перед исполнением собственноручно заклинательных песен, приведенных выше, невесту спрашивали: «Любо ли тебе, да Ирине-красоте?» Если она отвечала «да», то пели песню, под которую молодые целовались:

Ой, веник да голик	На полате сито —
Забогуливать велит.	Целоваться сыто.
Встань-ко, травник,	Поперек шостка
Целоваться велит.	Пирогов доска.
На полате решето —	Иринушка баска.
Целоваться хорошо,	Фенюшка хорош

Целуйся сколько хошь!

Если невеста отвечала: «Не любо», — пели «хулительную» песню, приведенную выше. Этот же сюжет мы встречаем и в репер-

туаре вечерочных песен, что вполне понятно, так как на «игрищах» разыгрывалась та же брачная тематика.

От песен-заклинаний следует отличать песни типа монолога-императива, функции которых в свадебной лирике значительно шире функций первых. Песни типа монолога-императива в вилегодских свадебных песенных жанрах не представлены в чистом виде, но встречаются фрагментарно в составе описательных величаний, обращенных к одному лицу. Так, величание тысяцкому полностью построено на монологе-императиве. Хор наказывает тысяцкому, чтобы он «послушал», «догадался» и «похватался» за ляпочку, на которой висит «мешочек с деньжонкой»: из него он должен одарить «певиц» «сорока рублями да со рублевочкой». В величании же сватье элементы монолога-императива переплетаются с элементами собственно величаний. В императивной части песни дается наказ «боярам»:

Вы садитесь-ко, бояра, во скамью,
Да вы смотрите-ка, бояра, на сватью...

Далее следует собственно величание, о котором будет сказано ниже. Наказ «подарить певиц» в одиночном величании неженатому гостю переосмысливается: мотив одаривания остается, но не в форме императива, а в утвердительной форме:

Да он охочь, охочь девиц подарить,
Да он охочь да красных жаловати.
Да не рублем да не полтнюю,
Да золотой да одной гривною...

Исследования И. М. Колесницкой в области закликательных песен привели к выводу, что «круг сюжетов закликательных песен в свадебном обряде восточных славян ограничен, они сопровождали только строго определенные акты»⁴. Закликательными песенными формулами, носившими религиозно-магический характер, начиналось свадебное действо. К этой группе, например, относятся варианты песни «Боже, благослови Христос», записанные в Псковской губернии⁵, и в Сланцевском районе Ленинградской области⁶.

Закликательный характер также имеют песни, исполнявшиеся при расплетении косы невесты и расчесывании кудрей жениха⁷. По своей форме они чрезвычайно близки к приговорам дружки, которые отличаются четкой ритмической организацией речи, построенной в большинстве случаев на императиве. Возможно, поэтому в Вилегодском районе нет закликательных песен, начинающих свадебное действие или относящихся к расплетению косы: их заменяет широко и полно представленный в этой свадебной традиции приговор дружки.

Некоторые исследователи выделяют в самостоятельный тип песни, комментирующие определенные акты обряда. Исполнение

таких песен в обряде «следует рассматривать как проявление функции хора пояснить происходящее»⁸. Эти тексты «лишены монолога и диалога как формы выражения чувства»⁹. Многие исследователи относят песни этого типа к наиболее древним на том основании, что они зафиксированы в ранних записях XVIII — первой половины XIX вв., а также потому, что они очень широко представлены в свадебном фольклоре других восточных славян.

Комментирующие песни сопровождали различные акты свадебного действия: сватанье и рукобитье, печение каравая, благословение невесты и жениха, одаривание гостей невестой, отъезд жениха за невестой; заход невесты с женихом за стол; отъезд свадебного поезда к венцу; возвращение от венца; совместное сидение жениха с невестой за столом на пиру и — в других случаях — после венца; отправление молодых в клеть. Особенно распространены были тексты, сопровождавшие усаживание молодых за стол перед венцом или после венца в доме жениха¹⁰. По материалам П. В. Киреевского можно заключить, что наиболее широко комментирующие песни представлены в центральных русских и западных губерниях (Московской, Рязанской, Орловской)¹¹, в северных районах записи таких песен единичны¹². Современный материал по Русскому Северу показывает, что комментирующие песни в «чистом» виде не сохранились. В вилегодской традиции, как и в других северо-русских свадебных обрядах, сохранились лишь элементы «комментирования», преиущественно в песнях оневальных, где они, как правило, исполняют функцию зачина. В этих зачинах, как и в собственно комментирующих текстах, преобладают глагольные формы настоящего или прошедшего времени; используется полный синтаксический параллелизм, усиливающий ритмичность и закрепляющий параллелизм образов. Например:

Не было ветру вдруг навиело,
Не было гостей да вдруг насхали...

Отметим, что при современном состоянии традиции число таких примеров ограничено.

Различие признаков комментирующих песен в свадебных величаниях говорит о том, что «многие повествовательные песни... в традиции позднее приняли на себя функцию величания»¹³. Рассмотрим особенности этого песенного жанра.

«Песни-величания по своей структуре близки к третьей разновидности закликательных песен, в которых желаемое изображалось как существующее в действительности. Песни-величания, как и закликательные песни, изображали участников обрядовых действий, их хозяйство и пр. в идеализированном плане, как бы имеющими место в реальной жизни»¹⁴. Отмеченные признаки этого жанра позволяют говорить о былой магической функции песен-ве-

личаний¹⁵. Однако в современном состоянии традиции магическая функция величаний утратила свое былое значение, и исполнители не осознают уже ее как таковую.

Известно, что свадебные величания бывают двух типов: описательные величания, обращенные к одному лицу (дружке, тысяцкому, жениху, сватье и др.) и «парные» величания. Большинство исследователей отмечает, что описательные величания, обращенные к одному лицу, составляют незначительный процент в репертуаре современной свадебной обрядности. В этом отношении вилегодская песенная традиция занимает особое место, так как в ней величальные песни (в отличие от других жанров свадебной лирики) представлены наиболее полно. За каждым сюжетом этого вида песен строго закреплён определенный персонаж, свадебный чин: жених, тысяцкий, сватья, неженатый парень.

Первым величанием на Виледи, с которого начинался свадебный пир, является «хвалебная» песня жениху. Как правило, в этом песенном типе давалась портретная характеристика новобрачного. Внешний облик жениха представлял обычно в трех «измерениях»: лицо, волосы, одежда, при этом в конкретной песне внимание уделялось только какой-то одной из этих граней портрета. Очень редко характеристики совмещались, причем порядок описания всегда был один; вначале давалась общая характеристика предмета описания, затем его детали. Что касается одежды жениха, то ее описание начиналось с головы и заканчивалось ногами героя.

Величание жениху в вилегодской традиции описывает достоинства «самого лучшего гостя» через его шапку «приклони голова», нагрудный крест «на золоте», шубу «сороки соболей», «опояску шелковую», «перчанки барановые», сапожки «зеленого сафьяна».

Величание тысяцкому Вилегодского района («Тысяцкой, да ты послушай...») не содержит в себе элементов описания. Как мы уже отмечали выше, величальная песня тысяцкому в этом районе полностью построена на монологе-императиве, что является особенностью вилегодского величания и выделяет его из ряда величаний других районов. Определение тысяцкого как богатого гостя на Виледи сохраняется, хотя он таковым прямо и не называется. О богатстве тысяцкого можно догадываться благодаря предметам-атрибутам, которые включаются в текст песни не только вилегодской свадебной лирики, но и общерусской традиции¹⁶. Ими могут служить следующие детали описания тысяцкого как «гостя богатого»: «мешочек с деньжонкой» (на Виледи), «казна шелковая», «гривна золотая»¹⁷, «карман-карманина»¹⁸.

Кроме величания тысяцкому, в Вилегодском районе существует описательное величание сватье. Образ сватьи в русской песенной традиции представлен в нескольких характерных описа-

ниях: сватья-рукодельница, сватья-стряпуха, богатая гостья «не простого роду». Во многих песнях этого жанра дается описание ее одежды. Так, на Виледи сватья рисуется в белой рубашке, в красной половинке; в Сурском районе Архангельской области у сватьи золотая шапочка; в Лужском районе Ленинградской области сватья одета в кунью шубу и бобровую шапочку. В вилегодском величании, кроме описания деталей одежды сватьи, описываются и сборы ее на свадьбу:

Она три года по насту ходила,
Да она белую рубашку белила,
Да она три года по рынку ходила,
Да она красну половинку выбирала,
Да все во сватьюшки да собиралась,
Да во веселые да снаряжалась.

И величание сватье, и величальная песня тысяцкому исполнялась на один напев-формулу.

Таков основной круг песенных жанров, составляющих последующую часть обряда Вилегодской свадьбы.

* * *

1. Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 47.
2. Там же.
3. Там же. С. 49.
4. Колесницкая И. М. Простейшие типы русских народных свадебных песен // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 108.
5. Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2. № 1513.
6. Народные песни Ленинградской области: Старинная свадьба Сланцевского района Ленинградской области. Л., 1985. № 45.
7. Колесницкая И. М. Указ. соч. С. 109.
8. Там же. С. 115.
9. Там же. С. 115—116.
10. Там же.
11. Собрание народных песен П. В. Киреевского. М., 1911. Т. 1. Вып. 2. Нов. серия. № 319, 320, 142, 194, 293, 318, 357, 399, 577, 633, 669, 670.
12. Известно несколько коротких повествовательных текстов эротического содержания, которыми сопровождали молодых в клеть. См.: Русские свадебные песни Терского берега Белого моря / Сост. Д. Балашов и Ю. Красовская. М., 1969. № 54, 54а, 60.
13. Колесницкая И. М. Указ. соч. С. 120.
14. Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни. М., 1989. С. 51.
15. О магической функции величаний подробнее см.: Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973. С. 160.
16. Подобного типа величание приведено в сборнике: Чердынская свадьба / Сост. И. Зырянов. Пермь, 1969. С. 200, № 183.
17. Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. С. 171, № 343.
18. Круглов Ю. Г. Указ. соч. С. 233. № 100.

АРХЕОГРАФИЧЕСКАЯ РАБОТА СЫКТЫВКАРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА НА НИЖНЕЙ ПЕЧОРЕ В 1977—1990-х ГОДАХ

Полевые археографические исследования на территории Коми ССР Сыктывкарский университет начал проводить с 1977 г. в основном силами студентов-филологов. Работа эта была организована кафедрой русской литературы при активной поддержке ее заведующей — доц. Т. Я. Гринфельд и руководства университета — ректора В. А. Витязевой, проректора по научной работе Б. Я. Брача. Научное руководство экспедициями до 1988 г. было возложено на меня. Археографический поиск велся нами более 10 лет (до 1986 г.) только на территории нижней Печоры, представляющей собой, как известно, уникальный заповедник народной культуры, сохранивший до наших дней и устно-поэтическое, и книжное наследие¹. Наша работа в этом регионе Русского Севера явилась продолжением многолетних исследований, начатых в Усть-Цильме В. И. Малышевым и продолженных его коллегами и учениками². Две последние экспедиции ленинградцев были осуществлены силами студентов-медиевистов научного семинара кафедры истории русской литературы ЛГУ, руководимого доц. Н. С. Демковой³. В дальнейшем почти ежегодно члены этого семинара принимали участие в полевых исследованиях Сыктывкарского университета⁴.

За 14 лет работы на нижней Печоре археографами СГУ был собран значительный материал — 268 рукописей и 91 книга кириллической печати XVI—XX вв., составивших Усть-Цилемское собрание научной библиотеки университета⁵. Хронологически памятники книжности Усть-Цилемского собрания разделяются следующим образом:

Датировка	Рукописи	Книги кириллической печати
XVI в.	1	—
XVII в.	7	19
XVII—XVIII в.	1	15
XVIII в.	48	15
XVIII—XIX в.	18	12
XIX в.	72	7
XIX—XX в.	44	5
XX в.	77	33

Кроме того, создан научный архив Усть-Цилемских экспедиций, включающий в себя разнообразные материалы: полевые

дневники, каталоги и картотеки, материалы опросов, полевые описания книжных коллекций печорских крестьян, фотонегативы и фотографии, магнитофонные записи. В работе экспедиции неоднократно принимала участие киногруппа — Э. Х. Давлетшина и С. А. Лаврентьев, снявшие несколько документальных узкоплечных фильмов, неоднократно демонстрировавшихся на научных конференциях в Пушкинском доме, ЛГУ, в Уральском университете, во время ежегодных отчетов об экспедициях на филологическом факультете СГУ.

В экспедиционной работе Сыктывкарского университета на нижней Печоре можно выделить три этапа. Начальный этап охватывает первые 6 лет работы — с 1977 по 1982 г.; второй этап составляют экспедиции 1983—1987 гг.; третий — экспедиции последних трех лет — 1988—1990 гг. Каждый из этих этапов имел свои задачи и особенности. В начале работы перед сыктывкарскими археографами, приступившими к обследованию нижней Печоры спустя четыре года после ленинградских ученых (в течение которых археографическая работа в этом регионе не велась), стояли три основные задачи. **Первой задачей** было выяснение современного состояния рукописной традиции на Печоре, сохранности тех книжных собраний, которые были выявлены нашими предшественниками, и определение перспективы дальнейшей поисковой работы в этом районе.

Уже первая наша поездка в Усть-Цильму в 1977 г.⁶ показала, что со времени последней ленинградской экспедиции (1973 г.) многое изменилось в судьбе тех книжных коллекций, которые были выявлены у жителей Усть-Цилемского района и описаны ленинградскими археографами: не было уже в живых целого ряда известных хранителей рукописной старины (Г. В. Вокуева, В. И. Логеева, Е. И. Тороповой, Ф. Е. Осташовой и др.), и их книжные собрания разошлись по рукам; изменился состав ряда зафиксированных ранее усть-цилемских крестьянских библиотек, многие владельцы рукописей сменили место жительства. Поэтому перед нами встала задача заново обследовать все населенные пункты Усть-Цилемского района, еще сохранившие старинную книгу. В ходе первых экспедиций эта задача была выполнена.

Не менее трудным оказалось и установление контакта с оставшимися в живых владельцами книжных коллекций. Надо было завоевать их симпатии и доверие, заслужить их уважение. Достичь этого за одну поездку было трудно, и понадобились годы, чтобы владельцы этих собраний начали передавать посланцам Сыктывкарского университета свои книги. Большую помощь экспедициям СГУ в эти годы оказывали самые разные люди: председатели сельсоветов, работники РОНО, учителя и многие другие жители села, оказавшие нам гостеприимство, помогавшие личным транспортом в наших передвижениях по водным и сухопутным

дорогам Усть-Цилемского края. Среди них, прежде всего, хочется вспомнить добрым словом *Григория Трофимовича Хозяинова* из д. Гарево, *Лидию Алексеевну Алексееву* из д. Замежной, в гостеприимном доме которой мы провели немало дней, *Наталью Яковлевну Носову*, много рассказавшую нам о жизни Усть-Цильмы и своих предках. В этом ряду особое место занимает *Вера Николаевна Кошелькова*, ставшая нашим добрым другом и помощником, открывшая для нас двери своего дома, который в течение нескольких лет был постоянным «штабом» экспедиции.

В эти первые годы завязалась наша дружба с целым рядом хранителей древнерусской книги, в дальнейшем продолжавшаяся и укреплявшаяся. Среди них — *Федосья Ефимовна Чупрова*, *Агафья Евдокимовна Вокуева*, *Осип Иванович Дуркин*, *Степан Анфиногенович Носов*, *Улита Ивановна Чупрова*, *Сидор Нилович Антонов* и др.

Вторая важная задача, которая встала перед нами на первом этапе работы — подбор кадров археографов. Предстояло создать студенческий коллектив, который смог бы успешно справиться с задачей поиска и приобретения памятников письменности и печати. Такой коллектив в течение 1977—1980 гг. был создан⁷. Ядро его составили студенты *М. В. Мелихов* и *А. Н. Власов*, впоследствии защитившие кандидатские диссертации в области древнерусской литературы и влившиеся в коллектив преподавателей Сыктывкарского университета.

Третьей задачей начального периода работы стала выработка методики полевых археографических исследований в данном районе на новом этапе развития рукописной традиции, который мы застали. Постепенно, используя опыт ленинградских и сибирских археографов, некоторые приемы ведения полевой документации археографами МГУ, мы справились и с этой задачей.

Обследование сел и деревень низовой Печоры в ходе первых экспедиций СГУ показало, что рукописная и старопечатная книжность в этом регионе во второй половине 70-х гг. в основном сосредоточилась в трех крупных населенных пунктах района — селах Усть-Цильма, Замежная, Трусово, расположенных по трем главным водным артериям края — Печоре, Пижме, Цильме, — издавна вбиравших в себя старинную книжность из окружающих сел и деревень. Число хранителей старинной книги в районе также значительно сократилось. Теперь книги находятся в руках у наиболее начитанных и активных в религиозной жизни пожилых устьцилемов*, пижемцев и цилемов. Основу их книжных собраний, как правило, составляли книги, доставшиеся им в наследство от родителей или ближайших родственников; к этой родовой библио-

* Здесь и далее мы используем самоназвание жителей низовой Печоры, «прижившееся» в научной литературе.

теке позднее добавлялись книги, приобретаемые чаще всего после смерти односельчан по устному завещанию или в дар от родственников умершего. К концу 70-х гг. существенно увеличилась в Усть-Цилемском районе прослойка второго типа хранителей древнерусской книги, которую выявил еще в конце 40-х гг. *В. И. Малышев*⁸ — сравнительно молодые устьцилемы, к которым книжные коллекции перешли по наследству от родителей, сами не читающие старинную кириллическую книгу, но хранящие ее как семейную реликвию.

Репертуар сохранившихся к этому времени на руках у населения низовой Печоры рукописей также существенно изменился по сравнению с предшествующими десятилетиями. Уже с конца 60-х гг. в нем начинают существенно преобладать рукописи местных мастеров книжного дела XIX—XX вв., создателей печорского полуустава — *И. С. Мяндина*, *И. И. Ермолина*, *А. М. Бажукова*, *И. Я. Носова*, представлявшие собой, как правило, непереpletенные тетради в 8°, содержащие богослужебные тексты уставного характера, выписки из требника, каноны, отрывки из популярных в старообрядческой среде книг: «Старчество», «Великое зеркало», «Маргарит», сочинения об антихристе, о конце света и т. д.⁹ Во второй половине 70-х гг. подобная рукописная продукция составляла примерно две трети от общего количества рукописей, приобретаемых в ходе экспедиций. Несколько старинных крестьянских библиотек сохранили в своем составе кириллические издания XVII в. дониконовской печати, но преобладали в них книги старообрядческих типографий конца XIX — начала XX вв., которыми в основном и пользовались владельцы этих собраний. Старинная рукописная традиция, еще поддерживавшаяся в 50—60-е гг. несколькими усть-цилемскими грамотеями, к концу 70-х гг. совсем пресекалась со смертью последних печорских переписчиков *С. А. Носова* (с. Бугаево)¹⁰ и *Ф. С. Носова* (г. Нарьян-Мар)¹¹.

Итогом *первого этапа* работы СГУ на нижней Печоре было приобретение 70 рукописных и старопечатных книг XVII—XX вв. и выявление основного круга хранителей старинной книги, с которыми предстояла многолетняя работа (около 20 человек).

Среди приобретенных в первые годы рукописей было несколько псалтырей XVIII — начала XX вв., позднего письма месящеловы, некоторые из них (например, У.—Ц. р. 4 и 8) буквально испещрены поминальными записями XIX—XX вв., содержащими ценный материал по истории местных крестьянских фамилий (например, в сборнике № 8 упомянуты «Алексей Бабкиных», «Андрей Матросковых», «Настасья Лавкиных», «Григорий Феклиных»; в сборнике № 4 — трусовские крестьяне «Семеон Миронович», «Евдоким Чупров» и др.)¹².

Были приобретены также сборники канонов разного объема, один небольшой сборник духовных стихов и несколько сравни-

тельно объемистых богослужебных сборников в основном XVIII—XIX вв. (лишь один сборник-конволют (У—Ц р. 19) содержит более раннюю часть, относящуюся к XVII в.). Из литературных текстов в составе этих рукописей оказались лишь популярные в старообрядческой среде сказания «О пятицах» (У—Ц р. 30) и «О крестном знамении» (У—Ц р. 25) в списках XX в., выписки из «Зерцала», отдельные эсхатологические тексты, слова и поучения, Житие великомученицы Екатерины в списке XVIII в. (У—Ц р. 13).

Находки первых экспедиций содержали ряд интересных читательских и владельческих записей, зачастую сделанных известными на нижней Печоре книжниками. Так, например, приобретенное в 1981 г. в Нарьян-Маре рукописное Житие Василия Нового начала XIX в. (У—Ц р. 33) в разное время принадлежало трем владельцам крупных книжных собраний, сведения о которых приводит В. И. Малышев¹³, — *Ивану Михайловичу Вокуеву* из д. Рощинский Ручей, *Ивану Ивановичу Чупрову* и его сыну *Прокопию*. Последний обратился к этой книге еще в отроческом возрасте: «Читал малчик Прокопий Чупров», а И. М. Вокуев 12 апреля 1882 г. записал свое мнение о пользе Жития: «Сия книга очень полезна читать, людям толковать». Богослужебный сборник-конволют конца XVII и XVIII вв., найденный в 1980 г. в д. Филиппово на Цильме (У—Ц р. 19), держал в руках другой известный устьцилемский книжник конца XIX в. — *Прокопий Евлампиевич Чупров*: «Сию книгу случилось смотреть устьцилемскому крестьянину Прокопию Евлампиевичу Чупрову в своем доме в 1863 года апреля 20 дня». Отметил он на полях книги и время начала ледохода на Печоре в этом году: «Печора открылась льдом апреля 18 на 19 день 1863 год». А на небольшом старообрядческом сборнике, полученном в 1981 г. в Медвежке (У—Ц р. 36), принадлежавшем Алексею и Игнатию Ермолиным, были сделаны записи исторического характера: «Разделение России на губернии в 1708 году, Указ о начале году с 1-го января в 1669 (?) году; первая перепись в России в 1869 г.».

В дальнейшем наша картотека записей на устьцилемских книгах продолжала пополняться, при этом открывались новые имена читателей и владельцев книг, обнаруживались новые записи уже названных выше устьцилемов.

На *втором этапе* работы (1982—1987 гг.) перед археографами СГУ встала задача более широкого, сплошного обследования основных центров книжной культуры в Усть-Цилемском районе, а также за его пределами — прежде всего в г. Нарьян-Маре, куда ввели многие нити поиска книжных собраний, разошедшихся после смерти владельцев, а также в верховьях Печоры — в Троицко-Печорском районе Коми ССР, который в прошлом столетии был тесно связан, с одной стороны, с Чердынью, с другой — с низовой Печорой¹⁴.

Трудности работы на этом этапе определялись тем, что произошла смена кадрового состава экспедиции. Студенты-археографы, закончив университет, отправлялись работать в разные уголки Коми республики, а нам предстояло создать новый коллектив. При этом требования к нему возросли, так как работать стало труднее: круг печорских книжников был уже известен, и с ними нужно было вести работу на профессиональном уровне. Создавалась возможность описать на месте книжные коллекции, которые пока невозможно было приобрести. Это заставило нас усилить теоретическую подготовку участников экспедиций: была введена специальная археографическая практика¹⁵, проводившаяся в течение ряда лет на базе фонда редких книг Пермской областной библиотеки им. М. Горького. В ее организации и профессиональной подготовке студентов-археографов большую помощь оказала нам заведующая Сектором редких книг и рукописей Пермской областной библиотеки Н. И. Барминская. Мною был подготовлен и ежегодно читался спецкурс по истории древнерусской книжности. Все эти меры в совокупности способствовали формированию в СГУ второго поколения археографов, успешно продолживших полевые работы в Усть-Цилемском регионе. «Костяк» новой экспедиции составили студентки СГУ Е. Рыжова, И. Перфильева, Н. Голоскова, Е. Порошкина¹⁶. Опыт и традиции предшествующих экспедиций им передали выпускники СГУ М. Мелихов и А. Власов.

Большую помощь в археографических разысканиях на Печоре оказали нам в эти годы ленинградские ученые, представители крупнейших научных центров Ленинграда, принявшие участие в экспедициях СГУ: Г. М. Прохоров (Пушкинский дом), Н. Ю. Бубнов (БАН), Е. М. Шварц (ГПБ).

При всех возникших на этом этапе работы проблемах появились и моменты, облегчавшие археографический поиск. Бывшие студенты филологического факультета, жители Усть-Цильмы, знакомые с целями и задачами наших экспедиций, помогали налаживать контакты с местными хранителями древнерусской книжности (зачастую их ближайшими родственниками), способствовали разрешению бытовых проблем, информировали о последних новостях в жизни своего села.

Среди тех, кто активно помогал нам в эти годы, хочется, прежде всего, назвать *Матрену Степановну* и *Кондратия Герасимовича Чупровых*, *Марию Яковлевну Шишелову*, *Василия Трифоновича* и *Прасковью Тимофеевну Вокуевых*, *Митрофана Кондратьевича Канева*, *Наталью Федоровну Татаринцеву*, *Алексея Ефремовича Кириллова*, *Марфу Павловну Дуркину*.

Мы узнали много новых людей, сохранивших в своих домах старинные книги, а в своей памяти — события далекого прошлого. Общение с ними, многочасовые, неспешные беседы о минувших

годах и современной жизни, о предках и внуках духовно обогащали нас, помогали понять мир крестьянской культуры. Среди таких собеседников были *Иван Степанович Дуркин* и его сестра *Федосья Семеновна Носова*, *Авдотья Никаноровна Кислякова*, *Екатерина Григорьевна Нечаева*, *Прасковья Платоновна Чупрова* из Усть-Цильмы, *Аграфена Федоровна* и *Аграфена Силивестровна Ермолины*, *Петр Лазаревич Чупров* из д. Трусово, *Фрол Федорович Носов* из Филиппово, *Ефим Иванович Остахов* и *Корнилий Ефимович Торопов* из Медвежки, *Фатей Семенович Носов* из Нарьян-Мара и многие другие.

Более близкое знакомство с печорскими хранителями старинной книжности, постоянные контакты с ними, приобретенный опыт собирательской работы позволили в течение 1982—1987 гг. пополнить Усть-Цилемское собрание НБ СГУ 200 рукописными и 46 старопечатными книгами.

Среди приобретенных в эти годы рукописей преобладали поздние сборники XIX — начала XX вв. Вместе с тем среди находок этих лет снова появились объемные четьи и богослужебные сборники более раннего времени, в основном XVIII в., являющиеся осколками некогда богатых и разнообразных по составу крестьянских библиотек, распавшихся в предшествующие десятилетия. Книги эти разошлись по случайным владельцам, у которых, как правило, они и приобретались археографами с достаточной легкостью. Среди них — объемистый «Цветник» XVIII в. (У—Ц р. 211), содержащий слова и поучения на ноябрь-июль с читательскими записями устьцилемов: «Сию книгу читал Михаил Михайлович Чупров», «Сию книгу читал Матвей Ефимов сын 1876 апреля 9 дня». Свою помету на «Цветнике» сделал и упоминавшийся выше Прокопий Иванович Чупров, устьцилемский долгожитель, которого мы еще застали в живых. К такому же типу относится и сборник № 69, также XVIII в. (200 л.), привезенный из Замезной в 1984 г.: он включает слова и поучения, приуроченные к церковным праздникам по солнечному и лунному календарю. От сборника № 96 (конец XVIII в.) сохранился лишь фрагмент (40 л.), содержащий выписки из Цветника священноинока Дорофея, известный апокриф о встрече св. Макария с ангелом в пустыне, молитвы Михаилу Архангелу, Богородице. Судя по записям, «сия книжица» принадлежала некогда Никите Носову, а читал ее «1845 года месяца апреля» Иван Кисляков. Сборник ранее входил в состав книжного собрания устьцилемки Е. И. Тороповой, с которой были хорошо знакомы ленинградские археографы.

Среди богослужебных рукописей XVIII в. отметим два сборника (№ 123 и 124), содержащих комплекс текстов, читаемых при отпевании и погребении, типичных для современных книжных собраний устьцилемов, и несколько часовников XVII—XIX вв.

(№ 59, 160, 201). Последний (№ 201) сохранил писцовую запись: «Фомы Алексева, прозываемого Крестьянинова своеручного его шема».

Среди находок этих лет есть и рукописи XVII в. В 1987 г. удалось приобрести Пролог 80-х гг. XVII в. июнь-август (У—Ц р. 246). Заслуживает упоминания и сборник XVII в. с крюковой беспометной нотацией (У—Ц р. 122), содержащий Ирмологий и праздничные службы (получен в 1985 г. в п. Новый Бор). Примечательна рукопись тем, что в ней сохранились две древние нотации: знаменная и — очень редкая — путевая, которая использовалась только в XVI и начале XVII вв. Ею записаны все песнопения праздничного круга¹⁷.

Из поздних списков известных литературных памятников в эти годы были приобретены: рукопись Жития Нифонта Константинопольского (нач. XIX в.) из п. Новый Бор (У—Ц р. 68)¹⁸, два списка «Слова» Епифания Кипрского на погребение тела Господня (У—Ц р. 88, У—Ц р. 213). Второй список (У—Ц р. 213) из собрания устьцилемской книжницы Ф. Е. Чупровой интересен своими многочисленными записями, свидетельствующими о популярности этого произведения у устьцилемов.

Продолжала пополняться в эти годы и наша коллекция духовных стихов: приобретены ряд небольших сборников XIX—XX вв. (У—Ц р. 70, 86, 107) и списки отдельных стихов: «О пустыни» (У—Ц р. 42), «О питии хмельном» (У—Ц р. 59), «Сон богородицы» (У—Ц р. 169), «О Иоасафе-царевиче» (У—Ц р. 175), «О последнем времени» (У—Ц р. 198)¹⁹.

Большой удельный вес в рукописных находках этого периода занимают списки Выговского Синодика (У—Ц р. 61, 90, 106, 151, 162) и устьцилемские помянники, донесшие имена представителей местных крестьянских родов. Так, например, в рукописи № 98 из д. Гарёво перечислены имена крестьян из рода «Никольная Юдица Федотова» и «Андрея Конахиных». Сборничек этот (на 16-ти листах) принадлежал семье Хозяиновых, на нем сохранилась запись Вавила Ивановича Хозяинова, который «в праздник Воскресенье» «руку приложил», а Дмитрий Иванович Хозяинов отметил, что «женился 1885 г. генваря 9-го дня». Род его перечислен в другом помяннике (№ 112), также поступившем из Гарёва. В сборнике № 97 перечислены представители родов Ивана Мезенца, Якова Тимофеевича Дуркина, Агафьи Ефремовой, Петра Клокотова, Никиты Егорова и др.; в сборнике из д. Филиппово (№ 102) — род «Иосипа Филиппова», «род Палкиных»; в сборнике из Усть-Цильмы (№ 155) — имена обитателей скита на р. Тобыш. Внимательное изучение всех этих рукописей — задача будущих исследователей истории Усть-Цильмы.

К числу интересных находок этого периода следует отнести и рукописи, принадлежащие перу С. А. Носова. Он составлял раз-

нообразные по составу сборники, обычно в 8°, пользующиеся до сих пор большим спросом и уважением на низовой Печоре. Нам удалось приобрести в те годы три таких сборника (У—Ц р. 138, 140, 196). Они содержат типичную для старообрядческой среды подборку выписок из Пролога, Апостола, Кормчей; слова и поучения Ефрема Сирина, Иоанна Златоуста, выписки из Библии, перемежающиеся с выписками из современной научной литературы о писателях-старообрядцах и упоминаниями о заседаниях Отдела древнерусской литературы Пушкинского дома. После смерти С. А. Носова (он умер в 1981 г.) нам удалось приобрести часть его архива; у ряда его корреспондентов в разных селах по Печоре — письма книжника, представляющие интерес своим учительным содержанием. Архив С. А. Носова в Усть-Цилемском собрании СГУ продолжает пополняться. Многие из составленных им сборников, списки его сочинений разошлись по всей низовой Печоре.

Большое количество приобретенных нами сборников, из-за небрежного их хранения случайными владельцами, сохранилось далеко не в полном объеме, от многих уцелели лишь небольшие фрагменты, насчитывающие не более десятка листов. Некоторые из таких рукописных фрагментов донесли до нас текст известных историко-литературных памятников и представляют научный интерес. Например, фрагмент рукописи XVII в. сохранил часть Жития Зосимы и Савватия Соловецких (У—Ц р. 152); из д. Медвежки мы привезли фрагмент сборника XVIII—XIX вв. с Житием великомученицы Марины (У—Ц р. 173); ряд отрывков XVIII—XIX вв. содержат отдельные патериковые рассказы (У—Ц р. 113, 172), другие дефектные рукописи — популярные у старообрядцев сказания «О кадиле», (У—Ц р. 119), «О часах царских» (У—Ц р. 120), отдельные каноны (У—Ц р. 191).

Собранные в 1982—1987 гг. рукописные и старопечатные книги составили основу Усть-Цилемского собрания университетской библиотеки. В дальнейшем оно пополнялось лишь случайными немногочисленными находками*, так как с 1988 г. изменился тип нашей работы в Усть-Цилемском регионе.

Собирательская работа в этот период отошла на второй план, что было обусловлено рядом причин. Во-первых, стало очевидным, что ранних рукописей и сборников литературного характера на Печоре осталось уже мало. Во-вторых, в новых условиях,

* За три последних года Усть-Цилемское собрание НБ СГУ пополнилось лишь 26-ю рукописями и 19-ю печатными кириллическими книгами. Среди них наибольший интерес представляют два учительных сборника XVII—XVIII вв. (У—Ц р. 255, 256), Святцы XVIII в. (У—Ц р. 253), еще два сборника, составленные С. А. Носовым (У—Ц р. 250, 268), а также большая подборка его писем (68 ед.), переданная нам в 1990 г. одним из корреспондентов Степана Анифиогеновича Е. И. Осташевым.

когда произошли большие перемены в духовной жизни нашего общества, существенно оживилась и деятельность усть-цилемской старообрядческой общины (в мае 1990 г. она была официально зарегистрирована с числом членов более тысячи человек), появился новый тип читателей и хранителей старинной книги — люди предпенсионного и пенсионного возраста, ранее не проявлявшие интереса к кириллической книге и не владевшие навыками чтения церковно-славянского текста²⁰. Теперь 50-60-летние усть-цилемцы потянулись к книге, стали обучаться кириллическому чтению и письму, делать выписки из понравившихся текстов, сами занялись собиранием оставшихся у стариков печатных и рукописных книг. Начали формироваться новые книжные собрания. В этих условиях было более целесообразно в ходе полевых исследований переместить акцент с собирания памятников письменности на формирование базы устных источников по истории местного старообрядчества. Создание в 1988 г. в СГУ проблемной государственной лаборатории фольклорно-археографических исследований позволило объединить усилия филологов, историков, этнографов и на новой основе продолжить работу на нижней Печоре.

Главное внимание в последние годы было уделено опросу старообрядческого населения региона по специальной программе, охватывающей широкий спектр проблем духовной культуры. Методическим обеспечением этой работы послужила специальная анкета, разработанная Т. Ф. Волковой и Д. А. Несанелисом²¹, включающая помимо набора вопросов методические рекомендации для начинающих археографов по ведению опроса в полевых условиях. Работа эта еще только начата и говорить о ее конечных результатах пока рано. Приведем лишь некоторые предварительные итоги.

Интересный материал дали полевые разыскания в области генеалогии пажемских крестьянских родов²², собраны сведения по истории усть-цилемской старообрядческой общины и современному ее состоянию.

В ходе экспедиции 1990 г. (руководитель Е. А. Порошкина) удалось записать интересный легендарный материал, в частности ряд апокрифических легенд, в которых отразились средневековые представления о добре и зле, о бедности и богатстве, рассказы о «никонианах», перекрестившихся в старообрядчество по воле случая, несколько сюжетов о Николае Чудотворце, легенду об иконе Федоровской Богородицы и др.²³

Данное направление полевых исследований на нижней Печоре представляется весьма перспективным: в ходе сплошного опроса населения региона может быть собран уникальный материал, позволяющий восстановить новейшую историю печорского старообрядчества, проанализировать роль традиционной народной

культуры в духовной жизни современных крестьян-старообрядцев Усть-Цилемского края.

* * *

1. Характеристику нижней Печоры как книжного культурного центра см. в исследовании: *Мальшев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар, 1960.

2. См. отчеты об археографических экспедициях Пушкинского дома на Печору в ТОДРЛ (т. 7, 11, 12, 15, 16, 20, 24, 27).

3. См. там же. Т. 29, 30.

4. В археографических экспедициях СГУ на нижнюю Печору в разные годы приняли участие студенты ЛГУ: Е. Литвинова, Е. Яроцкая, С. Федоров, Н. Шухтина, С. Коледа, Л. Валькова, Т. Иванилова, С. Буряк, И. Брагин, Н. Белова, выпускница ЛГУ И. Казовская, аспирантка И. Сесейкина.

5. Научное описание большей части Усть-Цилемского рукописного собрания (поступления 1977—1986 гг.) опубликовано: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч. 1. Вып. 1. С. 136—243.

6. См.: *Волкова Т. Ф.* Отчет об археографической экспедиции в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. 1979. Т. 34. С. 357—360.

7. В экспедициях 1977—1982 гг. приняли участие следующие студенты СГУ: М. Зверева, Е. Хлыбов, М. Мелихов, В. Мельникова, А. Мальцева, А. Власов, В. Муравьева, Л. Кузьмина, Н. Потапова, И. Егоров, О. Соколова, Г. Шуккина, А. Зеленин; в полевых исследованиях этих лет приняли также участие студенты Ленинградского института культуры им. Н. К. Крупской: Е. Коляда, Е. Волкова, Н. Борисова.

8. См.: *Мальшев В. И.* Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 470.

9. *Демкова Н. С.* Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 357—360.

10. См. о нем: *Мелихов М. В.* Архив Печорского книжника С. А. Носова в фондах научной библиотеки Сыктывкарского университета // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 31—40.

11. О книгописной деятельности Ф. С. Носова см.: *Майорова О. Ю.* К вопросу о репертуаре крестьянских библиотек современных старообрядцев (по материалам археографических экспедиций в Ненецкий национальный округ): Тез. докл. // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. С. 47—48.

12. См.: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР. С. 138, 141—142.

13. *Мальшев В. И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. С. 16, 24.

14. Археографическая характеристика Верхнепечорского региона впервые была дана ленинградскими исследователями: *Безунов Ю. К., Демин А. С., Панченко А. М.* Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 545—557. О работе на верхней Печоре археографов СГУ см.: *Власов А. Н.* Археографическая работа Сыктывкарского университета на верхней Печоре // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 404—406.

15. Археографическая практика: Программа и методические указания / Сост. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 1988. Ч. 1, 2.

16. В экспедициях 1982—1987 гг., кроме уже названных, приняли участие следующие студенты СГУ: Г. Коновалова, Е. Смирнова, О. Лютоева, В. Рогань, О. Клобко, Н. Ундрова, И. Павленко, Н. Шумилина, И. Воронкина, Л. Шелудько, И. Василенко, И. Мамченкова, Э. Каримова. Активно включились в поисковую работу в составе наших экспедиций выпускники Горьковского универси-

тета О. Ю. Майорова, И. Грицевская, аспирантка ИРЛИ Т. Украинская и ее муж, также филолог, Г. Украинский.

17. См. интервью с М. Г. Казанцевой: «Молчащая музыка», или о том, что скрывают древнерусские рукописи // Красное знамя. Сыктывкар, 1989. 3 сент.

18. Исследования о нем см.: *Порошкина Е. А.* Житие Нифонта Константинопольского (проблемы изучения славянского текста памятника) // Устные и письменные традиции... С. 46—61.

19. Духовные стихи из собр. НБ СГУ рассмотрены в статье: *Петрова Л. А.* Духовные стихи в Усть-Цилемской рукописной традиции // Устные и письменные традиции... С. 86—101.

20. Современному состоянию старообрядческой культуры и процессам, происходящим в конфессиональной жизни печорского крестьянства был посвящен совместный доклад Т. Ф. Волковой и Д. А. Несанелиса «Этноконфессиональное самосознание и круг чтения современных старообрядцев средней и нижней Печоры» (прочитан в Новосибирске в сент. 1990 г. на III Международном симпозиуме, посвященном проблемам изучения старообрядческой культуры; тексты докладов готовятся к печати).

21. Археографическая практика. Ч. 3. Методика проведения опроса населения северных регионов Коми АССР по программе «Духовная культура Севера» / Сост. Т. Ф. Волкова и Д. А. Несанелис. Сыктывкар, 1989.

22. Эта работа проведена выпускницей исторического факультета СГУ (в настоящее время — м. н. с. проблемной НИЛ) Т. Б. Парамоновой (см. научный отчет лаборатории за 1990 год, разд. 2113).

23. См. Отчет о работе ПНИЛ ФАИ за 1990 год. Разд. III. Археографическая работа в Усть-Цилемском районе Коми ССР. Прил. VIII.

А. Н. Власов, Ю. В. Савельев
Сыктывкарский университет

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕЗИСА СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ НА УДОРЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХЕОГРАФИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ СЫКТЫВКАРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)

Археографическое обследование территории, расположенной на реке Вашка в Коми ССР, было начато в 1987 г. Однако сведения о некогда богатой здесь книжной рукописной традиции археографы фиксировали еще в 50—60 гг. Так, Н. Ф. Дробленкова еще в 1960 г. писала, что верховья рек Мезени и Вашки в Коми ССР издавна славилась своей рукописной стариной, и этот пласт народной культуры «ждет своих собирателей»¹. Первая археографическая поездка на Вашку была предпринята сотрудником Отдела древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинского дома) АН СССР Г. М. Прохоровым в середине 60-х гг.²

По следам этой археографической разведки была организована экспедиционная работа на Вашке сыктывкарских археографов: в течение 1987—1989 гг. было совершено три экспедиции в этот район³. В результате было создано Вашкинское собрание в НБ СГУ, которое насчитывает несколько десятков рукописных и старопечатных кириллических книг. Большую помощь в исследовании старинной книжности сыктывкарским археографам оказали

местные жители. Среди них особой благодарности заслуживают А. Н. Сивкова и ее тетя М. И. Палева.

Обращаясь к проблемам генезиса старообрядчества на Удоре, следует отметить, что основная масса населения этого района принадлежала к филипповскому согласию. Однако внутри этой конфессиональной группы существовали местные толки: «бозовский», «рахмановский» и «южинский». Большую роль в религиозной жизни удорских крестьян в конце XIX — начале XX вв. играли «бегуны-странники». Неотъемлемой частью культуры местных старообрядцев является развитие в этом регионе рукописной традиции, пережившей свой расцвет во второй половине XIX в. В данный момент удорское книжное собрание представляет собой большой корпус книг, документов, писем, различных по тематике, стилю, времени написания. Эти произведения, переписанные удорскими книжниками, нередко носят следы собственного творчества последних. Удорский рукописный фонд создан трудами местных писцов, исповедовавших одну религиозную идеологию — старообрядчество. Большое число сохранившихся рукописей свидетельствует о популярности среди местного населения края так называемой «раскольнической» литературы.

Большую ценность в этом отношении имеет коллекция, созданная представителями рода Рахмановых-Матевых. В настоящее время представляется возможным реконструировать по сохранившимся рукописям этого собрания структуру местных крестьянских библиотек. Важным является также и изучение исторических этапов комплектования коллекции Рахмановых-Матевых.

Говоря о родоначальнике фамилии Рахмановых, нельзя не упомянуть письменные отчеты перед Советом Великоустюжского Стефано-Прокопьевского братства помощника епархиального миссионера Стефана Клочкова. В них говорится о том, что в Тойме, где раскол глубоко пустил свои корни, в памяти местного населения еще живы воспоминания об одном из основоположников «рахмановской» веры Федоре Рахманове, потомки которого и ныне играют существенную роль в жизни и деятельности местного старообрядческого населения⁴. Самое раннее упоминание о Рахмановых относится к началу XVIII в., когда Феофилакт Рахманов переселился со своей семьей с Верхней Тоймы в Удорский край. «Начавшаяся в первой четверти XVIII в. новая волна гонений на старообрядцев захватила на этот раз север. Многие люди «древлего благочестия» вынуждены были искать спасения в глухих лесах. Избегая двойного оклада и религиозного гнета бежали в... край мезенцы, пинежане, устюжане и старообрядцы других севернорусских городов»⁵. Примерно в то же время Рахмановы поменяли свою фамилию на фамилию Матевых, которые жили в деревне Тойн недалеко от Тоймы. Следует отметить, что перемена фамилии крестьянским родом не являлась сама по себе ис-

ключительным случаем. Покидая родные места из-за всевозможных притеснений со стороны официальных властей и церкви, приверженцы старообрядческой идеологии всячески пытались скрыть свое прошлое, начиная заново строить жизнь в незнакомом месте.

По-видимому, Рахмановы следовали на новое место жительства традиционным путем, которым пользовались вплоть до XIX в. северные жители: «...со стороны Северной Двины по ее притоку Верхней Тойме на Пинегу, а с последней — вверх по ее притоку Нюхче до волока, а затем волоком в притоки Ванки — Пучкому и Цебьюгу, вблизи которых и возникла деревня Тойма»⁶.

Что касается названия деревни Тойма, то оно является пример своеобразной миграции топонима, когда люди, переселяясь в другие места, дают им названия своего старого родового места жительства. Рассказывая о своих предках, Мария Ивановна Палева вспомнила о том, что именно поколение Рахмановых принесло название своего прежнего места жительства в эту местность⁷. Это свидетельство косвенно подтверждается переписными книгами Яренского уезда за 1646 и 1678 г.⁸, в которых деревня Тойма не упоминается. Следует отметить, что местная топонимика очищенных от леса урочищ, пашен, лесных угодий, сенокосов до сих пор связана с именем Рахмановых⁹.

О сыне Феофилакты Рахманова Лукьяне, который жил примерно в первой половине XVIII в., почти ничего не известно. Следующее поколение Рахмановых составляют два сына Лукьяна Феофилактовича — Кузьма и Ефрем. Оба брата были грамотные. Кузьма Лукьянович (точные даты жизни его не установлены) был отдан в рекруты, попал служить на рыболовецкий флот и погиб в одном из походов, не оставив наследников.

Ефрем, второй сын Лукьяна Рахманова, родился в 1758—1759 гг.¹⁰ и жил в деревне Тойма. Судя по рассказам М. И. Палевой, он имел довольно прочные контакты с родиной своих предков — Верхней Тоймой, куда часто сам ездил. Интересен тот факт, что в строительстве его дома ему помогали приехавшие с Двины друзья. Нужно сказать, что Тойма в то время была застроена простыми курными избами, и дом Ефрема Лукьяновича, построенный русскими мужиками, выделялся в деревне своим богатством. Это была первая двухэтажная постройка в Тойме. Умер Ефрем в 1838 г.¹¹, оставив после себя четверых детей: Малахия, Карла, Федосью и Марфу.

Что касается дочерей, то после того, как они вышли замуж: одна — в Муфтыгу, другая — в Верхозерьс, след их теряется. Но вполне возможно, что род Рахмановых-Матевых по линии Федосьи Ефремовны породнился с родом Коровиных, жившим в Муфтыге, из которого вышла Ольга Петровна Коровина — пре-

красная переписчица книг, оставившая после себя большое рукописное наследие.

Старший сын Ефрема Лукьяновича Карл, как отмечено в ревизской сказке за 1811 г., бежал из деревни в неизвестном направлении в 1805 г.¹². О Малахии известно также немного. Родился он в 1781 г.¹³, прожил не очень долгую жизнь. Как-то при покосе сена получил тяжелую травму (упал на косу), от которой так и не оправился до конца своей жизни. Умер Малахий Ефремович в 1849 г.¹⁴. Малахий оставил после себя двоих детей: Дарью и Ивана. Это уже пятое поколение семьи Рахмановых. Дарья родилась в 1810 г.¹⁵. Впоследствии она вышла замуж в Пучкому за одного из представителей семьи Палевых — Николая Петровича. Уже тогда фамилия Рахмановых-Матевых вступила в родственные связи с Палевыми. Это выяснилось в ходе изучения родословной М. И. Палевой по отцовской линии.

И. М. Матев родился в 1818 г.¹⁶ К середине XIX в. он становится одним из главных руководителей так называемой «веры Рахманова». Основной причиной оформления рахмановской веры в отдельную старообрядческую конфессию являлось то, что приверженцы этого ответвления местных староверов допускали обряд самокрещения. Именно при Иване Малахieviче и произошло отделение рахмановцев. Сохранились письма Матева своему духовному наставнику с Пинеги Ивану Александровичу Бурачкину и ответы на них последнего. Исполнив над собой обряд самокрещения, Иван Малахieviч просит наставника найти оправдание этому поступку в соответствующей литературе — Прологе и Поморских ответах. Такое оправдание находится: «Иван Малахieviч, вы верно находитесь в крайнем сумнении о крещении. За то, что вы сами себя крестили и за неправильное отлучение не должно сомневаться. Это отлучение несть правильно как святые тако сотвориша и богу угодиша. Действительно [в] старопечатных прологах и минях имеются жития сих святых. И свидетельства поморских ответах верно...»¹⁷. Таким образом была как бы подведена идеологическая база под отделение приверженцев обряда самокрещения от своих бывших единоверцев — представителей Бозовского согласия.

Известно, что первым учителем Ивана Малахieviча был его дед Ефрем, человек весьма грамотный. Со временем И. М. Матев стал большим знатоком книжности, переписчиком книг и переводчиком. Благодаря его неиссякаемой любознательности и трудолюбию был создан основной корпус коллекции Рахмановых-Матевых. Это обширные по своему репертуару сборники («Цветники») ¹⁸ и небольшие по объему сборники канонов ¹⁹, выполненные, видимо, по заказу земляков; письма, связанные с вопросами веры ²⁰, и деловая переписка. Писец высокой культуры, И. М. Матев выработал индивидуальный почерк, с большим вкусом оформлял свои

рукописи. Но был и другой И. М. Матев — мирской человек, хозяин, который мог своими руками сделать любую необходимую в крестьянском быту вещь. На всем, им созданном, лежит след его талантливой натуры. Умер Иван Малахieviч в 1886 г.²¹.

Шестое поколение этого рода составили дети И. М. Матева — Яков, Михаил, Пелагея, Александра, Мария и Анастасия. Михаил Матев унаследовал от отца любовь к книгам, продолжил традицию переписчика. Он отчасти дописал сборники, начатые Иваном Малахieviчем, и создал свои. Среди них есть сборники духовных стихов ²², памятников демократической литературы ²³, богослужебные тексты ²⁴.

Характерной чертой удорского старообрядчества было распространение здесь наряду с «рахмановской верой» страннического толка. Об этом свидетельствуют отчеты миссионеров Великоустюжского Стефано-Прокопьевского братства, в которых приводятся факты, в большей степени касающиеся именно бегунов, нежели старообрядцев-филипповцев. Кроме того, сохранились журналы с подробными записями бесед миссионеров с местным православным населением, на которых зачастую присутствовали старообрядцы ²⁵. На этих собеседованиях чаще всего именно скрытники (начетчик или наставник) выступали главными оппонентами миссионеров в споре о преимуществах и правильности той или иной веры.

Отчасти проникся страннической идеологией и М. И. Матев. Получив от отца весь необходимый запас житейских знаний и навыков, он сосредоточил свою жизнь на ее исключительно духовной стороне. Уйдя от мирских занятий, Михаил посвящает себя делу распространения богодухновенной литературы. Среди текстов, вышедших из-под пера М. И. Матева, — сборник «Пустыньские стихи», рассказывающий о жизни человека в уединении, в пустыни, где он, оторвавшись от всех мирских невзгод, полностью отдается богу ²⁶. Следует отметить, что «Пустыньские стихи» непременно и обязательно входили в круг чтения «бегунов».

Михаил Иванович, согласно своим религиозным убеждениям, был холост, детей не имел и поэтому занимался воспитанием своих племянников — детей Якова Ивановича. Из них наибольший интерес представляет Дмитрий Яковлевич Матев (родился в 1883 г.²⁷), являющийся последним представителем династической линии Матевых. Он продолжил книгописное дело своих предков. Дмитрий Яковлевич оставил после себя в основном небольшие рукописи богослужебного характера ²⁸.

Дети Якова Ивановича продолжили род Рахмановых-Матевых в восьмом поколении, многие представители которого еще живы до настоящего времени. Именно к этому — восьмому — поколению и принадлежит Мария Ивановна Палева, сохранившая до наших дней весь архив своей семьи. Родовая фамилия Рахмановых-Мате-

вых при ее матери — Дарье Яковлевне — сменилась на фамилию Палевых, когда та вышла замуж за Ивана Григорьевича Палева. М. И. Палева родилась в 1923 г., ей сейчас 68 лет. Живет она в с. Пучкома Удорского района Коми ССР. В настоящее время М. И. Палева является единственным хранителем родовой памяти Рахмановых-Матевых и семейной книжной коллекции. В живых рассказах этого человека перед нами предстает история Верхней Вашки, непосредственно связанная с судьбой нескольких поколений крестьянского рода Рахмановых-Матевых-Палевых.

Таким образом, удорская рукописно-книжная традиция имеет свою, хотя и не очень длительную, но богатую и своеобразную историю. Поддерживаемая переписчиками из среды простого народа — северного крестьянства, удорская книжность является в основе своей несомненно демократической. Она нуждается во всестороннем изучении и научном описании.

* * *

1. Дробленкова Н. Ф. Поиски рукописей на Мезени // ТОДРЛ. Л., 1960. Т. XVI. С. 529—532.
2. Прохоров Г. М. Поездка за рукописями на Мезень и Вашку // ТОДРЛ. Л., 1964. Т. XX. С. 404—408.
3. В состав экспедиции входили А. Н. Власов (руководитель), Г. М. Прохоров, И. Д. Иорданская, Е. А. Рыжова, Е. А. Порошкина, О. Н. Спичак, О. Ю. Майорова и студенты: А. А. Бильчук, Г. С. Савельева, Ю. В. Савельев, Е. А. Шевченко.
4. Великоустюжский филиал Государственного архива Вологодской области (далее ВУФ ГАВО). Ф. 265. Оп. 1. Д. 40. Л. 12.
5. Малышев В. И. Усть-Цилиемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 10.
6. Жеребцов Л. П. К вопросу о заселении бассейна р. Вашки // Известия Коми филиала Всесоюзного географического общества. Сыктывкар, 1959. Вып. 5. С. 171.
7. Проблемная научно-исследовательская лаборатория фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского государственного университета (далее — ПНИЛ ФАИ СГУ). ФФ. 0901. № 15.
8. Документы по истории народа коми. Писцовая и переписные книги Яренского уезда XVII в. Сыктывкар, 1985.
9. ПНИЛ ФАИ СГУ. ФФ. 0901. № 16.
10. Центральный государственный архив Коми ССР (далее — ЦГА Коми ССР). Ф. 293. Оп. 1. Д. № 2. Л. 456.
11. ЦГА Коми ССР. Ф. 293. Оп. 1. Д. № 4. Л. 647.
12. Там же. Д. № 2. Л. 456.
13. Там же. Д. № 3. Л. 1207.
14. Там же. Д. № 4. Л. 647.
15. Там же. Д. № 3. Л. 1207.
16. ЦГА Коми ССР. Ф. 293. Оп. 1. Д. № 3. Л. 1207.
17. Письмо И. А. Бурачкину // Научная библиотека Сыктывкарского государственного университета (далее — НБ СГУ). Вашкинское собр. кол. Рахмановых-Матевых. № 1. Л. 1.
18. См., например, НБ СГУ. Вашкинское собр. кол. Рахмановых-Матевых. № 2. Сборник-конволют, содержащий слова, поучения и другие сочинения богословского, полемического, исторического, агнографического и церковно-правового характера. XIX в. (последняя четверть); XX в. (первое десятилетие). 4°.

843 л.; № 4. Сборник полемического характера («Цветник»). XIX в. (последняя четверть). 4°, 411 л.

19. См. там же: № 27. Сборник. XIX в. (вторая половина). 8°. 76 л.; НБ СГУ. Вашк. р. 13. Сборник богослужебный. Фрагмент. XIX в. (третья четверть). 8°. 23 л. и др.

20. См.: НБ СГУ. Вашкинское собр. кол. Рахмановых-Матевых. № 1. Книга переписки И. М. Матеева с Иваном Александровичем Бурачкиным (1881—1885). 4°. 2 л. и др.

21. Коми республиканский историко-краеведческий музей (далее — КРИКМ). КП. 4414/1 Р68. Л. 11.

22. См., например: НБ СГУ. Вашкинское собр. кол. Рахмановых-Матевых. № 25. Сборник духовных стихов, конволют XIX в. (конец 90-х гг.). 8°. 108 л. и др.

23. См. там же: № 11. Сборник выписок из различных книг. Конволют XIX в. (вторая половина); XIX (конец) — XX (начало) вв. 8°. 142 л.; № 24. Повесть о милостивом и благочестивом муже и сыне его, убившем отца и мать. XX в. 8°. 15 л. и др.

24. См. там же: НБ СГУ. № 17. Сборник молитв и псалмов. XIX (конец) — XX (начало) вв. 8°. 5 л.; № 19. Сборник старообрядческий. Фрагмент XIX в. (вторая половина). 8°. 32 л. и т. д.

25. ВУФ ГАВО. Ф. 265. Оп. 1. Д. № 135. Л. 62.

26. См.: НБ СГУ. Вашкинское собр. кол. Рахмановых-Матевых. № 25. Сборник духовных стихов, конволют XIX в. (конец 90-х гг.). 8°. 108 л.

27. КРИКМ. КП 4414/1 Р68. Л. 14.

28. См., например: НБ СГУ. Вашкинское собр. кол. Рахмановых-Матевых. № 18. «Избрана из от многих книг ползо православным христианом, яко не подобает сообщатися еретика яде с ними, питие еретическое все нечистое есть». XX в. (начало). 8°. 17 л.

А. А. Амосов
БАН СССР Ленинград

БАЗЫ ДАННЫХ ПО РЕГИОНАЛЬНОЙ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЕ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ АРХЕОГРАФИИ

В предыдущей статье* я пытался показать место камеральной археографии в рамках комплексных археографических программ и аргументировать необходимость выхода за пределы формируемых по результатам полевых экспедиционных работ территориальных рукописно-книжных собраний при создании репрезентативной источниковой базы историко-культурологических исследований. Продолжая размышления, полагаю нужным изложить некоторые дополнительные соображения, развивающие тему.

Можно априори утверждать, что уровень развития книжной

* См. первый сборник статей, подготовленный ПНИЛ ФАИ СГУ: Амосов А. А. Научное описание памятников письменности в рамках комплексных археографических программ: Размышления к проблеме // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 5—12.

культуры в различных, даже соседних, регионах был заведомо неодинаковым и весьма заметно отличался как по распространению письменности разных жанров в пределах соответствующих регионов, так и по степени проникновения этих жанров в различные социальные слои общества. То же самое можно сказать и о иных признаках книжной культуры как системы связей: о насыщенности той или иной территории бытовавшими памятниками книжности, о степени сохранности остатков прежних связей, об уровнях взаимодействия собственно книжной сферы и иных сфер культуры и т. п.

На формирование местных традиций книжной культуры оказывали воздействие многие факторы социального, экономического, политического, демографического, собственно исторического, то есть событийного, и иного характера. Воздействие совокупности всех факторов на протяжении длительного времени способствовало формированию особенностей в частных проявлениях связей, которые, по существу, и создавали книжную культуру как систему отношений. С течением времени данные особенности складывались в достаточно цельную картину, позволяющую говорить о формировании уже не просто местной традиции, а особой социально-культурной зоны, характеризующейся своим, несходным с иными, типом книжной культуры¹.

Вычленение из больших регионов отдельных социально-культурных зон возможно лишь на основе многоаспектного изучения различных проявлений культурных связей данного региона. Уровень изученности огромной территории нашей державы совершенно недостаточен для проведения такой работы в общегосударственном масштабе. Однако для отдельных больших регионов, в частности для Европейского Севера, такая работа вполне возможна. На протяжении последних полутора столетий практически во всех территориальных единицах производились полевые работы специалистами разных профилей, в том числе археографами, фольклористами, искусствоведами, этнографами, археологами и др. Экспедиционные находки и документация сохранились хотя и неполно (достаточно назвать массовые перемещения материалов, обусловленные последствиями 1917 года), однако же позволяют — пусть даже в первом приближении — вычленять особенное для конкретных земель, с одной стороны, и наблюдать динамику процессов — с другой.

Необходимо, впрочем, сразу же сделать несколько оговорок. Степень изученности отдельных территорий Европейского Севера неодинакова. Следовательно, точность и достоверность разных выводов неизбежно будет различной, а контуры выделяемых социально-культурных зон будут лишены жесткой привязки, причем в разных случаях колебания примерных границ будут составлять от плюс-минус десяти до двух-трех сотен километров. Различные

сферы культуры в пределах Европейского Севера исследованы с разной тщательностью. Поэтому доказательность выделения социально-культурных зон будет несходной; в ряде случаев данные собственно археографии будут подтверждаться также сведениями, полученными в ходе искусствоведческих, фольклорных, историко-хозяйственных и т. п. специальных разысканий, в других же случаях выводы будут основываться только на археографической информации. Наконец, необходимо отметить и то, что уровень изученности различных составляющих сферы книжной культуры также неодинаков — лучше всего исследована рукописная книжность, значительно слабее книжность кириллической печати, и лишь в самом первом приближении только затронута (и то по отдельным территориям) книжность гражданского алфавита нового времени. Соответственно и суждения о типе книжной культуры в вычленяемых социально-культурных зонах могут иметь сугубо предварительный, не более чем гипотетический, характер.

При обзоре Европейского Севера (с учетом сказанного выше) можно наметить примерные контуры следующих социально-культурных зон².

Поморье. Обширный край, включающий северную Карелию с Поморским берегом, южное побережье Кольского полуострова и Соловецкий архипелаг. Испокон века это был регион земледельческий, живший преимущественно морскими промыслами. Изначально существовал как нефеодалный округ, но с середины XV столетия возрастающее влияние на все практически стороны бытия стал оказывать крепнувший Соловецкий монастырь. С конца XVI века гигантский потенциал Соловков стал едва ли не исключительно определять социально-культурную специфику зоны. Рукописная книжность края (считая только памятники с документально зафиксированным происхождением или бытованием) сконцентрирована в основном в Ленинграде. Основной комплекс — рукописное собрание Соловецкого монастыря (ГПБ, ок. 1500 ед.). Небольшие подборки рукописей из Соловецкой библиотеки представлены во многих хранилищах Ленинграда (БАН, ИРЛИ, ЛОИИ, ЦГИЛ); есть аналогичные микроколлекции и в Москве (ГИМ, ЦГАДА, Музей Кремля и др.). В Поморье в начале нашего столетия, а также в послевоенное время проводилась активная полевая археографическая работа Библиотекой АН СССР, Институтом русской литературы АН СССР, Московским университетом. Общее количество только рукописей с документально подтвержденным поморским бытованием составляет не менее 2000 ед.

Заонежье. Территория, лежащая южнее Поморья и включающая собственно Заонежье (т. е. полосу от Петрозаводска до Медвежьегорска) и Выгоречню. Район рискованного земледелия, с большим удельным весом промыслов. Почти исключительно кре-

стьянский край, с отдельными незначительными владениями духовных корпораций. Больших библиотек до нашего времени не сохранилось. Основной объем книжности собран в результате археографической экспедиционной работы усилиями сотрудников Библиотеки АН СССР и Института русской литературы АН СССР. В совокупности коллекции двух названных центров составляют до 700 ед. Кроме того, небольшие коллекции рукописей заонежского происхождения есть и в других хранилищах, как столичных, так и местных.

Обонежье. Территория в пределах Карелии, Ленинградской и Вологодской областей, охватывающая берег Онежского озера примерно от Петрозаводска до Пудожя, включая Олонецкую округу и течение Свири. Район достаточно уверенного земледелия как основы хозяйства. Население по преимуществу крестьянское и посадское, в большинстве своем независимое. Корпоративное землевладение незначительно, как и в Заонежье, однако в зоне расположено основное ядро крупного хозяйства Александро-Свирского монастыря. В плане истории книжной культуры район исследован чрезвычайно слабо. Есть лишь три сравнительно небольшие коллекции, документально соотносимые с данной зоной (Александро-Свирское собрание в БАН, Олонецкое собрание в ГБЛ и собрание Вытегорского краеведческого музея). Общий объем этих коллекций около 250 ед. Единичные рукописи, связанные с данным районом, есть и в других хранилищах.

Каргополье. Сравнительно компактная и четко выделяемая зона, расположенная в верхнем течении Онеги от озера Лача до реки Кены и Кенозера, включающая и земли к западу от Онеги примерно по линии Кенозера-Лекимозера. Один из старейших районов славянской колонизации Севера. Природные условия сравнительно хорошо удовлетворяют потребностям сельского хозяйства. Население по преимуществу крестьянское, хотя сам Каргополь с давних пор был значительным торговым центром. По краю было разбросано немало монастырей, впрочем, значительным был лишь один Александров Ошевенский. На протяжении многих лет район систематически обследовался учеными Библиотеки Академии наук, в фондах которой в составе трех территориальных коллекций насчитывается около 600 рукописей. К этому количеству необходимо приплюсовать коллекцию из 28 рукописей в составе Карельского собрания ИРЛИ и четыре десятка рукописных книг из фондов Каргопольского краеведческого музея. Единичные рукописи из этого региона есть и в других хранилищах страны (Москва, Вологда, Новгород).

Белоозеро-Шексна. Обширная зона, расположенная к югу от предыдущей. Включает земли вокруг Белого озера, вдоль реки Шексны и широкую полосу к западу от этой реки. На юго-западе зоны обособляется анклав — «Железное поле» — полоса вдоль

реки Мологи примерно до реки Колпь на север. С древнейших времен район интенсивной монастырской колонизации, дополнявшейся в XVI в. не менее интенсивной дворянской колонизацией. К эпохе Петровских преобразований свободное крестьянство в сколько-нибудь заметных скоплениях оставалось лишь на периферии зоны. Один из самых ярких примеров выраженного монастырского типа книжной культуры. Сохранились, и довольно полно, библиотеки ряда местных монастырей, среди которых, безусловно, первое место принадлежит собранию рукописей Кирилло-Белозерского монастыря (ГПБ, св. 1400 ед.). До 100 рукописных книг из данной зоны можно вычлени в фондах БАН СССР. До 350 рукописей — в фондах музеев Вологодской области (Череповец, Кириллов, Устюжна). Значительная подборка шекинско-белозерских рукописей хранится также в Новгороде. Отдельные рукописи и небольшие коллекции есть во множестве хранилищ разных городов страны, не включая и союзных республик. Общее количество рукописей, надежно атрибутируемых данной зоне, должно составить не менее 2000 ед.

Вологда. Широкая полоса в меридиональном направлении от современных южных границ Вологодской области, включая побережье Кубенского озера и верховья Сухоны, примерно до Вожеги. Зона в целом представляет своеобразный уравниловенный тип дворянско-монастырской книжности. Южнее и севернее города располагались знаменитые созвездия Грязовецких и Кадниковских монастырей; непосредственно под городом находился крупнейший Спасо-Прилуцкий монастырь; множество малых обителей было разбросано по всей зоне. Монастырские владения перемежались с крупными и средними дворянскими поместьями и вотчинами. Свободное крестьянство уже в XVI веке встречалось только на севере зоны. К сожалению, большинство некогда крупных библиотек края на протяжении длительного времени расплывалось по множеству хранилищ. В настоящее время крупнейший комплекс собственно вологодской книжности находится в областном краеведческом музее (не менее 300 ед.). Значительная подборка рукописей в ГБЛ (не менее 160 ед. только книг в составе Вологодского собрания). До 60 рукописей находится в разных фондах БАН и ИРЛИ. Отдельные памятники и небольшие коллекции вологодских рукописей есть во многих хранилищах страны. В пределах зоны на западном берегу Кубенского озера очень четко, с точностью плюс-минус километр, выделяется компактный «заповедник» крестьянско-старообрядческой книжной культуры, сформировавшийся в прошлом столетии: на территории диаметром 10—11 км было получено (сотрудниками БАН и Вологодского музея) до 400 книг, из которых больше половины — рукописи.

Сухона. Среднее течение реки, включая выделяющийся на се-

веро-востоке «анклав» Кокшеньги. Район преимущественно крестьянского населения с сильным торговым центром зоны — г. Тотьмой. Монастырские владения были незначительны. В южной части зоны с давних пор определяющим хозяйственным фактором являлось солеварение. В археографическом отношении зона исследована недостаточно. Некогда богатая рукописная книжность распылена. Более или менее однородными являются лишь комплексы из 90 (примерно) рукописей в составе Вологодского собрания ИРЛИ (рукописи из Кокшеньги) и коллекция в Тотемском краеведческом музее (47 ед.). Небольшие комплексы рукописей из этой зоны есть также в БАН, ГБЛ, Вологде и Великом Устюге.

Верхняя Двина — Великий Устюг. Территория, включающая земли по нижнему течению Сухоны и Юга, Малой Северной Двины, низовья Вычегды и верхнее течение Большой Северной Двины (примерно до устья Ерги). Район с высокоразвитым торговым сословием, определявшим уже с XVI века основные проявления сферы духовной культуры. Отсутствие крупных монастырских владений не создавало конкуренции развитию городского типа книжности. Книжность крестьянская занимала подчиненное положение. Мощное влияние на развитие как книжности, так и иных сфер культуры оказывало расположение в пределах зоны «столицы» именитых людей Строгановых. Богатейшая книжная традиция края распылялась на протяжении как минимум двух столетий. В археографическом отношении регион обследовался сотрудниками БАН и ИРЛИ, но полевые исследования охватили преимущественно северную часть зоны. В фондах центральных и местных хранилищ уверенно вычленяются не менее 650 рукописей местного происхождения и бытования. Численно наиболее значимый комплекс находится в ИРЛИ (Красноборское собрание) и отражает главным образом крестьянскую составляющую местной книжности. Городская книжность представлена в фондах БАН (В Новом и Устюжском собраниях), ГБЛ (в Великоустюжском собрании), в Великоустюжском краеведческом музее.

Средняя Двина — Вага. Земли по течению Двины от устья Ерги до устья Емцы, включая нижнюю половину Ваги. Район почти исключительно крестьянского землевладения и хозяйства. Преобладающая отрасль — сбалансированное земледелие и скотоводство. Практически полное отсутствие вотчинного владения (земли приходских церквей долгое время по статусу не отличались от черных крестьянских). Достоверно локализовано в этой зоне около 1000 ед. рукописей, большая часть которых находится в ИРЛИ (Севродвинское собрание и коллекция Амосова-Богдановой). Коллекции в несколько десятков единиц могут быть вычленены в фондах БАН и ГБЛ.

Пинега. Территория главным образом в среднем течении реки

от Усть-Вьи, до с. Пинега. Подобно Средней Двине район почти исключительно крестьянский как по землевладению и хозяйству, так и по проявлениям культурной сферы. Однако крестьянская культура Пинеги представляет собой иную разновидность и во многом отличается от Среднедвинской. Только в фондах ленинградских академических хранилищ находится до 800 ед. рукописей пинежского бытования, из коих большинство входит в Пинежское собрание ИРЛИ.

Нижняя Двина. Территория по реке от устья Емцы до дельты, включающая также низовья Пинеги, Зимний и Летний берега Белого моря. Район по преимуществу крестьянского землевладения и хозяйства, включающий, однако, ряд довольно крупных монастырских вотчин (из которых выделяются обширные владения Антониева Сийского монастыря). Развитое земледелие и скотоводство в южной части зоны дополнялось высокоразвитыми промыслами (солеварение, морские промыслы) и торговлей в северной ее части. Достоверно атрибутируются в данной зоне до 1200 ед. рукописей, из которых большая часть находится в составе Архангельского собрания БАН. Коллекции от нескольких десятков до сотни единиц выделяются также из фондов ИРЛИ, ГБЛ. Значительные коллекции рукописей должны находиться также в фондах архангельских хранилищ.

Мезень. Течение реки примерно от Ценогоры до устья, включая также низовья Вашки и Пезы и нижнее течение Кулоя с побережьем Мезенского залива. Исключительно крестьянский край; сколько-нибудь уверенное земледелие возможно лишь в южных частях зоны, на прочей территории определяющими были иные хозяйственные действия. Только в ленинградских академических хранилищах находится до 300 рукописей, разделенных между БАН и ИРЛИ. С южной стороны к Мезенской зоне примыкает весьма своеобразный Удорский «анклав». Книжность Удоры, заметно отличающаяся от соседних территорий, лишь в последние годы вошла в поле зрения ученых. Археографическая разработка Удоры производится археографами Сыктывкарского университета.

Нижняя Печора. Главным образом бассейны Цильмы и Пижмы с прилегающими к ним берегами собственно Печоры, а также отдельные «островки» выше Усть-Цильмы и вниз по течению, до океана. Исключительно крестьянский край. Зона рискованного земледелия с большим удельным весом промыслов лесных (в южной части зоны) и морских. Один из самых книжных (с учетом численности населения) районов Европейского Севера. В ИРЛИ в составе Усть-Цилемского и Усть-Цилемского нового собрания хранится 787 ед. рукописей. До 50 рукописей из этого региона выделяется из фондов БАН. Последнее десятилетие археографическая разработка зоны ведется специалистами Сык-

тытварского университета, получившими до 300 ед. Отдельные нижнепечорские рукописи разбросаны по многим хранилищам страны.

Верхняя Печора. Очень своеобразный и локально замкнутый регион исключительно крестьянского характера. На формирование книжности здесь большое, подчас определяющее влияние, оказывала традиция истинно православных христиан-странников, обосновавшихся в крае еще в прошлом веке. В составе Верхнепечорского собрания ИРЛИ находится не менее ста рукописей местного происхождения и бытования. В настоящее время район обследуется специалистами Сыктывкарского университета, постоянно пополняющими Троицко-Печорское собрание научной библиотеки вуза.

Верхокамье. Так условно (в топонимическом истолковании понятия есть расхождение между представителями разных школ) можно определить земли по течению Камы, Вишеры и Колвы, исторически тяготеющие к Чердыни. Район этот довольно пестрый по составу населения и сочетанию разных культурных традиций. Детальное зонирование его — задача будущего. Однако при всех различиях в книжности этих земель есть и несомненные общие черты. Последние десятилетия Верхокамье интенсивно исследуется археографами МГУ в сотрудничестве с учеными Пермских научных центров. Книжные коллекции, отражающие разные традиции этого края, формируются в МГУ и хранилищах Пермской области, интенсивно пополняются; количественный состав рукописей местного происхождения и бытования может быть определен несколькими сотнями единиц.

Великая Пермь. Столь же условное обозначение обширной территории в среднем течении Камы и низовьях Чусовой и Сылвы. Район еще более сложный в части социально-культурного зонирования, нежели предыдущий. Однако при всем разнообразии традиций этого региона общим для них является сильнейшее влияние, оказанное в то или иное время книжной культурой строгановских вотчин. Район интенсивно обследуется археографами МГУ, Пермских научных центров и Свердловского университета. Там же формируется ряд постоянно и быстро растущих территориальных собраний, отражающих региональную книжность. На юго-западе этой обширной зоны довольно четко выделяется «анклав» в составе трех районов Пермской и одного района Удмуртской территории, по итогам обследования которого в МГУ формируется уникальное Верещагинское территориальное собрание. Общий потенциал книжности, уверенно локализуемой в зоне Великой Перми, можно оценить примерно в 2000 ед.

Южная Вятка. Территория, протянувшаяся полосой вдоль течения Вятки от устья до Медведка и далее в меридиональном направлении до Кирова; типологически к этой зоне примыкают

несколько «островков» в иных районах Кировской области. Большое влияние на формирование здесь традиций книжности оказало географическое положение зоны: на стыке ряда национальных культур. Сравнительно позднее проникновение на эти земли дворянского землевладения привело к тому, что книжность высших и низовых сословий существовала на Вятке как бы в разделенном состоянии. Основной массив достоверно локализуемых рукописных книг сконцентрирован в составе Кировского собрания Уральского университета (свыше 200 ед., собрание пополняется) и Вятского собрания БАН (ок. 600 ед., собрание пополняется). Значительная коллекция рукописей южновятского бытования хранится также в Кировском областном музее.

Вычегда. Земли по реке и ее притокам в пределах Коми республики. До настоящего времени район, остающийся «белым пятном» на археографической карте. Систематическое обследование территории только начато археографами Сыктывкарского университета. Коллекция рукописей вычегдского бытования, разбросанных в настоящее время по разным хранилищам, можно оценить примерно в 50 ед.

Итак, даже весьма беглый обзор распределения лишь одной составляющей того, что мы именуем сферой книжности, показывает: для большей части реально существующих и перспективных выделяемых социально-культурных зон возможно создание достаточно представительных массивов, обеспечивающих уже статистически значимые выборки признаков. Подобные выборки в состоянии дать исследователям надежные критерии для территориальной атрибуции гораздо большего массива рукописей, поступивших в разные периоды в государственные хранилища и не имеющих документального свидетельства о месте последнего бытования в естественной среде.

Встает естественный вопрос: возможно ли выделение соответствующих признаков традиционными средствами?

При ответе на данный вопрос необходимо учитывать несколько моментов. Во-первых, в нашей науке наблюдается острый недостаток как узко ориентированных специалистов (достаточно сказать, что по таким, например, признакам, как материальный носитель текстов, техника письма, стилистика книжного орнамента и др., в отечественной археографии наберется едва ли больше десяти знатоков европейского уровня), так и широких эрудитов. Во-вторых, процесс подготовки и, главное, становления настоящего специалиста требует длительного времени, включающего не только период обучения в вузе, но еще и как минимум такой же срок постоянного общения молодого специалиста с предметом своих интересов. В-третьих, целенаправленной подготовкой специалистов-археографов практически никто в стране не занимается; археографы вырастают в немногих центрах не в

соответствии с государственными программами, а скорее вопреки таким программам. В четвертых, исследовательский процесс в археографии — если он осуществляется традиционными средствами — протекает весьма медленно: на многоаспектное исследование каждой единицы хранения требуется (в зависимости от объема и характера) от нескольких дней до нескольких месяцев...

Перечислять осложняющие обстоятельства можно достаточно долго, однако уже сказанного, думается, достаточно для получения нерадостного ответа: мы (во всяком случае — наше поколение археографов) не в состоянии традиционными методами создать сколько-нибудь удовлетворительный справочный аппарат по существующим территориально-локализованным рукописным комплексам (не говоря уже о гораздо менее изученных комплексах печатной книжности). Подтверждением данного пессимистического вывода является и судьба крупных археографических проектов, работа над которыми длится уже десятилетия, к реализации которых привлекаются лучшие специалисты страны, и конца которым в перспективе пока не видно³.

Это значит, что еще долгое время уникальные собрания памятников книжной культуры, сформировавшиеся в прошлом и формируемые в наши дни, останутся «вещью в себе», их источниковый потенциал будет раскрыт лишь в малой мере и, соответственно, будет оставаться невостребованным.

Возможный выход из подобной ситуации находится в заповедной до последнего времени сфере — в новых технологиях гуманитарных исследований. Если удастся преодолеть два барьера: пренебрежение нуждами гуманитариев (в том числе и археографов) со стороны чиновного аппарата (А) и существующую еще психологическую несовместимость гуманитариев с новой техникой и технологией (Б) — задача станет разрешимой.

В качестве выхода из существующей тупиковой ситуации предлагается создание ориентированных на компьютеры баз данных по региональной книжной культуре. К числу первоочередных задач таких баз данных можно отнести следующие:

- информационное обеспечение всех интересующихся данной проблематикой, независимо от их профессионального статуса;
- создание адекватной или, как минимум, репрезентативной источниковой базы для профессиональных исследователей и работников древлехранилищ;
- обеспечение возможности организации мониторинга состояния памятников, как следствие — возможность разработки обоснованных реставрационных программ и системы конкретных мер, поддерживающих сохранность памятников;
- содействие повышению профессионального уровня работ-

ников хранилищ и подготовке специалистов соответствующих профилей.

В полном объеме предлагаемые базы данных по региональной книжной культуре должны представлять совокупность трех последовательно реализуемых суббаз: Регистрационной базы, Базы описаний и Базы текстов.

В задачи Регистрационной базы входит полный учет памятников соответствующей региональной традиции и бытования. Вместе с тем данная база может дать общее представление о всей совокупности жанров, использовавшихся в той или иной системе книжности. Помимо этого Регистрационная база должна стать обязательным управляющим элементом для системы следующего уровня.

База описаний должна преследовать цель полного раскрытия всей совокупности памятников письменности, учтенных в Регистрационной базе. Тем самым База описаний будет выполнять функции научного описания рукописных книг и иных памятников, подлежащих учету в рамках соответствующего территориального проекта. База описаний должна дать любому исследователю представление о всей совокупности текстов, бытовавших в той или иной системе книжности. Наряду с этим База описаний должна быть обязательным элементом управляющей системы для следующего уровня.

База текстов основной задачей должна подразумевать полную фиксацию всех текстов, зарегистрированных на первом уровне и описанных на втором уровне базы данных по региональной книжной культуре. Тем самым должно стать доступным все содержание памятников книжной культуры, бытовавших в соответствующем регионе или — уже — в пределах социально-культурной зоны соответствующего региона.

Естественно встает вопрос о полноте представляемых данных. Думается, что для формирования Регистрационной базы достаточно записей, дающих общее представление о каждой единице хранения. Информация такой записи включает как минимум: поисковый образ объекта, обозначение его в принятой системе номинаций, внешнюю характеристику, содержательную характеристику, минимально необходимую библиографию. Опыт свидетельствует, что для наполнения регистрационной записи достаточно 8—12 параметров, отражающих основные признаки памятника.

База описаний должна формироваться из записей, дающих полное представление о каждой единице хранения. Информация записей должна включать сведения, рисующие поисковый образ, обозначение объекта, характеристику материального носителя, характеристику техники исполнения, описание внешней структуры объекта, описание признаков каждой внутренней составляю-

шей объекта, атрибуцию объекта в целом и отдельных его составляющих, историю создания объекта и историю его бытования, полную библиографическую характеристику объекта в целом и отдельных его составляющих. Представляется наиболее целесообразным использование здесь совокупности из 26—28 параметров, разработанных в ОРК БАН СССР и согласованных с ведущими археографическими центрами страны. Использование данной совокупности (тождественной выборке параметров наиболее авторитетных международных археографических программ изучения рукописной книжности кириллической традиции) позволит достичь полной совместимости региональных баз с таковыми, например, проектами, как Сводный каталог памятников письменности истории балканских стран и Средиземноморья, создаваемый международным сотрудничеством ученых при содействии ЮНЕСКО.

База текстов должна формироваться из воспроизведений всех листов памятников, содержащих смысловую информацию. Тем самым база текстов будет практически исчерпывающей и помимо других будет исполнять функции страхового фонда и фонда использования.

Преимуществом предлагаемого пути является поэтапная его осуществимость. К работам по программе первого этапа можно приступать в существующих условиях при наличии имеющегося контингента специалистов. Привлечение к работе молодых специалистов и студентов позволит уже по ходу дела создавать условия для осуществления работ второго этапа и т. д.⁴

Главным и обязательным условием выполнения проекта является сейчас лишь наличие доброй воли всех потенциальных участников. Думается, что достижение консенсуса здесь все-таки более реально, чем в политической сфере нашего многострадального Отечества.

* * *

1. Опыт выделения социально-культурных зон в пределах большого региона был накоплен в ходе реализации программы выявления и описания памятников письменности в музеях Вологды и области. См. об этом сведения в развернутых предисловиях выпусков серии «Памятники письменности в музеях Вологодской области» (Вологда, 1982 и след., изд. продолжается).

2. Отчасти эта задача была поставлена и решена еще десять лет назад, однако многие данные того времени сейчас можно существенно уточнить. О первом опыте социально-культурного зонирования Европейского Севера см.: Амосов А. А. Книжная культура крестьянства Русского Севера: Источники и перспективы разработок // Вклад северного крестьянства в развитие материальной и духовной культуры. Тез. годичного собрания проблемного объединения и Северного отделения Археографической комиссии. Вологда, 1980.

3. По существу единственным опытом решения широкой задачи в краткие сроки до настоящего времени остается «Вологодская программа», о которой см. в сн. 1.

4. Я оставляю в стороне вопрос о техническом оснащении, поскольку он не имеет принципиального значения: программа может быть реализована на любой технической базе современного уровня.

Валинг Т. Гортнер-Гроввик
Хранитель музея Вадсё. Норвегия

ЧАСОВНЯ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ И ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ОКРУГЕ НЕЙДЕН

В округе Нейден на возвышенности у реки расположено старинное восточно-саамское кладбище. Посреди кладбища стоит часовня святого Георгия. Деревянная кровля ее украшена карельско-русской резьбой, традиции которой восходят к средним векам. По своей архитектуре часовня представляет собой типичную постройку подобного типа, который был широко распространен в малонаселенных уголках русского Севера. Хронологический анализ древесины, проведенный Пентти Зеттербергом (Карельский исследовательский институт в Йонсуу — Финляндия), показал, что лес, из которого построена часовня, был срублен в 1820-х гг. Вероятно, часовня была построена в то же время или чуть позже на месте старой, которая или сгорела, или была разобрана за ветхостью.

В 1989 г. директор Музея изобразительных искусств М. В. Миткевич совместно с автором статьи провели предварительное исследование интерьера часовни. Иконы и церковная утварь требуют дальнейшего изучения. Сейчас можно сказать, что все иконы, имеющиеся там, относятся к Северным письмам, с соответствующими им характеристиками. Своеобразие Северных писем обусловлено особенностями крестьянского мышления и местным народным творчеством. Это нашло выражение как в образном содержании (своя трактовка библейских сюжетов), так и в живописной форме (плоскостность, северные узоры, сдержанная палитра, удлинённые пропорции, мягкие линии и т. п.). Сказать более конкретно, откуда попали в Нейден те или иные иконы, пока не представляется возможным из-за плохой их сохранности, а также неизученности данной темы.

В центре иконостаса стоит деисус, состоящий из трех икон: 1. Иисус Христос; 2. Богородица; 3. Иоанн Предтеча. К этому ряду с обеих сторон приставлено по одной иконе с изображением Архангелов (справа — Архангела Михаила, слева — Архангела Гавриила). Однако по своей иконографии они не принадлежат к деисусу. На боковых стенах часовни висят пять икон Праздничного ряда. Довольно большие и одинаковые по размерам, они

происходят из одного иконостаса. Сохранность этих икон очень плохая. Кроме перечисленных больших икон, в часовне находится ряд маленьких (пядельных). Среди них своей особой праздничностью привлекает внимание икона св. Николая. Это не случайно, т. к. Никола, покровитель мореходов, был самым популярным святым на Севере. Датировка икон требует особых искусствоведческих исследований, но предварительно можно сказать, что самые ранние из них были написаны не раньше конца XVII в.

Неподалеку от часовни находятся небольшая клеть (на сваях) и восточно-саамское жилище. Жилище, как и часовня, состоит из одного помещения. Вокруг часовни угадываются остатки общей печи, еще одного жилища и бани.

Сообщество проживающих здесь людей представляло собой общину типа сииды — объединения людей, имевших общий совет и руководство, совместно использовавших и распределявших ресурсы. Культурная общность жителей этой местности сохраняется до сих пор, что позволяет называть их «восточными саамами». Данная идентификация используется теперь переселенцами и лицами, вступившими в брак с представителями народности. Многие из восточных саамов воспринимают как своего рода реабилитацию тот факт, что при часовне в Нейдене возрождены традиции русского православия. Они начинают с гордостью признавать свою принадлежность к восточно-саамской народности.

Район весеннего рыболовства общины (сииды) Ньявдам находился в Нейдене. Мы располагаем письменными источниками об этой саамской общине, восходящими еще к XVI в. Уже в это время семга поставлялась как норвежским и русским, так и голландским купцам. Посредником в этих сделках выступал русский монастырь, контролировавший большое количество рек, богатых семгой, из которых важнейшей была Нейденэльва. Монастырь построил нейденскую часовню, обеспечивал отправление религиозных ритуалов и претендовал на половинную часть права вести рыбную ловлю в Нейденэльве. При этом он ссылался, в частности, на права, предоставленные ему дарственной грамотой Ивана Грозного (1556 г.).

Русская православная миссия завершилась постройкой монастыря и установлением экономического господства. В культурном и социальном отношении восточно-саамские общины (сииды), как, например, община в Нейдене, имели возможность действовать независимо, отчасти так же, как политические единицы. Сложилось так, что в иноэтнических районах русские использовали некую форму непрямого управления. Положении восточных саамов можно определить как нечто среднее между крепостными и независимыми крестьянами. Традиционная организация русской

земледельческой общины, «мир», удачно сочеталась с системой управления саамских общин.

Монастырская колонизация на Кольском полуострове началась рано и набирала темп по мере того, как этот край приобретал все большее международное значение. В монастырях на побережье Белого моря добывалось большое количество соли, производство которой становилось весьма прибыльным по мере роста торговли с Западной Европой.

Истари Дания — Норвегия рассматривали Кольский полуостров как норвежскую территорию (старое слово «мурман» восходит к слову «норманн»). В 1580-х гг. Швеция закрыла Балтийское море, и торговля между Западной Европой и Россией через Белое море значительно возросла. Советские исследователи полагают, что русская внешняя торговля на севере первоначально была наиболее активна в районе Колы, но после 1570 г. в значительной степени переместилась в район Северной Двины. С помощью города Колы и при духовной поддержке одного из монастырей Новгорода в 1533 г. состоялось освящение монастыря в Печенге. Монастырь разросся благодаря грамоте Ивана Грозного, в которой ему передавалось управление территорией от Нейдена на Западе до Колы на Востоке. Число обитателей монастыря стремительно росло, и в 1572 г. в нем насчитывалось 50 монахов и 200 паломников.

Самоуправление восточно-саамских общин было резко ограничено, и особенно жесткие ограничения налагались на продукцию, которую можно было продать за границу. Сохранилось много связанных с этим письменных жалоб. Были введены налоги на каждую саамскую общину и заведены русские земельные книги, в которых письменно формулировались налоговые повинности и права саамских общин по отношению к монастырям. Первой земельной книгой была ныне утерянная книга Василия Агалина 1574 г., однако книга Алая Михалкова (1606—1608) в значительной степени основывается на ней¹ (см. приложение к статье).

Единственное упоминаемое в книге Алая Михалкова строение — дом ньявдама. Судя по описанию места, это скорее всего не что иное как часовня св. Георгия. Насколько нам известно, это первое документальное упоминание часовни в Нейдене. В земельной книге говорится, что печенгский монастырь имел права на 422 мола территории (мол — 1000 м²). В книге четко указывается, что монахи пользовались территорией вместе с восточными саамами. Вряд ли они работали бы, не имея какой-либо часовни и какой-либо миссии.

Половина улова семги отходила монастырю в Печенге. Голландцы взяли на себя удовлетворение потребностей монастыря в местных грузоперевозках вдоль побережья контролируемой им

территории. Нам известно, что голландцы не передали процесс промывки и засолки семги населению, а выполняли эту работу с помощью собственных рабочих бригад, которые они летом высаживали на побережье в каждой из посещаемых рек, где добывалась семга². Строительство часовен у Борисоглебска и в Нейдене во второй половине XVI в. следует рассматривать как закрепление права монастыря на эти богатые семгой реки — Пасвикэльву и Нейденэльву.

Часовня в Борисоглебске была построена руками Трифона. Она сгорела во время войны в октябре 1944 г. Православная церковь, построенная рядом в 1870-е гг., сохранилась до сих пор. Сюжет сражения св. Георгия с драконом может быть соотнесен с деятельностью миссии: существует икона, изображающая св. Георгия, который скачет на коне из Борисоглебска на запад, где Нейден представлен как последний аванпост.

Впервые Печенгский монастырь был разрушен в 1589 г. Из-за этого региона на севере разгорелся конфликт между великими державами: сначала между Швецией и Россией, затем — между Данией — Норвегией и Швецией. Ни шведский, ни датский король не желали допускать колонизации и торговой деятельности, начатых русскими. Монастырь был сожжен в самый сочельник 1589 г. шведско-финским отрядом под командованием Юхани Весайнена. Все 116 монахов и служителей, находившихся в нем в тот сочельник, были убиты и сожжены у фьорда. Часовня в Борисоглебске и часовня (которая уже тогда, возможно, стояла) в Нейдене, не пострадали, так как отряд пришел с юга по зимней дороге, следуя от одного зимнего стойбища восточных саамов к другому. Те часовни, что могли в то время стоять во внутренних районах, наверняка были уничтожены, а в Печенге, согласно источникам, осталась только русская баня.

Цель этой операции состояла, прежде всего, в том, чтобы захватить крепость в Коле, но этого не произошло. Шведский король Юхан III попытался завоевать весь регион, захватив Колу и тем самым весь Кольский полуостров. Один саам из Нейдена рассказал фрагментарно сохранившееся предание о том, что те же самые войска приходили и к саамам в их осенние и зимние районы.

Датчане с неудовольствием наблюдали за русской колонизацией, но ограничивались нападением на иностранных, а позднее и русские, суда. По тязвинскому договору 1595 г. Швеция признала права России на Кольский полуостров, а в 1613 г. были признаны права Дании — Норвегии на побережье Финнмарка.

Территория саамской общины в Ньявдаме располагалась к югу от Варангерфьорда, в прибрежном районе, простиравшемся от Бугой фьорда на западе до Печенги на востоке. Район фактически оставался под российской юрисдикцией, хотя Дания —

Норвегия продолжала претендовать на весь Кольский полуостров. Вплоть до 1814 г. эта претензия подтверждалась ежегодно демонстративными поездками в Колу. По пути взимались налоги с восточно-саамских общин в общем районе, так что община в Ньявдаме продолжала платить двум государствам. Ранее, вдобавок, они платили налоги и Швеции.

Эта претензия на Кольский полуостров была формально снята лишь после пограничного договора в 1826 г. Если бы согласие не было достигнуто, Норвегия — Швеция намеревались возобновить демонстративные поездки³.

Только с 1826 г. значительная часть района в Ньявдаме (есть летние и весенние районы) стала Норвежской землей. Граница, судя по всему, была проведена ошибочно в направлении Пасвика (по некоторым причинам, которые мы здесь не рассматриваем), в результате чего саамы потеряли свой зимний район, где была вторая часовня. Как и прежде, они полностью использовали часть этой территории на финской стороне до окончания второй мировой войны, и в то время, как граница между Финнмарком и Россией — Финляндией была закрыта для оленеводства с 1850-х гг., такое положение фактически не коснулось восточно-саамских районов по обеим сторонам границы у Нейдена и Борисоглебска.

Та восточно-саамская община, которая была связана с часовней в Борисоглебске, решила поселиться на русской стороне границы, поскольку их важнейшие места ловли семги у водопада близ Борисоглебска и места зимних стоянок в целом отошли к России. Кроме того, они получили определенные права на норвежской стороне границы — право проживать там в период весеннего рыболовства. Это право было отменено Норвегией и Финляндией в 1920-е гг. Саамы в Борисоглебске получили символическую компенсацию и в переговорах не участвовали.

Печенгский же монастырь после пожара 1589 г. был восстановлен в Коле в 1591 г. с теми же правами, что и ранее. В 1619 г. он сгорел в результате несчастного случая и был еще раз восстановлен на другом берегу реки Колы, просуществовав до 1764 г. Затем Екатерина II закрыла его, так как в нем находилось к тому времени лишь 22 опустившихся и спившихся обитателя. В XVII и XVIII вв. часовни в Борисоглебске и Нейдене обслуживались священником из Колы или же монахом из Печенги⁴. Существует много преданий о том, почему ноайды воспротивились новой религии и почему они настраивали саамов против Трифона и его помощников. Ноайды были священнослужителями шаманского типа, использовали колотушку (молот) и во многом играли ведущую роль среди саамов в дохристианские времена. Это явление хорошо известно во всей арктической зоне. Ноайды избивали Трифона, таскали за волосы, заставили переночевать в мед-

вежью берлоге, в пищу святого подмешивали экскременты. Трифон вынужден был скрываться. Однако время работало на него. Некоторые саамы хотели убить Трифона, но другие воспротивились этому. Число его приверженцев, по преданию, быстро росло. Тем не менее потребовалось 20 лет миссионерской деятельности, прежде чем Трифон мог задумать строительство и освящение церкви. Именно в устье реки Печенги мог быстро вырасти монастырь, главной задачей которого была миссионерская и торговая деятельность. Так, у Печенгского залива возникло монашеское братство «Церковь Святой Троицы».

Русские авторы упоминают предписание царя воеводе Кольской крепости. Предписание особо требует от монастырской братии сторожевой службы против экспедиций со стороны датского короля. Монастырь должен был указывать датским отрядам на тот факт, что это саамская земля и что с древних времен она принадлежала к вечным наследным землям Высокого Государя (царя), а не датского короля⁵.

Саамская община из Борисоглебска занималась весной также и морским промыслом рыбы. Это было опасно для народа, имевшего лишь маленькие речные суденышки. На западной стороне Бекфьорда, в самом его начале, недалеко от места впадения реки Пасвикэльвы, находится пещера Трифона, в которой совершались жертвоприношения. До самого начала второй мировой войны там стояла икона, перед которой ранее жертвовали копейки для Трифона. Если улов был недостаточным и принесшие жертву благополучно возвращались домой, часто они забирали свои копейки, чтобы использовать их в следующий раз. В предании говорится также, что Трифон жил в этой пещере во время своей миссионерской деятельности и в 1565 г., когда строил часовню в Борисоглебске. У саамов из Нейдена было подобное место чуть дальше, у фьорда, как раз там, где плавание на речных лодках становилось опасным. Исстари, с дохристианских времен, это также было их важнейшим местом жертвоприношений — как, несомненно, и пещера Трифона. Об этом существует саамское предание, подтверждаемое русскими⁶.

У Ньявденской бухты (ныне Кефьорд), прямо напротив бухты у Нурлейрвога, на западной стороне острова Скугерейя (Шалима) возвышается скала, на саамском языке называемая Аккунахта (мыс Старуха). В верхней части скалы различим беловатый крест, выделяющийся на красном граните. Предание, связанное с этим местом, говорит о том, что старый Трифон построил часовню в Нейдене и стал проповедовать христианство ноаидам. Однажды, согласно этому преданию, Трифон узнал, что на Акко собралось много народа и что ноаиды приготовились к церемонии жертвоприношения. Тогда досточтимый Трифон отправился на лодке через Бекфьорд (Пасвикфьорд), затем через

Корсфьорд и далее через Нейденфьорд и Хьофьорд (Ньявдамская бухта). Подплыв к Аккунахте (Аккобафт), он встал в лодке, протянул руки к скале и перекрестил ее. Крест сразу же выступил на скале и виден с тех пор. Ноаиды превратились в камень, а их жертвенный олень в прах.

Саамы в Нейдене считали себя членами прихода, охватившего Нейден и Борисоглебск, и после того как печенгский монастырь был восстановлен в 1889 г. на том же месте, их священник также жил в Борисоглебске.

Монастырь под Колой был закрыт в 1764 г. Та же судьба, по-видимому, постигла и его отделение в святом месте в долине у реки Печенги. В 1880-е гг. большой крест стоял на заросшем холме с остатками монастырской церкви, сгоревшей в 1589 г. Близ того места, где стоял старый монастырь в Печенге, находилось жилище священника (до 1860 г. в округе был собственный священник). Рядом с ним стояли маленькие домишки, использовавшиеся саамами. Это было одновременно весеннее и летнее жилище саамов из района Печенги.

Выше, в долине, стояла церковь, построенная в 1707 г. в честь девы Марии (Сретенья Господня). Она была в плохом состоянии, в ней сохранился только алтарь, отопления не было. Поблизости находилось саамское деревянное строение, использовавшееся во время богослужения, совершавшегося обычно 1 февраля и 15 декабря (в день смерти Трифона). Это место служило также зимним жилищем для саамов из Печенги, в другие сезоны за домишками и церковью присматривали несколько стариков. 16 июля 1886 г. сюда прибыла группа монахов из Соловецкого монастыря. Могила Трифона к тому времени находилась еще здесь. Приезд монахов был конечным результатом вековых дискуссий по поводу восстановления монастыря. Как и ранее, данный приезд следует рассматривать с национальной, международной, экономической, а также и демографической точек зрения. Эти 11 монахов прибыли после того, как Священный Синод в своем постановлении от 12 марта 1886 г. (№ 930) поддержал губернатора Архангельской губернии и руководство Архангельска в вопросе о восстановлении печенгского монастыря, который должен был подчиняться Соловецкому монастырю.

Новый печенгский монастырь был восстановлен выше, в долине, в конце 1880-х г. Могила Трифона в старой церкви была закрыта саркофагом, искусно оправленным в серебро. Расходы оплатил купец из Архангельска Е. С. Рынин. Но с монастырем, расположенным высоко в долине, дела шли с большим трудом, и основные здания в конце концов были построены у фьорда, рядом с тем местом, где стоял старый монастырь. Колонистам, которые уже начали селиться у фьорда, пришлось переселяться. Им предоставили дома русского типа за счет государства.

В 1880-е гг. эти монастыри возродили православную миссию. Борисоглебск и Нейден не были забыты. У них появился собственный приход, относившийся к монастырскому округу, свой священник, в круг обязанностей которого входило «школьное обучение» саамов, сводившееся к обучению катехизису. Некоторые дети из общины в Нейдене стали ходить в такую школу в Борисоглебске, где изучали кириллицу. Договор о границе, заключенный в 1826 г., допускал это. В 1905 г. норвежское государство построило в долине Нейдендален школу-интернат, и саамам в Нейдене предписали отправлять своих детей в эту школу. В конце 1870-х гг. активизировалось строительство новой церкви в Сер-Варангере на норвежской стороне. В Нейдене тоже появилась своя лютеранская церковь, освященная в 1902 г. Контакты между восточно-саамскими общинами и западной общиной в Нейдене постоянно ослабевали, и через несколько лет после 1914 г. православный священник перестал приезжать в Нейден. Постепенно лютеранство заняло место православия. Но русская православная церковь продолжала действовать в Борисоглебске и Петсамо (Печенге), с перерывом во время финской войны 1939 г. вплоть до октября 1944 г., когда этот район стал советской территорией. После второй мировой войны жители района Печенги составили крупнейшую часть населения в Ингари, коммуне, соседствующей с районом Варангера. Члены саамской общины из Борисоглебска поселились ближе всех к Нейдену, к югу от финской границы, заняв старый зимний район саамов из Нейдена, который к тому времени пустовал.

В 1960-е гг. греческо-православный священник финской православной церкви во время отпуска совершил поездку в Сер-Варангер, куда стекались многочисленные финские туристы, хотевшие посетить летом местную коммуну. Он установил связь с культурно-историческим комитетом Сер-Варангера. По инициативе председателя этого комитета 5 сентября 1965 г. было проведено богослужение в память основания часовни. Считалось, что часовня св. Георгия была построена одновременно со старой часовней в Борисоглебске, поэтому было отпраздновано их 400-летие. В Нейдене в это время жили 7 саамов русско-православного крещения. Через тундру из Финляндии привезли еще 25 саамов. Остальные православные приехали сухопутным путем.

Представитель греческо-православной церкви в Осло и Упсале постепенно признал, что богослужения в этой часовне на норвежской земле в Нейдене должна проводить финская государственная церковь. В соответствии с договором о границах 1826 г. богослужение продолжала вести русская православная церковь. Саамы из Нейдена добились поддержки такому порядку вещей, обратившись с просьбой к Патриарху Константинопольскому в письме от 1 марта 1966 г.⁷ Теперь, после, по крайней мере, со-

рокалетнего перерыва, каждый год в часовне св. Георгия в Нейдене проводится одно (а иногда и более) богослужение. Старики в Нейдене все еще хорошо помнят старые богослужения, а некоторые даже помнят наизусть русские молитвы.

До 1914 г. несколько раз в год во время богослужения к членам русско-православного прихода присоединялись финские и норвежские переселенцы и их потомки. В настоящее время к ним присоединяются туристы из-за рубежа. Теперь почти все прихожане приезжают — из Финляндии, многие из них — восточные саамы из Севеттиярви и Неллиме на озере Инари и верующие из финских карелов. Хор обычно приезжает из Илломанси в Карелии или из Рованиеми. В 1965 г. и в первые годы после этого богослужения проводил старый священник из бывшего Петсамо Урхе Рамех. В дальнейшем это делал митрополит Юханнес из Успенского Собора в Хельсинки, а в настоящее время — новый епископ в Оулу — Лео. Традиция церковного шествия была возрождена в 1979 г.

Многие из саамов высказали желание вернуться к православной вере. Проводятся богослужения при погребении и освящении воды в реке Нейденэльве. Эту воду многие в Финляндии используют как лекарство. Она также используется при освящении новых греческо-православных церквей.

Подобное развитие событий привело к тому, что саамы сейчас оспаривают в судебном порядке некоторые из старых прав на землю и воды. Норвежское государство не предоставило саамам из Нейдена никаких особых прав в их старой округе, не считая прав в религиозной культурной сфере. Но часовня во многих отношениях стала символом культурного, а тем самым и социального возрождения.

Приложение

ВЫДЕРЖКА ИЗ ПОДУШНОГО РЕГИСТРА АЛЕЯ МИХАЛКОВА, РАЗДЕЛЫ 116, 117, 119 *

Небольшое селение Ньявдема расположено у озера Ковда, и там живут податные землевладельцы лопари. Те, что землю не обрабатывают, живут в палатках из шкур. (В палатках из шкур живут) Гавлико Нестеров и его сыновья Васька и Федька, еще Давыдко Семенов и его сын Пахомка (живут в палатках из шкур). Сергейко Фомкин и его сын Марко. Там живет также Никулко Семенов. Всего там 3 палатки из шкур и живут там 13 человек.

* Обратный перевод с норвежского.

Они имеют право промыслять на реке Певдема и малой речке Уженьга, в озере Ковда, и на морском берегу у дома Ньявдема есть рыболовное место, где впадает Микайлов ручей. Рыболовное место на острове используют по письменной грамоте Василия Агалина. И они ловят в поименных реках в рыбном месте «красную рыбу», семгу, а в озере ловят «белую рыбу» и они охотятся на зверя в лесу и тем кормятся.

До сего времени они платили за свои права на этот край в 2704 мола налог в государственную казну. За 676 молон они платили 39 копеек * в год. Всего 1 рубль 56 копеек в год. А на будущее они будут платить налог в казну суммой 45 копеек за 676 молон. Всего 1 рубль 80 копеек в год. И они будут платить налог на 24 копейки больше, чем ранее.

В той же округе вместе с поименованными лопарями кормятся святые монахи из печенгского монастыря. У них право промыслять в округе в 422 мола, как указано в купчей грамоте. За это они не должны не платить никаких налогов по милости, данной им в самодержавной дарственной.

Поименованные лопари должны также платить налоги налогоплательщикам датского короля в Коле. Налог по 45 копеек с человека. Всего на 13 человек 5 рублей 73 копейки в год.

И граница для поименованных лопарей, что проживают у реки Васельвен должна проходить у Каренойенг. В лесу граница проходила до Вачертундры. А к Мурманскому краю граница проходит по морскому берегу до острова Почье, а в лесу до ручья Челис.

* * *

1. Харусин Н. Русские лопари // Научно-популярное императорское общество естествознания, антропологии и этнографии. М., 1890. 66, 10.

2. Hacquebord L. West-Europes Walvisvaart in de kustwateren van Finnmarken (Noord-Noorwegen) in de XVI en XVII eeuw // Tijdschrift voor zeegechiednis, Jrg. 7, no 1. Amsterdam 1988, og Gemeentearchief Amsterdam (GAA). Notariel archief (NA) nr. 135, fol. 7—8 v., nr. 694, nr. 1527, fol. 221—222.

3. Andresen Astri. Russiske ostsamers rettigheter i Norge 1826—1925. Hovedfangsoppgave. Universitetet i Tromsø, 1983.

4. Oscar Albert Johnsen. Finnmarkens historie, Kristiania, 1923.

5. Корольков Н. Ф. Сказание о преподобном Трифоне Печенгском чудотворце, просветителе лопарей и об основанной им обители. СПб., 1889.

6. Там же.

7. Ostsamer i Neiden, brev av 1. mars 1966 til Hans Salighet Athenagoras, Erkebiskop av Konstantinopel og det nye Roma. Okumenisk Patriark for Ostens ortodokse katolske og apostolske kirke.

* Копейка: единица, которой пользовались, была фактически алтын. В алтыне 3 копейки.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АИ** — Акты исторические
ВМЧ — Великие Минен Четни
ВУФ ГАВО — Великоустюжский филиал Государственного архива Вологодской области
ГААО — Государственный архив Архангельской области
ГАКО — Государственный архив Калининской области
ГАПО — Государственный архив Пермской области
ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва)
ГОб — Горьковская областная библиотека
ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград)
Даль — Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1981.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности АН СССР
ИРЛИ — Институт русской литературы АН СССР (Пушкинский дом)
КРИКМ — Коми республиканский историко-краеведческий музей (Сыктывкар)
ЛОИИ — Ленинградское отделение Института истории АН СССР
ОИДР — Общество истории и древностей российских
ОЛДП — Общество любителей древней письменности
ПГПИ — Пермский государственный педагогический институт
ПНИЛ ФАИ СГУ — Проблемная научно-исследовательская лаборатория фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета
ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси
ПОКМ — Пермский областной краеведческий музей
РИБ — Русская историческая библиотека
РО БАН — Рукописный отдел Библиотеки АН СССР (Ленинград)
СРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1976.
ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинский дом)
ЦГА Коми ССР — Центральный государственный архив Коми ССР

ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов
(Москва)
ЦГИАЛ — Центральный государственный исторический архив
СССР (Ленинград)
ЧОИДР — Чтения в обществе истории и древностей российских
ЯГМЗ — Ярославский государственный музей-заповедник

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>Крушельницкая Е. В.</i> Незученная повесть о Мартирии Зеленецком — памятник литературы Русского Севера конца XVI века	5
<i>Рыжова Е. А.</i> К истории текста Жития Антония Сийского в XVII веке	11
<i>Голоскова Н. А.</i> Житие Диодора Юрьегорского в обработке И. С. Мяндина	18
<i>Майорова О. Ю.</i> «Известие с рождения, о воспитании и о житии Никона патриарха московского и всея Руси» (вопросы истории текста)	25
<i>Шашков А. Т.</i> Новые источники по истории антицерковного протеста крестьян-старообрядцев Соликамского уезда в 80-х гг. XVII в.	31
<i>Демкова Н. С.</i> Сочинения писателей круга Аввакума и публицистика Смутного времени (к постановке проблемы)	36
<i>Финченко О. С.</i> «Служба кабаку» и традиции учительной литературы (к постановке проблемы)	42
<i>Спичак О. Н.</i> Некоторые особенности языка и стиля «Сказания о Мамаеве воинстве» (по сыктывкарскому списку конца XVIII в.)	47
<i>Бруцкая Л. А.</i> Сказания о явленных и чудотворных иконах в Пермском Приуралье XVII—XVIII вв.	58
<i>Соболева Л. С.</i> Апокриф «Сон Богородицы» в поздней рукописной традиции (по материалам территориальных собраний УрГУ)	65
<i>Мосин А. Г.</i> Новый источник для изучения грамотности северно-русского крестьянства в начале XIX в. (по материалам Глазовского, Слободского и Котельничского уездов Вятской губернии)	70
<i>Рощевская Л. П., Ярошенко М. А.</i> Издания И. Д. Сытина в Коми крае	77
<i>Бабикова Т. И., Семенов В. А.</i> Детские и молодежные развлечения в контексте семейной обрядности устьицлемов	83
<i>Шевченко Е. А.</i> Песенные жанры свадебного обряда Вилегодского района Архангельской области	88
<i>Волкова Т. Ф.</i> Археографическая работа Сыктывкарского университета на нижней Печоре в 1977—1990-х гг.	94
<i>Власов А. Н., Савельев Ю. В.</i> Некоторые проблемы генезиса старообрядческой книжной культуры на Удоре (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета)	105
<i>Амосов А. А.</i> Базы данных по региональной книжной культуре в контексте современной археографии	111
<i>Валинг Т. Гортер-Гронвик.</i> Часовня святого Георгия и история русской православной церкви в округе Нейден	123
Список сокращений	133

Источники по истории народной культуры Севера: Межвузовский сборник научных трудов.

Отв. редактор **А. А. Амосов**
Редактор **С. Б. Свигзова**
Обложка художника **А. И. Виноградова**
Технический редактор **М. Л. Вавилина**
Корректор **О. В. Осадчая**

Свод. тем. план 1991, поз. № 2115.

Сдано в набор 14.06.91. Подписано в печать 05.09.91. Формат 60×84¹/₁₆. Бумага тип. № 1. Печать высокая. Усл. печ. л. 7,8. Уч.-изд. л. 8,1. Тираж 500 экз. Заказ № 5413. Цена 2 р.

Редакционно-издательский отдел Сыктывкарского университета.
167001, г. Сыктывкар, Октябрьский пр., 55.

Головное предприятие Коми республиканского полиграфического производственного объединения. 167610, г. Сыктывкар, ул. Первомайская, 70.