



Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН
Сыктывкарский государственный университет
Министерство национальной политики Республики Коми
Администрация муниципального района «Усть-Цилемский»
Межрегиональное общественное движение «Русь Печорская»

Вторые Мяндинские чтения

Материалы Всероссийской
научно-практической конференции

В двух томах

Том первый

с. Усть-Цильма
11–12 июля 2010 г.

Сыктывкар
ООО «Издательство «Кола»
2011

ББК 63.3/.4(2Рос.Ком)2/6

В 87

УДК 94(470.13)«634/20»

В 87 Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. 11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма. Т. 1.– Сыктывкар: ООО «Издательство «Кола», 2011.– 360 стр.

Настоящий сборник содержит материалы второй конференции, получившей название «Мяндинские чтения» по имени выдающегося книжника из числа усть-цилемских крестьян – Ивана Степановича Мяндина (1823–1894), профессионально занимавшегося переписыванием старинных рукописей и редактированием древнерусских повестей. Открытие этого книжника, как и самого уникального центра книжной культуры на Нижней Печоре, принадлежит Владимиру Ивановичу Малышеву (1910–1976), основателю Древлехранилища Пушкинского дома, заслуженному деятелю науки, столетию со дня рождения которого и были посвящены «Вторые Мяндинские чтения». Сборник включает три раздела: первый посвящён трудам В.И. Малышева по изучению печорской книжности и воспоминаниям о нём его коллег и учеников, второй – новым исследованиям о литературно-редакторской деятельности И.С. Мяндина и других старообрядческих писателей и публицистов, третий – истории и традиционной культуре старообрядчества.

Книга предназначена для филологов, историков старообрядческого движения, фольклористов, этнографов, краеведов и всех, кто интересуется культурой Русского Севера, старообрядческой литературой и книжностью.

Члены редколлегии:

Г.И. Габушева, И.Л. Жеребцов, М.В. Мелихов, Т.И. Дронова,
Г.Д. Нейфельд, Е.И. Герасимова, Т.С. Канева, Е.Г. Выучейская,
Т.Е. Еремеева.

Под общей редакцией заместителя директора Института языка,
литературы и истории Коми научного центра
Уральского отделения Российской академии наук,
д.и.н., профессора А.А. Попова.

Редакционная коллегия первого тома:

Т.Ф. Волкова, к. филол. н., доцент (ответственный редактор),
Т.С. Канева, к. филол. н., доцент (ответственный секретарь),
М.В. Мелихов, д. филол. н., проф. (член редколлегии)

© ИЯЛИ УрО РАН, 2011

© ГОУ ВПО «Сыктывкарский
государственный университет», 2011

© ООО «Издательство «Кола», 2011

От редколлегии

Предлагаемый вниманию читателей сборник составлен из докладов, прочитанных на всероссийской научно-практической конференции «Вторые Мяндинские чтения», проходившей в селе Усть-Цильме (Республика Коми) и посвященной 100-летию со дня рождения выдающегося филолога и археографа, исследователя книжной культуры Усть-Цильмы Владимира Ивановича Мальшева (1910–1976). Поиски древнерусских рукописей на Печоре, начатые В.И. Мальшевым еще в довоенные студенческие годы, стали систематическими в 50-е гг., когда В.И. Мальшев стал сотрудником Института русской литературы (Пушкинского Дома). В результате его археографических экспедиций, в ходе которых было собрано большое количество ценнейших древнерусских рукописей, в Пушкинском доме появилось уникальное Древлехранилище, после смерти В.И. Мальшева названное его именем. Среди рукописных фондов Древлехранилища имеются два собрания рукописей, найденных Мальшевым, его коллегами и учениками, а также сотрудниками и студентами Ленинградского университета на Нижней Печоре – в Усть-Цилемском районе Республики Коми – Усть-Цилемское и Усть-Цилемское новое собрания, в совокупности насчитывающие 787 рукописей XV–XX вв. СобираТЕЛЬСКАЯ деятельность В.И. Мальшева на Нижней Печоре в 70–80-е гг. прошлого века была продолжена филологами Сыктывкарского университета. Об экспедиционной работе В.И. Мальшева, о продолжении его научных трудов Сыктывкарскими исследователями, о Владимире Ивановиче как учёном и человеке рассказывают статьи *первого раздела* сборника. *Второй раздел* посвящен исследованиям литературно-редакторской деятельности печорского книжника Ивана Степановича Мяндина, именем которого названа уже дважды проходящая в Усть-Цильме научная конференция, старообрядческого писателя середины XX в. Степана Анфиногеновича Носова, печорским спискам литературных памятников Древней Руси и вновь выявленным рукописям печорского бытования. Здесь же помещены статьи и о общественных и литературных деятелях других старообрядческих центров (Выга, Орехово-Зуева), о старообрядческой культуре Урало-Сибирского региона. В *третьем разделе* сборника помещены статьи о истории старообрядчества в Усть-Цилемском крае, о традиционной культуре Усть-Цильмы, одежде печорских старообрядцев, старообрядческих иконах, Пижемской росписи. Статьи сборника отражают новейшие разыскания специалистов разных отраслей гуманитарной науки в области книжной и традиционной народной куль-

туры Усть-Цильмы как старообрядческого центра. Конференция «Мядинские чтения» становится традиционной. Третьи Мядинские чтения планируется провести в июле 2012 г. Они будут посвящены юбилею Усть-Цильмы – 470 лет со времени её основания.

Многие статьи сборника перекликаются в своих библиографических ссылках. Поэтому мы прибегли к ряду условных сокращений, список которых помещён в конце книги.

Приветствие

**В.П. Гребенюка, доктора филологических наук, советника
Российского гуманитарного научного фонда (г. Москва)
участникам Всероссийской научной конференции «Вторые
Мяндинские чтения», посвященной 100-летию со дня
рождения В.И. Малышева**

Уважаемые усть-цилёмы, уважаемые участники и гости конференции! Сегодня, здесь на берегах северной российской реки Печора происходит знаменательное событие – Всероссийский научный форум, посвященный 100-летию со дня рождения выдающегося исследователя книжной культуры Русского Севера доктора филологических наук Владимира Ивановича Малышева. Выявленные им здесь рукописные книги XV–XX веков составили основу Печорской коллекции Пушкинского Дома в Санкт-Петербурге. Это редчайшее собрание рукописной книжности является свидетельством высокой духовности и культуры ваших предков – старообрядцев. В.И. Малышев, более 30 лет своей научной деятельности посвятивший изучению Печорской книжности, писал: «Сборники – показатель значительной культуры печорцев. Основываясь на их материале, мы имеем право утверждать, что в Усть-Цилемском крае «на конце света», как в старину говорили о Печоре, в XVIII–XIX веках было своеобразное «культурное гнездо». Оно имело свои, только ему присущие особенности, свои вкусы и запросы... они приучали жителя глухих печорских лесов любить и ценить книгу, знания».

И сегодня мы можем здесь в Усть-Цильме вновь и вновь видеть подтверждение этих слов В.И. Малышева. Старинной Усть-Цильме есть чем гордиться, есть что беречь и приумножать. Здесь еще можно послушать сказителей былин киевского цикла, увидеть «Горку», наряженную в парчовые русские наряды, в буквальном смысле слова – прикоснуться к глубокой старине, к истокам народной культуры.

Мне вдвойне приятно принимать участие в настоящей конференции еще и по той причине, что она организована на средства гранта Регионального конкурса Российского гуманитарного научного фонда «Русский Север: история, современность, перспективы». Поэтому примите самые сердечные поздравления и пожелания от руководства Фонда. Нам приятно осознавать, что в одном из самых северных уголков России, в Коми Республике, с нашим участием, говоря словами В.И. Малышева, продолжает жить и развиваться это уникальное «культурное гнездо» России.

Успехов нашей конференции, успехов Вам, уважаемые усть-цилёмы!

Приветственное слово
Министра национальной политики
Республики Коми В. И. Коробова

Уважаемые участники конференции!

От имени Министерства национальной политики Республики Коми поздравляю участников и гостей с открытием Всероссийской научно-практической конференции «Вторые Мяндинские чтения».

«Первые Мяндинские чтения», состоявшиеся в 2008 году, были приурочены к 185-летию со дня рождения Ивана Степановича Мяндина, известного печорского книжника XIX в., благодаря книгописной деятельности которого для современного читателя сохранились многие шедевры средневековой литературы, а его переработки древнерусских повестей помогают лучше понять склад души и мировоззрение печорских крестьян XIX в.

В продолжение исследовательской работы по изучению традиций древнерусской книжности и русского фольклора, сложившихся на Печоре, сегодня состоится «Вторые Мяндинские чтения», посвященные столетию со дня рождения выдающегося исследователя книжной культуры, литературоведа и археографа, доктора филологических наук Владимира Ивановича Малышева (1910–1976). Именно В.И. Малышев представил печорский регион как уникальный центр старинной книжности и положил начало изучению рукописных трудов И.С. Мяндина.

Основная деятельность В.И. Малышева была связана с открытием и исследованием новых рукописей и памятников древнерусской литературы. Он возродил работу по разысканию древнерусских рукописей у населения, основал Древлехранилище Пушкинского Дома и вместе со своими учениками пополнил его несколькими тысячами рукописных книг XII–XIX вв, ставших основой для многих исследовательских работ, существенно обогативших наши представления и знания о духовной культуре средневековой Руси. Итогом археографического обследования р. Печоры, предпринятого В.И. Малышевым, стала его книга «Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.» (Сыктывкар, 1960), по-новому отразившая истоки и формирование духовности Печорского края.

Думаю, что Всероссийская научно-практическая конференция «Вторые Мяндинские чтения» внесёт свой вклад в дело, начатое В.И. Малышевым, представив новые результаты научно-исследовательской работы в области истории и культуры Печорского края. Отрадно, что конференция проходит здесь, в с. Усть-Цильма, ставшем цент-

ром сохранения и развития живых традиций Русского Севера. Выводы учёных интересны и показательны всем – в них идёт речь не только о важнейших христианских идеях, насыщавших духовную жизнь печорских крестьян-старообрядцев, но и о простых человеческих истинах, о правильных, достойных отношениях в семье и более широких человеческих сообществах.

Позвольте мне ещё раз поздравить всех с открытием конференции. Всем участникам конференции желаю успешной, плодотворной совместной работы!

Приветственное слово
главы муниципального района «Усть-Цилемский»,
руководителя администрации района А. Ф. Чупрова

Уважаемые участники конференции!

Уважаемые гости, уважаемые устьцилемы! В эти жаркие июльские дни снова собрались учёные из Москвы, С.-Петербурга, Екатеринбурга, Новосибирска, Сыктывкара, чтобы провести «Вторые Мяндинские чтения», посвященные 100-летию со дня рождения доктора филологических наук, выдающегося исследователя книжной культуры Печоры В.И. Малышева.

Печора, Печорский край издавна славились рукописной стариной. Значительная доля рукописей хранилась в Усть-Цильме и в населённых пунктах, расположенных по рекам Пижме и Цильме. Рукописные книги, собранные учёными, составляют основу печорских собраний Пушкинского дома в г. Санкт-Петербурге; большое количество усть-цилемских рукописей хранится в Сыктывкарском университете.

Выдающийся исследователь книжной культуры Усть-Цильмы В.И. Малышев более 30-ти лет посвятил изучению печорских рукописей. Он отмечал, что главной особенностью культурного развития Усть-Цильмы было формирование и сохранение богатой и своеобразной местной рукописной книжной традиции. В.И. Малышев назвал Усть-Цильму своеобразным «культурным гнездом», имеющим «свои, только ему присущие особенности, свои разнообразные вкусы и запросы». Далее В.И. Малышев отмечал, что большая письменная традиция родилась в Усть-Цильме и развивалась благодаря местному крестьянству. Она «была создана трудами и тщанием печорских мужиков». Сегодня дело В.И. Малышева продолжили многие учёные.

«Вторые Мяндинские чтения» посвящены этому выдающемуся учёному и затрагивают в целом традиционную культуру Русского Севера, старообрядческую литературу и книжность, историю старообрядчества и северной деревни.

«Вторые Мяндинские чтения» становятся традиционными, и я надеюсь, что эта традиция будет продолжена и послужит ещё одним шагом в популяризации, сохранении и развитии традиционной культуры Усть-Цилемского района.

Желаю всем участникам конференции плодотворной работы, интересных содержательных докладов и дальнейших творческих успехов.

Владимир Иванович Малышев — исследователь книжной Печоры

А.М. Панченко
(Санкт-Петербург)

О Владимире Ивановиче Малышеве*

В филологию, как и вообще в науку, приходят по-разному, но чаще всего торной дорожкой. Вчерашний школьник оказывается на университетской скамье. Он исполнен благих намерений. Он справляется с программными и факультативными дисциплинами, много и без разбору читает, успешно выдерживает первые сессии и уже дерзает мечтать об ученой карьере. По всему этому и по молодости лет у него возникают иллюзии относительно собственной зрелости.

Но скоро, очень скоро выясняется, что его самостоятельность и профессиональная дееспособность — фикция. Ему надлежит определить то, что называют узкой специализацией. Ему надо отмерить свой участок на просторном научном поле. Это шаг решительный и трудный. И дело не в том, что участок, как правило, выбирается на всю жизнь: юность не знает об этом, как не знает она колебаний, как не страшится риска. Этот шаг труден потому, что его никак не сделать в одиночку. Выбирая специализацию, выбирают одновременно учителя. Как здесь поступить? В поле зрения всегда есть несколько мудрых наставников. Кого из них предпочесть? И как добиться, чтобы вождьленный наставник согласился взять тебя под свою опеку?

Один из самых сильных и прекрасных предрассудков молодости — боязнь показаться навязчивым. В мое время редкий студент отважился бы последовать примеру юного Пушкина, который в сходном затруднении отправился на Мильонную к Катенину и, когда

* Статья переиздается по первой прижизненной публикации автора: Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома.— Л., 1985.— С. 265-276.

вышел хозяин, протянул ему трость: «Побей, да выучи». Какая все-таки театральная сцена! Выходит, что и Пушкин конфузился ...

На распутье в права вступает Случай. Иногда – счастливый Случай.

Поступив в 1953 г. на филологический факультет Ленинградского университета, я стал заниматься одновременно богемистикой (на славянском отделении превосходно преподавали языки и лингвистические дисциплины) и русистикой. Тогда кафедра русской литературы славилась выдающимися профессорами. Фольклор читал В.Я. Пропп, древний период – И.П. Еремин, XVIII век – П.Н. Берков, поэтику и стилистику – Б.В. Томашевский (поминаю лишь тех, кого уже нет на свете). Самое сильное впечатление произвел на меня последний – не только широтой и подчеркнутой, какой-то целомудренной точностью знаний, но и смелостью суждений и независимостью манер. На занятиях по текстологии (это был специальный курс) он давал волю своему острому языку. Увы, Б.В. Томашевский не проявлял патрональных поползновений, и я не знал, как выйти из указанного затруднения. Счастливый случай воплотился для меня в Д.С. Лихачеве (мы были знакомы семьями). Это был 1954 год. Д.С. Лихачев только что возглавил сектор древнерусской литературы в Пушкинском Доме, был озабочен будущими аспирантами и предложил мне заниматься средневековьем. Беседа в тогдашней квартире Лихачевых в Басковом переулке решила мою профессиональную судьбу. По средам я стал ходить на заседания сектора.

Разговоры, которые там велись (в ту пору больше всего о нестяжателях и иосифлянах), для студента были трудноваты. Из них, однако, явствовало, что здесь занимаются делом. Я был очень доволен и не слушал однокашников, которые надо мною подсмеивались: в те времена медиевистика считалась хотя и почтенной, но слишком отвлеченной и «скучной» наукой. Сейчас, когда древности в большом фаворе, трудно даже представить себе, как мало интересовалась ими широкая публика четверть века назад. На секторских средах я был представлен незабвенной Варваре Павловне Адриановой-Перетц, там же пригласил меня в свой семинар по «Слову о полку Игореве» И.П. Еремин, впоследствии мой руководитель в аспирантуре. Там же впервые увидел я Владимира Ивановича Малышева, который стал моим «магистром» в мире древнерусских и старообрядческих рукописей. Чтобы понять его как человека и как археографа (а он был, по моему убеждению, крупнейшим археографом нашего столетия), нужно очертить некий фон, или ряд, а точнее различные ряды, потому что Малышев был своим, был уместен и в Академии наук, и среди печорских наставников и рыбаков, которые передавали ему старин-

ные книги. И все-таки во главу угла надо поставить сектор древнерусской литературы – это был «дом» Мальшова.

Сектор жил и работал по неписаному уставу, вовсе не для красного словца именуя себя «монастырем игуменьи Варвары». В этом уставе было множество строгих правил, касающихся и принципов, и повседневного распорядка ученого быта. Нельзя пропускать заседания и нельзя на них опаздывать. Чтобы дискуссия была живой и дельной, докладчик обязан заботиться о слушателях, укладываться в пределы академического часа и «не витийствовать». Для экономии времени доклады надлежит читать, а не речитировать. Коль скоро берешься за какую-то тему, изволь проштудировать все, что по этой теме написано, – и на всех языках. Если приходится повторять чужую мысль, необходимо сослаться на источник, пусть даже мысль пустячная, а источник – приватный разговор. Если чего-то не знаешь и не понимаешь, не скрывай этого, напротив, говори об этом прямо – и прямо пиши. Последняя заповедь касается не только научной этики, но и научного уровня: лишь тот действительно знает, кто умеет сказать «не знаю».

В секторе учили быть ученым. Притом ставка делалась не на таланты – на работников. Почему? Потому, во-первых, что яркие дарования редки, и сектор с присущим ему реализмом это учел. Потому, во-вторых, что «монастырь игуменьи Варвары» требовал от своих «послушников» прежде всего профессионализма, заботясь о поддержании самого высокого историко-филологического уровня своих изданий. Здесь хранили заветы русской академической науки в лучших ее проявлениях. Через Варвару Павловну здесь переняли педагогический опыт знаменитого семинария академика В.Н. Перетца. Здесь основательно и систематически обучали ремеслу.

Для медиевиста ремесло – это умение читать рукописи, разбираться в почерках и филигранях, опознавать памятники по фрагментам, атрибутировать их; это умение находить списки того или иного произведения, транскрибировать и публиковать тексты разных эпох, подводить разночтения, делать комментарии, отыскивать источники и т. д. Сначала ремесло, потом мастерство. Сначала рукописи, «мать сыра земля» медиевистики, потом любые научные постройки – текстологические, историко-литературные и историко-культурные, теоретические. Иначе любое умозрение, любая рефлексия, по внешности самые блистательные, могут обернуться невежественным шарлатанством.

Все это, впрочем, не значит, что в секторской школе готовили одних «зауряд-древников» и не ценили недюжинных питомцев. Напротив: талант здесь приветствовался. Но его надлежало огранить и

отшлифовать. Искус, которому он подвергался, был особенно строг. Это был, в частности, возрастной искус: в молодости всем полагалось заниматься рукописями, отложив «обобщения» до зрелых лет. Поэтому столь однотипны в секторе темы кандидатских диссертаций. Это, как правило, публикация с учетом всей рукописной традиции и литературная история памятника. Так в 50-х годах возникла известная серия монографий-публикаций, авторитетная в мировой славистике. Зато темы докторских работ разнообразны.

Разумеется, нельзя заранее отказывать идеям начинающих в ценности, нельзя наперед думать, что если эти идеи самостоятельны, то они банальны либо поверхностны, а если интересны, то заемны, не оригинальны. История гуманитарных дисциплин знает много исключений из этого правила. Когда 3 июня 1844 г. двадцатипятилетний Ю.Ф. Самарин защищал в большой зале Московского университета «обобщения» своей магистерской диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», то их сочли зрелыми и С.Т. Аксаков, и П.Я. Чаадаев, оба присутствовавшие на диспуте. Последний писал: «Никогда, в том я уверен ..., молодой человек, едва оставивший скамью университетскую, не разрешал так удачно таких великих вопросов ..., решая совершенно новым, неожиданным образом высочайшую задачу из области разума и духа»¹. Это отзыв западника о славянофиле, отзыв идеологического оппонента. Даже А.И. Герцен, упрекавший Ю.Ф. Самарина за «утрированный славянизм», признал в магистранте «высокие диалектические способности»². И все-таки это исключение, а не правило. К сожалению, в нашем кругу за последнюю четверть века я таких исключений не наблюдал.

В секторской школе никто не произносил рацей на тему «наука и нравственность». На моей памяти Варвара Павловна лишь однажды, и то без дидактических намерений, в частной беседе у себя дома продекламировала две строчки, которые были в моде в те далекие времена, когда студенты шумно гуляли в Татьянин день и пели «Из страны, страны далекой, с Волги-матушки широкой»:

Где высоко стоит наука,
Стоит высоко человек.

Молчаливо предполагалось, что коль скоро главная задача науки – отыскание истины, то наука и безнравственность несовместимы. В секторе всегда прощали ошибки, пробелы в образовании и в общей культуре, увлечения и заблуждения. Недобросовестность и нечестность не прощали никогда.

В.И. Малышев был принят в сектор древнерусской литературы в

1946 г. и работал в нем тридцать лет, до самой смерти (правда, в последние годы он вышел на пенсию, но это была только форма: он ходил в Пушкинский Дом каждый день и продолжал руководить Древлехранилищем). В.И. Малышев читл и соблюдал секторский устав не за страх, а за совесть. Чтобы убедиться в этом, достаточно перелистать его книги и статьи⁴. У него не было никаких суетных, своекорыстных побуждений, когда он собирал и описывал рукописи, публиковал памятники, занимался биографией любимого своего писателя Аввакума. На всех работах В.И. Малышева лежит печать секторского стиля – печать порядочности и строгой научности. При всем том у него был свой стиль – и в науке, и в жизни.

Разумеется, свой стиль есть у каждого, тем более незаурядного человека. Но профессия и среда (в данном случае филологическая профессия и академическая среда) создают известный стереотип поведения, включая язык, общение, манеры, платье, круг знакомств, развлечения. Этому стереотипу В.И. Малышев не соответствовал, резко выдаваясь из ряда вон. Мне кажется, что об этой его особенности есть настоятельная нужда поразмыслить: ведь теперь, после смерти, В.И. Малышев стал персонажем нашей культуры. Д.А. Жуков опубликовал в журнале «Новый мир» и отдельными изданиями повесть «Владимир Иванович», режиссер С.И. Ростоцкий намеревается ставить о нем фильм (по собственному сценарию), один провинциальный поэт сочиняет поэму. Я не собираюсь вторгаться в чужую для меня область художественного вымысла. У него, конечно же, есть своя специфика и свои права. Вымысел руководствуется принципом «так могло быть», а мое ремесло, наука, зиждется на постулате «иначе быть не могло». И все-таки я считаю моим долгом, долгом мемуариста, обязанного следовать правилу «так было», – предостеречь от упрощенного изображения В. И. Малышева. Одна из опасностей беллетризации состоит в том, что персонаж выглядит как бы гримированным, причем в гриме используются лишь немногие, но непременно броские, анекдотического свойства черты прототипа. Это балаганный прием. С его помощью можно достичь занимательности, но нельзя передать реальную сложность характера человека.

В.И. Малышева заманчиво трактовать как чудака. Заманчиво видеть в нем фанатика дела, который так горячо полюбил древнерусские рукописи и протопопа Аввакума, что махнул рукой на все остальное, даже на самого себя, и остался старым холостяком по убеждению. Но это неправда, «так не было». Помню, как в последние летние дни 1966 г., в ясный вечер, гуляли мы вдвоем по нижним, приозерным улицам Петрозаводска. Владимир Иванович любовался крепкими бревенчатыми домами с палисадниками, с фуксиями и ге-

ранями на подоконниках, с кисейными и ситцевыми занавесками, расчувствовался и сказал: «И мне о таком домике мечталось...». В экспедициях, странствуя по северным селам, он всегда носил с собой кулек с леденцами и оделял ими крестьянских детей... Он трогательно заботился о сестре Марии Ивановне и мачехе Александре Александровне. Он пережил обеих. Теперь все они лежат рядом на Серафимовском кладбище.

У этого одинокого человека были сильные семейные чувства – тем более сильные, что он еще в отрочестве остался сиротой. Сначала умерла мать, через несколько лет – отец, и дети остались при мачехе (был еще брат Николай, потом, в войну, погибший на фронте; его памяти В.И. Малышев посвятил книгу «Повесть о Сухане»). Им пришлось хлебнуть горя. Владимир Иванович рассказывал, как мальчиком нанимался на маслобойку – коногоном. За день работы коногону давали бутылку масла, и он всю жизнь помнил, каким вкусным был вечером хлеб со свежим, еще теплым подсолнечным маслом.

Сиротское отрочество, за ним кочевая юность и молодость... Занятия в Ленинградском университете пришлось прервать из-за чахотки. В.И. Малышев уехал в Углич, где в местной газете «Коллективный труд» освоил журналистское ремесло: писал фельетоны, мелкие заметки, историко-краеведческие очерки, даже рисовал карикатуры. Вернувшись в Ленинград и окончив наконец в 1939 г. университет, он стал сотрудником Рукописного отделения Библиотеки Академии наук. Но тут началась финская кампания, и В.И. Малышева призвали в армию. В первые месяцы Отечественной войны он сражался на передовой, на Синявинских болотах, получил тяжелые ранения и боевые награды. Он прошёл всю войну и вернулся к научной работе только в 1946 г. Судьба его не баловала, он привык жить бобылем, без дома и без семьи.

Между тем по задаткам и склонностям он был оседлым человеком. Об этом можно было судить по его привязанности к семейным вещам. Так, он берег и сберег старинные японские ширмы (их унаследовал художник Э.В. Козлов, автор живописного портрета Малышева, экспонировавшегося на многих представительных выставках и принадлежащего ныне Пушкинскому Дому; о приобретении портрета позаботился заведующий Литературного музея Пушкинского Дома А.И. Хватов, один из друзей Малышева). Когда-то эти ширмы привез из японского плена его отец. Для Малышева отцовские ширмы были одним из первых впечатлений, памятью детства, которую так бережет и ценит всякий человек.

Вот другой пример, говорящий о том, что если холостяка Малышева можно изображать «фанатиком дела», то с равным успехом его

можно изображать и «фанатиком родства». Пример на первый взгляд выглядит анекдотически и легкомысленно, но лишь на первый, поверхностный взгляд. После сестры Марии Ивановны осталось почти не ношенное зимнее пальто, и Малышев, человек среднего роста и среднего сложения, перешил его для себя и с удовольствием носил многие годы, лукаво нахваливая «сукнецо», подобно гоголевскому Балтазару Балтазаровичу Жевакину. Кто сочтет это скупостью, тот ошибется. Малышев, как и пристало хорошему русскому человеку, был щедр, тароват, гостеприимен, много помогал нуждающимся. Перешитое пальто – тоже семейная реликвия, воспоминание о любимой «сеструшке».

В беллетристике есть соблазн представить Малышева как некую «антиинтеллигентную фигуру». Это опять-таки поверхностный взгляд, который замечает только то, что фигура в дамском перешитом пальто не очень похожа на среднестатистического доктора наук послевоенного образца. К тому же Малышев недолюбливал галстуки, ходил в кургузом пиджачке, носил ватную стеганую жилетку и сатиновые рубахи «немарких» тонов – серые, синие и голубые (в такой голубой рубахе написал его Э.В. Козлов). Подсмеиваясь над собою, он повторял, что одевается, как «ярославский отходник». Но было бы наивно думать, что таким способом он бунтовал против интеллигентного этикета или что стиль академической среды был для него труден, как он труден для всякого парвеню. Ведь парвеню ведет себя иначе, «наоборот», тщится всеми правдами и неправдами слиться с новой для него средой. Это мольеровский «мещанин во дворянстве». Малышев же был натурой самодостаточной, цельной, органичной во всем, он крепко стоял на ногах, ни в ком не искал, никому не подражал и никого не эпатировал. Впрочем, натура натурой, но что такое Малышев как тип (если правда, что все мы – типы)?

На этот счет дважды высказался Д.С. Лихачев – на «Малышевских чтениях»⁴ 1978 г. и на чествовании Ф.А. Абрамова по случаю 60-летия в ленинградском Доме писателя. В самом кратком изложении мысль Д.С. Лихачева такова. Когда Петр строил новую столицу, он хотел произвести демонстративный расчет с Древней Русью. Отсюда выбор места – на крайнем северо-западе страны, отсюда и нерусское название. Но у петербургской интеллигенции идея разрыва с национальной традицией вскоре была вытеснена другой идеей – долга перед Русью, перед крестьянами, которым строительство Северной Пальмиры обошлось столь дорого. Не случайна поэтому и очень сильна крестьянская струя в петербургской культуре – Кольцов, народный поэт Некрасов, начинающий Есенин... В этом ряду есть место и для Малышева.

Это блестящая и, главное, верная мысль. Между прочим, она объясняет, почему именно петербургские ученые первыми начали систематическое собирание фольклора, почему Петербург, символ «России молодой», а потом Ленинград был и остается центром изучения Древней Руси: долг платежом красен.

Что касается Малышева, то по сословным корням он, строго говоря, был не крестьянин, а мещанин (так он себя и называл). Малышев родом из маленького черноземного городка Наровчата. Такие города, «древние, да захудалые», любил описывать И.А. Бунин, отмечая «русскую ладность» их жителей, «суровый и благородный дух» мещанских семейств (конечно, только почтенных), их гордую бедность: «Мы люди простые, русские, едим пряники неписанные, у нас разносолов нету...»⁵. Это были семейства коренные, «захудалые, да древние», и в домах у них царили «безмолвие, порядок, деловитость, predeterminedность в каждом действии, в каждом слове».

Малышев был верен семейному порядку. «Ярославский отходник» по своим, семейным понятиям одевался очень хорошо, даже щегольски: платье его было добротное, теплое и удобное, а чего же еще надобно? Развлечения Малышева и в Ленинграде отзывались наровчатским колоритом. В родном городе он жил без театров, без концертов и вернисажей. Там развлекались дома и на улице и, как водится, песней «привязывали» душу. Малышев и в Ленинграде не ходил ни в оперу, ни в балет, ни в симфонические концерты. Зато он усердно посещал вечера старинного романса, любил хоровое пение, любил бывать в толпе. Поскольку балаганов уже не устраивали, он восполнил этот пробел регулярными походами на футбольные матчи вместе с Б.Н. Путиловым. А в 30-е годы, судя по его рассказам, Малышева привлекала эстрада.

Впрочем, Малышев и в Ленинграде умел отыскивать гулянья, подобные наровчатским. Начиная с 60-х гг. наш город растет быстро. Не всем из новых его обитателей легко дается переселение. Одни пребывают в восторге, характерном для неофитов, зато другие и не хотят и не могут порвать с привычной культурой деревни или слободы. Эти последние ищут друг друга. Отыскав, завязывают знакомство – и по личной склонности, и по сходной культуре, и дорожат этим знакомством. Одно время их сборным местом был Удельный парк. Вечерами там играли на гармошке, пели частушки и плясали «Барыню». В последние годы жизни Малышев туда частенько хаживал, благо до Удельного парка было два шага от его квартиры (он жил на Торжковской улице), хаживал непременно с записной книжкой, куда попадали частушки, деревенские и «мещанские» анекдоты,

острые словечки и образчики того жанра, который фольклористы обозначают как «слухи и толки».

Это было своего рода чувство землячества, развитое у Малышева до чрезвычайности. Писавший в 30-е годы в газетах под псевдонимом «Наровчатский», он недаром добился тогда знакомства с А.И. Куприным, который вернулся умирать на Родину: А.И. Куприн – тоже из Наровчата, земляк, как можно ему не представиться? Это чувство обнимало и другие городки и села, в которых Малышев бывал (а где он только ни бывал!), – Углич и Семенов, Холмогоры и Боровск, Печоры на Чудском озере, Красноборск на Северной Двине, Нарьян-Мар и, разумеется, дорогую его сердцу Усть-Цильму. Это чувство заставляло его и в пожилом возрасте, обремененного работой и болезнями, сотрудничать в провинциальных газетах, областных и районных.

Он даже поставил памятник исчезнувшему провинциальному городку. Это, само собой разумеется, был Пустозерск, главная цель первой археографической экспедиции студента Малышева, которую он совершил в одиночку, на свой кошт, на свой страх и риск в 1934 г. Тогда железной дороги на Воркуту еще не было, и он ехал через Архангельск, потом морем до Нарьян-Мара и вверх по Печоре. Пустозерск в ту пору еще жил, еще не совсем запустел. Там стоял десяток обитаемых изб, и было кому показать гостю местную святыню – «Аввакумовы пенышки», где, по преданию, был сожжен протопоп Аввакум. Но шли годы, молодые уезжали, старики умирали, и сейчас это выморочное, поистине пустое место.

Смириться с этим Малышев не мог. Ведь поездка 1934 г. была для него не только археографической экспедицией, но и паломничеством. Аввакумом он увлекся чуть ли не с первого курса, увлекся самозабвенно и навсегда (А.И. Кузьмин вспоминает, что «в дружеском кругу ему дали прозвище «Аввакум»). В 1960 г. Малышев воззвал к общественному мнению – выступил в «Советской России» с письмом «Сохранить память о Пустозерске»⁶. Он писал об этом и в других газетах, сам заказал проект монумента, придумал надпись⁷, участвовал в строительных работах, – и летом 1964 г. памятник был открыт. На этом Малышев не успокоился и спустя пять лет добился того, что одно из судов нашего, торгового флота было названо «Пустозерск»⁸.

Возвращаясь к чувству землячества, хочу подчеркнуть, что в нем не было и тени кастовости, не было ни гордыни, ни самоуничижения, искреннего или притворного. Подоплека кастовости – ощущение неравенства, а Малышев, как я уже говорил, твердо стоял на земле и обладал спокойной уверенностью в равноправии всех ее обитателей.

Круг его знакомых, приятелей, друзей, корреспондентов был поистине громаден (каждый день на протяжении многих лет он писал и отправлял десятки писем; это зафиксировано в его адресных тетрадах, хранящихся в Рукописном отделе Пушкинского Дома). Его среда состояла из разных людей – от «графов и академиков»⁹ до печорских рыбаков. Весьма поучителен список рецензентов, откликнувшихся на публикации Малышева. Среди них находим В.П. Адрианову-Перетц, М.Н. Тихомирова, В.Я. Проппа, Н.Смирнова-Сокольского и И.Л. Андроникова, А.А. Назаревского, А.В. Флоровского, С.А. Зеньковского и Н.М. Дылевского, Пьера Паскаля и А.Мазона, Б.С. Ангелова, А.В. Поппэ, А.В. Соловьева и других. Думаю, что этот перечень говорит сам за себя и не нуждается в комментариях. О ком же писал Малышев? Разумеется, о своих коллегах. Но коллегами он считал не только советских и зарубежных профессоров, но также деревенских книголюбов и начетчиков, с которыми завязал дружбу в экспедиционных странствиях. Одним из них был Тимофей Михайлович Мяндин. Когда он умер, Малышев написал некролог и поместил его в одном из малоизвестных и малотиражных изданий. Безвестный рыбак с Пижмы вполне заслуживал этого. Я видел Т.М. Мяндину и разговаривал с ним в 1956 г. Тогда Малышев взял меня в очередную свою археографическую экспедицию. Мы ехали поездом через Котлас до станции Печора, там пересели на колесный пароход и на нем добрались до Усть-Цильмы (кажется, это плавание заняло трое суток). У нас было время наговориться, а Малышев любил поговорить. Он постарался, чтобы я раз навсегда затвердил первый и главный его профессиональный принцип: «Ни одной рукописи, ни одного листочка дома». Мы не коллекционеры. Мы собираем книги не для себя. (Сам он строго следовал этому правилу. Оставив Пушкинскому Дому все имущество – библиотеку, вещи и деньги, разумеется, небольшие, он не оставил ему ни одной рукописи, если, конечно, не считать семи тысяч рукописей созданного им Древлехранища).

Вторая заповедь касалась этики собирательства: нельзя лукавить и притворяться, нельзя выдавать себя за старовера. Свидетельствую, что он соблюдал и эту заповедь, хотя она очень затрудняла работу. Перевести на язык какой-нибудь усть-цилемской старушки «мирскую» мысль, что ее «досюльная», «старописьменная», «божественная» книга имеет научную и культурную ценность, – задача почти невыполнимая. Но Малышев и с этим справлялся.

В Усть-Цильме, а потом на Пижме и на Цильме он принялся обучать меня рукописному делу. Раскрывал наугад книгу, давал взглянуть в почерк и спрашивал: «Какого времени?» Сначала я ошибал-

ся, грубо ошибался, но к концу поездки кое-что усвоил. Впрочем, это и немудрено, потому что Малышев в своем деле был прямо-таки виртуозом. По почерку он датировал рукописи с точностью до четверти века, приговаривая с улыбкой: «Проверишь по водяным знакам». Я и проверял (уже в Ленинграде), и Малышев всегда был прав.

На Печоре я увидел, что местные жители считали Малышева своим¹¹. О нем уже тогда ходила легенда. Начетчики готовы были присягнуть, что тяга Малышева к Печоре – это тяга к родовым корням, к предкам. Дело в том, что нижнепечорский ономастикон невелик и чрезвычайно устойчив, он практически не менялся несколько столетий. Устьцилемы сознают свою оседлость, свою родовитость и гордятся ею, как столбовые дворяне. А фамилия «Мальшевы» по распространенности входит в первую десятку местных фамилий, стоит наравне с Мяндиными, Антоновыми, Бобрецовыми. Это было воздаяние за мальшевское чувство землячества: его, нарочатского степняка, насельники печорской тайги приняли как земляка. Эта крепкая и многолетняя связь наложила своеобразный отпечаток и на его работу, и на его личность.

Печорские старообрядцы сохранили и законсервировали древнерусский тип образованности, а именно – «начитанность». Слово «начетчик» – слово не случайное и не обидное, если только понимать его правильно и не придавать ему уничижительного оттенка, как делали православные апологеты. Начетчик – это прежде всего человек, сведущий в «писании», в древнерусской и старообрядческой книжности. Он много знает и много читает, но не помышляет о критическом отношении к тексту, не допускает и мысли о личном в него вмешательстве, которое столь органично для читателя нового и новейшего времени.

Наиболее подходящая формула для такого книжника старинного толка принадлежит дьякону Феодору, пустозерскому соузнику Аввакума. Дьякон Феодор назвал этот тип образованности «беззавистой отеческой наукой». Она «отеческая», потому что ориентирована на традицию, на слова предков, отцов. Она «беззавистая», потому что не пристало соревноваться с отцами, не пристало становиться в позу их судьбы (идея недопустимости и греховности такого соревнования прямо высказана в «Поморских ответах»).

Влияние «беззавистой отеческой науки» ощущается в работах Малышева об Аввакуме. Сделав необычайно много для изучения биографии и творчества своего героя, Малышев, однако, не стремился вынести ему приговор потомства, не занимал позицию критика. Позиция Малышева – это позиция летописца, и не случайно после-

дняя его книга, которую он так и не успел завершить, называлась «Летопись жизни и творчества Аввакума».

К культуре печорские начетчики относились по-средневековому, как к сумме вечных идей. Поэтому и книг они не продавали (так было, по крайней мере, в 1956 г., когда на бескрайних русских просторах работала лишь одна археографическая экспедиция – Малышев да я при нем). Разве вечность продается, разве ее оценишь, разве ею может владеть, как вещью, один человек? Вечностью надо делиться, и нас наделяли книгами. В этой связи несколько иначе звучат малышевские слова: «Дома – ни одной рукописи». Ведь речь идет о национальном, общенародном достоянии.

Для начетчика сочетание «интересная книга» бессмысленно, невразумительно, чуждо. В его языке есть только сочетание «полезная книга» (помню, как печорские старики хвалили Малышева за его выступления по радио и в местных газетах: «Это для нас полезно»). Он ищет в книге не новизну, не информацию, он ищет в ней духовное руководство. Книга его не развлекает, она его «врачует».

Я припомнил «беззавистную отеческую науку» уже после смерти Малышева, когда его библиотеку перевозили в Древлехранилище. Это прекрасная библиотека. По полноте «аввакумианы» и монографий о расколе она не имеет равных. Это своеобразная, по обычным меркам странная библиотека: в ней совсем нет беллетристики, нет ни Пушкина, ни Шекспира (точности ради оговорюсь: вообще в малышевском наследстве беллетристика представлена: это советские исторические романы, которые дарили ему авторы; он тотчас передавал эти издания в Пушкинский Дом). Значит, Малышева не зря прозвали в студенческие годы «Аввакумом». Подобно своему герою протопопу, он ценил прежде всего «полезные» книги, хотя пользу трактовал, естественно, не в духовном, а в научном плане, как и пристало доктору филологических наук, заслуженному деятелю науки РСФСР.

У Малышева, конечно, были и недостатки. Они есть у каждого человека. Но писать о них я не буду, и вовсе не из принципа «о мертвых либо хорошо, либо ничего». У Ахматовой есть мудрые строки: «Когда человек умирает, изменяются его портреты...». Это значит, что бранные, случайные черты стираются, и в памяти живых остается главное. О главном я и старался рассказать.

Наставникам, хранившим юность нашу,
Всем честию, и мертвым и живым,
К устам подъяв признательную чашу,
Не помня зла, за благо воздадим.

1. Цит. по: **Самарин Ю. Ф.** Сочинения. – М., 1880. Т. 5. – С. LXXXII.

2. Там же. С. LXXXIII.

3. Списки его печатных работ см.: **Мальшев В. И.** Исследования и разыскания по литературному наследию Древней Руси. Реферат о работах, представленных на соискание ученой степени доктора филологических наук по совокупности трудов. – Л., 1967; Список печатных работ В.И. Мальшева / сост. Н.Ф. Дробленковой // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. – С. 406–421; Список печатных работ В.И. Мальшева. (Продолжение) / Сост. Н.Ф. Дробленковой // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. – Л., 1985. – С. 340–345.

4. В.И. Мальшев умер 2 мая 1976 г. Со следующего года Пушкинский Дом учредил «Мальшевские чтения», которые проводятся в первых числах мая. Эти однодневные конференции обнимают круг тем, которыми занимался Мальшев: биографию и творчество Аввакума, археографию, старообрядческую письменность.

5. **Бунин И. А.** Собр. соч.: В 9-ти т. – М., 1966. Т. 6. – С. 61. Вот как описан произнесший эту апофегму мещанин, один из персонажей «Жизни Арсеньева»: «Он... остался в одной легкой серой поддевке, которая вместе с вышитой косовороткой и ловкими опойковыми сапогами подчеркивала его русскую ладность» (там же). А вот каким помнит Мальшева-студента А.И. Кузьмин, его друг с университетских лет (тогда они составляли неразлучную пару вроде Кастора и Поллюкса): «Невысокого роста, коренастый брюнет с темными глубокими глазами, одетый в подпоясанную ремешком косоворотку, на ногах яловые, русские, смазанные дегтем сапоги» (**Кузьмин А. И.** «Наш Володя» (машинопись), с. 1; этот мемуарный текст хранится в Древлехранилище им. В.И. Мальшева в Пушкинском Доме).

6. Советская Россия. 1960. № 25. 30 января.

7. **Мальшев В.** Надпись на памятнике Пустозерску // Нарьян-Ваяндер. Нарьян-Мар, 1962. № 78. 21 апреля.

8. **Мальшев В.** «Пустозерск» построен // Правда Севера. Архангельск. 1969. № 117. 21 мая.

9. Имею в виду одну из мальшевских шуток. После своей докторской защиты он сказал, что на ней присутствовали «два графа и три академика» (это Н.И. Толстой и М.Н. Потоцкий, В.В. Виноградов, В.М. Жирмунский и М.П. Алексеев; Д.С. Лихачев был тогда еще членом-корреспондентом).

10. Об этом см. в моем очерке к 60-летию Мальшева: **Панченко А.** Искатель старинных книг // Звезда. 1970. № 10. – С. 142–149.

А.Н. Розов
(Санкт-Петербург)

Слово о Владимире Ивановиче Малышеве

Как единственному представителю Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН на вторых «Мяндинских чтениях» мне выпала очень почетная и ответственная миссия: произнести слово о Владимире Ивановиче Малышеве.

Ежегодно в течение более 30 лет в Пушкинском Доме весной проходят Малышевские чтения, и среди выступающих, сидящих в зале, все меньше и меньше остается людей, знавших Владимира Ивановича, работавших с ним бок о бок. Однако о Малышеве написано столько статей, столько говорится о нем на Чтениях его памяти, что у каждого создается свой образ этого удивительно цельного человека, великого археографа.

Мне посчастливилось видеть Владимира Ивановича еще в раннем детстве, слушать рассказы о нем моего отца, в числе других студентов получать от него наставления перед первой в жизни археографической экспедицией в 1967 г., быть свидетелем его триумфальной защиты докторской диссертации в Большом зале филологического факультета ЛГУ, несколько лет общаться в Пушкинском Доме. Принимал я участие и в скорбной миссии: проводах Владимира Ивановича от больничного морга до ИРЛИ, а потом – до кладбища.

В своем рассказе я буду использовать отрывки из мемуаров моего отца, Николая Николаевича Розова¹, который в течение многих лет дружил с Владимиром Ивановичем, личные воспоминания, статьи, выступления коллег и учеников Малышева.

Николай Николаевич познакомился с Владимиром Ивановичем летом 1945 г., сразу после своей демобилизации, когда пошёл устраиваться на работу в Публичную библиотеку. Вот что пишет он в своих воспоминаниях: «Подхожу я к библиотеке, а через старый читательский подъезд таскают в Отдел рукописей большие ящики под командой какого-то капитана. Я стал помогать и познакомился с последним, – это был Владимир Иванович Малышев, только что тоже демобилизовавшийся и рекомендованный академиком А.С. Орловым на работу в Публичную библиотеку вместо умершего за год до этого И.А. Бычкова. Малышев горячо поддержал моё намерение, сказав, что «мужики сейчас Отделу нужны позарез», и отправился по этому поводу в дирекцию. Но там меня, что называется, «облили холодной водой»: А.Д. Люблинская, которая была тогда заместителем директора по науке, сказала мне, что пока у меня нет диплома о закончен-

ном высшем образовании², разговор о работе в библиотеке праздничный. Когда я об этом сказал Малышеву, он ругнул «ученых дамочек» и посоветовал мне скорее сдавать оставшиеся экзамены экстерном. <...> В июне 1946 г. я пришел к Люблинской с университетским дипломом, но она сказала, что в Отделе рукописей нет свободных вакансий. Я пошел опять к Малышеву, и он познакомил меня с тогдашней заведующей Отделом Т.К. Ухмыловой, которая через некоторое время взяла меня на место Владимира Ивановича, ушедшего в Пушкинский Дом».

Дружба Н.Н. Розова и В.И. Малышева продолжалась и в дальнейшем. Часто встречались они на протяжении не одного десятка лет на заседаниях Сектора древнерусской литературы в Пушкинском Доме, на различных конференциях, в неофициальной обстановке. Помогали друг другу советами. Например, когда сотрудники рукописного отдела Публичной библиотеки собрались в свою первую археографическую экспедицию на Русский Север в 1967 г., то Николай Николаевич пришел в Пушкинский Дом проконсультироваться у Владимира Ивановича насчет маршрута.

Их сближали любовь к древнерусской книжности³ и шире – к отечественной культуре, в частности, к русской народной песне и романсу и, что кажется совершенно неожиданным, – азарт футбольных болельщиков. Оба старались не пропустить ни одного домашнего матча ленинградского «Зенита»⁴. Именно на Кировском стадионе где-то в середине 1950-х годов отец представил меня, совсем еще ребенка, Владимиру Ивановичу. Встречались мы там не один раз, и я запомнил Малышева, человека в очках, крепкого сложения, небольшого роста, в крепких ботинках «прощай молодость», в старомодном пиджаке, а в дождь – в брезентовом плаще почти до земли.

Дома Николай Николаевич часто рассказывал о Владимире Ивановиче, и постепенно в моем представлении (ребенка, юноши) сложился образ Малышева – участника многочисленных археографических экспедиций, создателя знаменитого рукописного собрания – Древлехранилища Пушкинского Дома, учителя, воспитавшего множество учеников-археографов, человека бескомпромиссного, «ершистого», истинного борца за справедливость, умеющего по-настоящему дружить, любителя дружеских застолий. Узнал я и два любимых малышевских выражения – первое: «ученые дамочки» (подобным образом он называл не только сотрудниц Сектора древнерусской литературы Пушкинского Дома, но и всех представительниц прекрасного пола, занимающихся наукой, причем это выражение произносилось им с разными интонациями: иногда нежно, иногда насмешливо; второе выражение – «проблемщики» – относилось к тем исследова-

телям, которые чрезмерно увлекались созданием новых теорий, решением глобальных «проблем».

Что еще сближало Владимира Ивановича и Николая Николаевича? Конечно, то, что для них место службы - Пушкинский Дом, Публичная библиотека – было поистине домом, который они очень любили, где им было хорошо. Свидетельством этой любви является, например, такой поступок Малышева: как только в 1970 г. ему исполнилось 60 лет, он сразу же вышел на пенсию (редчайший, можно сказать, уникальный случай для ИРЛИ), но каждый день продолжал ходить на работу.

Сближало их и трепетное отношение к людям, искренне увлекающимся древнерусскими рукописями, особенно к молодежи. Николай Николаевич более двадцати лет вел в университете спецкурс по русской палеографии, консультировал читателей библиотеки. И те же люди сидели с рукописями у В.И. Малышева, который также с энтузиазмом помогал им. Можно сказать, что у обоих наставников были одни и те же ученики: В.П. Бударагин, Г.В. Маркелов, Т.В. и М.В. Рождественские, Т.Ф. Волкова и др. Одинаков был у них и круг друзей-коллег: неслучайно в личных библиотеках Владимира Ивановича и Николая Николаевича было много книг с автографами одних и тех же ученых, да и в архивах обоих сохранились письма от одних и тех же лиц.

Сближало их и то, что оба были очень скромными людьми. Так, Николай Николаевич всегда говорил о себе: «Я не ученый, а книжник», что-то похожее говорил о себе и Владимир Иванович.

Сближали их и особо нежные чувства, которые они испытывали к своим родным. Владимир Иванович очень любил и опекал свою маму (точнее, мачеху), сестру. Николай Николаевич, прекрасный семьянин, никогда не забывал своих родителей: отца, священнослужителя, расстрелянного в 1938 г., мать, умершую в блокадном Петербурге.

В 1973 г. я поступил в аспирантуру Пушкинского дома, а после ее окончания стал работать в Отделе фольклора. Горжусь тем, что дважды принимал участие в переноске фондов Древлехранилища, и Малышев после этого сказал моему отцу несколько тёплых слов обо мне.

Когда Владимира Ивановича не стало, появилось множество публикаций о нем⁵. Блестяще писали и говорили о Малышеве Д.С. Лихачев, А.М. Панченко, В.П. Бударагин. Мне хотелось бы в заключении привести некоторые их наблюдения, дополняющие неповторимый, своеобразный образ Владимира Ивановича - человека, ученого и собирателя.

Так, Д.С. Лихачев, открывая первые Малышевские чтения, особо подчеркнул, что у Владимира Ивановича как ученого не было учителей: он «сделал самого себя», что Малышев был удивительно «цельной натурой», во всем яркой индивидуальностью: и в своих научных трудах, и в своей собирательской деятельности, и в обращении с коллегами, крестьянами-старообрядцами, иностранными исследователями, и в манере одеваться⁶. Малышев легко, естественно мог найти подход к любому собеседнику, быть для него «своим», а это качество свойственно лишь немногим, особо одарённым людям. В.П. Бударагин вспоминает об особой, типично малышевской манере общения со старообрядцами, позволившей ему по-настоящему подружиться и в течение долгих лет переписываться со многими из них, собрать целую богатую коллекцию рукописных сборников⁷. Такая манера общения привела к тому, что до сих пор в севернорусских деревнях, которые когда-то посещал Малышев, бытуют почти фольклорные устные рассказы о нем. Отмечу как фольклорист, что это редчайшее явление.

Владимир Иванович Малышев был типичным представителем провинциального городка Наровчатов Пензенской губернии, Этот менталитет жителя уездного города он удивительным образом сохранил на всю жизнь, что проявлялось как в его одежде (скромной, но добротной и удобной), так и его досуге – Владимир Иванович любил слушать народные песни, романсы, посещал народные гулянья в ленинградских парках.

У сотрудников Пушкинского Дома много лет бытует выражение: «истинный пушкинодомец», и, безусловно, одним из первых истинных пушкинодомцев является Владимир Иванович Малышев.

Ко многим незаурядным, ярким людям настоящее признание приходит только после их ухода. В этом плане Владимиру Ивановичу повезло: его подвижнический труд был оценен еще при жизни. Как при жизни его называли археографом номер один (достаточно вспомнить докторскую защиту Малышева, о которой я уже упоминал, – на ней присутствовал весь цвет отечественной гуманитарной науки, присуждение ему звания «Заслуженный деятель науки РСФСР»), так не забыт Владимир Иванович и сейчас.

* * *

1. Николай Николаевич Розов (1912–1983), доктор филологических наук, известный специалист по древнерусской рукописной книге.

2. До войны Н.Н. Розов успел закончить лишь три курса филологического факультета университета.

3. Кроме работы над древними книгами в своих учреждениях Владимир Иванович и Николай Николаевич много ездили по библиотекам разных городов, изучая, описывая находящиеся там рукописи.

4. На рабочем столе Владимира Ивановича в Древлехранилище ИРЛИ стоит фигурка футболиста, подаренная ему Николаем Николаевичем на какой-то мальшевский юбилей. Очень часто Мальшев ходил на стадион вместе с Б.Н. Путиловым, известным фольклористом, тоже сотрудником ИРЛИ. Вдова Бориса Николаевича Евгения Оскаровна блестяще рассказывала об этих походах, неизменно сопровождающихся целой цепочкой обязательных действий ритуального характера: посещением путиловской квартиры перед матчем, пирожком с мясом до начала поединка, мороженым в любую погоду в перерыве, после возвращения – обсуждением результата игры за обеденным столом.

5. Писатель Д. Жуков опубликовал повесть «Владимир Иванович». Знаменитый режиссер Ростоцкий собирался снять художественный фильм о Мальшеве.

6. **Лихачев Д. С** Немного о Владимире Ивановиче Мальшеве (Вступительное слово к Мальшевским чтениям 3 мая 1978 г.) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома: Сб. научных статей. Л., 1985.– С. 262.

7. **Бударagini В. П.** «Ищите – да обрящите...» (Владимир Иванович Мальшев и его Древлехранилище) // *Иванова Т. Г.* Рукописный отдел Пушкинского Дома.– СПб., 2006.– С. 401-419.

К.А. Аверьянов
(Москва)

Отчеты В. И. Мальшева об археографических экспедициях на Печору

Владимир Иванович Мальшев среди исследователей древнерусской литературы занимал особое, только ему присущее место, на протяжении десятилетий возглавляя работу по собиранию древнерусских рукописей. Благодаря В.И. Мальшеву и его археографическим экспедициям был сохранен целый пласт литературы, бытовавшей на Русском Севере. Отчеты о них сохранились в «Трудах» Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН (Пушкинского Дома) и ряде других изданий.

Впервые на Север В.И. Малышев попал еще до войны в далеком 1934 г., когда, будучи студентом, на свой страх и риск предпринял поездку на Печору в поисках сведений о протопопе Аввакуме, жизнь которого стала предметом научных интересов всей его жизни. По преданию, перед сожжением Аввакум раздал пустозерцам все свои книги и рукописи. В желании найти автографы неистового протопопы молодой ученый в одиночку на скудные средства отправился на Русский Север. Железной дороги на Воркуту еще не было, и он поехал через Архангельск, потом морем до Нарьян-Мара и вверх по Печоре. Это было первое знакомство В.И. Малышева с Печорой.

Летом 1937 г. В.И. Малышев был командирован Литературно-лингвистическим институтом (позднее филологический факультет Ленинградского государственного университета) для сбора устных преданий о протопопе Аввакуме. Одновременно он поставил своей задачей ознакомиться со всеми собраниями рукописей и старопечатных книг в городах и селах Русского Севера. В эту поездку он ознакомился с собраниями рукописных книг. В Архангельске он работал в областной библиотеке (просмотрено около 80 рукописей), областном музее (просмотрено около 20 рукописей), областном архиве (выявлено около 80 рукописей). Все рукописи поступили из закрытых церквей или бывших монастырских собраний. В Вологде В.И. Малышевым были обследованы собрания районной библиотеки (около 80 рукописей), областного архива (около 80 рукописных книг), областного музея (около 40 рукописей), общества краеведения (10 рукописных и 12 старопечатных книг). В Кирове он просмотрел собрания областной библиотеки (до 150 рукописных книг), областного архива (около 30 книг), городского музея (20 рукописей), областного художественного музея (5 рукописей XVIII – нач. XIX в.). В Великом Устюге Владимир Иванович познакомился с собраниями районной библиотеки (4 рукописи), районного архива (18 рукописей), районного музея (около 100 рукописей). Помимо этого он осмотрел собрания городских музеев Сольвычегодска (30 рукописных книг), Яренска (6 рукописных и 10 старопечатных книг), Нарьян-Мара (12 рукописных и 15 старопечатных). Некоторое количество интересующего его материала отложилось в архивах советских учреждений: села Оксина (4 рукописи), села Ижма (5 рукописей), села Усть-Вымь (4 рукописные книги). В эти собрания книги поступили в основном из закрытых церквей, частью из монастырских собраний, а в Вологде и Великом Устюге – и от кружков любителей древностей и местных краеведов¹.

Но настоящим открытием для В.И. Малышева стала Усть-Цильма, где, несмотря на отсутствие государственного архивохранилища,

у местных крестьян хранилось немало рукописных и старопечатных книг. В эту поездку ему удалось увидеть около 200 рукописей XVII и XVIII вв. Наиболее значительными и интересными собраниями рукописей владели Н.Е. Торопов (около 50 рукописей) и П.Г. Чупров. Еще одно собрание, богатое редкими старопечатными книгами, принадлежало И.Я. Попову².

Следующим этапом в деятельности В.И. Малышева по обследованию книжных богатств Русского Севера стали две его археографические экспедиции в Карелию – осенью 1940 г. (в Беломорский район, где он сумел обнаружить 150 рукописей XV – XIX вв.) и в апреле 1941 г. в Кемь и окрестности, где ему удалось найти 176 рукописей.

С началом войны В.И. Малышев был призван в армию. В первые месяцы войны он сражался на передовой, на Синявских болотах, получил тяжелые ранения и боевые награды. В военное время археографическая работа по понятным причинам была прекращена, и возвратиться к ней В.И. Малышев смог только осенью 1945 г., когда обследовал собрания рукописей и старопечатных книг в Барнаульском краевом и Тюменском областном музеях, в городском музее и районном архиве Тобольска. В Барнауле и Тюмени интересующих его материалов оказалось очень мало, а в Тобольске им были описаны 263 рукописи XVI–XIX вв. Здесь также имелось около 200 старопечатных книг³.

Проведенное В.И. Малышевым обследование ряда северных и сибирских городов позволило ему составить предварительную картину распространения рукописной и старопечатной книжности на территории России. Исследователем была выдвинута идея поисков прежде всего в старообрядческих районах Русского Севера – на Печоре, Мезени, Северной Двине, Пинеге, а также в русских селениях Прибалтики. Вскоре В.И. Малышев приступает к более детальному изучению книжного наследия Русского Севера. Этому способствовало то, что в 1946 г. он был принят в Отдел древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинского Дома), в котором проработал тридцать лет до самой смерти.

Летом 1949 г. по поручению Отдела древнерусской литературы он целенаправленно отправился в Усть-Цильму, которая благодаря экспедициям С.В. Максимова, Н.Е. Ончукова, Ф.А. Каликина еще на рубеже XIX–XX вв. была известна своими рукописными и старопечатными книгами. В этот период большие собрания принадлежали братьям Ивану и Василию Асташовым, Игнатию Ивановичу Ермолину, Семену Родионовичу Кислякову, у которого имелось более 100 рукописей, и Григорию Чупрову. Через полвека крупных собраний рукописных книг в Усть-Цильме уже не было. Самые большие при-

надлежали Е.И. Ермолиной, П.С. Кисляковой, А.И. Носовой, А.В. Попову и П.Г. Чупрову и насчитывали по 15–20 книг. По характеристике В.И. Малышева, имелись два типа владельцев: первый и самый распространенный – знающие славянскую азбуку старухи и значительно реже старики; второй тип – родственники таких уже умерших грамотных людей. Первые еще иногда заглядывали в рукопись, если она была не так стара и написана разборчивым почерком, у вторых – книги всегда хранились исключительно как «дедова память».

В этот приезд В.И. Малышев осмотрел в Усть-Цильме и близлежащих деревнях более чем 300 рукописей XV–XIX вв. и около 700 книг старинной печати. Особо древних рукописей было выявлено немного – одна XV в., 10 – XVI в., 19 – XVII в. Основная масса рукописей приходилась на XIX в. и являлась плодом деятельности местных писцов-старообрядцев, из которых в конце XIX–нач. XX в. самыми плодовитыми были Иван Степанович Мяндин и Федор Иванович Вокуев, писец и рисовальщик миниатюр⁴. Привезенные В.И. Малышевым в 1949 г. из Усть-Цилемского района в Ленинград 32 рукописи стали началом знаменитого Древлехранилища – собрания древнерусских рукописей Пушкинского Дома.

Открытие целого пласта народной культуры в Усть-Цильме вселило в ученого уверенность в том, что подобные книжные собрания существовали и в других глухих уголках Русского Севера. В археографическом отношении еще оставался необследованным район Мезени, где, по слухам, также имелись ценные книжные собрания. Поэтому летом следующего 1950 г. В.И. Малышев отправился в археографическую командировку в низовья Мезени. Однако здесь его ждало разочарование. В самой Мезени и близлежащих старинных селах поиски прошли практически безрезультатно. Более удачными стали поездки в села Семжа и Койда на побережье Белого моря, которые являлись центрами Мезенского старообрядчества. Близ Койды находились знаменитый Ануфриевский скит, а в Семже долгое время жили странники («бегуны»). В общей сложности В.И. Малышевым было осмотрено около 150 рукописей и 200 старопечатных книг. Общий его вывод был неутешительным – старинные рукописи имелись только в тех населенных пунктах, где в прошлом было развито старообрядчество, искать же их в других селах было бесполезно. Гораздо меньшее, чем на Печоре, количество сохранившихся на Мезени книг объяснялось еще и тем, что на Мезени традиция переписывания рукописей угасла гораздо раньше, чем на Печоре, где книги переписывались еще в конце XIX в.⁵

Еще одной возможностью выявления сохранившегося корпуса

рукописных и старопечатных изданий было обследование частных собраний рукописей. В начале 1950-х гг. В.И. Малышевым были просмотрены четыре частных собрания: Г.М. Залкинда из Москвы (300 рукописей), С.Н. Быстрова из Ленинграда (40 рукописей), В.В. Лукьянова из Ярославля (76 рукописей), Н.М. Маслова из Калуги (20 рукописей)⁶. Но в целом, несмотря на отдельные интересные экземпляры, они представляли собой достаточно случайные коллекции⁷. Поэтому наряду с продолжением работы по обследованию собраний рукописных и старопечатных книг, отложившихся в периферийных музеях и архивах⁸, В.И. Малышев продолжает целенаправленно изучать усть-цилемскую книжность.

Отдаленность, оторванность Усть-Цильмы на протяжении нескольких столетий от промышленных и культурных центров страны была главной причиной живучести в ней старинной рукописной книги. Другим фактором стала, по выражению В.И. Малышева, особая консервативность местного старообрядческого населения, вызванная близостью к Пустозерску – месту ссылки руководителей старообрядческого движения. При этом одним из важнейших принципов собирательской работы для В.И. Малышева стал метод сплошного и многократного обследования каждого района.

Новая поездка исследователя в Усть-Цильму состоялась летом 1954 г. Все поездки этого времени проходили по одному и тому же маршруту: поездом через Котлас до станции Печора, а затем колесным пароходом трое суток до Усть-Цильмы. Как и пять лет назад В.И. Малышев избрал главным местом поисков именно это печорское село с прилегающими к нему деревнями в радиусе около 20 км. Кроме того, В.И. Малышев вместе с Ф.А. Каликиным обследовали три села по реке Цильме, ранее не посещавшиеся археографами: Филиппово, Трусово и Рочево. В этот приезд археографам удалось разыскать более 200 рукописных книг. Основную часть материала, как и в прошлые поездки, удалось найти в Усть-Цильме, что свидетельствовало о живучести здесь рукописной традиции и огромном количестве бытовавших в селе рукописей⁹. Эта экспедиция обогатила собрание Древлехранилища 70 рукописями XV–XIX вв.

Летом следующего 1955 г. экспедиция В.И. Малышева из Усть-Цильмы отправилась в район реки Пижмы. Именно здесь, в верховьях Пижмы около 1730 г. возникло Великопоженское старообрядческое общежительство. После его закрытия властями на этом месте возникла деревня Скитская. Поэтому В.И. Малышев надеялся найти на Пижме рукописи и книги, связанные с Великопоженским скитом. Результатом его поисков явилось приобретение 65 рукописей XV–XIX вв. Помимо этого, В.И. Малышев в ходе этой экспедиции посе-

тил и низовья Печоры, вплоть до Нарьян-Мара. Но здесь находки были не столь многочисленными, что привело исследователя вновь к выводу о необходимости искать рукописные материалы по преимуществу в местах, некогда связанных с очагами старообрядчества¹⁰.

В 1956 г. В.И. Малышев вновь посещает Усть-Цильму. На этот раз он снова обследует селения по Пижме и Цильме в надежде собрать рукописные книги, которые по каким-либо причинам ранее не удалось приобрести. Таковых оказалось немало. В общей сложности было собрано 95 рукописей XVI–XIX в. и 5 старопечатных книг¹¹.

Снова побывать на Печоре В. И. Малышеву довелось в 1958 г. Во многом это было вызвано тем, что многие владельцы рукописных книг не соглашались отдавать их в предыдущие приезды и приходилось неоднократно их уговаривать. В этот раз В.И. Малышев побывал в Усть-Цильме, на Пижме и Цильме, добираясь до самых глухих селений, где он ранее не бывал. Всего им были приобретены 82 рукописные книги XV–XX вв.¹²

Одной из задач археографического обследования Печорского края В.И. Малышев поставил проведение экспедиции в верховьях Печоры. Она была предпринята в 1959 г. Ю.К. Бегуновым, А.С. Деминым и А.М. Панченко (последний принял участие в экспедиции В.И. Малышева 1956 г.). Они обследовали село Усть-Ухту, селения по верхней Печоре и ее притоку Унье, а также по реке Колве, относящиеся к Пермской области. В общей сложности в ходе экспедиции археографы приобрели 71 рукописную книгу XVI–XX вв.¹³ Сам В.И. Малышев в этом году также продолжил обследование Печоры. Итогом экспедиций В. И. Малышева стала его книга об усть-цилемских рукописных сборниках и ряд других работ¹⁴.

В 1960-х годах археографическое обследование Печоры продолжилось. В 1960 г. на верхней Печоре побывали Ю.К. Бегунов и Д.М. Балашов, в 1962 г. В.И. Малышев ездил на низовую Печору (Нарьян-Мар и окрестности Пустозерска)¹⁵, в 1963 г. Ю.К. Бегунов обследовал Усть-Цильму и верхнюю Печору. В 1965 г. экспедиция в составе В.П. Бударagina, А.Х. Горфункеля, А.М. Панченко и И.П. Смирнова охватила сразу два района (с. Усть-Цильма и села по среднему течению Северной Двины). В 1966 г. В.И. Малышев снова выезжал в Усть-Цильму, собрав в эту поездку 32 рукописи. В следующем 1967 г. он снова (вместе с А.Х. Горфункелем) ездил на Печору, собрав 50 рукописей. В 1968 г. Печорское собрание пополнилось в результате экспедиции В.И. Малышева, А.Х. Горфункеля и В.И. Мажуги еще 56-ю рукописями. Пять печорских рукописей были получены от сотрудников Ленинградского университета. В 1969 г. 27 рукописей привезли А.Д. Алексеев и В.П. Бударaгин с верхней Пе-

чоры. В 1970 г. в Печорское собрание влилось еще 50 рукописей XVII–XIX вв. благодаря экспедиции А.Х. Горфункеля и Г.В. Маркелова¹⁶.

В результате активной собирательской деятельности к 1976 г., году кончины В.И. Малышева, Древлехранилище насчитывало примерно 7000 древнерусских рукописей¹⁷.

Насколько полно деятельность исследователя охватила все книжное богатство Печорского края? Незадолго до кончины В.И. Малышев, подводя итоги своей работы, утверждал, что в Усть-Цилемском районе еще возможны интересные находки рукописных и старопечатных книг, и намечал пути дальнейших поисков¹⁸. Во многом эти слова оказались пророческими. В дальнейшем собирательская деятельность Владимира Ивановича была продолжена исследователями Сыктывкарского государственного университета. Во многом благодаря широкому и планомерному обследованию Печоры, основы которой были заложены В.И. Малышевым, был сохранен уникальный пласт культуры Русского Севера.

* * *

1. **Малышев.** Отчеты. 1940.
2. Там же.
3. **Малышев В. И.** Заметки о рукописных собраниях Петрозаводска и Тобольска // ТОДРЛ.– М.; Л., 1947. Т. 5.– С. 149-158.
- 4 **Малышев.** Отчеты. 1949.
- 5 **Малышев В. И.** Отчет об археографической командировке 1950 г. // ТОДРЛ.– М.; Л., 1951.– С. 362-378.
6. **Малышев В. И.** К вопросу об обследовании частных собраний рукописей // ТОДРЛ.– М.; Л., 1954. Т. 10.– С. 449-458.
7. **Малышев В. И.** Москвичи – собиратели письменной и печатной старины // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21.– С. 383-389.
8. **Малышев В. И.** Собрание рукописей Псковского областного краеведческого музея // ТОДРЛ.– М.; Л., 1955. Т. 11.– С. 471–479.
9. **Малышев.** Отчеты. 1955.
10. **Малышев.** Отчеты. 1956; **Малышев В. И.** Археографическая экспедиция на Пижму // Исторический архив. 1956. № 1.– С. 252–255.
11. **Малышев.** Отчеты. 1958.
12. **Малышев.** Отчеты. 1960.
13. **Бегунов Ю. К., Демин А. С., Панченко А. М.** Отчет об археографической экспедиции в верховья Печоры и Колвы в 1959 г. // ТОДРЛ.– М.; Л., 1961. Т. 17.– С. 545–557.

14. **Мальшев.** Сборники; **Мальшев.** Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв.; **Мальшев.** Переписка.

15. **Мальшев.** Отчеты. 1964.

16. История собрания древнерусских рукописей Пушкинского Дома // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского Дома.– Л., 1972.– С. 5-7.

17. Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома: Сборник научных трудов.– Л., 1985.– С. 3.

18. **Мальшев В. И.** Возможны ли еще рукописные находки в Усть-Цилемском районе Коми АССР? // ТОДРЛ.– Л., 1969. Т. 24. С. 370–374.

Л. В. Титова
(Новосибирск)

О Владимире Ивановиче Малашеве и археографической экспедиции студентов ЛГУ в Усть-Цильму летом 1972 года*

С Владимиром Ивановичем Мальшевым познакомила нас Наталья Сергеевна Демкова летом 1968 г., когда мы, студенты уже второго курса филологического факультета, возвратились из археографической экспедиции по Русскому Северу¹.

Тогда был «урожайный», мне помнится, мы привезли около ста книг, рукописных и старопечатных. Владимир Иванович принял нас радушно и пригласил в «святая святых» – Дрвелехранилище Пушкинского Дома, познакомил с его собранием и предложил принять участие в первоначальном описании привезенного.

Осенью этого же года двери Пушкинского Дома открылись для нас навсегда. В сентябре, когда мы, вернувшись с каникул, пришли к Владимиру Ивановичу, он посадил нас за большой стол и, показав на огромную стопу старопечатных книг, сказал, что мы их будем не просто описывать, а готовить научную статью-описание для Трудов отдела древнерусской литературы. Трудно передать словами, какое волнение и страх охватили тогда меня. (Противоречить же Владимиру Ивановичу было страшно, да и, как я поняла впоследствии, бесполезно). Он принес необходимые справочники, рассказал, как ими

* Работа выполнена при финансовой поддержке Гранта Президента РФ по поддержке ведущих научных школ НШ-3942.2010.6.

пользоваться, достал один из последних томов ТОДРЛ с подобным описанием, сел за соседний стол и продолжил описывать новые рукописные поступления. Отрывать его от работы своими глупыми вопросами было боязно, потому работа шла медленно и неуверенно. Владимир Иванович мне казался тогда очень строгим учителем... Мы ходили в Хранилище ежедневно весь сентябрь² и старались неукоснительно следовать указаниям и советам Владимира Ивановича в написании нашей первой многострадальной статьи³. Когда однокурсники возвратились из колхоза и начались занятия в университете, мы все равно часто заходили к Владимиру Ивановичу, помогая собирать привезенные рукописи. Посещения Древлехранилища и его главного хранителя стали очень скоро неотъемлемой частью нашей жизни: мы не только нумеровали рукописи, кратко описывали их для внутреннего пользования, но и рассказывали о делах в университете, наших лекторах, о которых Владимир Иванович знал не понаслышке. Теперь он не казался таким строгим, как в начале знакомства.

Труднее было в сессию. Мы реже бывали в университете, в основном засиживались в Публичке, готовясь к очередному экзамену, поэтому только позванивали Владимиру Ивановичу. Он стал приглашать нас к себе домой, и даже если это приглашение было накануне экзамена, мы не осмеливались отказаться от него. Засиживались иногда допоздна, в основном, на кухне, где нам позволялось порой похозяйничать. Обсуждали наболевшие проблемы и учебы, и быта. Владимир Иванович принимал все наши неурядицы близко к сердцу, искренне старался помочь.

В один из вечеров здесь же, на кухне, родилась идея описать рукописное собрание, хранящееся в Павловском Дворце. Очень быстро эта идея превратилась в решение Владимира Ивановича заслать нас, студентов второго курса, в Павловск и осуществить задуманное. Ох, как это было ответственно и страшно! Ведь там не было подсобной справочной литературы. Мы втроем, Г.Толкачева, Т.Махновец и я отправились впервые на зимних каникулах в Павловск. Надо сказать, что мне казалось это чистой воды авантюрой. Мы ведь датировали рукописи голосованием (благо нас было трое!), притом, только по почеркам, о которых у нас были весьма отдаленные представления. О филигранях мы кое-что знали, поскольку курс палеографии уже был прослушан у Н.Н. Розова, но под рукой не было альбомов филиграней. Тем не менее за несколько поездок мы завершили внешнее описание, которое в дальнейшем по велению Владимира Ивановича «дорабатывал» А.М. Панченко⁴. Позднее я поняла глубокий смысл подзаголовка раздела ТОДРЛ «По рукописным собраниям» –

«печатается под наблюдением В.И. Малышева»): ведь он нес ответственность за все написанное в этом разделе, за каждое слово! Легче порой самому сделать, чем научить, а он терпеливо учил нас работать.

Это были наши «подвиги» первого года знакомства с Владимиром Ивановичем. Затем все больше и больше крепили наши доверительные, уважительно дружеские взаимоотношения. Помнится, в начале четвертого курса у нас была педагогическая практика в школе. Я проводила уроки русского языка и литературы в 8-м классе. По программе у них в начале года было несколько часов отведено древнерусской литературе. Мне, естественно, захотелось показать ребятам рукописи, рассказать о них. Я пришла к Владимиру Ивановичу и попросила дать мне несколько рукописей, которые можно показать школьникам на уроке. Он ни в какую не соглашался, объясняя свой отказ тем, что рукописи нельзя выносить из хранилища, что я могу потерять их и т.д. Но я не сдавалась, настаивала на своем (по молодости и глупости), и на мое удивление к желаемому результату привел мой довод, что мы привозим рукописи и никогда не теряем их, что он нам всегда доверял. Владимир Иванович помрачнел, но подошел к стеллажу и достал мне несколько небольших крестьянских тетрадок, которые надо было в этот же день вернуть. Возвратилась я из школы в Древлехранилище поздним вечером (8-е классы занимались во вторую смену). Владимир Иванович терпеливо ждал, не уходил домой. Расставив рукописи на свои места, начал собираться, но все еще был мрачен и молчалив, показывая всем своим видом, что я его огорчила. Провожая его к трамваю № 40, я без умолку болтала, рассказывая о ребятах, их заинтересованности рукописями, пытаюсь снять напряжение. Владимир Иванович оттаял, но то, что я доставила ему столько беспокойства, поняла много позднее, оценив его «непослушное», ранимое сердце⁵. Каюсь.

Мы ежегодно ездили на Север за рукописями, часто спасая их от гибели, поскольку в те годы жизнь старообрядческих общин по многим объективным причинам там затухала. Прежде всего сказывалась антирелигиозная пропаганда советских времен. Старообрядческие общины воспринимались как одна из разновидностей сектантства, которое преследовалось государством. Местная молодежь не проявляла заинтересованности в сохранении рукописей и непонятных им старопечатных книг. Часто манускрипты уничтожались не из-за страха и запрета хранить церковную литературу, а по неведению, непониманию их ценности. Мы порой находили рукописи, запертые в подтопленных вешними водами сараях или чуланах. Среди находок тех лет были ценные историко-литературные сборники, старообрядческие

полемические рукописи. Все это несказанно радовало Владимира Ивановича и сближало нас с ним все больше и больше.

Лишь последняя наша поездка, как мне тогда показалось, очень встревожила Владимира Ивановича. Он был строг с нами, замкнут и неразговорчив, наскоро «проинструктировал», как вести себя в этом районе, на что обратить особое внимание, рассказал о наиболее интересующих староверов книгах, велел читать вслух популярные у книжников тексты, особенно о «последних временах». Я не сразу поняла, что так волнует Владимира Ивановича. Н.С. Демкова открыла нам тайну его беспокойства. Прошло около десяти лет после последней поездки за книгами Владимира Ивановича в близкий его сердцу старообрядческий район – Усть-Цилемский, где в течение десяти лет – с 1949 по 1959 гг. – он вел систематическое археографическое обследование печорских и пижемских сел⁶. Еще оставались друзья – книжники-староверы. И вот теперь после такого длительного перерыва должны были ехать вчерашние студенты. Справятся ли? Его мучило сожаление о том, что не может поехать сам.

Поездка была во многих отношениях знаменательной, запомнившейся всем участникам экспедиции до мельчайших подробностей. Это был 1972 год. Мы с Т.А. Махновец завершили обучение в университете и, не успев получить дипломы (оставалась целая неделя до их вручения), отправились на Печору с небольшим студенческим археографическим отрядом, примкнувшим к диалектологам во главе с преподавателем ЛГУ Г.Я. Симиной. В ходе экспедиции к нам присоединилась аспирантка Ленинградского отделения Института истории АН СССР Е.К. Пиотровская. Среди студентов, впервые выехавших на полевую практику, помнится, были Н.М. Герасимова, Е.М. Шварц, Н.А. Макарова, Е.В. Афанасьева. С последней я побывала у знаменитого своими видениями старообрядческого писателя и книжника Степана Анфиногеновича Носова⁷, хорошо знакомого В.И. Малышеву еще со времен его экспедиционной работы на Печоре. К нему Владимир Иванович советовал обязательно заглянуть. Так получилось, что мы прибыли к С.А. Носову в один из самых трагических дней его жизни: утонул сын, и уже вторые сутки по реке искали его тело. И все же он встретился с нами, показал свои книги, дал нам общую тетрадь (96 л.) со своими сочинениями (в основном это были его «видения») и позволил их переписать. Почти сутки мы переписывали тексты, не выпуская из рук «пишущий инструмент», и к ночи завершили все. Нам предстояло еще поспеть на последнюю «Ракету». До пристани пришлось бежать лесом километров пять, отмахиваясь еловыми ветками от голодных разъяренных комаров. Как сейчас помню этот незабываемый вопрос Е.Афанасьевой, бегущей по

моим следам: «А комары до смерти не могут заесть? Я читала, что в Америке мошки заели туристов!». Я уверенно ответила, что комары заедают не до смерти.

К прибытию «Ракеты» мы были уже на берегу реки, но с посадкой произошла досадная задержка. Матрос, спустивший нам трап, велел не подниматься, повременить (а комары кусались!). Затем принес ведро и приказал умыться, вымыть ноги, и только после этого разрешил подняться на палубу судна. Наш вид привел окружающих в изумление: кровососы хорошо поработали, а уж о наших ногах и говорить нечего. Бежали-то босиком! Но на такую мелочь мы в тот момент и внимания не обратили, а со стороны, наверное, картина была живописная! В общем, «видения» Анхеныча (так звали С.А. Носова земляки) достались нам дорогой ценой. Зато как был доволен Владимир Иванович, когда мы возвратились в Ленинград! Мы не подвели, справились. Привезли 47 рукописей XVII–XX вв.! Среди них сборник XVIII в., содержащий Пятую челобитную протопопа Аввакума царю Алексею Михайловичу, выписки из его «Книги бесед», Житие Корнилия Выговского, рукопись XIX в. с сочинениями старообрядческих авторов: Повестью Ивана Филиппова о самосожжениях в Мезенском уезде, повестью о выговском деятеле перв. пол. XVIII в. Иоанне Внифантьеве, духовными стихами и многими другими произведениями.

Это была последняя моя поездка на Русский Север в качестве участника археографической экспедиции. Дальнейшая моя судьба была определена близкими и дорогими мне по сию пору людьми – Натальей Сергеевной Демковой⁸, Еленой Константиновной Ромодановской и Николаем Николаевичем Покровским, который именно в это время написал письмо Наталье Сергеевне о своем желании в числе своих сотрудников иметь одну из ее учениц. Так судьба направила меня в Новосибирский Академгородок. Предстояла прощальная встреча с Владимиром Ивановичем. На душе было тревожно. О возможности моего трудоустройства в Сибири мы с Натальей Сергеевной умалчивали: нам казалось, что Владимир Иванович ревностно относился к археографическим успехам Н.Н. Покровского. Одобрит ли это сотрудничество? Но не сказать, уезжая, было невозможно. Долго мы с Владимиром Ивановичем сидели на кухоньке за чаем, беседуя о былом, вспоминая поездки, адреса и людей. Пора было уходить, а я все не могла решиться на признание. Наконец, не выдержав напряжения, я без всякой осторожности сказала, что я поеду в Новосибирск, в Институт истории Сибирского отделения Академии наук, что меня согласен взять на работу Н.Н. Покровский, если не будет возражать А.П. Окладников и подпишет документы. К моему удив-

лению Владимир Иванович очень обрадовался моему сообщению о возможности работать в Институте истории и тут же стал кому-то звонить по телефону, расспрашивая об Алексее Павловиче, к которому у него якобы была «научная проблема». Закончив разговор, он раздосадовано сообщил, что Алексей Павлович в экспедиции, говорил же он с его супругой, которой не мог признаться, что озабочен судьбой «ученой дамочки», обещал непременно связаться с Алексеем Павловичем позже. И тут он лукаво произнес удивившую меня и запомнившуюся надолго фразу: «Если такой женоненавистник, как я, порекомендует Алексею Павловичу взять на работу «ученую дамочку», думаю, он не откажет!» В этом было живое, искреннее участие к судьбе недавней студентки. Не знаю, был ли причастен Владимир Иванович к принятию положительного решения А.П. Окладниковым относительно моего устройства на работу, но так хочется в это верить!

Следующая моя встреча с Владимиром Ивановичем состоялась летом 1975 г. Пушкинским Домом была организована и впервые проводилась конференция молодых ученых. На нее были приглашены выпускники исторического факультета НГУ, дипломники Н.Н. Покровского А.Т. Шашков, Л.К. Куандыков, и Н.С. Гурьянова, от Института истории – я.

Еще до начала конференции я побывала у Владимира Ивановича и дома, и в Древлехранилище. Он провел меня по новой экспозиции рукописных книг, с гордостью продемонстрировал доску с фотографиями участников экспедиций, строго напомнил, что я так и не выполнила своего обещания привезти или прислать свою фотографию. После знакомства с новыми поступлениями я была подведена к «Книге отзывов» о выставке. Владимир Иванович попросил написать в нее что-нибудь, а главное подписаться «ученая мамочка», сказав: «Тут у меня уже есть и “ученая дамочка” и “жена писателя” и др., а вот “ученой мамочки” пока нет». Мне кажется, я выполнила его просьбу и оставила автограф с подписью «ученая мамочка», как ему хотелось, а вот другой его просьбой я почему-то пренебрегла и, честно говоря, сожалею об этом. Владимир Иванович как бы невзначай, мимоходом намекнул: «Если родится мальчик, назовите его Ванечка, а то, как мне рассказывал приятель, войдешь в класс, а там семь Денисов, пять Антонов – запутаться можно, и ни одного Ивана или Василия». Эта встреча с Владимиром Ивановичем в Древлехранилище была последней. Потом был Ставрополь, рождение сына (конец августа). Жизнь, как и полагается, закрутила в водовороте житейских проблем, на научные почти не оставалось времени. Владимира Ивановича я не забывала, и он вспоминал обо мне: в сентябре он мне прислал письмо в Ставрополь, в котором напомнил, что я не только

«ученая мамочка», но и «ученая дамочка», Мне дороги все письма Владимира Ивановича, но последние особенно. Мне хотелось бы поместить их здесь полностью, поскольку в них – весь Владимир Иванович – добрый, внимательный, мудрый, заботливый, всегда понимающий о главном в его жизни деле, и не дающий забывать о нем другим – такой, каким я его запомнила.

«26. IX. 75 г. Дорогая Люба! Сегодня я начал расписывать Резюме докладов «Древнерусская книжность», подошел к Вашему резюме, и мне захотелось включить его в библиографию, хотя в нем и нет ссылок на наши рукописи. Но я знаю, что Вы пользовались ими, а потому и прошу мне ответить на такие вопросы: 1. Есть ли эта повесть (Повесть о царе Соломоне и его жене – Л.Титова) в нашем Древлехранилище? 2) В каком собрании или коллекции? 3) Номера рукописей и указание на листы».

В Ставрополе (далее указывался точный адрес дочери В.М. Амосова – Л.Т.) живет дочь В.М. Амосова, коллекция которого была привезена Л.Сазоновой и В.Бударагиным из Борка (с Сев. Двины). Если у Вас будет время, сходите к ней, передайте ей от меня привет и скажите, что мы будем очень благодарны за любое пополнение коллекции ее отца. От нее узнайте, но тихо, осторожно, есть ли в Ставрополе старообрядцы, моленная их, адреса наиболее крупных любителей старины. Вот Вам задание. Вы теперь ученая мамочка, но не забывайте, что Вы и ученая дамочка.

Нет ли у Амосовой дневников, писем В.М. Амосова, все это нам подойдет, нет ли старых рукописей? Скажите ей, что увеличенная фотография В.М. Амосова с семьей висит в Древлехранилище. (Фото Л.В. Титовой тоже теперь висит на доске участников экспедиций).

Новостей у нас особых нет. Приходит в Хранилище иногда Лена Пиотровская, но в нормальном виде, т.е. в юбке, а не в противных бабьих штанах.

Вот и все. Всего доброго. Всем вашим известным и неизвестным клоны и приветы. В.Малышев».

По получении письма я сходила по указанному Владимиром Ивановичем адресу к дочери В.М. Амосова, рассказала ей, о чем просил Владимир Иванович, расспросила о родственниках и единоверцах и написала ответ Владимиру Ивановичу. Конечно же, ответила я и на все вопросы, касающиеся моего доклада на конференции.

Много позднее, в январе 1976 г., я получила ответ. Это было последнее письмо Владимира Ивановича, адресованное мне. Коротенькое, немного грустное (я знала, что он болел), но такое человеческое, с расстановкой жизненных приоритетов, определением главных жизненных ценностей.

«7.1.76 г. Дорогая Люба! Спасибо Вам большое за письмо. Примите от меня пожелания всему Вашему семейству здоровья, счастья и всего хорошего. Вы самая счастливая из демковских ученых дамочек. Вы мать двух парней. Что может быть выше для женщины как материнство. Ваши все ученые потуги чепуха по сравнению с этим. Так будьте же в первую очередь хорошей матерью, хозяйкой дома и женой, а уже потом, если останется, ученой дамочкой. Спасибо Вам за сведения о Ставропольских делах. Счастья Вам и семейного благополучия. В. Малышев».

2 мая 1976 г. пришло известие о смерти В.И. Малышева. Помню, был теплый майский вечер, и я бродила по Академгородку и вспоминала многие наши встречи, разговоры, но поверить, что Владимира Ивановича нет на этой земле, нет среди нас, и до сих пор не могу. С годами я поняла, что все ушедшие близкие нашему сердцу люди остаются навсегда с нами, пока мы живы, пока мы их помним – живы и они. Владимир Иванович оставил память о себе своими прекрасными работами о любимом и близком ему Аввакуме, чью неисчерпаемую народную мудрость он чувствовал глубинно как никто другой. Богатейшее собрание рукописей Древлехранилища ИРЛИ, которое по праву носит имя В.И. Малышева, 7000 рукописей, положенных Владимиром Ивановичем в его основание, – это бесценное наше достояние, фундамент нашей науки. Они будут востребованы всегда, и память о В.И. Малышеве будет вечной.

* * *

1. Студенты филологического факультета Ленинградского университета в содружестве с сотрудниками ИРЛИ (Пушкинского дома) РАН, начиная с 1967 г. вели в северных районах страны полевую археографическую работу, организованную и возглавляемую Н.С. Демковой. Это было одно из первых творческих объединений «большой» – академической – науки и молодой энергии студентов университета, приобретающих бесценный опыт «реальной филологии» – направления, только теперь привлеченного заслуженное внимание.

2. Первый месяц осени как на первом, так и на втором и даже на третьем курсах студенты проводили на колхозных полях Ленинградской области, но участники археографических экспедиций освобождались от сельскохозяйственных работ.

3. Махновец Т. А., Ярошенко Л. В. Старопечатные книги XVI–XVII вв. Пушкинского дома // ТОДРЛ.– М.; Л., 1970. Т. 25.– С. 339–341.

4. Описание вышло под авторством Г.А. Толкачевой (у нас с Т.Махновец уже была статья в этом номере Трудов). Но наше учас-

тие в работе с Павловским собранием было отражено в первых же строках статьи. См.: **Толкачева Г. А.** Древнерусские рукописи Павловского дворца-музея // ТОДРЛ.– М.; Л., 1970. Т. 25.– С. 349-350.

5. Надо сказать, Владимир Иванович как мне тогда казалось, часто огорчался по мелочам, расстроившись, доставал из кармана пиджака валидол, клал под язык. Я возмущалась: нельзя так остро реагировать на всякие глупости. Он оправдывался, что вовсе и не реагирует, а вот сердце не слушается. Только теперь я понимаю, каким непослушным оно становится с годами.

6. Итогом этой работы явилась его замечательная книга, не потерявшая своей актуальности и в наши дни и ставшая, по сути дела, развернутой программой для исследований региональных культур (см.: **Мальшев.** Сборники).

7. В 2005 г. вышло в свет замечательное издание сочинений крестьянского писателя-старообрядца С. А. Носова, составленное и подготовленное к печати проф. Сыктывкарского университета М.В. Мелиховым (см.: **Носов.** Видения, письма, записки).

8. Помнится, Владимир Иванович, когда хотел спросить о Наталье Сергеевне, начинал традиционно: «Как там ваша мать-игуменья поживает?». Когда я позднее познакомилась с воспоминаниями о Владимире Ивановиче (лучшими, на мой взгляд!) А.М. Панченко (см. переиздание их в данном сборнике) и узнала, что Владимир Иванович Сектор древнерусской литературы Пушкинского Дома именовал «монастырем игуменьи Варвары» (имелась в виду Варвара Павловна Адрианова-Перетц, тогда его возглавлявшая), я поняла, как высоко он ценил работу университетского семинара по древнерусской литературе Н.С. Демковой, именуя ее «игуменьей».

Продолжение трудов В. И. Малышева по изучению печорской книжности в исследованиях филологов Сыктывкарского университета

Научное открытие «книжной» Печоры и ее первоначальное исследование, как известно, связаны с именем выдающегося ленинградского археографа и филолога-медиевиста В.И. Малышева, который в середине XX в. организовал и провел собирательскую работу в Усть-Цилемском районе Республики Коми¹, создав тем самым первоначальную источниковую базу дальнейших исследований печорских рукописей. Таким образом, Владимир Иванович своими экспедициями заложил *первое – археографическое – направление* в изучении сохранившейся на низовой Печоре старинной книжности.

Второе направление в ее исследовании – *научное описание* попавших в государственные хранилища рукописных и старопечатных книг с Печоры, – также было заложено трудами В. И. Малышева: в 1960 г. в Сыктывкаре была издана его известная монография «Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв», содержащая научное описание 154-х рукописных сборников, найденных ученым на Нижней Печоре, в следующем году В.И. Малышевым было опубликовано описание отдельные рукописей XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания, найденных на Печоре², в 1962 г. – описание писем печорских крестьян, найденных ученым во время экспедиций в Усть-Цилемский район³.

Работа по описанию печорских рукописей привела В.И. Малышева к разработке еще двух направлений в изучении печорской книжности. Одно из них вытекало из задачи общей *характеристики печорской рукописной традиции*, которую ученый дал в своей книге «Усть-Цилемские рукописные сборники», где им помимо прочих была поставлена и *задача выявления имен ее создателей и хранителей*, а также сделаны первые шаги в решении этой задачи – опубликованы списки печорских писцов и владельцев значительных рукописных собраний из числа печорских крестьян⁴, составленные в основном на устных источниках – рассказах пожилых устьцилемов и пижемцев, которые ученый записал во время экспедиций (впоследствии к ним добавились и архивные документы, позволившие пополнить первоначально составленные списки писцов и владельцев рукописей новыми именами)⁵.

В.И. Малышев обратил внимание будущих исследователей и на другой важный для решения этой задачи источник – **записи усть-цилемов на рукописных книгах** из печорских крестьянских библиотек, которые были обнаружены в ходе описания печорских рукописных сборников. Так было заложено **четвертое направление** в исследовании печорской книжности.

Пятым направлением исследований печорской рукописной традиции, которое также явилось следствием серьезной работы В. - И. Малышева по описанию печорских рукописных сборников, было **изучение и последующая публикация отдельных памятников древнерусской литературы по печорским спискам**, представляющим историко-литературный интерес, а также исследование местных, печорских произведений, созданных в крестьянской среде. В.И. Малышевым были изданы Многолетье и Заздравная Ивану IV из Устава XVI в. (ИРЛИ УЦ 366)⁶; Плачи по Москве по рукописи кон. XVIII в. ИРЛИ УЦ 191⁷; Азбука о голом и небогатом человеке по списку ИРЛИ УЦ 74⁸; Стих о нищей братии из сборника стихов начала XX в., переписанного Иларионом Ивановичем Поташовым⁹, выговский стих об иеромонахе Неофите из сборника XVIII в.¹⁰; исследована и издана Повесть о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 гг. по списку ИРЛИ, УЦ 203¹¹, написанная, как доказал Владимир Иванович, историком Выговского общежития Иваном Филишовым¹², Повесть о быке («Чудо святого Николы, чудо еже о быке» – ИРЛИ УЦ 67), местное, печорское сочинение¹³.

В рамках этих публикаций зародилось **шестое направление** в исследовании печорской рукописной традиции – **изучение литературно-редакторской деятельности** печорского книжника вт. пол. XIX в. **Ивана Степановича Мяндина** (1823–1894), оставившего не только большое рукописное наследие, но и активно перерабатывавшего переписываемые им старинные повести. В.И. Малышев исследовал и издал одну из таких повестей, переписанных И.С. Мяндиным, – Повесть о царевне Персике¹⁴, обнаружив в мяндинском списке черты самостоятельной редакции. При этом ученый попутно указал и на другие переработки печорского книжника – Повесть о царице и львице, Азбуку о голом и небогатом, Повесть о двух снохах и священнике, Житие Корнилия Выговского), выделив ряд тем и проблем, которые особенно волновали печорского книжника (тему семейных отношений, близкую печорским старообрядцам, проблему правителя, близкого к народу, советующегося с ним в государственных и семейных делах, отразившую утопические народные представления, зафиксированные и устно-поэтической традицией). Охарактеризовал В.И. Малышев и некоторые приемы редакторской

работы печорского книжника (сокращение текста, упрощение языка).

Следует назвать и еще одно – *седьмое* – направление исследований В.И. Малышева, касающихся печорской рукописной книжности, – *изучение ее жарового и тематического репертуара*, также нашедшее отражение в его монографии, посвященной Усть-Цильме как уникальному книжному центру¹⁵.

Таким образом, В.И. Малышев заложил основные направления дальнейших исследований Нижней Печоры как центра старинной книжности, которые затем получили дальнейшее развитие в работах других ученых. Я остановилась на той их части, которая связана с исследованиями филологов Сыктывкарского университета, которые начались в 1976 г., когда я приехала на работу в Сыктывкарский университет, получив личное задание от Владимира Ивановича продолжить археографическую работу на Нижней Печоре. Это произошло за несколько месяцев до того, как Владимира Ивановича не стало. В течение всех последующих лет моей работы в Сыктывкаре я попыталась, привлекая к исследованиям своих учеников, которые постепенно становились моими коллегами, самостоятельными исследователями, выполнить завет В.И. Малышева. О том, как мы продолжили его исследования, я и хочу рассказать далее.

Археографическое направление было первым, с которого мы начали свою работу по изучению печорской книжности, т. к. на тот период оно было наиболее актуальным – необходимо было расширить источниковую базу исследований, сохранить те рукописи, которые тогда были не востребованы их хранителями, нуждались в уходе и изучении. С 1977 г. практически ежегодно вплоть до 1990 г. мы ездили в Усть-Цильму. В результате в НБ СыктГУ сформировалось два усть-цилемских собрания – рукописей (267 ед. хранения) и печатных кириллических книг (109 ед. хранения). В последние годы эта работа была возобновлена уже без моего участия – моей ученицей, а ныне директором нашей университетской библиотеки Е.В. Прокуратовой, которая в составе фольклорной экспедиции дважды побывала на Цильме и выявила современные частные собрания рукописных книг, некоторые из которых уже стали объектом дипломных исследований наших студентов. В 2008 г. усть-цилемские собрания НБ СыктГУ пополнились 6 рукописями и 2 кириллическими книгами.

Была продолжена нами и работа *по описанию* печорских рукописей и старопечатных книг: в 1989 г. коллективными усилиями археографов Ленинграда, Москвы и Сыктывкара было подготовлено и опубликовано описание печорских рукописей, хранящихся в НБ

СыктГУ в составе Усть-Цилемского и Гагаринского собраний¹⁶. Некоторые описания, подготовленные в кон. 80-х – нач. 90-х гг. XX в., до сих пор еще не изданы (например, описание рукописного собрания НМРК¹⁷, собрание старопечатных книг с Печоры НБ СыктГУ¹⁸), описание печорских рукописей, хранящихся в БАН¹⁹. Но в своих исследованиях мы регулярно опираемся на эти, пока еще не изданные описания.

К концу 1980-х гг. в Усть-Цильме сложилась новая ситуация, заставившая нас изменить приоритеты в области изучения печорской книжности. Дальнейшая собирательская работа в это время стала не столь актуальным направлением в связи с официальной регистрацией Усть-Цилемской старообрядческой общины, что создало возможность внутреннего контроля устьцилемов за хранением и использованием старинной книги в области. Кроме того, выявленные нами к тому времени рукописи и старопечатные книги были или уже приобретены нами, или находились в надежных руках заинтересованных в них владельцев и были описаны археографами. Все это делало более актуальным научное изучение собранного материала.

В первую очередь мы обратились к тому направлению, которое после работ В.И. Малышева практически не разрабатывалось – к дальнейшему **выявлению и анализу источников о создателях и хранителях печорской рукописной традиции**. Тем более, что со времени выхода публикаций о них В.И. Малышева значительно расширилась источниковая база исследований – появились Усть-Цилемское новое собрание ИРЛИ, Усть-Цилемские собрания рукописей и старопечатных книг НБ СыктГУ, собрание старопечатных книг НБ СПбГУ, материалы которых в списках книжников, опубликованных В.И. Малышевым, не были учтены. Используя весь имеющийся фонд рукописных и старопечатных источников, мы создали свод записей на всех книгах печорского бытования, который составил основу создаваемой нами специальной электронной базы данных о печорских книжниках. На основании выявленных записей на рукописных и старопечатных книгах, бытовавших на Нижней Печоре, полевых дневников археографических экспедиций, научных публикаций В.И. Малышева и его последователей – филологов ИРЛИ и ЛГУ – мы выявили имена создателей и хранителей усть-цилемской рукописной традиции: переписчиков рукописей, владельцев значительных книжных собраний, активных читателей старинных произведений. Это позволило нам опубликовать целую серию статей, посвященную печорским книжникам²⁰.

В настоящее время список выявленных нами печорских крестьян, причастных к созданию местной рукописно-книжной традиции,

насчитывает свыше 700 имен. Некоторым печорским книжникам, с которыми нам довелось вести непосредственную работу, мы посвятили отдельные очерки (например, С.Н. Антонову из д. Скитской²¹, усть-цилемской наставнице Ф.Е. Чупровой²²); М.В. Мелиховым исследована книгописная и литературная деятельность печорского писателя XX в. С.А. Носова²³.

На втором этапе наших исследований мы приступили к дальнейшей разработке другого направления в изучении печорской рукописной традиции, намеченного В.И. Малышевым, – углубленной характеристике **жанрового состава** печорских сборников и формированию банка данных о литературных памятниках древнерусской и старообрядческой литературы в составе печорских рукописей. Эта работа позволила, во-первых, выявить круг литературных и публицистических произведений, сохраненных печорскими крестьянами в списках XVI–XVIII вв.; во-вторых, выявить местные печорские списки древнерусских произведений, созданные печорскими крестьянами в XVIII–XIX вв., и, таким образом, определить степень участия печорских книжников в создании рукописной традиции этих литературных текстов; в-третьих, изучение репертуара печорских сборников дало возможность охарактеризовать тот пласт культурно-исторической и эстетической информации, которая формировала менталитет, нравственные ориентиры и эстетические вкусы печорцев.

К настоящему времени мною охарактеризованы – с разной степенью глубины – 12 жанрово-тематических групп литературных и публицистических произведений, попавших в круг чтения печорских крестьян. Это историческая литература²⁴, агиография²⁵, беллетристика, воинские и апокрифические повести²⁶, сочинения ранних старообрядческих авторов, начиная с протопопа Аввакума и писателей старообрядцев XVIII в., работавших в стенах самого крупного старообрядческого литературного центра кон. XVII–XVIII вв. – Выголексинского монастыря²⁷, с обитателями которого печорские старообрядцы поддерживали тесные конфессиональные и личные отношения²⁸. Материалы исследований этого направления составили основу серии специальных электронных баз данных, что позволит в дальнейшем использовать их при создании Словаря книжности Нижней Печоры.

Проведенные нами в данном направлении исследования свидетельствуют о том, что печорским крестьянам были доступны для чтения в составе рукописных сборников все основные средневековые литературные жанры, а в их рамках – большой круг сочинений, составляющих «золотой фонд» древнерусской литературы, а также многочисленные старообрядческие сочинения. Устьцилемы бережно

сохранили ранние списки первых старообрядческих писателей, а также сами переписали многие из их сочинений.

Еще в 80-е гг. XX в. нами начали проводиться и **текстологическое и историко-литературное исследование отдельных литературных памятников**, дошедших в печорских списках. Активной формой работы в этом направлении в первые годы стали студенческие исследования в рамках дипломных работ, проводившиеся под моим руководством, а позднее и под руководством моих старших учеников, ставших преподавателями нашего университета. Всего за прошедшие годы на материале печорских рукописей было написано и защищено 32 дипломные работы, материалы которых впоследствии использовались в научных публикациях, входили в состав документов различных баз данных. Эта традиция продолжается и в настоящее время. Назову лишь некоторые объекты студенческих исследований. Среди них несколько житий, как переводных, так и оригинальных (Нифонта Кипрского (Констанцкого²⁹), Марии Египетской³⁰, Алексея человека Божия, Евстафия Плакиды, Николая Чудотворца³¹, Георгия Победоносца³², Варлаама Хутынского), печорский список переводного патерика – Лавсаика, печорские списки Пролога, новеллы Киево-печорского патерика; повести о чудотворных богородичных иконах (Иверской, новгородской (из Сказания о битве новгородцев с суздальцами)³³, устюжской – из Жития Прокопия Устюжского³⁴). Проведено исследование двух апокрифов – О хождении Агапия в рай и об апостоле Фоме, который строил палаты индийскому царю. Исследовались и произведения эсхатологической тематики: три произведения из сборника, принадлежавшего известному исполнителю былин устьцилёму Г.В. Вокуеву («Поучение святого Кирилла о первозданном Адаме и о видении апостола Павла о Божии твари и о страхе Божии», «Слово святого Ефрема о втором пришествии Христе и о воздаянии суда», слово Ипполита Папы Римского в неделю мясопустную «о скончании мира и о антихристе и о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа»)³⁵, а также ряд других эсхатологических сочинений из разных печорских сборников, в частности, известное Слово Палладия мниха о втором пришествии Христа.

Исследовалось назидательное чтение печорцев: новеллы «Великого Зеркала»³⁶, повести, направленные против винопития (Повесть о происхождении винокурения, «Повесть о бражнике», «Наказание отца духовного к детям», «Поучение к царям и князям, к епископом и попом, и ко всем христианом, еже не упиватися, . «Повесть о хмеле»); поучения на тему воспитания детей: «Поучение отца некоего к сынову своему», Поучения отца к сыну о христианском житии, По-

учения отца к сыну о премудрости, «Словеса избранная из книги Пчелы». Исследована и одна «неполезная повесть», которая тоже обнаружилась в одном из печорских сборников местного письма («Повесть о купце и жене его лукавой»)³⁷.

Из произведений торжественного красноречия изучены «Слово Епифания Кипрского о погребении тела Христова», «Слово о умиленной души», приписываемое Иоанну Златоусту, Слово Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном³⁸. Из риторических сочинений выговских писателей исследованы: «Слово» Андрея Денисова на Рождество Христово, вошедшее в состав Поморского Торжественника³⁹, Слова Андрея Денисова «о добродетелях» и «о чистоте», Слово Семена Денисова «о тайне святого крещения».

Были знакомы устьцилемам и древнерусские хождения. К настоящему времени проведено исследование двух хождений, дошедших в печорских списках – игумена Даниила и Трифона Коробейникова⁴⁰.

Этот обширный исследовательский материал еще далеко не весь введен в научный оборот, многие работы требуют более углубленного научного исследования, привлечения дополнительных источников, но они уже дают возможность хотя бы в общих чертах охарактеризовать печорские списки этих произведений, внести конкретизацию и уточнения в существующие описания соответствующих рукописных сборников.

На последнем этапе наших исследований – с конца 90-х гг. прошлого века – мы обратились и к исследованию мяндинских редакций древнерусских произведений. Эта область печорской книжности представлялась нам наиболее исследованной, так как к мяндинским переделкам вслед за В.И. Малышевым стали обращаться самые разные исследователи – ленинградские, новосибирские, петрозаводские⁴¹. Однако оказалось, что и здесь еще осталось много белых пятен. В результате экспедиционной работы кон. 60-х – нач. 70-х гг. были открыты новые списки ранее известных мяндинских переработок, некоторые повести вообще не привлекали к себе внимания наших предшественников. Эта работа также дала интересные результаты. Наша выпускница Н.А. Голоскова (Петренко) выявила печорский список Жития Диодора Юрьегорского, в создании которого принимал участие И.С. Мяндин, и охарактеризовала его особенности⁴². Е.А. Рыжова обратила внимание на некоторые ранее не изученные переработки И.С. Мяндина, подготовив вместе со своей ученицей публикацию о печорских редакциях трех повестей, созданных на основе новелл Великого зеркала⁴³ и исследовала «Азбуку о голом и небогатом» по мяндинскому списку⁴⁴. Целый ряд мяндинских переработок был исследован и мною, в ряде случаев – совместно с моими

учениками: Повесть о царице Персике (с привлечением не изучавшегося В.И. Малышевым списка из «Торжественника», составленного и переписанного И.С. Мяндиным⁴⁵), Повесть о Тимофее Владимирском, ранее вообще не рассматривавшаяся в ряду мяндинских переработок⁴⁶, Повесть о Басарге по двум спискам⁴⁷, Повесть о новгородском посаднике Щиле⁴⁸, Житие Корнилия Выговского⁴⁹, Жития Кирилла Белозерского⁵⁰, мяндинские списки Жития Николая чудотворца⁵¹ и Жития Георгия Победоносца⁵², «Слово о ленивых»⁵³), одна из новелл Великого Зеркала в обработке И.С. Мяндина – о царе, научившем приближенных бояться суда Божия⁵⁴ а также заново исследованы обе мяндинские редакции Троянских сказаний⁵⁵, три списка Сказания об Иосифе Прекрасном⁵⁶ и ряд других сказаний на библейские темы в пересказе И.С. Мяндина⁵⁷. Некоторые из названных работ вошли в подготовленное мной учебное пособие по спецкурсу, который в течение ряда лет я читала на филологическом факультете СыктГУ⁵⁸.

В настоящее время студенты-филологи СыктГУ под моим руководством занимаются изучением переводных житий в составе мяндинского Торжественника, что позволит составить более объективное представление о том, как И.С. Мяндин относился к этому жанру древнерусской переводной литературы: в какой мере считал возможным редактировать и перерабатывать свои источники. В этом году была защищена дипломная работа еще об одной повести в переработке Мяндина – об Акире премудром с привлечением ранее не изучавшегося мяндинского списка⁵⁹. Требуется введение в научный оборот при соответствующей доработке одно из дипломных исследований, посвященное Повести об Александре Македонском, также дошедшей в двух мяндинских списках⁶⁰.

Таким образом, на данном этапе исследования печорской книжности сформировалась почва для подведения итогов проделанной работы по всем многочисленным направлениям, которые завещал нам В.И. Малышев. Мы постарались не упустить ни одного из них. В настоящее время я работаю над оформлением электронного Банка данных о печорской книжности, содержащий целый комплекс отдельных баз данных, которые нуждаются в унификации и уточнениях. Мною подготовлена обобщающая монография о печорской книжности, раскрывающая все аспекты проделанной работы, которая будет сопровождаться различными указателями и изданием текстов, представляющих наибольший историко-литературный интерес. Но и она не исчерпывает всего богатства рукописно-книжной традиции Нижней Печоры, которая ждет новых исследователей и новых исследований.

1. См. отчеты В.И. Малышева в ТОДРЛ (тт. 7, 11, 12, 15, 16, 20, 24).
2. **Малышев.** Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. – С. 561-604.
3. **Малышев.** Переписка.
4. **Малышев.** Сборники. – С. 16-18; 24-26.
5. **Малышев.** Переписка. – С. 455-457.
6. **Малышев.** Отчеты. 1960. – С. 519.
7. **Малышев.** Отчеты. 1956. – С. 488-491.
8. Азбука о голом и небогатом человеке / Подг. текста В.И. Малышева // Древнерусские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов). – М.; Л., 1965. – С. 184-186.
9. **Малышев.** Отчеты. 1960. – С. 520.
10. Там же. – С. 521.
11. **Малышев.** Сборники. – С. 186-191.
12. Там же. – С. 178-185.
13. **Малышев.** Отчеты. 1949. – С. 479-480.
14. **Малышев В. И.** Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. – М., 1961. – С. 326-337.
15. **Малышев.** Сборники. – С. 31-39.
16. Памятники письменности. – С. 32-242.
17. Описание давно подготовлено в рамках научного гранта коллективом ленинградских, московских и сыктывкарских археографов. В настоящее время над его завершением работает Б.Н. Морозов.
18. Описание подготовлено М.В. Мелиховым в рамках гранта РГНФ.
19. Описание подготовлено Е.А. Рыжовой в рамках гранта РГНФ.
20. **Волкова Т. Ф.:** 1) Современные хранители древнерусской книжности на средней и Нижней Печоре (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета 1977–1990 гг.) // Боровский краевед. Боровск, 1991. Вып. 3. Старообрядчество: история и культура: Материалы и сообщения. – С. 28-34; 2) Книжный культурный центр на низовой Печоре в XVIII–XIX вв. // Acta Universitatis lodziensis. Folia Litteraria, 32. Kultura literacka Dawnej Rusi. Lodz, 1992. – С. 135-147; 3) Записи на усть-цилемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры Нижней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Всероссийская научная конференция: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1994. Ч. 2. Филология. – С. 5-8; 4) Печорские крестьяне-читатели старинной книжности (по материалам записей на

рукописных и старопечатных книгах) // Уральский сборник. История. Культура. Религия.– Екатеринбург, 1998. Вып. 2.– С. 42-51; 5) Хранители старинной книжности на Печоре (по материалам электронной базы данных) // Уральский сборник: История. Культура. Религия.– Екатеринбург, 2009. Вып. 7. Ч. 2.– С. 241-257; 6) Печорские крестьяне-старообрядцы – читатели старинных книг // История русского читателя: Сборник статей.– СПб.: Изд-во СПбГУКИ, 2010. Вып. 5.– С. 19-42; 7) Переписчики старинных рукописей на Нижней Печоре (по материалам электронной базы данных) // Провинция в культуре. Литература. Искусство. Быт. Новосибирск. Изд-во ГПНТБ СО РАН (в печати); **Волкова Т. Ф., Мелихов М. В.** Книгописная деятельность и литературное творчество печорских крестьян-старообрядцев (XVIII–XX вв.) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда.– 2008. № 3 (52).– С. 147-161.

21. **Волкова Т. Ф.** Пижемский книжник Сидор Нилович Антонов // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера.– Сыктывкар, 1989.– С. 22-31.

22. **Волкова Т. Ф.** К проблеме наставничества на Нижней Печоре (Федосья Ефимовна Чупрова) // Мир старообрядчества. Вып. 3. Книга. Традиция. Культура.– М.; Бородулино, 1996.– С. 161-172.

23. Носов. Видения, письма, записки.

24. **Волкова Т. Ф.** Историческая литература в составе Устьцилемских рукописных сборников: К характеристике исторического сознания печорских крестьян-старообрядцев // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории.– М., 2002. № 9.– С. 184-198.

25. **Волкова Т. Ф.** Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика.– СПб., 2005.– С. 236-271.

26. **Волкова Т. Ф.** Древнерусские повести в составе печорских рукописных сборников (библиографический указатель) // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России.– Новосибирск, 2008. Т. 2.– С. 373-413.

27. **Волкова Т. Ф.** Памятники ранней старообрядческой литературы в составе печорских рукописных сборников // Уральский археографический альманах. 2005 год.– Екатеринбург, 2005.– С. 103-138.

28. Об этом свидетельствует переписка печорских старообрядцев с обитателями Выголексинского общежития (см. обзор писем и их публикацию: **Мальшев.** Переписка).

29. См. статью Е.А. Полетаевой в данном сборнике.

30. См.: **Волкова Т. Ф., Сошникова Т. А.** Сюжетно-композиционная организация «Жития Марии Египетской» // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуре Севера.– Сыктывкар, 1997.– С. 56-66.

31. См.: **Волкова Т. Ф., Плехова С. Е.** Печорские списки Повести о хождении святого Николая на Первый вселенский собор // Слово и текст: история, культура, этнос: Сборник научных трудов памяти Лидии Яковлевны Петровой.– Сыктывкар, 2009.– С. 44-53.

32. Материалы дипломной работы А.И. Колесниковой, посвященной печорским спискам Жития св. Георгия были использованы в статье: **Волкова Т. Ф.** Печорские списки Жития Георгия Победоносца // Духовное наследие народов Республики Коми: История и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев», (к 20-летию Отдела редкой и рукописной книги Научной библиотеки СыктГУ. Сыктывкар, 15-16 мая 2008 г.).– Сыктывкар, 2009.– С. 36-49.

33. См.: **Носова О. С.** Сказание об Иверской иконе Богоматери в составе печорских рукописных сборников // Первые мяндинские чтения: Материалы республиканской научно-практической конференции. С. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар, 2009.– С. 81-100; **Волкова Т. Ф., Носова О. С.** Печорские списки «Сказания о битве новгородцев с сюздальцами» // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы IX Международной конференции, проходившей в Новгороде 30 сентября-2 октября 2009 г.– М.: Боровск, 2010.– С. 274-288.

34. См. статью О.С. Носовой-Ермолиной в данном сборнике.

35. Обзор результатов этих исследований дан в статье: **Волкова Т. Ф.** Эсхатологические сочинения в круге чтения Печорских крестьян // Мир старообрядчества. История и современность.– М., 1999. Вып. 5.– С. 279-288.

36. См. ряд публикаций Н.А. Кармановой: **Карманова Н. А.** : 1) Новелла «Великого Зеркала» «О славе небесней» в обработке печорского крестьянина-старообрядца И.С. Мяндина // Старообрядчество: история, культура, современность.– М., 2005. Т. 2.– С. 190-200; 2) Печорский крестьянин-старообрядец И.С. Мяндин – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала» // Старообрядчество: история, культура, современность.– М., 2006. Вып. 11.– С. 90-110; 3) Старообрядческий писатель С.А. Носов – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала» (по материалам фонда ОРК НБ СыктГУ) // Староверие на Северо-Востоке европейской части России.– Сыктывкар. 2006.– С. 91-112; 4) Новеллы «Великого Зеркала» в

обработке печорского писателя С.А. Носова (по материалам фонда отдела рукописной книги Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета) // Сельская Россия: прошлое и настоящее (исторические судьбы северной деревни). Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 10-13 июля 2006 г.). – М.; Сыктывкар, 2006. – С. 423-428; 5) Печорские списки новелл «Великого Зеркала» // Древнерусское духовное наследие в Сибири: научное изучение памятников традиционной русской книжности на востоке России. – Новосибирск, 2008. В 2 т. Т. 1. – С. 321-346; **Волкова Т. Ф., Карманова Н. А.** Работа печорского книжника И.С. Мяндина над текстом новелл «Великого Зеркала» (Новелла о царе, научившем приближенных бояться суда Божия) // От средневековья к новому времени: сборник статей к 80-летию О.А. Белобровой. – М., 2006. – С. 324-346.

37. **Волкова Т. Ф., Прокуратова Е. В.** «Повесть о купце и о жене его лукавой» по усть-цилемскому списку // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Материалы конференции (2-4 ноября 1998 г.). К 10-летию научной деятельности Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета. – Сыктывкар, 2002. – С. 218-239.

38. См.: **Першина Ю. В.** Сочинения Ефрема Сирина в печорской рукописной традиции и его Слово о Иосифе Прекрасном // Первые мяндинские чтения: Материалы республиканской научно-практической конференции. С. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар, 2009. – С. 100-109.

39. См.: **Волкова Т. Ф., Антоновская Н. И.** «Слово» Выговского ритора Андрея Денисова на Рождество Христово в составе Поморского Торжественника, бытовавшего на Печоре // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 9. Филология. – Сыктывкар, 2005. Вып. 6. – С. 4-29.

40. Полную библиографию дипломных работ и публикаций на их основе см.: **Волкова Т. Ф.** Печорская рукописно-книжная традиция: итоги изучения (1976–2006 гг.) // Сельская Россия: прошлое и настоящее (исторические судьбы северной деревни). Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 10-13 июля 2006 г.). – М.; Сыктывкар, 2006. – С. 412-423.

41. Историографический обзор исследований о И.С. Мяндине был сделан нами в статье: **Волкова Т. Ф.** Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. Т. 57. – СПб.,

2006.– С. 842-846; см. также: **Волкова**. Древнерусская литература. С. 68-73.

42. **Голоскова Н. А.** Житие Диодора Юрьегорского в обработке И.С. Мяндина // Источники по истории народной культуры Севера.– Сыктывкар, 1991.– С. 18-25.

43. **Рыжова Е. А., Шучалина С. В.** К вопросу о круге произведений И. С. Мяндина // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера.– Сыктывкар, 1997.– С. 45-56.

44. **Рыжова Е. А.** Печорская редакция «Азбуки о голом и небогатом» // V Уральские археографические чтения.– Екатеринбург, 1998.– С. 60-62.

45. **Волкова Т. Ф., Чупрова Г. В.** К изучению Повести о царевне Персике // Традиция и литературный процесс.– Новосибирск, 1999.– С. 16-25.

46. **Волкова Т. Ф.** Повесть о Тимофее Владимирском в переработке печорского крестьянина И.С. Мяндина // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 9. Филология.– Сыктывкар, 2001.– С. 4-21.

47. **Волкова Т. Ф.** Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитрие Басарге // Человек и общество в информационном измерении: Материалы региональной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности научных отделов ЦНБ УрО РАН (28 февраля – 1 марта 2001 г.).– Екатеринбург, 2001.– С. 96-104.

48. **Волкова Т. Ф.** Печорские списки Повести о новгородском посаднике Щиле // О древней и новой русской литературе: Сборник статей в честь профессора Натальи Сергеевны Демковой.– СПб., 2005.– С. 184-205.

49. **Волкова Т. Ф.** «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря.– СПб., 2004.– С. 421-428.

50. **Волкова Т. Ф.** Житие Кирилла Белозерского в составе Усть-Цилемского Торжественника (К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И.С. Мяндина) // Книжные центры Древней Руси. Кирилло-Белозерский монастырь.– СПб., 2008.– С. 411-421.

51. **Волкова Т. Ф.** Житие святителя Николая и его чудеса в круге чтения печорских крестьян // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: Материалы и исследования.– М., 2007.– С. 48-52;

52. См. выше, сн. 32.

53. **Волкова Т. Ф.** Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность.– М., 2004. № 10.– С. 55-79.

54. См. выше сн. 36.

55. **Волкова Т. Ф.** К изучению печорских списков Троянских сказаний (две редакции И.С. Мяндина) // ТОДРЛ.– СПб., 2004. Т. 55.– С. 399-418.

56. **Волкова Т. Ф., Михайлова М. В.** Сказание об Иосифе Прекрасном в обработке печорского книжника И.С. Мяндина // ТОДРЛ.– СПб., 2009. Т. 60.– С. 529-555.

57. **Волкова Т. Ф.** Сказания о библейских героях в рукописном наследии печорского книжника-старообрядца И.С. Мяндина // Староверие на Северо-Востоке европейской части России.– Сыктывкар, 2006.– С. 52-91.

58. **Волкова.** Древнерусская литература.

59. **Бончук А. Н.** Печорские списки Повести об Акире премудром (вопросы поэтики и текстологии): дипломная работа / Науч. руковод. Т.Ф. Волкова. Сыктывкар, 2010 (машинопись).

60. Первоначальное исследование двух мяндинских списков сказания проведено в работе: **Горинов Р. А.** Печорские списки «Сказания об Александре Македонском»: дипломная работа / Науч. руковод. Т.Ф. Волкова.– Сыктывкар, 2004.

Н.В. Краева
(Сыктывкар)

В. И. Малышев – исследователь книжной традиции Усть-Цильмы: по страницам региональных газет

Открывателем и первым исследователем старообрядческой книжной старины на Нижней Печоре (Усть-Цилемский район Республики Коми) по праву считается известный археограф Владимир Иванович Малышев. С 1949 г. он начал планомерное и систематическое исследование этого региона, собрал огромную библиотеку печорских рукописей XVI–XX вв., ныне хранящихся в Древлехранилище ИРЛИ (Пушкинского Дома), которое сейчас носит его имя.

Основные работы В.И. Малышева связаны с открытием и исследованием новых рукописей и памятников древнерусской литературы. О своих открытиях и разысканиях он постоянно рассказывал жителям Коми АССР (ныне – Республика Коми) на страницах республиканских газет «За Новый Север», «Печорская правда», «Красное знамя». В период с 1952 по 1975 гг. в этих газетах было опубликовано 10 его статей о рукописно-книжной традиции Печорского края.

В одной из своих статей В.И. Малышев отмечает: «...Нигде в нашей стране не найдено у населения столько старинных рукописей и книг, сколько нашли их в Усть-Цилемском районе. Усть-Цильма оказалась богатейшей хранильницей письменной и печатной старины. Одно только Печорское собрание Пушкинского дома насчитывает сейчас около 1000 рукописей XV–XIX вв., которое было создано в основном из находок в Усть-Цильме, в селениях по рекам Пижма и Цильма в 1949–1973 гг.»¹.

Первая статья «Дар Пушкинскому Дому Академии Наук СССР» появилась в 1952 г. в газете «За Новый Север». В этой статье В.И. Малышев рассказывает о том, что в 1952 г. Пушкинский Дом получил в дар от преподавателя КГПИ В.Г. Зыкина² 36 рукописей, относящихся к XIV–XIX вв.³ В своем рассказе об этой коллекции В.И. Малышев отмечает, что она представляет большую научную ценность, т. к. многие входящие в нее рукописи являются подлинными документами: «Наиболее древние рукописи написаны на длинных полосах бумаги, так называемых столбцах или свитках, крупным скорописным почерком, живым народным языком, а одна рукопись написана на пергаменте в XIV в. красивым уставным почерком»⁴. В них содержатся важные фактографические сведения о крестьянском землевладении на Европейском Севере, о быте и положении севернорусского крестьянства в далекие годы.

Давая характеристику коллекции В.Г. Зыкина, ученый-археограф указывает на ее наиболее значимые составляющие: «Среди документов – 7 купчих, 2 крестьянских «Дельных записи» на имущество и землю, «Ведомость о Москве» (1785 г.), которая имеет значение ценного источника по истории Москвы XVIII в. Яркий памятник деятельности Строгановых на Севере – Указ 1736 г. О праве владения Строгановыми над крестьянами Бобровой Горки. Из произведений древнерусской литературы XVIII–XIX вв. следует отметить «Сказание о славном русском богатыре Бове королевиче» (1718 г.), «Повесть об Александре Македонском» (XVIII в.), сборник стихотворений русских поэтов XVIII в., составленный около 1806 г. «ритором» Иваном Флеровым и список известной поэмы Ивана Козлова «Чернецы», сделанный в 1830 г.»⁵.

Рассказывает В.И. Малышев и об истоках печорской рукописной книги. Об этом мы можем прочесть в статье «Археографическая экспедиция на Печору», опубликованной в газете «Красное знамя» за 1955 г. Он отмечает, что «первые рукописи были доставлены на Печору еще в XV в., а, может быть, и значительно раньше» новгородцами, устюжанами и москвичами. В кон. XVI – нач. XVIII вв. большое количество рукописных книг было привезено сюда ссыль-

ными людьми. Значительную роль в распространении письменной культуры на Печоре, по мнению В.И. Малышева, сыграла деятельность Великопожемского общежительства, где «в большом количестве переписывались произведения поморских писателей, сочинялись поздравительные стихи, исторические сочинения о местных событиях и др.»⁶.

Несмотря на большую работу, проделанную археографами в Усть-Цилемском районе, В.И. Малышев отмечает, что многие владельцы древних рукописей, или как их здесь называют, «досельных» рукописных книг по незнанию не придают им большого значения. Посетивший Печорский край в 50-е гг. XIX в. известный писатель-этнограф С.В. Максимов записал в своем дневнике, что он еще не видел нигде такого большого количества рукописей у населения и что «почти в каждом доме лежат полные короба старинных книг и рукописей, некоторым из которых по четыреста и более лет». Подобное наблюдение в середине XX в. сделал и В.И. Малышев в статье «Памятники древней письменной культуры Севера» в газете «За Новый Север» в 1954 г.: «...в красных углах, в берестяных коробах, в чуланах и на чердаках можно встретить различного объема и долгого употребления рукописи, написанные то крупным, как печатный текст, почерком, то замысловатой вязью, которые не сразу и прочтешь»⁷.

О том, какие рукописные материалы были найдены в Усть-Цилемском районе, рассказывают статьи В.И. Малышева «Драгоценное наследие (Усть-Цилемские рукописные книги)» в газете «Печорская правда» за 1954 г. и «Ценная рукописная коллекция» в «Красном знамени» за 1959 г. «Среди приобретенных рукописей, – отмечает исследователь, – различные сборники XVI–XVIII вв. – «Цветники», «Всячина», «Изборники». Именно в них обычно находятся наиболее интересные литературные произведения прошлого, и именно они наиболее ярко отражают запросы читателей, заносивших в этот род рукописей все, что им было нужно или вызывало их любопытство. Поэтому рядом с выписками из летописи в них можно найти шуточные рассказы, сатирические повести, записи об астрономических и метеорологических явлениях, сочинения по географии, естествознанию, медицине, праву и др.»⁸. «Сборники эти являются наиболее ценным видом рукописного материала, встречающегося сейчас на Печоре», – заключает исследователь⁹.

По мнению В.И. Малышева, в XVIII–XIX вв. в Усть-Цильме были местные писатели, которые создавали оригинальные литературно-повествовательные сочинения. В найденном в 1949 г. «Цветничке» размером немного больше спичечной коробки, написанном мельчайшим шрифтом, удалось выявить замечательное произведение

«Повесть о быке» на тему о давних торговых связях Усть-Цильмы с Великим Устюгом¹⁰. Другое произведение – «Повести о двух снохах» – рассказывает о тяжелом труде крестьянина, о желании иметь лишние рабочие руки¹¹. Рассказ из истории местного старообрядчества «Повесть о создании Великопоженского скита» относится к группе старообрядческих сочинений XVII–XIX вв., в большом количестве сохранившихся на Печоре. В них отражаются, по наблюдениям ученого, интенсивные споры по вопросам веры. О знакомстве усть-цилемцев с десократической сатирой XVII в. свидетельствует находка нескольких списков шуточной повести «Сказание о бражнике, како посрами святых отец», раскрывающей противоречивость евангельских текстов, ясно обнаруживающуюся при столкновении с житейской практикой¹². В.И. Малышев отмечает, что «в селениях по рекам Пижма и Цильма имеются целые сборники сочинений знаменитого писателя протопопа Аввакума Петрова, сосланного на Печору “за великие на царский дом хулы” и за непринятие никоновых нововведений»¹³.

Ученый отмечает также, что широкое распространение на Нижней Печоре имели литературные и исторические сочинения. Достаточно сказать, что в Усть-Цильме сохранились списки почти всех наиболее популярных в XV–XVIII вв. повестей, среди них – сочинения русских путешественников XII–XVII вв. (игумена Даниила, Трифона Коробейникова, Василия Гагары, Василия Полозова), сказания о героических подвигах русского народа (о победе на Куликовом поле, о взятии Казани Иваном Грозным), антирелигиозные шутки, сочинения крупнейших писателей XI–XVIII вв. Феодосия Печерского, Кирилла Туровского, Ивана Пересветова, Максима Грека, Симеона Полоцкого¹⁴.

В.И. Малышев приводит сведения о том, что на Печоре можно найти старинные толкователи иностранных и малопонятных слов («Азбуковники» или «Алфавиты» XVII в.), книги по народной медицине («Лечебники» и «Травники»), сочинения по географии («Космография») и землемерии. Встречаются руководства по ремеслу («Указцы», повествующие как разводить золото и серебро, готовить краски и чернила) и по ведению хозяйства («Реестр о погоде и рыбной ловле») и др.

Описывая собранные рукописи, В.И. Малышев обратил внимание на то, что большое место в круге чтения печорского крестьянина занимала поэзия: «Уникальными в своем роде являются дошедшие до нас стихи в небольших тетрадочках, которые распевались в XVII–XIX вв. на Печоре. Рядом со стихами на религиозную тематику, помещены отклики на исторические события, стихи, посвященные

отдельным личностям, главным образом, поморским писателям XVIII в. Семену и Андрею Денисовым, псалмы, принадлежащие М.В. Ломоносову»¹⁵.

По мнению В.И. Малышева, в составе печорских рукописей выявлено немало не известных ученым интересных памятников древнерусской письменности («Плачи по Москве», «Послание Ивану Грозному» и др.), несколько текстов редких повестей и сказаний, большое количество списков ранее известных литературных и исторических произведений в печорской обработке («Азбука о голом и небогатом», «Повести о царевне Персике», «Сказание о царе Аггее» и др.) со следами местного говора¹⁶.

В.И. Малышев неоднократно сообщает читателям Коми края об отдельных уникальных находках. В частности, в статье «Новые археографические работы», опубликованной в газете «Красное знамя» за 1960 г. он рассказывает о том, что итогом экспедиции по археографическому изучению селений Печоры в 1959 г. стала целая библиотека ценных старинных рукописей и старопечатных книг XVII–XVIII вв., предметы обихода писца и переплетчика, найденная в одной заброшенной келье скрытников близ реки Колвы, и намечает цель новой экспедиции: «изучение мест бывших скрытнических келий и поселений»¹⁷.

В своих статьях В.И. Малышев указывает на то, что на Печоре вплоть до начала XX в. была широко развита переписка книг, имелись свои профессиональные писцы и иллюстраторы рукописей, среди которых «самыми плодовитыми были И.С. Мяндин и Ф.И. Вокуюев – писец и рисовальщик миниатюр»¹⁸.

В.И. Малышев сообщает читателям газет о том, что сотрудники Пушкинского дома ведут работу по изучению поступивших в фонд рукописных книг. В статье «Находки в старых переплетах» (Красное знамя, 1960) он делится со своими читателями итогами этой работы. С его точки зрения, большой интерес представляют переплеты книг XVIII–XIX вв., в которых были найдены крестьянские письма, деловые бумаги, прошения и жалобы, написанные местными жителями, копии и черновики документов, утративших силу, а также ряд списков старинных русских повестей и сказаний. Среди документов кон. XVIII в. наибольший интерес для нас, по мнению ученого, представляет переписка усть-цилемцев, свидетельствующая о наличии среди них высоко грамотных по тому времени людей. Ряд писем содержит важные сведения о жизни и деятельности крупнейшего устьцилемского книжника и местного писателя XIX в. Ивана Степановича Мяндина. В.И. Малышев отмечает языковые особенности этих писем: все

они написаны разговорной народной речью и нередко сохраняют характерные черты местного говора¹⁹.

Внимание В.И. Малышева привлекла и коллекция рукописных книг, сформированная в краеведческом музее Республики Коми. В статье «Ценная рукописная коллекция», опубликованной в «Красном знамени» за 1959 г., исследователь указывает, что одной из наиболее интересных документов коллекции музея является рукопись, полученная от семьи удорских крестьян Матевых: «Это своеобразная летопись крестьянской семьи, которая велась почти на протяжении ста лет (с 1858 г. по 1945 г.)». Среди книг коллекции он также выделяет «Известия исторические о зырянском народе и о зырянских монастырях», несколько списков жизнеописания Стефана Пермского, «Изъявление» о пермских епископах и др., рукописи со старинными нотами (крюками)²⁰.

В кругу научных интересов В.И. Малышева была и история Усть-Цильмы, одного из древнейших русских поселений на Печоре, основанного в 1545 г. новгородским кречатником Ивашкой Дмитриевым, получившим на владение ею жалованную грамоту, выданную ему Иваном Грозным. В.И. Малышев отмечает, что в архивах нашей страны хранится немало документов о том времени, и останавливается на Переписной книге по Пустозерскому уезду 1679 г., куда входила в XVII в. Усть-Цилемская слободка. Судя по этой книге, живущих в слободке насчитывалось 135 человек, а в действительности было не меньше 250. «Неточность сведений Переписных книг, – пишет В.И. Малышев, – объясняется тем, что они ставили перед собой конкретные цели – сбор сведений о податном (облагаемом налогом) населении. И, тем не менее, только по таким документам мы можем говорить о том времени, в котором раскрывается исторический путь народа коми», – считает ученый²¹.

Влюбленный в Печорский край, В.И. Малышев проявляет немалую заботу о сохранении памятников старины. В газете «Печорская правда» ученый ставит вопрос о необходимости создания в Усть-Цильме музея. И эта его инициатива была со временем воплощена в жизнь²².

Последняя статья В.И. Малышева «Ожила старинная мелодия: о замечательной музыкальной рукописи XVII века, найденной в Усть-Цильме» вышла в 1975 г. в газете «Красное знамя», за год до его смерти. В этой публикации Малышев знакомит жителей республики с выдающейся музыкальной находкой огромной важности. Он рассказывает, что в Усть-Цилемском собрании хранится небольшая рукописная книжка XVII в. с различными песнопениями, записанными на крюках – старинных нотах. Но интересна она тем, что на 236-й

странице рукописи была обнаружена надпись «Стихиры евангельские, большое знамя, перевод Крестьянинов». Ученый поясняет, что Федор Крестьянин – выдающийся русский композитор XVI в., современник и сподвижник Ивана Грозного. Выходец из простого народа, он был не только замечательным певцом, но и прекрасным музыкантом и теоретиком. Но ни одного его музыкального творения найти не удавалось. И вот впервые, после долгих лет поисков в усть-цилемской рукописи было обнаружено 11 евангельских стихир, распетых Ф. Крестьянином «большим знаменем» (торжественным). Каждая из его стихир – законченное, художественно совершенное произведение, характерное, выделяющееся новизной и большой изобретательностью, использованием народных мелодий. Профессор Ленинградской консерватории М. В. Бражников переложил на современные ноты эти стихиры, и сегодня они звучат во всем мире. В.И. Малышев утверждает: «Так дотоле малоприметная усть-цилемская рукопись стала знаменитой, вошла в золотой фонд русского музыкального наследия»²³.

Отметив уникальность книги, В.И. Малышев рассказывает читателям и о «проживании» данной книги на Печоре: «Любопытна история самой рукописи. В конце XVIII – начале XIX вв. она находится в Выголексинском старообрядческом общежительстве в Олонецкой губернии. Здесь ее тщательно реставрировали, снабдили красочными заставками, переплели. Возможно, ее владельцем тут был Григорий Агарков, оставивший свою подпись. В XIX в. она на Пижме и принадлежит крестьянину Абраму Васильевичу Мяндину, оценившему ее в большую по тому времени сумму – 10 рублей»²⁴. Основываясь на владельческих надписях («Ивана Мяндина книга, цена 10 рублей» и «Засвидетельствовал оную книжицу крестьянин Усть-Цилемской волости Иван Мяндин»), одним из последующих владельцев книги В.И. Малышев называет Ивана Степановича Мяндина, имевшего в своей библиотеке немало ценных рукописных книг. После смерти в 1894 г. И.С. Мяндина сборник находился в его семье. Последними владельцами книги в Усть-Цильме были сестры Носовы. У них она и была обнаружена В.И. Малышевым в 1955 г. в сенах, «в бочке со всяким старьем, и вместе с другими рукописными находками»²⁵.

В.И. Малышев был одним из первых, кто возродил работу по разысканию древнерусских рукописей у населения, кто открыл рукописно-книжный мир Усть-Цильмы. Изучение и представление широкой общественности выявленных памятников письменности осмыслялось им как одна из ключевых задач сохранения и развития культуры Русского Севера. На страницах периодической печати В.И.

Малышев знакомил жителей республики с богатейшей книжной культурой края, с результатами своих научных изысканий. Представленные мною статьи В. И. Малышева направлены на формирование чувства уважения и гордости к истории и культуре своего края у жителей не только Усть-Цильмы, но и всей республики. Одним из важных моментов, по моему мнению, является и то, что исследователь уделял внимание вопросу сохранности рукописного наследия, указывал на необходимость бережного и трепетного отношения к старым книгам.

* * *

1. **Малышев В. И.** Ожила старинная мелодия: о замечательной музыкальной рукописи XVII века, найденной в Усть-Цильме // Красное знамя. 1975. 28 марта.

2. Зыкин Владимир Георгиевич (род. в 1905 г.) – доцент Сыктывкарского пединститута, историк. Рукописи от В.Г. Зыкина поступали в Пушкинский Дом в 1951, 1952, 1963 и 1969 гг. и образовали отдельный фонд (Р. IV, оп. 4), насчитывающий 41 ед. хранения. Обзор содержания рукописей см.: Древнерусские рукописи Пушкинского Дома. (Обзор фондов) / Сост. В.И. Малышев.– М.; Л., 1965.– С. 24-26. Некоторые рукописи, а также отдельные тексты из них введены в научный оборот (см. библиографию публикаций там же, с. 26: Древлехранилище Пушкинского Дома. (Литература 1965–1974 гг.) / Сост. В.И. Малышев.– Л., 1978.– С. 56).

3. **Малышев В. И.** Дар Пушкинскому Дому Академии Наук СССР // За Новый Север. 1952. 10 июня.

4. Там же.

5. Там же.

6. **Малышев В. И.** Археографическая экспедиция на Печору // Красное знамя. 1955. 22 мая.

7. **Малышев В. И.** Памятники древней письменной культуры Севера // За Новый Север. 1954. 16 мая.

8. **Малышев В. И.** Драгоценное наследие (Усть-Цилемские рукописные книги) // Печорская правда. 1954. 19 августа.

9. **Малышев В. И.** Ценная рукописная коллекция // Красное знамя. 1959. 18 декабря.

10. **Малышев В. И.** Памятники древней письменной культуры Севера...

11. **Малышев В. И.** Драгоценное наследие...

12. Там же.

13. **Малышев В. И.** Памятники древней письменной культуры Севера...

14. Там же.
15. Там же
16. **Мальшев В. И.** Новые археографические работы // Красное знамя. 1960. 17 февраля.
17. Там же.
18. **Мальшев В. И.** Археографическая экспедиция на Печору...
19. **Мальшев В. И.** Находки в старых переплетах // Красное знамя. 1960. 9 августа.
20. **Мальшев В. И.** Ценная рукописная коллекция // Красное знамя. 1959. 18 декабря.
21. **Мальшев В. И.** Далекое прошлое села Усть-Цильмы // За Новый Север. 1953. 12 августа.
22. **Езовских Г., Мальшев В.** Необходимо открыть краеведческий музей // Печорская правда. 1958. 22 июня.
23. **Мальшев В. И.** Ожила старинная мелодия...
24. Там же.
25. Там же.

В.И. Осипов
(Боровск)

Боровские корреспонденты В. И. Мальшева – хранители народных преданий о протопопе Аввакуме

Владимир Иванович Мальшев – выдающийся археограф, собиратель древнерусских рукописей и книг, создатель в Пушкинском Доме (ИРЛИ РАН) хранилища древнерусских рукописей. Неоднократно Владимир Иванович ездил с археографическими экспедициями на Печору. Археографические экспедиции и изучение жизни и творчества протопопы Аввакума – составили жизнь ученого¹.

Непреходящим научным интересом В.И. Мальшева было изучение жизни и творчества протопопы Аввакума. Где бы ни находился Владимир Иванович – в экспедиции, в архиве – он везде искал материалы о протопопе Аввакуме («Я собираю об Аввакуме все, все»²).

Конечно же, В.И. Мальшев не мог не посетить Боровск, потому что именно здесь, в Пафнютьев-Боровском монастыре, дважды находился в заточении протопоп Аввакум, а осенью 1675 г. в боровской тюрьме закончили свой жизненный путь пострадавшие за веру Ф.П.

Морозова и её сестра Е.П. Урусова³. К 1917 г. в Боровске из 14 храмов было 3 старообрядческих (Всех Святых, Покровский 1-й общины и Покровский 2-й общины). Старообрядческие храмы были построены после 1905 г. в результате активности старообрядческого населения, проживающего в городе и сохранявшего веру своих предков. По статистическим данным старообрядцы составляли около 50% от всего населения города⁴. После революционных событий и гражданской войны старообрядцы Боровска были ослаблены, а храмы закрыты⁵. Подрастает атеистически воспитанная Советским государством молодёжь.

В 1935–1936 гг. В.И. Малышев приезжает в г. Боровск для сбора устных преданий о протопопе Аввакуме и Ф.П. Морозовой. До него никто из учёных боровскими народными преданиями об Аввакуме и Ф.П. Морозовой не интересовался. Владимир Иванович познакомился с боровскими старообрядцами-старожилами и краеведами. Это были бывший старообрядческий дьякон Борзов, староверка Глухарева, старожилы Е.В. Милюкина, Яков Павлов (с. Роща), престарелый житель с. Рощи отец Памва, бывший монах Пафнутьева монастыря, прислуживающий в церкви Иоанна Богослова. Много интересного В.И. Малышев услышал от Григория Николаевича Дёшина.

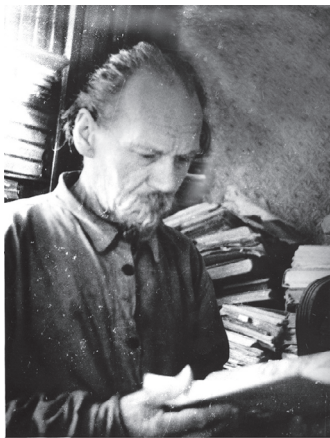
При сборе устных преданий В.И. Малышев отмечает любопытный факт: боровские старообрядцы начитаны, и устные предания не представляют для них авторитета. Вот как он пишет об этом: «Большинство из старообрядцев, ныне уже представляющие старшее поколение, хорошо грамотны, а многие даже образованы. Чтение книг, литературы постепенно вытеснило из их памяти предания. Они отдают предпочтение печатной продукции, верят ей одной, а устные народные рассказы ставят ни во что. Даже рукописная книга потеряла для многих из них свой былой авторитет. Приведу два характерных примера. Старообрядческий священник (ошибочно, правильно – дьякон – В.О.) Борзов скептически встретил мое намерение заняться сбором преданий об Аввакуме и посоветовал мне лучше употребить это время на работу в московских архивах (он был знаком в свое время с археографом, профессором В.Г. Дружининым). А староверка Глухарева, весьма уважаемая в Боровске женщина, когда я расспрашивал ее о преданиях и, чтобы навести ее на след, пересказал уже слышанное предание, раздраженно ответила мне, что все это враки, что об этом Аввакум в своих сочинениях не пишет, а мало ли, что там, в народе, про него наговорят. Вот, если бы он сам указал, тогда было бы другое дело. В этих ответах я не усматриваю попытку отвязаться от меня. Оба старовера относились ко мне с полным дове-

рием. Нет, они просто, как и многие их земляки, отрицательно смотрели на устные источники»⁶.

В результате осмотра Пафнутьева Боровского монастыря, распросов местных жителей о протопопе Аввакуме и боярыне Ф.П. Морозовой была через много лет – в 1966 г. – написана статья «Народные предания о протопопе Аввакуме (1. Боровские)» позднее изданная в Боровске⁷, где В.И. Малышев указывает на то, что народные предания, несмотря «на свою малочисленность, отрывочность... расширяют ранее известные представления о боровской ссылке Аввакума, уточняют места его заключения в Пафнутьевом монастыре. Они также свидетельствуют о большой популярности в прошлом имени Аввакума среди боровчан и о том, что он своей активной деятельностью борца за старую веру оставил глубокий след в памяти местного населения»⁸.

И в последующие годы В.И. Малышев не забывал своих боровских корреспондентов. Многолетняя переписка связывала его с краеведами Григорием Николаевичем и Николаем Григорьевичем Дёшиными⁹.

Я хорошо знал Николая Григорьевича Дёшина. Он собрал большую библиотеку. Как реликвию хранил он переписку свою и отца с краеведами и учеными. Николай Григорьевич передал мне письма и статью В.И. Малышева «Народные предания о протопопе Аввакуме»¹⁰ с автографом автора, которые отложились в его семейном архиве¹¹. Судьба боровских краеведов представляет интерес, т. к. именно благодаря им удалось сохранить многие интересные исторические факты.



Дёшин Григорий Николаевич
(14.11.1885–03.03.1964)

Дешин Г.Н. – фотопортрет.

Григорий Николаевич Дёшин (14.11.1885–03.03.1964) родился в с. Роща Боровского уезда Калужской губернии неподалеку от Пафнутьев-Боровского монастыря, где и прошла его жизнь¹². Сам он был из крестьян, в детстве закончил начальную школу. Работал помощником волостного писаря, затем писарем в д. Назарово. После революции работал в волисполкоме с. Рощинская слобода. Некоторое время учительствовал в школе д. Редькино. В 1918 г. участвовал в организации общества «Народный дом» в с. Рощинская слобода. В 1922 г. было создано Рощинское общество изучения, охраны памятников

природы, искусства и старины местного края. В 1923 г. он становится его председателем. С мая 1923 г. по сентябрь 1924 г. Г.Н. Дёшин работает научным сотрудником, исполняя обязанности заведующего музея, который располагался на территории Пафнутьев-Боровского монастыря. Так же в Боровском УОНО (Уездный Отдел Народного Образования) был ответственным секретарем общества «Долой неграмотность». После ликвидации общества в 1930-е гг. работал секретарем Московской областной школы тракторных бригадиров и комбайнеров, которая располагалась на территории Пафнутьева монастыря, позднее счетоводом в колхозе д. Николаевка. В годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. на фронт не призывался из-за плохого зрения. На протяжении всей своей жизни Г.Н. Дёшин занимался общественной работой. Умер Григорий Николаевич 3 марта 1964 г. и похоронен на кладбище рошинского храма Рождества Пресвятой Богородицы.

Сын Григория Николаевича Дёшина Николай Григорьевич (1.02.1928–24.04.2002), любознательный и неравнодушный человек, вслед за отцом продолжал изучение родного края. Он родился в с. Роцца Боровской вол. Малоярославецкого у. Калужской губ.¹³ Сначала учился в Рошинской семилетней школе, а потом заканчивал десятилетку в Боровске, по окончании которой в 1947 г. поступил в Московский областной педагогический институт на физико-математический факультет. В эти годы он преподавал в Боровской, Ермолинской средних школах, в школе рабочей молодежи. С апреля 1949 г. по декабрь 1952 г. служил в войсках МВД в Пермской области. После армии продолжил работу в школе рабочей молодежи, где преподавал математику, физику и астрономию. С 1963 г. и до пенсии (август 1985 г.) Николай Григорьевич преподавал в Боровском техникуме механизации сельского хозяйства, располагавшемся на территории Пафнутьев-Боровского монастыря. По выходе на пенсию был награжден медалью «Ветеран труда».

Изучение родного края у Н.Г. Дёшина, как и у его отца, было составной частью его жизни. Где бы Николай Григорьевич ни работал, он продолжал интересоваться историей родного края, собирал местные предания и краеведческую литературу. Многие годы он был председателем первичной организации ВООПИК (Всероссийское общество охраны памятников истории и культуры) при Боровском сельхозтехникуме. В начале 1960-х гг. он был председателем совета краеведов при Боровском сельхозтехникуме, куда входили краеведы В.В. Благовещенский, М.М. Жилинский, П.А. Подшивалов. Николай Григорьевич публиковал свои краеведческие изыскания на страницах местной газеты «За коммунизм» и «Боровские известия», за-

нимался историей народного образования Боровского края¹⁴. К сожалению, его работа не была доведена до конца: 24 апреля 2002 г. Николай Григорьевич умер и был похоронен рядом с отцом.

Переписка В.И. Малышева с Николаем Григорьевичем и Григорием Николаевичем Дёшиными интересна тем, что в ней виден характер работы В.И. Малышева с корреспондентами: ученый старался при изучении биографии протопопа Аввакума не пропустить ни одного мелкого факта, не допустить ошибок в названии мест и т. д.

Так, в письме к Николаю Григорьевичу от 12 сентября 1965 г. В.И. Малышев пишет: «Глубокоуважаемый Николай Григорьевич! Посылаю Вам три фотографии с темницы протопопа Аввакума. Очень и очень прошу Вас вернуть их мне как можно скорее обратно и ответить мне на такие вопросы: 1) Как называется это здание Пафнутьева монастыря: колокольня или Рождественская церковь? 2) Какого времени (когда построено) это здание? 3) В какой части (название) этого здания находится «камера» протопопа Аввакума? 4) В каком из местных трудов подробно описывается это здание монастыря? 5) Где (которое) окно «камеры» Аввакума. Можно отметить прямо на фотографии. Мне кажется, что эта «камера» Аввакума находится в помещении бывшей пекарни, но я мог уже и все перепутать, ведь прошло ровно 30 лет со времени моего знакомства с монастырем. Буду Вам очень и очень благодарен за ответ. Эти сведения мне нужны для статьи, которую я сейчас готовлю для наших “Трудов отдела древнерусской литературы”. Желаю Вам всего хорошего и, прежде всего, конечно, здоровья»¹⁵.

И в следующем письме опять просьба к Николаю Григорьевичу: «Не знаете ли Вы, в каких трудах по Боровску и монастырю есть точные сведения о времени построения башен монастыря, в частности, Круглой, Оружейной и Сторожевой? Спросите у реставраторов, они должны знать. Еще раз спасибо за ответ»¹⁶.

В.И. Малышев был благодарен Григорию Николаевичу за беседы и рассказы о протопопе Аввакуме: «... я много говорю о Вашем отце, с которым я был хорошо знаком по Боровску в 1935–1936 гг., записал от него самые развернутые предания об Аввакуме, переписывался с ним до 1959 года. Отчего он умер, куда поступила его хорошая краеведческая библиотека?»¹⁷.

В.И. Малышев был знаком и с библиотекой Григория Николаевича. Это он отметил в письме к И. Малышева в Боровске всегда вызывало у него тёплые воспоминания. К Г.Н. Дёшину он напишет 21 февраля 1971 г.: «... очень хотел бы повидать Боровск, который я люблю. В.Малышев»¹⁸, но к сожалению, ему этого сделать не пришлось.

1. Список работ В.И. Малышева о протопопе Аввакум см.: Древнерусская книжность.– М.,1985.– С. 282. Переиздание статей В.И. Малышева об Аввакуме см.: **Малышев В. И.** Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме.– СПб., 2010.
2. Боровский краевед.– Боровск, 1991. Вып. 3.– С. 48.
3. **Осипов В. И.** «...В Боровск на мое отечество, на место мученое...»: Боровский период жизни протопопы Аввакума, боярыни Морозовой, княгини Урусовой. Калуга, 2007; **Осипов В. И., Осипова А. И.** Боровские мученики // Старообрядчество: история, культура, современность.– М.,1996. Вып. 5.– С. 61–66.
4. **Осипов В. И.** Численность старообрядческого населения Боровска и уезда в XIX – начале XX в. // Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья. Материалы VIII региональной научной конференции 17–19 марта 1999 г.– Калуга, 2001.– С. 110–116.
5. **Осипов В. И., Осипова А. И.** Из истории боровских старообрядческих общин XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность.– М., 1998. Вып. 6.– С. 41–50.
6. **Малышев В. И.** Народные предания о протопопе Аввакуме (1. Боровские) // Боровский краевед.– Боровск, 1991. Вып. 3.– С. 53.
7. Там же.– С. 50–55.
8. Там же.– С. 52.
9. Переписка была опубликована: **Осипов В. И.** Письма В.И. Малышева к боровским краеведам Г.Н. и Н.Г. Дёшиным // Боровский краевед.– Боровск, 1991. Вып. 3.– С. 44–49.
10. **Малышев В. И.** Народные предания о протопопе Аввакуме // Wiener Slavistischer Jahrbuch. Graz; Köln. 1966. Bd. 13. S. 22–31. Статья переиздана: **Малышев В. И.** Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме.– СПб., 2010.– С. 254–262.
11. Боровский историко-краеведческий музей. Письма: КП №№ 1156–1163; статья: КП № 1164.
12. **Лошкарёва Н. П.** Из истории Боровского музея. 1919–1954 гг. // Боровский краевед.– Боровск, 1997. Вып. 7.– С. 8, 13; **Осипов В. И.** Письма В.И. Малышева к боровским краеведам...– С. 43–48: Боровский историко-краеведческий музей. Архив. Ф. 3 (Дёшины). Д. 1–4, 7, 8, 9, 11–13, 20, 22; Фото Г.Н. Дёшина (Боровский музей. Научно-вспомогательный фонд 1991).
13. Боровский историко-краеведческий музей. Архив, ф. 3 (Дёшины), д. 11–13, 22; **Ольгина О.** Дёшины. Семейный портрет // История одной любви. Сборник сценариев документальных филь-

мов.– М., 1988; Навсегда останется в наших сердцах // Боровские известия. 2002. № 57–58 (22 мая).

14. **Дёшин Н. Г.**: 1) Первый краевед Боровского края // Боровский краевед.– Боровск, 1990. Вып. 2.– С. 81–85; 2) Адмирал Д.Н. Сенявин // За коммунизм. 1968. 25 мая; 3) Пожарский в Боровске // Там же. 1972. 26 окт.; 4) Тяжелые упорные бои // Там же. 1975. 8 апр.; 5) Первый боровский краевед // Там же. 1990. № 6; 6). Патриот родного города // Там же. 1990. № 87; 7) Монастырский сад // Боровские известия. 1992. № 5; 8) У купцов появился конкурент // Там же. 1993. № 78 и др.

15. **Осинов В. И.** Письма В.И. Малышева к боровским краеведам...– С. 45–46.

16. Там же.– С. 46.

17. Там же.– С. 46.

18. Там же.– С. 48.

М. И. Бурлыкина
(Сыктывкар)

Эпистолярное наследие В. И. Малышева (из переписки с А. К. Микушевым)

Удивительно интересно читать письма двух корифеев – выдающихся ученых, докторов филологических наук, заслуженных деятелей науки Российской Федерации В.И. Малышева (1910–1976) и А.К. Микушева (1926–1993). Переписка дает возможность раскрыть богатый духовный мир замечательных людей, объединенных общими научными интересами, взаимным уважением, искренним интересом и заботой друг о друге.

К сожалению, ученые прожили недолго: оба умерли в 66 лет и оба – от болезни сердца. Они познакомились в 1950 г., когда Анатолий Константинович поступил в аспирантуру Пушкинского дома, а Владимир Иванович работал там с 1946 г. В 1953 г. А.К. Микушев защитил кандидатскую диссертацию «Песенное творчество народа коми в советскую эпоху», руководителем которой являлась крупный ученый, известный фольклорист Анна Михайловна Астахова (1886–1971), работавшая в ИРЛИ. После окончания аспирантуры Анатолий Константинович трудился в Коми филиале АН СССР младшим научным сотрудником (с 1953 г.), затем старшим научным сотрудником (с 1957 г.), а после заведующим сектором литературы и фольклора (в 1970–1972 годы). В 1970 г. в ИРЛИ защитил докторскую

диссертацию «Генезис и эволюция коми песенного фольклора». В 1972 г. был открыт Сыктывкарский государственный университет, А.К. Микушев начал активно с ним сотрудничать, и 2 января 1975 г. перешел в университет на постоянную работу. Возглавлял кафедру, деканат филологического факультета, преподавал, продолжал заниматься научными исследованиями. В 1977 г. получил звание профессора.

В Музее истории просвещения Коми края (МИПКК) хранится личный фонд А.К. Микушева, насчитывающий около пяти тысяч наименований. Это фотографии, документы, его научные труды, публикации других авторов с дарственными надписями, рукописи, сотни писем – переписка с родными, друзьями, коллегами по работе и т.д. Основная часть материалов подарена Анатолием Константиновичем. Они отражают биографические сведения об ученом, его обширные связи в финно-угорском мире, представляют огромную историческую и культурную ценность¹.

Особый раздел в коллекции А.К. Микушева занимает эпистолярное наследие. Сохранившиеся письма Владимира Ивановича Малышева, адресованные Анатолию Константиновичу (их более сорока), небольшие по объему. Многие из них написаны на простых, без иллюстраций, почтовых открытках. Важно, что каждое датировано, и они помогают воссоздать или дополнить некоторые события из жизни ученых. Содержание писем в основном носит бытовой характер, что говорит о доверительных, неформальных отношениях адресатов. Но это не мешало им обращаться друг к другу на «Вы» и по имени-отчеству на протяжении всей жизни. По просьбе Владимира Ивановича Анатолий Константинович нередко выполнял небольшие поручения в Сыктывкаре, сообщал новости из республики, являлся неким связующим звеном между Коми филиалом АН СССР и Пушкинским домом.

Первое письмо, адресованное В.И. Малышевым А.К. Микушеву, датировано 24 ноября 1959 г.² Владимир Иванович благодарил Анатолия Константиновича за дружескую помощь. Ставил в известность, что через пять дней уезжает отдыхать в подмосковный санаторий Абрамцево. Доложил, что передал привет А.М. Астаховой, которая долго хвалила своего ученика. Кстати, об Анне Михайловне Владимир Иванович сообщал почти в каждом своем письме, передавал от нее поклоны. Во время своих многочисленных экспедиций, в том числе и в Коми АССР, она собрала свыше 10 тысяч народно-поэтических произведений, издала двухтомник «Былины Севера» и другие труды. Анна Михайловна и Анатолий Константинович переписывались. В одном из писем (1966 г.) она писала: «Ваша дружба и любовь мне дороги». Их переписка также хранится в МИПКК³.

Второе письмо В.И. Малышева А.К. Микушеву написано 21 июля 1961 г. (ОФ-2246) Коми республика готовилась к юбилею – 22 августа отмечали 40 лет со дня создания автономии. Владимир Иванович изъявил желание побывать на торжествах, а заодно поработать в архиве и «просто выпить винца с В.Г. Зыкиным, И.И. Оплесниным и др.». Упомянутый в тексте Владимир Георгиевич Зыкин (1905–1980) был ученым-историком, доцентом Коми пединститута. Иван Ильич Оплеснин (1903–1972) работал в Коми филиале АН СССР. В том же письме Владимир Иванович выслал рецензию член-корреспондента АН СССР Варвары Павловны Адриановой-Перетц (1887–1972) на свою книгу, которая была опубликована в газете «Красное знамя».

Следующее письмо от 11 августа 1961 г. (ОФ-2231) написано с ноткой недовольства: Владимир Иванович не получил официального приглашения в Сыктывкар, на которое рассчитывал (поездка планировалась за счет Пушкинского дома или за свой счет), поэтому уезжал в Архангельск дней на 10-15. Но уже 8 сентября (ОФ-2244) вновь обратился с просьбой помочь в создании библиографического указателя описаний рукописных собраний. Он напомнил, что в Коми республиканском архиве хранится довольно большое собрание актового материала (столбцов). Просил посмотреть в библиотеке Коми филиала АН СССР, имеются ли печатные описания или обзоры этой коллекции.

Затем случился перерыв в переписке. Объясняется это, по-видимому, тем, что они общались лично (скорее всего, А.К. Микушев находился на стажировке в Пушкинском доме). 30 июля 1964 г. В.И. Малышева наградили Почетной грамотой Верховного Совета Коми АССР. В письме от 10 августа из поселка Лахта Ленинградской области (ОФ-7945) он просил Анатолия Константиновича выслать об этом вырезку из газеты и вскоре получил ее. 2 сентября Владимир Иванович попросил разыскать Ю.В. Гагарина – автора книги «Религиозные верования коми», который ссылался в своей работе на рукописи Печорского собрания Пушкинского дома (ОФ-7947). Владимир Иванович хотел включить эти сведения в путеводитель по Печорскому собранию. Юрий Васильевич Гагарин (1932–1981) работал в Коми филиале АН СССР с 1961 г., там же в 1964 г. окончил аспирантуру. В 1966 г. защитил кандидатскую диссертацию «Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление», в 1980 г. – докторскую диссертацию «История религии и атеизма народа коми».

В письме от 28 августа 1966 г. (ОФ-2458) Владимир Иванович сообщил, что был в Москве, на Арбате, у родственников Павла Степановича Богословского (1890–1966) – писателя, литературоведа,

археолога, фольклориста, профессора Пермского государственного университета. У его вдовы, Александры Николаевны, хранилась очень ценная библиотека по северному фольклору, этнографии и истории. Владимир Иванович отмечал, что в ней много просто уникальных книг, в том числе имеющих прямое отношение к Коми АССР, и предлагал Анатолию Константиновичу поговорить с руководством Коми АССР о том, чтобы библиотеку приобрести для республики.

Летом 1967 г. В.И. Малышев находился в Коми АССР в экспедиции по сбору древних рукописей. 21 июля 1967 г. (ОФ-2447) он написал письмо А.К. Микушеву из Усть-Цильмы, в котором сообщил, что поиски рукописей в этом году проходят туго, сказываются экспедиции прошлых годов, но все же наименований 30 надеялся найти. В Ленинград Владимир Иванович возвращался через Сыктывкар, где ему удалось встретиться с Анатолием Константиновичем. В письме от 31 июля (ОФ-2446) он сообщил о том, что передал поклон прежде всего А. М. Астаховой, которая была очень тронута этим. В том же письме он хлопотал об «очень хорошей девице» Светлане Максимовне Семеновой, которая намеревалась поступить на иностранный факультет Коми пединститута, просил привлечь к делу В.Г. Зыкина. Судя по письму от 25 августа того же года (ОФ-2445), девушка стала студенткой. Радуюсь этому, Владимир Иванович уверял, что она станет надежным «республиканским кадром».

Из переписки ученых явствует, что Анатолий Константинович задумал ехать в Ленинград на очередную стажировку, длительную по сроку, посоветовался об этом с Владимиром Ивановичем, который тут же выяснил обстановку. Исполнявший обязанности директора института Камсар Нерсесович Григорьян положительно встретил намерение молодого ученого, предложил А.К. Микушеву приехать стажироваться с 1 января 1968 г. Василий Григорьевич Базанов (директор ИРЛИ АН СССР в 1965–1975 гг., главный редактор журнала «Русская литература» в 1958–1968 гг., фольклорист, литературовед, член-корреспондент АН СССР) был в отъезде, но, по уверению Владимира Ивановича, тоже возражать не станет. Они продолжали развивать эту тему в письмах от 3 и 18 октября 1967 г. (ОФ-2443). Владимир Иванович успокаивал своего адресата, что проблем с жильем не должно быть, в Институте ему в этом помогут. В случае чего предлагал жить у него столько, сколько надо, и не беспокоить родственников. Он знал, что Микушевы, приезжая в Ленинград, останавливались в Колпино, где жила старшая сестра Анатолия Константиновича Вера Константиновна Пискова, по профессии врач.

Владимир Иванович занимал небольшую однокомнатную квартиру. После смерти матери, которую боготворил, жил один. Судя по

следующему письму от 22 декабря 1967 г. (ОФ-2440), Анатолий Константинович побывал в Ленинграде. Владимир Иванович приглашал его приехать еще раз, уже с супругой, которая могла бы недельки две пожить у него дома. Нина Трофимовна Микушева в гостях у именитого ученого бывала, но так и не рискнула остановиться у него с ночевкой, предпочитая жить у родных.

Между тем Владимир Иванович готовился к защите докторской диссертации, которая состоялась 11 января 1968 г. на филологическом факультете Ленинградского государственного университета. Возможно, подготовка к ней оказалась чрезвычайно беспокойной, потому что Владимир Иванович серьезно заболел. Об этом он сообщил в своем письме А.К. Микушеву (ОФ-2441), в котором волновался об отзывах на диссертацию из Сыктывкара, кланялся В.Г. Зыкину и Н.Н. Рочеву. О них он вспоминал и в своих последующих письмах. Николай Никитич Рочев (1922-2004) работал в Коми филиале с 1968 г. заведующим отделом истории, в 1969 г. защитил кандидатскую диссертацию, в 1970 г. стал первым директором ИЯЛИ КФ АН СССР, возглавлял это научное учреждение в течение 15 лет.

14 января 1968 г. Владимир Иванович сообщил Анатолию Константиновичу, что защита прошла хорошо, отзывы получены своевременно. Интересовался о времени приезда Анатолия Константиновича в Ленинград (ОФ-2475). В письме от 25 февраля (ОФ-2436) вновь приглашал приехать, предлагал остановиться у него, где удобнее и просторнее, чем у кого-либо. Судя по тексту, Анатолий Константинович планировал приехать только в сентябре, но Владимир Иванович его торопил. Письмо от 8 апреля (ОФ-2436) вновь посвящено приезду А.К. Микушева в Ленинград. Владимир Иванович сообщил, что недавно вернулся из Комарова, где отдыхал в Доме творчества Союза писателей.

С 17 июня по 13 июля 1968 г. Владимир Иванович находился на Печоре с группой исследователей из пяти человек. Ученые собрали около 50 рукописных книг XVI–XIX вв. (письмо от 15 июля 1968 г. – ОФ-2432). Настойчиво приглашая А.К. Микушева в Ленинград, напомнил свой домашний адрес, указал, на каком транспорте можно подъехать, выражал сожаление о том, что, будучи в Сыктывкаре проездом из Усть-Цильмы, он не застал Анатолия Константиновича дома. Об этом В.И. Малышев написал ему и 7 августа, вновь приглашал в Ленинград (ОФ-2431).

В сентябре 1968 г. Анатолий Константинович приехал на годичную стажировку в Ленинград, жил в общежитии. Владимир Иванович его курировал. Следующее письмо В.И. Малышева датировано 14 июля 1969 г. (ОФ-7842). Он попросил сообщить новости, с неко-

торой долей иронии добавив: «кроме того, что Вы стали начальством» (речь, видимо, идет о должности заведующего сектором литературы и фольклора, которую занял А.К. Микушев). Интересовался, как поживает Василий Степанович Журавлев-Печорский (1930–1980) – поэт и прозаик, журналист, с которым, скорее всего, В.И. Малышев познакомился в Усть-Цильме.

Дальнейшая переписка посвящена предстоящей защите докторской диссертации А.К. Микушевым (она состоялась в 1970 г.). В письме от 31 августа 1969 г. (ОФ-7846) В.И. Малышев рекомендовал от имени Президиума Коми филиала АН СССР написать к В.Г. Базанову, который любил такие официальные обращения. Василия Григорьевича пока не было в городе, он до 7 сентября находился в Румынии. Владимир Иванович посетовал на свое здоровье, болезнь сердца, из-за которой совсем вышел из строя. Он пишет, что мечтал побывать на Севере, хотя бы в Сыктывкаре, но не разрешают врачи. Интересовался датой приезда в Ленинград Анатолия Константиновича. В письме от 16 сентября (ОФ-7848) уточнил, что дома бывает с 7–8 часов вечера. 20 октября сообщил, что заходил к Кириллу Васильевичу Чистову (член-корреспондент АН СССР, главный редактор журнала «Советская этнография») относительно его участия в «защитных делах» Анатолия Константиновича, рекомендовал направить ему автореферат диссертации. Просил выслать новую книгу Ю.В. Гагарина о печорских старообрядцах, интересовался, как живут В.Г. Зыкин, В.С. Журавлев-Печорский (ОФ-7853). В письме от 16 ноября (ОФ-7860) он выразил удивление молчанием Анатолия Константиновича, напомнил, что поговорил с К.В. Чистовым, которому нужно выслать реферат как будущему оппоненту. Предполагал поговорить с В.Г. Базановым, В.П. Вильчинским (доктор филологических наук, ученый секретарь ИРЛИ АН СССР). 22 декабря сообщил, что запланированное обсуждение работы А.К. Микушева отложено по просьбе А.М. Астаховой, так как отзывы на диссертацию еще не поступили (ОФ-7868). Поговорив с А.Д. Соймоновым и другими членами сектора фольклора, Владимир Иванович сделал вывод о том, что требуется незамедлительный приезд Анатолия Константиновича в самое ближайшее время, в январе.

В июле 1970 г. Владимиру Ивановичу исполнялось 60 лет. Анатолий Константинович готовился к предстоящему юбилею своего большого друга и наставника. Говорил о необходимости написания живописного портрета, статьи о нем. Но В.И. Малышев считал, что это лишнее, так как чувствовал себя весьма плохо (письмо от 2 июня 1970 г. – ОФ-7883). Ему было не до юбилея, хотелось покоя, а эти мероприятия всегда приносили элементы волнения. Владимир Ива-

нович самым решительным образом запретил в ИРЛИ что-либо делать, но коллеги тем не менее рассылали, как он выразился, «всякие бумаги». Выслал вырезку из газеты «Вечерний Ленинград» со статьей своей хорошей знакомой Татьяны Лазаревой об Анатолии Константиновиче. Посылал поклоны Федору Васильевичу Плесовскому (1920–1982) – старшему научному сотруднику КФ АН СССР, кандидату филологических наук, защитившему диссертацию в Пушкинском доме в 1951 г. по теме «Сказки народа коми».

10 октября 1970 г. Владимир Иванович написал из больницы – «неважнецкой», по его выражению (ОФ-7877). Там же лечилась А.М. Астахова, от которой он посылал поклон. Болезнь ее оказалась весьма серьезной, и в июне 1971 г. Анны Михайловны не стало. О ее смерти В.И. Малышев сообщил телеграммой, а также письмом от 25 июня (ОФ-7910). Сам он чувствовал себя очень «прескверно, даже плохо». Здоровье не улучшалось, а ухудшалось. Это, конечно, отражалось на настроении и на работе.

После защиты А.К. Микушевым докторской диссертации ухудшилось и его состояние здоровья. Он тоже некоторое время лежал в больнице. Выписавшись, тут же сообщил об этом своему адресату. На что Владимир Иванович в письме от 9 января 1972 г. (ОФ-2079) ответил, что очень рад «освобождению» Анатолия Константиновича «от власти белых халатов», так как очень уж «нудно лежать в больнице». Письмо Владимира Ивановича от 14 февраля (ОФ-2086) носило «утешительный» характер. Дело в том, что возникло некоторое недоразумение между К.В. Чистовым и А.К. Микушевым. Кирилл Васильевич быстро понял, что это была ошибочная информация, обиду не держал, считал, что Анатолий Константинович здесь не при чем. Но Анатолий Константинович ситуацию принял слишком близко к сердцу, вновь заболел. Владимир Иванович в письме его успокаивал, рекомендовал поправляться и выбросить всю эту ситуацию из головы, напоминая, что впереди ждет много интересных работ и для них надо сохранить здоровье. В почтовой открытке от 31 декабря (ОФ-2049), поблагодарив за поздравление с Новым годом, Владимир Иванович пожелал семье Микушевых здоровья, счастья, радостей в труде.

В письме от 15 марта 1973 г. (ОФ-2016) Владимир Иванович продолжил тему здоровья. Написал, что болеет всё глубже, и нет этому конца, что работал по мере сил, но их стало совсем мало. Анатолий Константинович в свою очередь намеревался ехать в южный санаторий. Владимир Иванович пожелал ему подлечиться, отдохнуть, так как здоровье «очень нужно». Планировал съездить в воскресенье к «изографу Э.В. Козлову», который звонил и пригла-

шал. Подчеркнул, что семья эта очень хорошая. Народный художник России, уроженец Коми края, Энгельс Васильевич Козлов (1926–2007) написал живописные портреты В.И. Малышева (1972) и своего однокашника А.К. Микушева (1970, 1988). С 1949 г. он жил в Ленинграде, участвовал в Малышевских чтениях, проводимых в Пушкинском доме. В МИПКК хранится фотография, где Э.В. Козлов запечатлен с академиком Д.С. Лихачевым на фоне портрета В.И. Малышева в 1997 г.

Получив «горячее поздравление» с юбилеем, Владимир Иванович в письме от 28 августа 1973 г. (ОФ-2021) по этому поводу выразил удивление, так как 19 июля он отметил 63 года со дня рождения и не считал эту дату круглой. Других юбилеев он не припомнил. Обиделся, что Анатолий Константинович, побывав в Ленинграде, не зашел к нему. Самочувствие его этим летом было особенно плохим. В письме Владимир Иванович сетовал: «Что-то сдает быстро мой организм». Сам он, видимо, не знал дату рождения Анатолия Константиновича (родился 5 ноября), так как поздравлений по этому поводу в переписке нет. В письме от 5 ноября (ОФ-2039) он благодарил за полученное поздравление и пожелал Микушевым доброго здоровья и всего хорошего, имея в виду ноябрьские праздники 7-8 ноября.

2 января 1974 г. Владимир Иванович ответил на поздравление с Новым годом, пожелал здоровья, счастья и всего хорошего в начавшемся году (ОФ-2006). В письме от 23 июля 1974 г. (ОФ-2038) В.И. Малышев поблагодарил за телеграмму с днем рождения: «Большое спасибо за память». Сообщил, что получил поздравление и от Э.В. Козлова. Чувствовал он себя по-прежнему очень скверно и боялся, чтобы не наступила скоро развязка, так как хотелось еще укрепить Древлехранилище. О поездке на Север уже и не мечтал: «Только слезы набегают, когда вижу его». Передавал приветы семье Микушевых, Н.Н. Рочеву в этом и последующих письмах.

Главной темой последних писем Владимира Ивановича было беспокойство о своем здоровье. 6 апреля 1975 г. он сообщил, что с 28 марта по 19 апреля находился в санатории «Черная речка» для сердечников близ Зеленогорска. Чувствовал себя плохо, но уже со стороны других недугов, которые его «атакуют со всех сторон». Сердце же малость успокоилось (ОФ-1997).

Разнообразие в переписку внесло знакомство В.И. Малышева с сыном А.К. Микушева Романом. Мальчик с детских лет увлеченно рисовал (родился 9 октября 1963 г.), писал на холсте масляными красками. Юный художник решил изобразить Аввакума, чтобы подарить портрет Владимиру Ивановичу. 5 июля 1975 г. ученый вопро-

шал в своем письме (ОФ-1989): «Где же картина об Аввакуме молодого художника Микушева? Жду, чтобы включить ее в каталог, который собираюсь печатать». Приглашал Романа в Хранилище: «А вдруг оно на что-либо воодушевит». Нетерпение увидеть портрет было настолько сильным, что он просил выслать пока хотя бы с него фото. 27 июля письмо Владимира Ивановича адресовано Роману (ОФ-1995): «Картину я твою получил. Она так понравилась всем в Хранилище, что мы ее решили оставить здесь. Теперь она висит рядом с известными художниками, изображавшими Аввакума. Спасибо тебе. Я надеюсь, что ты еще вернешься к этой теме. Когда будешь в Ленинграде, я покажу тебе альбом картин русских художников XIX–XX вв., рисовавших Аввакума. Очень жаль, что не видел тебя в Хранилище. Всего тебе хорошего, молодой исторический живописец. Маме и папе поклон». 15 августа Владимир Иванович вновь послал письмо Роману (ОФ-1994) с сожалением о том, что мальчик, побывав в Ленинграде с мамой, не зашел к нему домой и не посмотрел альбом. Поэтому он выслал снимки Аввакума в Сыктывкар почтой. Рекомендовал найти свою тему, думать над ней и читать сочинения Аввакума в издании 1960 г. 11 ноября в письме Анатолию Константиновичу (ОФ-2001) напомнил, чтобы «исторический живописец Роман Микушев продолжал думать над темой».

Последнее письмо в адрес Микушевых В.И. Малышевым написано в год его смерти – 18 февраля 1976 г. (ОФ-23669). Адресовано 12-летнему Роману, который подарил Древлехранилищу еще одно свое художественное произведение – скульптурное изображение Аввакума. Владимир Иванович попросил у мальчика прощения за то, что только сейчас благодарит его за эту работу, так как болеет, почти не встает, лежит. Объяснил, что не видел скульптуру, но уверен, что она интересная. Сообщил, что портрет Аввакума, написанный Романом и висевший в Древлехранилище, пользуется большим успехом. Владимир Иванович продолжал составлять для публикации каталог изобразительных работ об Аввакуме и, конечно, намеревался туда включить также работы Романа. Передавал поклоны маме и папе, пожелал всем здоровья и всего хорошего.

2 мая 1976 г. Владимир Иванович скончался. Об этом Анатолий Константинович узнал из телеграммы, полученной 3 мая (ОФ-7581).

25 апреля 1977 г., в понедельник, в Пушкинском доме впервые состоялись чтения памяти В.И. Малышева. Вступительное слово произнес Д.С. Лихачев. Выступили А.М. Панченко, Н.С. Демкова, Л.М. Лотман и другие ученые. Малышевские чтения стали традиционными. В них регулярно принимал участие профессор А.К. Микушев.

* * *

1. Профессор А.К. Микушев – ученый, педагог, литературный критик: каталог личного фонда. Вып. 1-2 / Под ред. М.И. Бурлыкиной. Сост. О.М. Екимова, М.А. Туркина, Л.А. Яшина. Вып. 1.– Сыктывкар, 1996.; Вып. 2.– Сыктывкар, 2001.

2. МИПКК. Личный фонд А.К. Микушева. Переписка с В.И. Малышевым. ОФ-2526 (далее шифры писем данного фонда указываем в тексте, в скобках).

3. Там же. Переписка с А.М. Астаховой. ОФ-2105, 2112, 2139, 2141, 2158, 2163, 2167, 2169, 2171, 2179, 2203, 2263, 2427, 2429, 2444, 2455, 2457, 2478, 2488, 2502, 2524, 2527, 2530, 2546, 2554, 2558, 2568, 2646, 2648, 7819, 7839-7841, 7858, 7878, 7892.

Г.В. Маркелов
(Санкт-Петербург)

Письма усть-цилемских крестьян В. И. Малышеву*

Владимир Иванович Малышев оставил Пушкинскому дому свой огромный архив. Большую часть его составляют письма корреспондентов Малышева. Число их исчисляется многими тысячами. Социальный и национальный диапазон их авторов необыкновенно обширен. Ему писали академики, художники, писатели, артисты, колхозники, бухгалтеры, офицеры, рыбаки, музейные работники, рабочие, студенты. В Париже, Лондоне, Риме, Токио, Праге, Варшаве, Харбине были корреспонденты Малышева. Географию писем соотечественников вообще трудно обозреть. Только за последние три года своей жизни Владимир Иванович получал письма от более чем 700 адресатов. И всем обязательно он отвечал письмами или открытками. Каждый месяц он сдавал в Рукописный отдел Пушкинского дома пухлую пачку корреспонденции, аккуратно перевязанную бечевкой. Он очень дорожил тем, чтобы его переписка сохранилась. И это не было капризом или чудачеством. В этом был его труд – труд ученого и собирателя. В письмах к нему – сотни «адресов» древнерусских рукописей, разнообразнейшие сведения об их местонахождении, о коллекционерах и любителях старины; истории, предания, легенды

* Статья перепечатывается с разрешения автора из сборника: Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвузовский сборник научных трудов.– Сыктывкар, 1997.– С. 86-90.

о древних рукописях, советы, предположения, догадки о том, где их искать. Это – важнейшая тема переписки В.И. Малышева, в этом наибольшая ценность его архива.

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

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

Устьцилёмы – крестьяне, рыбаки, охотники, в чьих домах Владимир Иванович нашел и доставил в Ленинград сотни ценных рукописей, – стали для него не только хранителями древних книг, потомками Аввакумовых сподвижников и пижемских самосожженцев. В них Владимир Иванович видел людей, для которых тексты старинных рукописей были не просто наследием прошлого, но живым, понятным, «своим» словом. И в этом смысле он понял их, и поэтому ему было легко с ними. В свою очередь и Малышев стал для устьцилёмов «своим», понятным человеком.

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

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

Приведу несколько отрывков из писем 1956 г. пижемского крес-

тьянина Тимофея Михайловича Мяндина¹: «Многоуважаемый Владимир Иваныч! Шлю Вам горячий привет. Извините, я на Ваше письмо, которое писано 20 окт. 56 года, долго не писал. И другое письмо тоже получил – хроники две книги – там много собрано прошлого и выявлено в свет. Еще прошу Вас, возможно будут у вас отпечатаны нашего скитского монастыря погоревши книги и протопопа Аввакума – бытте добры – вышлите мне. Владимир Иваныч, если бы могли Вы выслать праздничну Минею по почте – очень нужна для меня. Журнал получил, кое что прочитал про жар-птицу и дальше. Вы писали мне в письме о рукописях книг, как писали: я писал на колени, перо тетерева или глухаря, линевал на деревянной доске – на клею натянуты нитки рядами; страницы я писал болше малы – книги каноны разны, учебны азбуки, не постоянно писал, а занимался сельским хозяйством. Владимир Иванович, передайте вашему сотруднику Александру Михайловичу (Панченко – Г.М.) горячий привет. Что у вас будет в печати повести высылай. Будем вас ждть к нам по лету, заеждай ко мне, всего Вам хорошего...». Вот еще отрывки из других писем Т.М. Мяндина: «...пару слов о своей жизни: здоровье нормально, погода стояла очень хорошая, рыбку половил неплохо, посадил луку килограмм 20, картофеля 7 пудов, ячменя. Новостей нету. Вы пишете, что у Вас может будут в печати о Иване Анкидиновиче, о протопопе Аввакуме, о сожжении нашего монастыря и прочее – вышлите. Еще Вас от души благодарю за то, что Вы приехали к нам, повидались с Вами, порадовали нас, кое о чем побеседовали. Желаю всего хорошего Вам и главное здоровье, навещай... Ваш друг Володя Иванович (это внук Т.М. Мяндина – Г.М.) передает Вам привет – то-то Ваша открытка его порадовала! Просит Вас, приедите к нам, привести игрушку детску – оружейко...». В другом письме: «...Сидор Нилович недавно был здесь, кое о чем поговорили и тебя вспомнули... (о внуке) – он сичас не «старовер» – пляшот и песни поет, просит гармошку»

Автору этих писем – Тимофею Михайловичу Мяндину – крестьянину дер. Замежное, что на Пижме, по своей грамотности и исполнявшему должность деревенского наставника – Владимир Иванович посвятил свою статью «Старообрядческая община в Северной России – Великопоженская пустынь»². За почти 30-летнее знакомство ученого и крестьянина Мяндин передал Малышеву много ценных рукописей, и в их числе Синодик – помянник сгоревших в Великопоженском ските в 1743 г., опубликованный ученым в 1960 году³. Он же сообщал Малышеву исторические сведения о распространении книг на Печоре, о переписке рукописей, об обучении грамоте и другие материалы, вошедшие в книгу Владимира Ивановича «Усть-Ци-

лемские рукописные сборники»⁴. Происходивший из рода известного усть-цилемского книжника, писателя, переписчика Ивана Степановича Мяндина⁵, десятки рукописей и оригинальных сочинений которого хранятся в Пушкинском доме, Тимофей Михайлович сам был владельцем собрания рукописей, искусственным начетчиком и переписчиком. Он первый из всей старовойсковой Пижмы отдал своего сына Ивана в мирскую школу, открывшуюся там в 1913 году. После его смерти сын его Иван Тимофеевич писал Мальшеву в 1966 г.: «Самое искреннее и большое Вам спасибо за хороший отзыв о моем родном папаше. Действительно, правильно Вы заметили, что он был исключительно трудолюбивый и для своего времени начитанный человек, старался по мере возможности помочь людям... До революции к нему тянулись бывшие тогда на Печоре политические ссыльные Тепляков, Калмыков, Сапрыгин. Они были для отца самыми желанными гостями...». Оставшиеся после смерти отца рукописи Иван Тимофеевич прислал Мальшеву.

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

Владимир Иванович оставил по себе самую добрую славу на Печоре. Вот несколько отрывков из писем 50-х годов Сидора Ниловича Антонова, старого охотника из деревни Скитской: «Здравствуйте, Владимир Иванович! С приветом к Вам Сидор. Во-первых, сообщая, что Ваше письмо получили, но с ответом задержались, получили Вашу посылку и в другом письме 2 фото, за которые очень большое спасибо. О «Мамаевом побоище» у меня ничего не находится, а других книг много есть, может что-нибудь выберете. Охотился я сей год по среднему: 3 куницы застрелил и 50 штук белок – вот моя и охота. (...). Книги я предоставляю все домой, привезу с Умбы. Дайте ответ, когда приедете, чтобы мы находились дома. Владимир Иванович! Не сможете мне купить и привезти ружье калибр 20 или 16,

двухствольное и с кило пороху, а моей хозяйке шаль тонкую летнюю зеленую или коричневую, какие в деревне носят, и еще ладану и свечки божьи. Ждем Вас (...), Владимир Иванович! Я похожу рыбачить на Умбу. Уже здесь прилетели утки. Домой с Умбы приеду, тогда привезу остальные рукописи. К Вашему приезду уже дома буду. Привези, хотя немного, привези свеч и ладану, привези коричневого сатину шесть метров, и все это привези, тогда я тебе рассчитаюсь, здесь потому что нет (...). С ответом, конечно, задержались, потому что я дома не был 2 месяца, был на Умбы на охоте. Я справедывал в Новожиловской, что не нашли ли твою потеряжу, все отпираются, никто не сознается (...). Вы обещались весной приехать, привезите мне ручные часы, а жене платок, за это я тебе возвращу рукописными. У меня книги все дома, достал из лесной избушки. (...) Останемся живы и здоровы, того же Вам желаем...». Потомок первых засельников Пижмы, Сидор Нилович владел собранием древних рукописей, насчитывавшим несколько десятков ценных литературно-исторических сборников, ныне хранящихся в Дрeвлехранилище Пушкинского дома. У него же хранились списки книг библиотеки Великопоженского скита XIX в. с указанием стоимости их, на покупку которых в 1854 году было затрачено 848 (!) рублей⁶.

Из писем пижемца Чуркина Дмитрия Федоровича: «Владимир Иванович! Жалею, что мало удалось с вами побеседовать, кое чего полезного могли объяснить. Мы малограмотные, лесовые, как пуженные зайцы боятца; говорят – «может будут привлекать?» – Это уже здесь проходило. Вы писали, что весной будете здесь, в Пижмы. Просим душевно: не можете ли достать очки, за которы я уплачу.

Еще есть у меня письменная старая книга попорченная, подмоченная – сквозь читать невозможно. Кроме того, у одной старушки сохранился список, будто бы в Еросалиме в давние времена выпал камень, и в этом камени был святой сей список⁷. Очень желаю побеседовать с Вами об этом списке. Вы глубоко грамотная, убедительно прошу точно объяснить: могло ли это быть – такой список и подписей не имеетца, никем не было заверено?(...) Вы просили проверить старые рукописи – я проверил в деревне Степановской и Чуркинской, Ваше письмо объяснял. Сочинения протопопы Аввакума есть возможно у Сидора Ниловича, и то не могу сказать. Вы обещались выслать стихи, которые я Вам давал перепечатать, если они Вам нужны, то Вы можете их переписать, а за переписку стихов деньги я пошлю по почте. Шлем Вам пламенный поклон и успехов в работе, и прожить Вам многа лета, и жду от Вас фотокарточку, сердечно благодарю, что навестили. Чуркин».

В архиве Малышева много крестьянских писем, в кратком сооб-

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

В своей статье «Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв.»⁸ В.И. Малышев писал: «Для литературоведов интерес представляет не только самое произведение, но и детали быта, в условиях которого создавалось и жило это произведение. Вот почему, нам кажется, бесполезным будет изучение переписки усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв., освещающей еще малоизученные стороны быта местных жителей. Эти материалы помогают исследователям восстановить картину жизни Печорского края XVIII–XIX вв., когда здесь еще почти в полной мере сохранялась рукописно-книжная традиция древней Руси»⁹. Надо сказать, что и в XX веке, до недавнего времени, на Печоре еще живы были следы древней Руси, и не только, может быть, в бытовании древней книжности, но и в духовном облике стариков устьцилёмов. И поэтому письма их к Владимиру Ивановичу пробуждают интерес к ним так же, как и опубликованные Малышевым крестьянские письма XVIII и XIX вв. В этих, порой и не очень грамотных «писемках», писанных почерком с элементами полуустава, порой на четвертушке бумаги из старинной рукописи, всегда нехитрых, искренних и задушевных – есть продолжение той старинной рукописной традиции, крестьянской, севернорусской, открыл которую Владимир Иванович Малышев.

* * *

1. В письмах сохранена авторская орфография, пунктуация наша.
2. Malyshev V. Une commune de vieux – croyants dans la Russie du nord. *Le ermitage des grandes – prairies // Revue des etudes slaves*. T. XLIII. Paris, 1964. Fasc.1-4. P. 83-89.
3. **Малышев**. Сборники.– С. 191-192.
4. Там же.– С. 12, 18, 19, 22, 25, 28, 44, 192.
5. **Малышев**. Усть-цилемский книгописец.– С. 323-337.
6. **Малышев**. Сборники.– С. 193-195.
7. Речь идет о распространенном на Печоре апокрифе «Иерусалимский свиток».
8. **Малышев**. Переписка.
9. Там же.– С. 442.

И. С. Мяндин и старообрядческая книжность

Т. Ф. Волкова
(Сыктывкар)

Мяндины – переписчики, хранители и читатели старинной книги

Район низовой Печоры – Усть-Цилемский район Республики Коми – как хорошо известно всем знатокам и любителям древнерусской рукописной книги, является одним из тех уникальных старообрядческих центров, где на протяжении многих десятилетий, а иногда и столетий сохранялись и переписывались старинные книги. Старообрядческое население печорских, пижемских и цилемских сел в течение XVIII–XIX вв. создало свою школу кириллического письма, сформировало обширную и разнообразную по жанрам региональную крестьянскую рукописную библиотеку, складывавшуюся из отдельных семейных собраний. Книги таких родовых собраний передавались из поколения в поколение, вливались в другие такие же собрания, мигрировали по всему району и оседали в конце концов у наиболее активных читателей и ценителей старинной книги¹.

Остатки этой некогда живой, пульсирующей народной библиотеки в XX в. сохранялись у потомков печорских книжников XVIII–XIX вв. и благодаря многолетней археографической работе ленинградских и сыктывкарских археографов стали достоянием науки: многие литературные произведения, входящие в состав этих старинных книг, к настоящему времени изучены и опубликованы или готовятся к публикации². Подошло время и для решения еще одной важной историко-культурной задачи – задачи реконструкции состава этих крестьянских книжных собраний. Предстоит выявить имена тех, кто сохранял в своей родовой библиотеке старинные книги, проследить, куда книги из родовой библиотеки переходили после смерти вла-

дельца или после замужества владелицы такого собрания, кто из данной семьи, а также из односельчан владельца имел доступ к этому собранию, кто активно пользовался этой домашней библиотекой.

Начало подобной работе было положено В.И. Малышевым, опубликовавшим в своих работах списки печорских книжников, в том числе и владельцев книжных собраний, основанные на архивных документах, устных показаниях местных жителей, с которыми он встречался, и записях на рукописных книгах³. Однако в списках В.И. Малышева были учтены далеко не все имена владельцев книжных собраний, т. к не все рукописные книги, сохранившиеся до наших дней, были в то время ему известны. Я продолжила это направление исследований В.И. Малышева и хочу в данной публикации познакомить с некоторыми результатами проделанной работы.

Во-первых, мною был просмотрен весь фонд рукописных и старопечатных книг печорского бытования на предмет выявления и транслитерации записей и помет, сохранившихся на них, многие из которых либо вообще не были учтены, либо не были представлены в описаниях и публикациях в их полном текстовом облике. Это позволило создать единую базу данных о всех сохранившихся записях на печорских книгах.

Во-вторых, удалось идентифицировать ряд упоминаемых в археографических отчетах рукописных и старопечатных находок с реально хранящимися сейчас в составе печорских собраний книгами. Это позволило составить сводный указатель разнородных материалов, связанных с личностью отдельных субъектов печорской рукописно-книжной традиции – писцов, владельцев собраний старинных книг, читателей старинной книжности. Опираясь на этот указатель и базу данных о записях на печорских книгах, я попыталась проследить особенности функционирования печорских родовых библиотек и роль в их сохранении отдельных печорских семей и их представителей, внесших особый вклад в сохранение древнерусского и старообрядческого литературного наследия до наших дней.

Анализ записей, сохранившихся на рукописных и старопечатных книгах всех имеющихся сейчас печорских собраний, в том числе и на книгах, попавших в поле зрения археографов, но оставшихся в составе печорских крестьянских библиотек, позволил, во-первых, расширить списки, составленные В.И. Малышевым, во-вторых, выявить конкретные книги из собраний этих книжников, которые сохранились до наших дней и доступны для изучения⁴.

Привлеченные мной материалы показывают, что старинная книжность была сосредоточена в Усть-Цилемском крае в домашних собраниях представителей нескольких местных родов, частично пересе-

лившихся из соседних северных областей на Печору, а позднее на Пижму в нач. XVIII в., частично возникших уже на Печоре путем соединения разных родовых ветвей в новое семейное образование. Я выделила 23 печорские фамилии, представители которых, согласно источникам, выступают как активные хранители и читатели старинной книжности. Приведу статистические данные о книжниках этих фамилий: Чупровы (выявлено 89 имен), Носовы (50 имен), Дуркины (46 имен), Тороповы (41 имя), Кисляковы (32 имени), Мяндины (25 имен), Вокуевы (25 имен), Осташовы (23 имени), Бобрецовы (22 имени), Поздеевы (20 имен), Ермолины (20 имен), Кирилловы-Антоновы (19 имен), Тироновы (14 имен), Булыгины (13 имен), Чуркины (11 имен), Бабикины (9 имен), Михеевы (8 имен), Палкины (8 имен), Поташовы (8 имен), Ларионовы (7 имен), Хозяиновы (7 имен), Шишеловы (6 имен), Поповы (2 имени),

Материал составленной нами базы данных о них нуждается в обобщении и осмыслении. Это задача специального исследования. В данной статье я хочу остановиться на книгах, принадлежавших разветвленному семейству Мяндиных, к которому принадлежал и человек, имя которого стоит в названии нашей конференции – замечательный книжник вт. пол. XIX в. И.С. Мяндин. О его собственной библиотеке я рассказывала на Первых мяндинских чтениях⁵. В этой публикации я хочу остановиться на книгах, связанных с именами других представителей рода Мяндиных.

Всего в печорских собраниях по нашим данным сохранилось 153 книги, связанные с представителями рода Мяндиных (151 рукопись и 2 старопечатные книги), большая часть которых (129) – рукописи, переписанные полностью или частично И.С. Мяндиным.

Владельческие записи на рукописных книгах (помимо записей И.С. Мяндина) оставили еще три книжника из числа Мяндиных: **Мяндин Василий Евтихеевич**, **Мяндин Абрам Васильевич⁶** и **Мяндин Тимофей Михайлович⁷**.

На рукописи ИРЛИ УЦ 35 имеется экслибрис **Василия Евтихеевича Мяндина**. Это Месяцеслов, переписанный в 1829 г. каким-то поморским писцом и художником, скрывшим свое имя за инициалами «Е. Н.». Он украшен четырьмя миниатюрами, изображающими осень, зиму, весну и лето, еще одна миниатюра изображает Епифания Кипрского. Все миниатюры выполнены золотом и красками. Кроме того в книге имеется 14 заставок, 11 концовок и много инициалов, также выполненных золотом и красками. Сохранившиеся на этой рукописи записи читателей и владельцев позволяют установить, в какой другой родовой библиотеке находилась какое-то время эта интересная книга. На обороте переплетного листа фиолетовыми черни-

лами написано: «Святцы Григория Ивановича Чупрова», на обороте л. 1 читается повторная запись «Эти святцы Григорья Чупрова», а на л. 40 об., по нижнему полю сделана печальная запись о смерти Ивана Григорьевича Чупрова, видимо, сына владельца рукописи: «Умерше памет Иван Григорьев Чупров. 31 декабря» (эта дата зачеркнута и исправлена: «1 янв[аря]»); а на л. 49 об. по левому и нижнему полю химическим карандашом отмечено: «Година И.Г. Чупрову». Таким образом, Месяцеслов поморского письма, оказавшийся в библиотеке одного из Мяндиных, какое-то время принадлежал другой семье – Чупровых, представитель которой – Григорий Иванович – зафиксировал это своими записями, а его наследники отметили на книге факт кончины и годовщину смерти его сына.

Как книжник Григорий Иванович довольно хорошо известен: В.И. Малышев называет его в числе владельцев значительных собраний рукописей⁸, его владельческие и читательские записи имеются на ряде рукописей (ИРЛИ УЦ н. 3, 94), а в сборнике ИРЛИ УЦ 57 сохранились две поминальные записи, с ним связанные⁹.

Родословное древо Чупровых имеет много разветвлений. На раннем этапе формирования этого рода его история прослежена Т.Д. Вокуевой¹⁰. Однако сведений о самом Григории Ивановиче Чупрове в исследованиях Т.Д. Вокуевой не содержится, вероятно, он родился позднее. По приведенным ею сведениям, упомянутый выше в записях Григорий Иванович Чупров может быть отождествлен с внуком Гаврилы Андреевича Чупрова (1720 г.р.), у которого одного из сыновей звали Иваном (1781 г.р.)¹¹.

Как и когда оказался поморский Месяцеслов в собрании Василия Евтихеевича Мяндина, пока установить невозможно, но зато можно на основании приведенных записей отметить один из фактов «миграции» рукописных книг из одной родовой библиотеки в другую.

О связи этих двух семейств – Чупровых и Мяндиных – говорят записи другой книги – сборной рукописи ИРЛИ УЦ 29 (тр. четв. XVIII – посл. четв. XIX в.), найденной В.И. Малышевым в 1956 г. в д. Скитской¹². Это небольшого формата (в 8-ку) и довольно объемистая рукопись на 313 л., написанная полууставом нескольких почерков, в дощатом, покрытом кожей, переплете, содержащая целый ряд старообрядческих сочинений выговского происхождения в жанре «видений», направленных против филипповцев, и различные каноны (кресту, св. Николаю, Владимирской иконе Богородицы, пророку Самуилу и др.)¹³. В начале рукописи на л. III об. читается запись: «Сия книга крестьянина Замеженского единства Ивана ... (отчество написано неразборчиво) Чупрова. Писал Василей Евтихеевич Мяндинъ». В данном случае Василий Евтихеевич выступает как

оформитель владельческой записи, указывая на принадлежность книги некому Ивану Чупрову. Этой книгой, судя по другим оставленным на ней записям, интересовался и Василий Иванович Чупров, возможно, сын владельца книги, Ивана Чупрова: «Случилось посмотреть крестьянину села Усть-Цильмы Василию Ив. Чупрову 1886 года» (л. II); «Писалъ 1886 года Василе[й] Чупров. Подписал Василий Чупров» (л. II).

Абраму Васильевичу Мяндину, писцу, владельцу собрания рукописей, одному из наставников Великопоженского скита¹⁴ (который приходился И.С. Мяндину дядей по матери), упомянутому В.И. Малышевым в одном из списков книжников, принадлежала сборная рукопись ИРЛИ УЦ 30 (тр. четв. XVIII – перв. четв. XIX в., в 4-ку, поморский полуустав и скоропись нескольких почерков, на 80 л., в бумажном переплете, оклеенном тисненой кожей¹⁵), содержащая Житие, чудеса и молитву Авраамия Смоленского, стих о пустыне, устав скитский о еде на все дни года, «душеполезную» Повесть «о Аммоние мнихе» (читается в ВМЧ под 14 янв.) и другие сочинения. Сборник был приобретен В.И. Малышевым во время его поездки на Печору и Пижму в 1955 г.¹⁶ Выговское происхождение рукописи подтверждает и запись на внутренней стороне верхней крышки переплета: «Списано заонескаго письма» (так устьцильмы называли поморские выговские рукописи). А на л. 45 об., под текстом, читается владельческая запись: «Сия книга Авраама Мянъдина». Эта рукопись побывала в руках известного печорского переписчика и писателя сер. XX в. Степана Афиногеновича Носова¹⁷, о чем говорит его помета на л. 1: «Степанъ Анфиногеновичъ господинъ Носовъ».

В собрании Авраама Мяндина (как он именуется в других записях) находился и очень интересный Октоих (ИРЛИ УЦ 404, тр. четв. XVII в., в 8-ку, полуустав нескольких почерков, на 281 л), украшенный заставками в поморском стиле, выполненными красками и золотом, кинварными инициалами с широкими листьями¹⁸. Рукопись интересна и своим содержанием: в ее составе читаются стихиры евангельские, роспевы Федором Крестьянином, певцом и роспевщиком XVI в.¹⁹ На принадлежность книги Абраму Васильевичу Мяндину указывает владельческая запись с указанием цены рукописи: «Сия книжица на Великихъ лугахъ крестьянина Абрама Васильева Мяндина. Цена книги десять рубльѣй» (л. 281). Другие маргиналии этой рукописи указывают еще на одного хранителя книги из рода Мяндиных, который пять раз отметил на листах рукописи, что он ее владелец («Ивана Мянъдина книга цена 10 рублей» (внутри верх. кр-ки пер-та); «Сия книга Ивана» (л. 1); «Засвидѣтельствоваъ оную книжицу крестьянинъ Устьцелемской волости Иванъ Мянъ-

динь» (л. 1об.) и т. п.). Какой из Иванов Мяндиных сделал эти записи, установить пока не представляется возможным (среди Мяндиных-книжников нами выявлены помимо Ивана Степановича Мяндина: Иван Васильевич (читательская запись – ИРЛИ УЦ н. 3); Иван Егорович (читательская запись – НБ СыктГУ УЦ р. 213); Иван Иванович (владельческая запись – ИРЛИ УЦ 58). Для нас в данном случае важен сам факт хранения в семье Мяндиных этой интересной рукописи.

Владельцем собрания рукописей был и другой наставник из рода Мяндиных – **Тимофей Михайлович**²⁰, живший в Закемской на Пижме и занимавшийся перепиской рукописей. В.И. Мальшев приводит рассказ Т.М. Мяндина о его книгописной работе: во время переписки рукописи Тимофей Михайлович держал лист не на столе, а клал его на правое колено, как делали писцы в глубокую старину. Так, по его словам, было «сподручнее» работать. Этому приему писания его обучили в старообрядческой школе, в которой все писали на коленях. Для письма Т.М. Мяндин использовал перья глухаря и тетерева, а чернила делал из сажи, добавляя «для крепости» серу листовницы. Переписывал он преимущественно Синодики, Каноны и Псалтырь (целиком или отдельные кафизмы)²¹. В то время, когда В.И. Мальшев познакомился с Тимофеем Михайловичем, тот уже давно не писал печорским полууставом, а для скорости пользовался обычными печатными буквами, копируя их с новейших изданий²². До нашего времени сохранилась одна рукописная книга из собрания Т.М. Мяндина с его владельческой записью – Часослов (ИРЛИ УЦ 368, посл. четв. XVI в., в 8-ку, на 20 л. полуустав), содержащий только канон Богородице (из Повечерницы), заупокойные молитвы (из Полунощницы) и начало утрени²³. На л. 7 об. читается полууставная запись XVI в., раскрывающая происхождение рукописи: «Псалмы куплены у старца у Сергия у печеньского», а на л. 7 – владельческая запись Т.М. Мяндина: «Канонъ Тимофеѣ[я] Мяндин[а]». Первая запись указывает нам на Троицкий Усть-Кольский или Ново-Печенгский мужской монастырь, основанный в перв. пол. XVI в. иеромонахом Феодоритом – распространителем христианства среди лопарей. Он располагался на маленьком островке, находившемся в Кольском заливе напротив г. Колы²⁴. Нам известна еще одна печорская рукопись, происходящая из этого монастыря – Минея служебная на март (ИРЛИ УЦ 330, посл. четв. XVI в.) с пометой последнего игумена Кольского Печенского монастыря Геннадия Плотникова от 1764 г. (л. 193)²⁵.

На одной из рукописей (ИРЛИ УЦ 58) сохранилась и помета **Ивана Ивановича Мяндина**, сделанная скорописью кон. XIX в. (л.

35об.). В ней, скорее всего, упомянут сын Ивана Степановича Мяндина, родившийся 16 июня 1882 г.²⁶ Сборник УЦ 58 (перв. тр. XIX в., в 4-ку, на 184 л., скоропись трех почерков), содержит несколько новелл из Великого Зеркала, слова о воскресении Христове и о женах мироносицах, Слово Иоанна Златоуста о расслабленном, Житие Мелании «римляньни» (31 декабря), Житие и чудеса Григория, епископа Акрагантского (23 ноября), Житие и страдание Анастасии Узорешительницы из Четых-миней Дмитрия Ростовского (22 декабря)²⁷. Последнее сочинение представляет особый интерес, т. к. Житие св. Анастасии читается и в Торжественнике, составленном и переписанном И.С. Мяндиным²⁸. Возможно, список Жития Анастасии Узорешительницы из рукописи УЦ 58, хранившийся в семье Мяндиных и может быть перешедший к И.И. Мяндину из библиотеки его отца, послужил источником для И.С. Мяндина при составлении им Торжественника, что еще предстоит выяснить в ходе текстологического изучения этих списков.

Кроме рукописей с владельческими записями Мяндиных, сохранился ряд книг, которые хотя бы временно были в их распоряжении, т. к. на этих книгах разные представители рода Мяндиных оставили свои читательские записи. В некоторых случаях можно предположить, из какого собрания Мяндины брали для чтения рукопись, в других – это не представляется возможным, в третьих мы склонны предположить, что книга не только читалась одним из Мяндиных, но скорее всего какое-то время находилась в его домашней библиотеке.

Расскажу кратко о тех книгах, которые читались книжниками из числа Мяндиных. Так, **Иван Никитич Мяндин**²⁹ оставил датированную читательскую запись на рукописном сборнике-конволюте тр. четв. XVI в. (ИРЛИ УЦ 2, в 4-ку, 161 л.), включающем и более поздние части – XVII, XVIII, XIX вв., а также совсем поздние тексты, переписанные в XX в. Рукопись содержит и литературные тексты (Повесть о Темир-Аксаке, Сказания о битве новгородцев с суздальцами), и эсхатологические сочинения (Слово Палладия мниха о втором пришествии Христове из Сборника, Сказание Кирилла Иерусалимского на восьмой век, о последнем времени и об антихристе), и тексты уставного характера (выписка из поморского устава о поклонах, налагаемых за общение с иноверными), и назидательные сочинения («О душевной пользе» – из слова о пользе душевной, встречающегося в Прологе под 11 мая и в Измарагде, выписка из Старчества против винопития), а также многочисленные выписки из сочинений отцов церкви и Евангелия о крестном знамении, глумлении и поношении, нищелюбии, клятве, святой Троице, седми седмицах, крестном знамении, жертве Богу, почитании Псалтыри и т. п.)³⁰. Централь-

ную часть сборника занимают апокрифические Страсти Христовы, которые более всего, судя по записям, привлекли внимание печорских читателей, в том числе и И. Н. Мяндина, который на л. 159об. записал: «1891 (?) года апреля 19 дня читал ети ст[р]асти крестьянин села Устьцильма Иван Никитич Мяндин». Помимо И.Н. Мяндина сборник читали представители разных печорских фамилий – Дуркиных³¹, Ермолиных³², Булыгиных³³. Возможно, в это время он находился в семейной библиотеке Дуркиных, т. к. три представителя этой фамилии оставили на нем свои читательские пометы – Алексей Игнатъевич (л. 1), Павел Федорович (там же), Иван Федорович (две записи на лл. 1, 2). Первый из них – Алексей Игнатъевич – «сию книгу читываль», второй – Павел Федорович – «читал ... очень внимательно и понималь», а третий – Иван Федорович – «читал ...со страстью ...». Последняя запись датирована 12-м апреля 1908 г. Таким образом, в кон. XIX – нач. XX в. книга скорее всего «проживала» в семье Дуркиных, а вот в середине XIX в. она, по-видимому, принадлежала семейству Булыгиных, т. к. один из ее представителей – Алексей – оставил на ней не только читательскую помету (от 15 июля 1859 г.), но и запись биографического характера: «1857 (?) года мая 23 дня выломаль ногу, для памяти и подписалъ. Алексей Булыгин» (л. 161 об.). Вряд ли такого рода запись «для памяти» могла быть сделана на чужой книге. А еще раньше – в 30-е гг. XIX в. – рукопись читал (а возможно, и владел ею) представитель рода Ермолиных – Андрей Ермолин (запись 1834 г.). Еще раньше – в посл. тр. XVIII в. – сборник принадлежал кемлянину Никите Филину, который в 1771 г. оставил на рукописи владельческую запись (л. 161об.).

Я сознательно уделила этой рукописи достаточно много внимания, т. к. ее записи дают возможность показать, как функционировали подобные рукописи литературно-публицистического и уставного характера в среде печорских крестьян и какие возможности реконструкции родовых библиотек усть-цилёмов они могут создавать.

Перечислю далее, уже не вдаваясь в подробности, и другие рукописные книги, которые попали в поле зрения книжников из рода Мяндиных, указавших на них как на объект своих читательских интересов.

Среди читателей старинной книжности из числа Мяндиных, пожелавших отметить факт чтения какой-то рукописной книги, назовем **Мяндина Ивана Васильевича**, которому «случилось посмотреть» (как он пишет в своей записи на л. 195об.) поморский Торжественник (ИРЛИ УЦ н. 3) перв. четв. XIX в. (в 4-ку, 196 л., полуууств, переплет – доски, покрытые кожей, с 2-мя застежками); **Мяндина**

Василия Евграфовича (писца, владельца собрания рукописей³⁴, который в 1884 г. дважды читал известный сборник переработок И.С. Мяндина ИРЛИ УЦ 66³⁵, о чем гласит его запись на л. 470об. рукописи: «Сию книгу читаль устелтмский крестьянинъ Василтъй Евграфовъ Мяндинъ, читаль 1884 года 5 августа и 30 августа»; **Мяндина Ивана Егоровича**, читавшего, согласно записи, «Слово Епифания Кипрского о погребении тела Исуса Христа» в рукописи кон. XIX в. (НБ СыктГУ УЦ р. 213, в 4-ку, 33 л.): «Сию книгу читал Иван Егорович Мяндин» (л. 1об.)³⁶, В числе Мяндиных – читателей старинной рукописной книги – был и **Мяндин Григорий**, оставивший свою читательскую помету на рукописном сборнике перв. тр. XIX в. (ИРЛИ УЦ 59, в 4-ку. 164 л., полуустав поморский нескольких почерков, переплет – доски в тисненой коже с двумя медными застежками, заглавия и начальные буквы киноварные), содержащем Слова Андрея Денисова, повесть о происхождении табака, Житие Ефросина, псковского чудотворца, выписки из Киево-Печерского патерика, сочинение об антихристе³⁷: «Сия книга духовенная ... читал сию книгу Мяндин Григорий» (л. 2)³⁸. Возможно, читателем этой рукописи был младший из сыновей И.С. Мяндина – Григорий Иванович, родившийся в 1886 г. и впоследствии славившийся своим искусством пекаря³⁹. Сохранилось имя одного из Мяндиных как читателя и на старопечатной книге из собрания НБ СПбГУ (ОРК 5643, Сав. 62⁴⁰). Это Катехизис Лаврентия Зизания, изданный в Гродно в 1788 г., который «читал крестьянин села Усть-Цильмы **Мяндин Василий Семенович** в марте месяце в 1961-го года» (л. 395об.). Как видим, интерес Мяндиных к старинной книге сохранялся и в середине прошлого века.

Есть среди записей книжников из числа Мяндиных и одна писцовая, принадлежащая **Мяндину Александру Ивановичу** – писцу, владельцу собрания рукописей, включенному В.И. Малышевым в его списки печорских книжников⁴¹. На богослужебном сборнике НБ СыктГУ УЦ р. 248 (1896 г., в 8-ку, на 40 л.)⁴² читается его писцовая запись: «Писаль Александръ Ивановъ Мяндинъ первой расъ. 1896 года февраля 20 дня во вторникъ» (л. 40об.). По-видимому, в данном случае перед нами автограф старшего сына И.С. Мяндина – Александра Ивановича, родившегося в 1878 г. Таким образом, его первый опыт переписывания рукописи состоялся в 18 лет. Интересно, что при этом Александр явно подражал отцу: в рабочем описании рукописи, имеющемся в ОРК НБ СыктГУ отмечено: «Полуустав печорский, мяндинского типа). Другие рукописи, переписанные Александром Ивановичем, нам неизвестны, но эта запись старшего сына И.С. Мяндина особенно ценна тем, что фиксирует его первый писцо-

вый опыт, обнаруживший его хорошее знание почерка отца и желание следовать его примеру в переписывании старинных книг.

В XX в. остатки родовой библиотеки Мяндиных сохранили несколько представителей этого рода, передавшие ряд рукописей и старопечатных книг археографам. Назову наиболее ценные из них. К их числу относится Часослов XVIII в. (1750-е гг.), в 32-ю д. л., переписанный полууставом на 293 л. (НБ СыктГУ, УЦ р. 201); рукопись имеет киноварные заголовки и инициалы, а также заставку старопечатного стиля (на л. 198)⁴³. Сохранилась писцовая запись, указывающая на происхождение рукописи из Выголексинского общежительства, в одном из скитов которого обитал ее переписчик: «Святцы Фомы Алексева сына Шелтопорожского скита жителя, прозываемаго Крестьянинова своеручнаго его писма. Аминь» (л. 227об.). Рукопись была получена в 1986 г. от жительницы дер. Степановской **А. Е. Мяндиной**. Печатную Псалтирь (Вильно, 1780) сохранила устьцилемка **Мяндина Татьяна Алексеевна** (НБ СПбГУ ОРК 5206, Сав. 56)⁴⁴. Несколько богослужебных рукописей сохранила **П. П. Мяндина** (НБ СыктГУ, УЦ р. 126 – Канон Николаю Чудотворцу, без конца. XVIII – XIX вв., в 8-ку, 9 л.; УЦ р. 133 – Месяцеслов, фрагмент. XVIII в. (кон). в 8-ку, 29 л.; УЦ р. 134 – Канонник, фрагмент. XX в. (нач.), 18 л.; УЦ р. 136 – Канон за души умерших. XX в. (нач.), в 8-ку, 26 л. (переписан печорским полууставом мяндинского типа)⁴⁵.

Таковыми сведениями на данном этапе мы располагаем о книгах, бытование которых связано с фамилией Мяндиных.

* * *

1. Характеристику Нижней Печоры как книжного культурного центра впервые дал В.И. Малышев (см.: **Малышев**. Сборники.– С. 3-44).

2. Библиографию публикаций по усть-цилемской книжности см.: Древнерусские рукописи Пушкинского Дома: обзор фондов / Сост. В.И. Малышев.– М.; Л., 1965.– С. 119-122; Древлехранилище Пушкинского Дома (литература 1965–1974 гг.) / Сост. В.И. Малышев. Л., 1978.– С. 25-32, 35-37; **Волкова Т. Ф.** Печорская рукописно-книжная традиция: итоги изучения (1976–2006 гг.) // Сельская Россия.– С. 412-423; См. также статью Т.Ф. Волковой в первом разделе этого сборника.

3. **Малышев**. Сборники.– С. 16-18, 24-26; **Малышев**. Переписка.– С. 455-457.

4. Некоторые результаты проделанной нами в этом направлении работы были опубликованы: см. статью данного сборника: **Волко-**

ва Т. Ф. Продолжение трудов В.И. Малышева по изучению печорской книжности в исследованиях филологов Сыктывкарского университета, сн. 20.

5. См. публикацию по докладу: **Волкова Т. Ф.** Усть-цилемский книжник И.С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения. – Сыктывкар, 2009. – С. 52-66.

6. Владелец собрания рукописей (**Мальшев.** Переписка. – С. 456, № 22).

7. Наставник, писец (Мальшев. Сборники. – С. 19, 28), владелец собрания рукописей (Там же. – С. 25).

8. **Мальшев.** Сборники. – С. 24.

9. «Упокой Господи Иисусе Христе Григорю Чупрову» (л. 2об); «Григорью Ивановичу Чупрову» (л. 5).

10 **Вокужева Т. Д.:** 1) «Слободка Усть-Целемская» от основания до первой ревизии // Для меня Усть-Цильма место, где родиться повезло. Материалы юбилейной конференции, посвященной 15-летию Коми региональной общественной организации Усть-Цилемское общество «Русь Печорская» и семинара «За круглым столом» «Особенности воспитания на Севере: опыт, традиции, современность». Усть-Цильма, 16 декабря 2005 г. Усть-Цильма, 2006. – С. 9-19 (на с. 17 – Родословная Чупровых слободки Усть-Цилемской с 1574 по 1719 гг.); 2) Чупровы в истории Усть-Цильмы и России // Сельская Россия. – С. 355-361.

11. **Вокужева Т. Д.** Чупровы в истории Усть-Цильмы и России. С. 356-357.

12. См.: **Мальшев.** Отчеты. 1958. – С. 402. № 16.

13. См. описание рукописи: **Мальшев.** Сборники. – С. 87-88.

14. Сохранилось письмо, присланное А.В. Мяндину в Великопоженский скит от 26 апреля 1827 г. с просьбой получить деньги с некого Ивана Саввича и разъяснить, грешно ли продавать мезенцам лошадей, а также с напоминанием о том, что у адресата остаются Псалтырь и Грамматика автора письма (ИРЛИ УЦ 285).

15. См. описание рукописи: **Мальшев.** Сборники. – С. 88-89.

16. См. **Мальшев.** Отчеты. 1956. – С. 480 (№ 23).

17. См. о нем статьи М.В. Мелихова и Е.В. Прокуратовой в данном сборнике.

18. Описание рукописи сделано В.И. Малышевым (см. машинописное описание богослужебных книг Усть-Цилемского собр. ИРЛИ в Дрвнлехранилище).

19. См. об этой рукописи и о стихирах Федор Крестьянина: **Бражников М. В.** Неизвестные произведения певца и роспевщика XVI в. Федора Христианина // ТОДРЛ. – М.; Л., 1958. Т. 14. – С. 605-607.

20. **Мальшев.** Сборники.– С. 25.
21. **Мальшев.** Сборники.– С. 19, сн. 1.
22. Там же.– С. 28.
23. Описание рукописи сделано В.И. Малышевым.
24. **Зверинский В. В.** Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи СПб., 1890–1897. Т. 1.– С. 204, № 360; т. 2.– С. 377. № 1284.
25. **Волкова Т. Ф.** Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси. Северо-русские монастыри.– СПб, 2001.– С. 216.
26. О детях известного книжника см.: **Чурсанова М. И.** Потомки Ивана Степановича Мяндина // Первые мяндинские чтения.– Сыктывкар, 2009.– С. 33-52.
27. См. описание рукописи: **Мальшев.** Сборники.– С. 107-108.
28. О мяндинском Торжественнике см.: **Волкова Т. Ф.** К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И.С. Мяндина («Торжественник» из собрания Е.И. Тороповой) // Университетские библиотеки: прошлое, настоящее, будущее: Материалы международной научно-практической конференции 8-11 декабря 2003 г., Санкт-Петербург, Россия.– СПб., 2003.– С. 163-170.
29. Сведений о Иване Никитиче Мяндине не содержится ни в публикации Т.Д. Вокуевой, где представлены пять поколений рода (см.: **Вокуева Т. Д.** Родовые корни Мяндиных и происхождение фамилии // Первые мяндинские чтения...– С. 21-32), ни в упомянутой выше публикации М.И. Чурсановой (см. сн. 23).
30. См. описание рукописи: **Мальшев.** Сборники.– С. 49-51.
31. Генеалогию рода Дуркиных на раннем этапе (до 1719 г.) проследила Т.Д. Вокуева (см.: **Вокуева Т. Д.** «Слободка Усть-Целемская» от основания до первой ревизии... (С. 19 – Родословная Дуркиных с 1574 по 1719 гг). С родом Мяндиных Дуркины породнились, когда дочь Ивана Степановича Мяндина от второго брака – Анна Ивановна вышла замуж за Петра Дуркина и взяла на воспитание сына сестры Елены Петра, который получил фамилию приемных родителей – Дуркин и отчество Петрович (см.: **Чурсанова М. И.** Потомки Ивана Степановича Мяндина.– С. 35-36.
32. Дочь И.С. Мяндина от первого брака Елена Ивановна (1884 г. р.) была замужем за Ермолиным Максимом Яковлевичем и родила 19 детей (см.: **Чурсанова М. И.** Потомки Ивана Степановича Мяндина.– С. 35). Так род Мяндиных соединился с родом Ермолиных.
33. Фамилия Булыгиных появляется в ревизской сказке 1719–1727 гг. (указан один ее представитель в Усть-Цилемской слободке) –

см.: **Вокуева Т. Д.** «Слободка Усть-Целемская» от основания до первой ревизии...– С. 13, 16.

34. **Малышев.** Переписка.– С. 456. № 23. («умер в конце XIX в.»).

35. См. историю приобретения сборника и его описание: **Малышев.** Отчеты. 1955.– С. 438-439 (№ 19); см. также: **Малышев.** Отчеты. 1949.– С. 472; **Малышев.** Сборники.– С. 112-115; **Волкова.** Древнерусская литература.– С. 42-44. Последний владелец рукописи В.И. Малышевым не указан.

36. Рукопись в 1966 г. просматривал В.И. Малышев, о чем на л. 33 сохранилась соответствующая запись от 27 июля. В кон. XIX в. рукопись принадлежала И.Р. Кислякову, о чем свидетельствует его запись от «1899 года 1 ноября» (л. 1); его внучка – усть-цилемская наставница Ф.Е. Чупрова – подарила ее в 1986 г. Е.М. Шварц (в то время сотруднице отдела рукописей Публичной библиотеки в Ленинграде), принимавшей участие в экспедиции СыктГУ. Федосья Ефимовна помнила Лену Шварц по первой их встрече в Усть-Цильме во время экспедиции Ленинградского университета и была рада ее повторному приезду в Усть-Цильму. Для рукописи в ГПБ был изготовлен новый переплет, после чего она была передана в НБ СыктГУ.

37. См. описание рукописи: **Малышев.** Сборники.– С. 108-109.

38. Имя читателя в этой карандашной записи сейчас уже стерлось, но запись в свое время была прочитана и приведена в описании рукописи В.И. Малышевым.

39 См.: **Чурсанова М. И.** Потомки Ивана Степановича Мяндина.– С. 34-35.

40. Здесь и далее номер приводится по описанию: **Савельев А. А.** Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании научной библиотеки Санкт-Петербургского университета // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуре Севера. Сыктывкар, 1997.– С. 66-85.

41. **Малышев.** Сборники.– С. 16, 24.

42. Сборник был получен от Носова Фатее Семеновича (г. Нарьян-Мар) в 1988 г.

43. Памятники письменности.– С. 240.

44. Рукопись передана в НБ СПбГУ в 1965 г.

45. См. описание рукописей: Памятники письменности.– С. 201, 203-204.

*А.В. Пугин, М.Г. Бабалык
(Петрозаводск)*

**О некоторых древнерусских произведениях в
сборнике И. С. Мяндина ИРЛИ,
Усть-Цилемское собрание, № 67**

Сборник ИРЛИ, Усть-Цилемское собрание, № 67 (далее – УЦ 67) относится к числу наиболее интересных печорских рукописей, включающих древнерусские сочинения в переработках И.С. Мяндина. Созданный в тр. четв. XIX в. (в 16-ю д. л., на 358 л.), он содержит десятки произведений древнерусской книжности и мелкие «душеполезные» выписки¹. Изучение творчества И.С. Мяндина началось со статьи В.И. Малышева, посвященной Повести о царевне Персике в составе этого сборника². В дальнейшем УЦ 67 привлек внимание Е.К. Пиотровской, Е.К. Ромодановской, Н.А. Кармановой и Т.Ф. Волковой, изучивших мяндинские переработки Повести об Акире Премудром, Повести о царе Аггее, Слова о ленивых и «прикладов» из «Великого Зерцала»³.

Наша статья посвящена двум древнерусским повестям в сборнике УЦ 67 – Повести о бесе Зерефере и Повести о видении Антония Галичанина, а также отдельным выпискам из вопросно-ответных памятников типа «Беседы трех святителей»⁴. Анализ этих произведений позволяет показать разнообразие редакторских приемов И.С. Мяндина.

Повесть о бесе Зерефере – переводное византийское патериковое сказание, в основе которого лежит древний «бродячий» сюжет о попытке дьявола покаяться и вернуться на небо⁵. Бес Зерефер, явившийся к некоему старцу в облике человека, пытается обманом узнать у него, может ли Бог простить дьявола и вернуть ему прежнее ангельское достоинство. Зереферу вполне удается его замысел, он получает от Бога ответ на свой вопрос. Милосердие Божие настолько велико, что и дьявол может быть прощен, если смирится и покается. Бес должен три года простоять на одном месте лицом к востоку и непрестанно называть себя «древней злобой», «помраченной прелестью» и «мерзостью запустения». Однако Зерефер отвергает такой путь спасения, потому что не может отказаться от своей славы и власти над грешниками. «Древнее зло новым добром быти не может» – таков нравственный итог этого произведения⁶.

Повесть сохранилась в большом числе списков, проникла в лучшую литературу. Свидетельством популярности повести в Древ-

ней Руси может служить цитата из нее в одном анонимном послании XVI в., адресованном Иосифу Волоцкому⁷, а также появление имени Зерефер (в сокращенной форме – Зереф) в пятой (пространной) редакции Повести о старце, просившем руки царской дочери⁸. В XIX в., по мнению Л.М. Лотман и И.П. Смирнова, повесть послужила одним из источников для Ф.М. Достоевского при написании им романов «Бесы» и «Братья Карамазовы»⁹. В XX в. повесть неоднократно пересказывал А.М. Ремизов¹⁰.

Как показало текстологическое исследование повести, этот памятник имеет весьма древнее происхождение и богатую литературную историю. В греческой рукописной традиции повесть входила в состав дополнительной части, присоединенной к производному виду алфавитно-анонимного собрания «Изречений святых старцев» (славянский перевод этого собрания получил название Азбучно-Иерусалимского патерика)¹¹. На определенном этапе своей истории повесть была использована в качестве «примера» при составлении гомилии о покаянии (латинский перевод названия: «*De Poenitentia, quodque, de sua ipsius salute not sit desperandum*»), возникновение которой связывалось с именем св. Амфилохия Иконийского (IV век). В составе сочинений Амфилохия эта гомилия и была впервые издана на греческом и латинском языках ученым-доминиканцем Фр. Комбефисом в 1644 г.¹² Позднее, в 1683 г., другую (более краткую) редакцию гомилии опубликовал П.Поссинус¹³. Издатель не сомневался в принадлежности ее св. Амфилохию, хотя и находил рассказанную в повести историю «странной и удивительной» (*inopinata ac mira*)¹⁴. Однако позднейшая критика установила подложный характер гомилии (*spuria*) и исключила ее из числа подлинных сочинений св. Амфилохия¹⁵.

На славянский язык повесть была переведена в составе дополнительной части Азбучно-Иерусалимского патерика (вероятно, в Болгарии в X в.)¹⁶. В русскую литературу она пришла не позднее XIV в.: этим временем датируются старшие русские списки Азбучно-Иерусалимского патерика с дополнительной частью¹⁷. В XIII–XIV вв. в Болгарии была создана компиляция патериковых статей из Азбучно-Иерусалимского, Синайского, Скитского и Римского патериков, которую принято именовать Сводным патериком¹⁸. В состав этого патерика, известного в рукописной традиции с XIV в., вошла другая редакция повести (вероятно, она возникла в результате осуществленной составителем Сводного патерика правки текста Азбучно-Иерусалимского патерика по греческому оригиналу). Именно эти две редакции повести – из Азбучно-Иерусалимского и Сводного патериков – являются древнейшими. Они сохранились в большом числе списков XIV–XIX

вв. как в составе патериков, так и отдельно от них – в сборниках смешанного содержания¹⁹.

Дальнейший этап в редактировании повести приходится на XVII век. В начале XVII в., вероятнее всего в Киеве, возникла компилятивная редакция повести, составитель которой последовательно объединил в одном тексте чтения двух ранних патериковых редакций²⁰. В 1620-е гг. на ее основе была создана новая редакция, опубликованная отдельным изданием в 1626 г. известным типографом Киево-Печерской лавры Памвой Берындой²¹. Безымянный старец, с которым встречается Зерефер, получил в этой редакции имя – Антоний Великий. Печатная брошюра с текстом повести предназначалась, по мнению С.Голубева²², для раздачи или продажи богомольцам, посещавшим Киево-Печерскую лавру. Текст этого издания проник и в рукописную традицию, хотя, по-видимому, не получил в ней широкого распространения²³. Наконец, в конце 1680-х – начале 1690-х гг. редакцию киевского издания 1626 г. переработал Димитрий Ростовский. Редакция Димитрия Ростовского не затрагивает содержания повести и носит исключительно стилистический характер. Она была написана, вероятно, с единственной целью – сделать текст повести более удобным при чтении и понятным для читателя конца XVII в. Эту редакцию Димитрий Ростовский поместил в свои Четии Минеи под 17 января как приложение к Житию Антония Великого²⁴, откуда она пришла в рукописи²⁵.

В сборнике И.С. Мяндина УЦ 67 Повесть о бесе Зерефере располагается на л. 38–49об. и имеет следующее заглавие: «От патерика Скитскаго. Повесть о дияволе, како прииде к великому Антонию во образе чловеци, хотя покаяться». Этот список представляет собой интересную оригинальную редакцию повести, которая, несомненно, принадлежит И.С. Мяндину. Основой для мяндинской переработки повести послужила «киевская» редакция 1620-х гг., изданная Памвой Берындой. Трудно сказать, пользовался ли Мяндин непосредственно изданием этой редакции 1626 г. или, что все-таки более вероятно, каким-то ее списком.

Переработка исходного текста в УЦ 67 вполне соответствует основным творческим приемам И.С. Мяндина, установленным исследователями на материале других его пересказов²⁶. Редактор значительно сокращает текст, освобождает его от некоторых подробностей и повторов, более кратко пересказывает отдельные фрагменты. Особенно эта тенденция к сокращению текста заметна в начале повести, в описании «величия» и «прозорливости» Антония. Подробную характеристику святости Антония в исходном тексте И.С. Мяндин заменяет всего несколькими предложениями, сохраняя, однако, основ-

ной смысл этого фрагмента в источнике. Полностью снято в УЦ 67 обращенное к Антонию требование ангела написать «случшаяся сиа последним родом, яко да не отчаваются хотящей приити в покаяние...» (5)²⁷. Различные мелкие сокращения последовательно произведены редактором по всему тексту.

Гораздо большим разнообразием, по сравнению с текстом источника, отличается язык мяндинской редакции. Очевидно, в частности, стремление И.С. Мяндина освободить текст от неоднократно повторяющихся в издании 1626 г. однотипных выражений и конструкций. Так, предложение «Древнее зло ново добро быти не может», которое в исходном тексте является своеобразным смысловым клише, редактор в одном случае сохраняет, в другом – опускает, в третьем – подбирает ему замену:

Издание 1626 г.

Но вем, яко древнее зло ново добро быти не может [и] начальник злым новым благим не бывает (5).

Редакция И. С. Мяндина

Но мню, яко по своей его гордости и отчаянию не восхоцет до сего смирити себе и сотворити покаяние со смирением и тем умиловити Создателя своего.

Но главное – в мяндинской редакции наблюдаются попытки переосмысления текста. Особый интерес в этом отношении представляет кульминационная сцена – второе посещение Зерефером Антония. И.С. Мяндин предельно обостряет конфликт между старцем и бесом, или, точнее, между сакральным и бесовским миром. Если в исходном тексте старец не открывает бесу, что знает его истинную природу, и лишь «в уме своем» называет его «лживым дьяволом» и «древней злобой», то у Мяндина он сразу же разоблачает мнимого «покаяльника»: «Чесо ради прииде ко мне, о прелукавый дияволе, искушаяй мене? Или мниши, яко утаитися имаши от всеведящаго сердца и утробы и сядящаго на высоких Бога?». Полностью переделан в мяндинской редакции заключительный монолог Зерефера, в котором он отказывается принести покаяние. Зерефер предстает здесь более могущественным, нежели в тексте киевского издания: он объявляет себя «сотником» бесов и «тысящником» «тмочисленных полков сатанинских»²⁸. «Сила» и «величие» Зерефера у Мяндина заключаются не просто в любви к нему грешников и в их покорности, а в его твердой уверенности в своей полной будущей победе над христианским миром:

Издание 1626 г.

О, какогере! Аз аще бых хотел нареши себе древнюю злобу, и мръзость заустения, и прелесть помраченную, прежде и от начала се хотех сътворити и спасти ся. Нине же древнее зло аз? Не буди то! И кто се глаголет? Аз бо даже и донине дивен в славах, и вси, боящися, повинуются мне. И аз себе сам заустение мръзости нареку и помраченную прелесть?! Никакоже, калугере, ни! И еще обладаю грешники, и любят мя, в сръдци им есмь, и ходят в послух мой. А аз да буду раб непотребен, смирен и худ покаания ради?! Не, злый старче, не, не, не буди то, яко да з великой чести аз в таковое безчестие себе вложю (6).

Редакция И. С. Мяндина

О, калугере! Воистинну аз сего не сотворю – се бо есть нашему естеству уничижение и велий срам и поношение. Не мни бо мене проста быти беса и ничтоже суца. Аз бо есмь сотник бесом и тысячник тмочисленным полком сатанинским. Не мни бо, калугере, се сотворити ми и уничижити себе. Аз бо ныне силою моих коварств могу привлещи бесчисленно подобных тебе калугеров и с собою во ад ко отцу нашему сатане вечно томиться в нестерпимых муках, паче же в последния веки. Аз иноческим и священническим чином наполню геену. А христиане не избежат моих сетей, коих аз с помощники моими простру во весь мир толико, яко никтоже может гонзути их (л. 47–48).

В этом монологе Зерефера у Мяндина особое внимание обращает на себя угроза беса наполнить геену «иноческим и священническим чином». Образ мучающихся на том свете нечестивых иереев является почти обязательным элементом описаний ада в древнерусских эсхатологических сказаниях (см., например, в Хождении Богородицы по мукам: «И рече архистратиг: «Поди, госпоже, да ти покажу, где мучать ереи», и виде попы висяща от край ногти, исхождаше огонь от темяни их и опаляше я»²⁹). Однако в решении этой темы у Мяндина нельзя не увидеть и влияния старообрядческой идеологии. Как известно, сама возможность проведения в XVII в. церковных реформ объяснялась старообрядцами, в частности, ослаблением благочестия в среде духовенства, что рассматривалось, в свою очередь, как результат происков сатаны. Угроза Зерефера в мяндинской версии «привлещи» и свести в ад «иноческий и священнический чин», «паче же в последния веки» (примечательно это уточнение!), несомненно, напоминает «вражий умысел» дьявола-антихриста, каким его представляли себе старообрядцы, погубить на Руси православную церковь и все духовенство. Как писал в своей челобитной 1676 г. царю Феодору

Алексеевичу протопоп Аввакум, «столпи поколебашеся наветом сатаны, патриарси изнемогоша, святители падоша, и все священство еле живо – Бог весть! – али и умроша»³⁰. Убеждение в том, что после реформы церкви священство погибло, привело к появлению беспоповского направления в старообрядчестве, к которому принадлежал и И.С. Мяндин. Согласно разысканиям В.И. Малышева, И.С. Мяндин не был ригористом в религиозных вопросах, не принимал участия в спорах о вере и даже «не лишен был в душе вольнодумства»³¹, однако религиозно-исторические воззрения своих единомышленников он, разумеется, не мог не разделять. Если в ранних редакциях повести ставится вопрос о возможности восстановления (апокатастасиса) зла, то Мяндин размышляет о том, что само добро может быть поглощено злом, царством тьмы. Показав в своей переработке страшную силу зла, которая угрожает христианскому миру, усть-цилемский книжник выразил в то же время надежду на конечную победу добра. Заключительные слова Антония в тексте киевского издания – «древняя злоба нова добродетель быти не может» (6–7), в которых по сути заключена мысль о совечности зла добру, Мяндин заменил молитвой старца к Богу о преодолении зла: «Яко да бы не збытися таковому демоню коварству над иноческим и священническим чином, но да сохранит их Своєю благостынею». Общий оптимистический характер мяндинской редакции поддерживается и рассуждениями о безграничности Божьего милосердия и о всеисильности покаяния, которыми завершается мяндинский пересказ. Частично эти рассуждения, не имеющие текстуальных совпадений с аналогичным фрагментом в издании 1626 г., также переданы как молитва Антония к Богу. В контексте поставленных в мяндинской редакции проблем они воспринимаются, в отличие от ранней редакции, не столько как отвлеченные богословские положения, сколько как указание конкретного пути спасения в переживаемый христианским миром трагический период его истории. Покаяние, надежда на Бога, вера в «благоутробие» Божие и есть то «оружие» против дьявола, которое помещает Зереферу, сатане-антихристу, осуществить свои планы, окончательно пленить и погубить христианский мир. Приуроченная к эпохе древних «скитских отцов», Антония Великого, но наполненная актуальными для старообрядчества размышлениями о судьбе церкви, всего христианского мира «в последния веки», мяндинская редакция обнаруживает в себе черты иносказания, приобретает характер повести-предупреждения, грозного пророчества.

В состав сборника УЦ 67 входит еще одно произведение демонологической тематики, повествующее о столкновении человека с силами зла, – Повесть о видении Антония Галичанина (л. 30-35). Это

небольшое произведение патерикового типа, созданное в 1520-е гг. Одна из редакций повести в 1530–1540-е гг. вошла в состав Жития Павла Обнорского в число посмертных чудес святого. По предположению А.В. Пигина, автором повести является известный книжник Волоколамского монастыря Досифей Топорков³².

Однажды во время болезни, как рассказывается здесь, монах Павло-Обнорского монастыря Антоний Галичанин (т. е. из города Галича) увидел бесов, пришедших к нему с различными орудиями мучений. Бесы угрожают Антонию жестокой расправой, однако «некая сила» разгоняет их по воздуху. После этого Антоний видит себя на том свете среди плачущих грешников. Перед ним предстают все его грехи, содеянные им «от юности», в виде неких «кругов», «яко на иконах», писанных дегтем.

Повесть состоит из двух частей: в первой из них повествование ведется от лица автора, собеседника Антония, который пересказывает его «демонологическое» видение, а вторая часть – рассказ о грехах – написана в форме исповеди Антония от его лица. Произведение получило широкое распространение в рукописях XVI–XIX вв.: на сегодняшний день известно 86 списков повести, которые представляют 11 ее редакций.

Основой для мяндинской переработки повести в УЦ 67 послужил текст, близкий другому усть-цилемскому списку – ИРЛИ, УЦ н. 170, л. 111об.–113об., XVIII в. (по классификации А.В. Пигина, он относится к группе Б Основного вида «Книжной» редакции). Эти два усть-цилемских списка имеют три общих вторичных мелких чтения, характерных только для них и указывающих на их родство: а) «...и седше (сед) остряше каждо **оружие свое**...» (вместо «свое оружие»); б) «...и по всему воздуху разсеяв их: иногo несет **верх** ногами...» (вместо «вверх»); в) ошибочный пропуск частицы «не»: «...всяк грех воображен **не** книжными словесы, но яко на иконах...». По всей видимости, список повести из сборника УЦ н. 170 является непосредственным протографом мяндинской переработки в УЦ 67, поскольку сборник-конволют ИРЛИ, УЦ н. 170 тоже имеет прямое отношение к И.С. Мяндину: его рукой в этом сборнике, «по определению В.И. Малышева, написаны первые листы рукописи и оглавление. По-видимому, И.С. Мяндин составил этот сборник: собрал и переплел вместе несколько старообрядческих рукописей, написал недостающие листы и оглавление»³³.

В отличие от многих других повестей в пересказе Мяндина, переработка Повести о видении Антония Галичанина не привела в УЦ 67 к переосмыслению текста, к созданию новой редакции. И.С. Мяндин произвел лишь одно существенное изменение: в первой части повести

он заменил повествование от лица автора повествованием от лица Антония. Для этого Мяндин включил в текст следующие слова: «...и пред смертью видение виде, **яже сам сказа**: “Приидоша, – **рече**, – **ко мне** демони...”» (после слова «демони» в протографе стоят слова «к нему», которые Мяндин снял) и заменил местоимение «его» местоимением «мене» («...инии же приидоша близ **мене**»). Это исправление преследовало, по-видимому, цель придать тексту большую композиционную стройность и логичность³⁴ – весь рассказ Антония в УЦ 67 излагается от его лица. Кроме этого в отдельных случаях редактор заменил глагольные формы («держа», «понужая», «веля», «сед», «погибоша» – вместо «держит», «понуждает», «веляше», «седше», «погибе») и слегка переделал начало текста:

ИРЛИ, УЦ н. 170

ИРЛИ, УЦ 67

Повесть **страшна** и зело полезна. 7004-го году **месяца** июля в 4 день...
Повесть зело полезна. **Содешася** в 7004 году июля 4 день...

В одном случае Мяндин допустил механическую ошибку: он пропустил слова «держаше пилу великую», но тут же заметил пропуск и вписал эти слова чуть далее в тексте, указав буквами, в какой последовательности нужно читать слова в испорченном фрагменте. Эта ошибка свидетельствует как будто о том, что Мяндин механически переписывал текст протографа, внося по ходу лишь незначительные изменения и не преследуя цели существенной переработки текста. По-видимому, повесть удовлетворяла Мяндина своим простым языком и лаконичным содержанием и не нуждалась, по его мнению, в обработке. Возможно и то, что список в УЦ 67 служил Мяндину лишь подготовительным вариантом для последующих переработок повести, которые пока не обнаружены.

Сборник УЦ 67 содержит не только отдельные самостоятельные произведения, но и мелкие выписки из разных книг: из патериков, Цветника священноинока Дорофея, Пролога, Пчелы и т. д. Встречаются в рукописи и фрагменты из популярного в Древней Руси греческого апокрифа «Беседа трех святителей».

«Беседа...» возникла в V–VI вв. в византийской письменности, ее ранние русские списки датируются XV в. Памятник состоит из вопросов и ответов на библейские темы, некоторые из них заимствованы из других апокрифов, а также из фольклора. Во многих списках «Беседы...» вопросы и ответы для придания произведению достоверности и авторитетности изложены от имени трех иерархов Пра-

вославленной Церкви, живших в IV в., – Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста³⁵. «Беседа...» была чрезвычайно популярна в старообрядческой среде, фрагменты из нее нередко включались в различные «душеполезные» компиляции, предназначавшиеся, судя по всему, для заучивания наизусть и обучения грамоте³⁶.

Списки «Беседы...» входят в состав по крайней мере трех сборников ИРЛИ, принадлежавших И.С. Мяндину: УЦ 67, 22 и 91. Поскольку настоящая статья посвящена сборнику УЦ 67, ограничимся рассмотрением содержащегося в нем материала. Вопросно-ответные выписки сделаны в УЦ 67 в восьми разных местах (от одного-двух до десяти вопросов и ответов). Еще В.И. Малышев в своем описании усть-цилемских сборников указал на «Беседу...» как на источник некоторых из них³⁷. Однако «Беседа...» – памятник очень вариативный, включающий вопросы и ответы из разных источников. По этой причине однозначно отнести все эти выписки к данному памятнику все же не представляется возможным. Представим ниже только те выписки, которые находят параллели в других списках «Беседы...»³⁸.

Первая выписка озаглавлена «Из вопроса о женах» (л. 17об.–19): «Что есть сильнее огня? Вода, ибо и огонь гасит, и скверны человеческие омывает, и жажду утоляет. А воды сильнее ветер, ветер бо в воде велие волнение творит. А сильнее ветра гора, ибо гора не зыблется от него. А сильнее горы человек, иже копают и входят в ню. А сильнее человека хмель, иже творит его без ума и крепости. А сильнее хмеля сон, утешает бо его и трезвит. А сильнее сна злая жена, и трезва творит, и бодря; аще кто имать злую жену, то над мертвецы не плакать, но о своей печали досыта». Далее следует рассуждение о женах. В списках «Беседы...» вопрос о злых женах встречается достаточно часто³⁹. Одним из его источников могли быть слова о добрых и злых женах, известные древнерусским книжникам с XI в. и часто приписываемые Иоанну Златоусту. Эти слова помещались в Прологах, откуда также могли быть заимствованы в «Беседу...». Постепенно из этих слов сформировался оригинальный памятник древнерусской письменности «Беседа отца с сыном о женской злобе», особенно популярный в XVII–XVIII вв., который также мог быть источником этого вопроса в «Беседу...»⁴⁰. Чуть далее в УЦ 67 (л. 246–246об.) находится еще один текст-выписка о злых женах, где перечисляются праведники, от них пострадавшие.

На л. 73–89 в УЦ 67 находятся выписки из разных произведений, таких как Лимонис, Пролог, Катихизис Большой, Благовестник и другие. Среди этих выписок на л. 82об.–83об. помещены три вопроса и ответа эсхатологического характера. Эти вопросы тематически

продолжают предыдущее сочинение о конце света со ссылкой на Катихизис Большой. Выписка начинается вопросом: «Где и на каком месте суд имат быти? Ответ: В дому Давидове...». Источник этой вопросно-ответной пары установить пока не удалось, ранее в списках «Беседы...» она нам не встречалась. Следующий вопрос в списках «Беседы...» встречается, хотя и нечасто: «Что есть двумя трясется и движится земля, а третьего понести не может? Ответ: Двума трясется земля еже есть Рождеством и Воскресением Христовым, третяго же понести не может – втораго и страшнаго пришествия Его, когда приидет судити комуждо и воздати по делом его»⁴¹. В несколько ином варианте эта вопросно-ответная пара известна уже по древнейшему древнерусскому сборнику – Изборнику 1073 г.: «Что есть трьми зыблеться земля? Оцьмь и Сньмь и Стьимь Дхьмь. А третяго не может трьпети – последнего обавления Съпасова»⁴². Последний вопрос этой выписки в других списках «Беседы...» также нам не встречался: «Чим будут погибать християне в последнее время и в чем имат застати их кончина? Ответ: Пиянством, блудом и неправдою, и отреченными прикупы, а застанет их кончина, якоже быша при Нои, женящися и пося(га)юще, ядуще и пиюще...» (далее текст сохранился фрагментарно, оторван угол листа).

Следует заметить, что эсхатологическая тематика вообще является одной из центральных в подборке статей в УЦ 67. Мяндин включил в свой сборник такие памятники, как «Слово о антихристе», «О пришествии антихристе различных свидетельства», Слово Ипполита папы Римского о скончании мира, Сказание Мефодия Патарского и др. Эсхатологические мотивы, как показала Т.Ф. Волкова⁴³, были введены Мяндиным в его переделку «Слова о ленивых» в УЦ 67. О борьбе добра со злом «в последние веки» повествуется и в мяндинской редакции Повести о бесе Зерефере, о чем шла речь выше.

Еще одна выписка из двух вопросов и ответов находится в УЦ 67 на л. 196. Первый вопрос очень часто встречается в списках «Беседы...», а второй пока известен нам только по этой рукописи: «Вопрос: Кто есть неродивыйся умре, а родивыйся не умре, а умрый не истле? Ответ: Неродивый(ся) умре Адам, а родивыйся не умре Енох и Илия с плотию взяти быша на небо, умрый же не истле – Лотова жена обратися в камень. Вопрос: Чим скорее можно спастися? Ответ: Послушанием и терпением бед и напастей».

Выписка на л. 220 состоит из четырех вопросов и ответов. Как и в предыдущем случае, два вопроса здесь вполне традиционны для «Беседы...», а два уникальны. «Вопрос: Что у Бога несть? Грехов несть, ибо Господь безгрешен» – текст частотный в «Беседе...»; его отличие в мяндинском списке заключается в ответе. Обычно на этот

вопрос дается несколько иной ответ: «То несть неправды в Нем». Столь же частотной является и следующая вопросно-ответная пара: «Вопрос: Что в меру, что без меры? Ответ: Казнит Господь нас в меру, а милость Его без меры» (она содержится и в других мяндинских списках «Беседы...» – в сборниках ИРЛИ УЦ 22 и 91). К двум другим вопросам из этой выписки пока не удалось найти параллелей: «Вопрос: Что Господь от нас хочет паче и для чего жаждет? Ответ: Господь от нас хочет добрых дел, а жаждет нашего спасения»; «Вопрос: Какая добродетели Господь паче инех истяжет в день судный? Ответ: Милость к ближнему и любовь ко искушением».

Следующая выписка в УЦ 67 находится на л. 301об.–304 и представляет собой полноценный список «Беседы...» из десяти вопросов и ответов (список озаглавлен: «Вопросы и ответы»⁴⁴). Но и здесь наряду с традиционными и популярными вопросами («Вопрос: Что есть два стоят, два идут, два минуются? Ответ: Два стоят: небо и земля, два идут: солнце и луна, два минуются: день и ночь»; «Вопрос: Кто есть непоставлен поп, дьякон отметник, певец блудник? Ответ: Непоставлен поп – Иоанн Креститель, дьякон отметник – Петр апостол, а певец блудник – Давид царь» и другие) в тексте присутствуют оригинальные вопросы: «Вопрос: Когда радость бывает на небеси? Ответ: Тогда, егда грешник покается во всех прегрешениях с чистою совестью от всея душа, сего ради радуются вси святии ангели о нем»; «Вопрос: Кто убийство сотвори спасеся, а не сотвори погибе? Ответ: Повеле Бог Финеесу побити мужа законопреступна, он же пощаде, и сего ради изъяде его зверь, и погибе, другий же уби того мужа и спасеся». Вопрос из этой подборки «Колико крат Господь заповеда прощати наша согрешения? Ответ: Заповеда Господь Петру, аще брат согрешит седмьдесят крат, седмерицею на день прощати повеле» кроме анализируемого списка встретился нам еще лишь в одной рукописи: ИРЛИ, Мезенское собрание, № 135 (только вопрос, без ответа).

Всю эту россыпь выписок в УЦ 67 объединяет единство формы и тематики. Вопросы и ответы претендуют на достоверное знание, повествуют о библейских лицах и событиях, о духовной жизни христианина, о конечных судьбах мира. Их особенность – обилие уникальных вопросов и ответов, которые еще не встречались нам в других списках «Беседы...». На данном этапе работы мы затрудняемся сказать, каково происхождение этих редких вопросно-ответных пар: сочинил ли их Мяндин сам, или, что все-таки более вероятно, заимствовал из каких-то других источников (не исключено, впрочем, что было и то и другое). Ясно одно, что обращение Мяндина к «Беседе...» носило творческий характер: книжник делал многочисленные выпис-

ки из апокрифа, на основе «Беседы...» и, вероятно, других вопросно-ответных памятников, создавал свои оригинальные компиляции.

Итак, анализ лишь избранных статей из сборника УЦ 67 позволяет сделать вывод о многообразии приемов Мяндина-редактора (переосмысление текста, незначительная языковая правка, компиляция). К сожалению, совместными усилиями ряда исследователей сегодня изучена и опубликована лишь небольшая часть этого интереснейшего сборника. Не до конца ясна и сюжетно-тематическая связь между включенными в его состав текстами. Изучение мяндинских переработок должно быть продолжено на основе тщательного текстологического анализа всех входящих в его сборники произведений.

* * *

1. Описание рукописи см.: **Мальшев**. Сборники.– С. 115-118.

2. См.: **Мальшев В. И** Усть-цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе.– М., 1961.– С. 326-337. Из этого же сборника В.И. Мальшевым было опубликовано «Чудо св. Николы, чудо еже о быке» (Мальшев. Отчеты. 1940.– С. 479-480).

3. См.: **Пиотровская Е. К.** Усть-цилемская обработка Повести об Акире Премудром // ТОДРЛ.– Л., 1976. Т. 31.– С. 378-383; **Ромодановска Е. К.** Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX веков. Новосибирск, 1985.– С. 350-354; **Волкова Т. Ф.** Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность.– М., 2004. № 10.– С. 55-79; **Волкова Т. Ф., Карманова Н. А.** Работа печорского книжника И.С. Мяндина над текстом новелл «Великого Зеркала» (Новелла о царе, научившем приближенных бояться суда Божия) // От средневековья к новому времени: сборник статей в честь Ольги Андреевны Белобровой.– М., 2006.– С. 324-346.

4. В основу статьи легли следующие публикации авторов: **Пигин А. В.** 1) Повесть о бесе Зерефере в обработке И.С. Мяндина // Русская литература. 2001. № 1. С. 159-166; 2) Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности.– СПб., 2006.– С. 58-61; **Бабальк М. Г.** Апокриф «Беседа трех святителей» в списках книжника-старообрядца И.С. Мяндина // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. Серия: Общественные и гуманитарные науки. 2010. № 5 (110).– С. 63-69.

5. Об этом сюжете см.: **Пиги А. В.** Древнерусская легенда о «кающемся» бесе (к проблеме апокатастасиса) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр.– Петрозаводск, 1998. Вып. 2.– С. 122-139.

6. Повесть о бесе Зерефере издана: Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. – СПб., 1860. Вып. 1. – С. 203-204; Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. День 31. – М., 1914. Вып. 14. Тетрадь 1. Стб. 2766–2770; **Николова Св.** Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980. – С. 350-352; БЛДР. – СПб., 2003. Т. 8. – С. 528-533 (комментарии – С. 578-579).

7. Ср.: «... Древняя злоба, диавол, навик в гордости и не может смириться. Яко же о нем пишет: мерзость запустения и помрачения прелесть» (Послания Иосифа Волоцкого / Подг. текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. – М.; Л., 1959. – С. 340-341).

8. См.: **Дурново Н. Н.** Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Труды славянской комиссии Московского археологического общества. – М., 1907. Т. 4. Вып. 1. – С. 121-126. Имя беса Зерефера упоминается также в древнерусских азбуковниках: «зифелузь, зарватеи, зереферъ, зифее Ї сия имена бесовска» (**Ковтун Л. С.** Азбуковники XVI–XVII вв.: старшая разновидность. – Л., 1989. – С. 194).

9. См.: **Лотман Л. М.** Реализм русской литературы 60-х годов XIX века: (Истоки и эстетическое своеобразие). – Л., 1974. – С. 312-315; **Смирнов И. П.** Древнерусские источники «Бесов» Достоевского // Русская и грузинская средневековые литературы. – Л., 1979. – С. 217-220.

10. См.: **Пугин А. В.** Древнерусская повесть о бесе Зерефере в пересказе Алексея Ремизова // Алексей Ремизов: Исследования и материалы. – СПб.; Салерно, 2003. – С. 93-103.

11. См.: **Capaldo M.** L'Azbučno-Ierusalimskij Paterik (Collection Alphabeticum-Anonyme Slave des Apophthegmata Patrum) // Полата књигописна. 1981. № 4. – С. 34-49 (славянский перевод повести отмечен под № 13 – С. 35).

12. **Combefis Fr.** SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patrensis, et Andreae Cretensis Opera omnia. Parisiis, 1644. P. 91-115.

13. **Possinus P.** Thesaurus asceticus. Tolosae, 1683. P. 255-265.

14. Ibid. Комментарии издателя к гомилии Амфилохия находятся во Введении (эта часть книги пагинации не имеет).

15. См.: **Holl K.** Amphilochius von Ikonium in seinem Verhdlniss zu den grossen Kappadoziern. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 58-59.

16. См.: **Николаев Н. И.** Патерик Азбучно-Иерусалимский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Л., 1987. Вып. 1: XI – первая половина XIV в. – С. 301.

17. См.: **Capaldo M.** L'Azbučno-Ierusalimskij Paterik. – С. 41.

18. См.: **Еремин И.** «Сводный» патерик у південно-слов'янських, українському та московському письменствах. (Окрема відбитка з Записок історично-філологічного відділу Української Академії наук, кн. 12, 15). Київ, 1927.

19. 1) Редакція Азбучно-Ієрусалимського патерика: РНБ, собр. Погодина, № 876, л. 200об.-202об. (кон. XIV – нач. XV в.); ГИМ, Синодальное собр., № 212, л. 166–168 об. (XV в.); РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 806, л. 99об.–108 (XVII в.) и др.; 2) Редакція Сводного патерика: РНБ, собр. Погодина, № 881, л. 158–160 (кон. XIV – нач. XV в.); ГИМ, собр. Уварова, № 84, л. 218 об.–221 (XVI в.); РГАДА, ф. 187, оп. 1, № 124, л. 295–300 (XVII в.) и др.

20. РГАДА, ф. 187, оп. 1, № 151, л. 103–106 об. (1642 г.); ГИМ, Музейское собр., № 290, л. 156 об.–162 об. (XVIII в.).

21. Об этом издании см.: **Шевченко С.** Повесть о бесе Зерефере, изданная в 1626 году Киево-Печерской лаврой // Русский филологический вестник. 1915. № 2.– С. 325-333.

22. См.: **Голубев С.** Библиографические замечания о некоторых старопечатных церковно-славянских книгах преимущественно конца XVI и XVII столетий // Труды Киевской духовной академии. 1876. Февраль.– С. 377-382.

23. БАН, 4.7.7, л. 423-427 (XVII в.); собр. Колобова, № 211, л. 106-107 (XVIII в.); ГИМ, Музейское собр., № 92, л. 131-138 (1680-е гг.).

24. **Димитрий Ростовский.** Книга житий святых: декабрь, январь, февраль. Киев, 1695. Л. 463-464 об.

25. РНБ, собр. Вяземского, о. 88, л. 82-84 (1738 г.); БАН, Двинское собр., № 2, л. 3-6 (XVIII в.); ИРЛИ, Латгальское собр., № 118, л. 62об.-69об. (XVIII в.) и др.

26. См.: **Волкова Т. Ф.** Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ.– СПб., 2006. Т. 57.– С. 839-890.

27. Здесь и далее текст киевского издания 1626 г. цитируется по экземпляру, хранящемуся в отделе редких книг РНБ (шифр: П. 5. № 16а), с указанием страниц в скобках после цитаты.

28. Эти же выражения – «сотник демонов» и «тысящник... демону полку» – встречаются, в частности, в Житии Андрея Цареградского (Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь. Дни 1-3.– СПб., 1870. Стб. 85, 113).

29. ПЛДР. XII век.– М., 1980.– С. 172.

30. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения.– М., 1960.– С. 205.

31. **Мальшев.** Усть-цилемский книгописец.– С. 323.
32. Впервые такая атрибуция была предложена в работе: **Пигин А. В.** К изучению Повести о видении Антония Галичанина (неизвестный автограф Досифея Топоркова) // Лингвистическое источниковедение и история русского языка.– М., 2000.– С. 169-186.
33. **Лихачева О. П.** Особая редакция древнерусской повести «Стефанит и Ихнилат» // Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского Дома.– Л., 1972.– С. 145.
34. Как пишет Т.Ф. Чалкова, «некоторое “выпрямление” композиции произведения – одна из отличительных черт творческого метода И.С. Мяндина». (**Чалкова Т. Ф.** Повесть о царице и львице в обработке И.С. Мяндина // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987.– С. 235).
35. См.: **Лурье Я. С.** Беседа трех святителей // Словарь книжников и книжности Древней Руси.– Л., 1988. Вып. 2: вторая половина XIV–XVI в. Ч. 1: А–К.– С. 89-93.
36. Таков, например, сборник из Выговской поморской пустыни середины XVIII в. – Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. Вернадского, собрание Киевской духовной академии, № 274. По сути сборник является «учебником»: он включает несколько списков толковых азбук, таблицу умножения, учебную статью о числах, а также «душеполезные» изречения, среди которых встречаются и фрагменты из «Беседы...».
37. См.: **Мальшев.** Сборники.– С. 115-118.
38. В настоящее время нами изучено около 100 списков «Беседы...» XV–XX вв. (не считая опубликованных текстов). Представляется, что это достаточно репрезентативное число, позволяющее сделать некоторые предварительные выводы о степени оригинальности мяндинских списков.
39. См.: **Бабалык М. Г.** Кумулятивная форма в древнерусском апокрифе «Беседа трех святителей» (по севернорусским спискам) // Рябининские чтения–2007: Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера.– Петрозаводск, 2007.– С. 409-411.
40. См.: **Титова Л. В.** «Беседа отца с сыном о женской злобе»: исследование и публикация текстов.– Новосибирск, 1987.– С. 114 и далее.
41. См., например, список «Беседы...», опубликованный князем П.П. Вяземским: «Вопрос: Что есть потремя земля колеблема, а четвертаго не может понести на себе? Ответ: Рожество Христово, Богоявление и распятие, а втораго пришествия Господня не может понес-

ти на себе» (Памятники древней письменности, изд. ОЛДП.– СПб., 1880. Вып. 1.– С. 90).

42. См.: *Архангельский А. С.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности: извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений.– Казань. Т. 1–2.– С. 162.

43. *Волкова Т. Ф.* Иван Степанович Мяндин...– С. 855.

44. Такое заглавие – «Вопросы и ответы» – «Беседа...» имеет, например, в списке ИРЛИ, Латгальское собрание, № 384, л. 288-290об., XVIII в. Иногда эти слова указаны после основного названия как своеобразный подзаголовок: «Беседа святых трех святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустаго. Вопросы и ответы» (РГБ, Нижегородское собрание, № 41, л. 72об.-73, XVII в.).

О.С. Носова-Ермолина
(Усть-Цильма)

«Сказание об огненной туче» (из жития Прокопия Устюжского) в печорской рукописно-книжной традиции

Сказания о чудотворных иконах имели широкое распространение в литературе Древней Руси. Этот жанр пришел в древнерусскую книжность из Византии и стал на Руси продуктивным жанром, развивавшимся почти до XX в., тогда как византийская литература отвела ему главным образом рамки иконоборческого периода¹. Основной целевой установкой подобного рода повествований является создание «определенной эмоционально-нравственной атмосферы, особого “православного” мироощущения»². Наиболее традиционные способы явления иконы, описанные в сказаниях о чудотворных иконах, – во сне, в видении, на воде, на воздухе, на горе, на дереве, у дороги, явление иконы через материальное перенесение (перевоз) ее реальным героем, чудесное перемещение сверхъестественными силами и др. – имеют в своей основе глубокую христианскую символику³. Исследователи выделяют три основных жанрообразующих элемента сказаний о чудесах от икон, составляющие их фабульную основу: 1. некое чудо, действие, связанное с иконой; 2. «глас» от иконы (или об иконе); 3. типичная концовка – построение церкви или монастыря во имя принесения иконы⁴. Однако сюжеты сказаний, не противореча-

щие в целом фабульной логике развития действия, оказываются гораздо сложнее той схемы, которой должны были следовать⁵. Сюжеты подобных сказаний построены на такой жизненной коллизии, которую может разрешить только «чудо», описывают непредвиденный поворот в судьбе обыкновенного человека. Таким образом, развитие действия в этих сказаниях строится на соотношении «обыденного» и «чудесного». Своеобразная игра этими двумя планами делает повествование динамичным, создает необходимый эффект неожиданности как высшую точку эмоционального напряжения⁶.

Героями рассказов о чудесах от икон выступали, как правило, обыкновенные люди, изображенные в своих будничных повседневных делах, при этом повествователь пытается всеми доступными ему средствами художественной выразительности передать обстановку этой обыденности, житейские мелочи⁷. Эти произведения были рассчитаны, прежде всего, на низового читателя, поэтому по своей направленности они были близки к фольклорным произведениям легендарно-прозаического характера. В них «господствовали сюжетная занимательность (...), атмосфера наивных чудес и упрощенность всех форм выражения»⁸.

Вероятно, в силу этих своих особенностей жанр сказаний о чудотворных иконах оказался близок и печорским крестьянам: в устьцилемских рукописях сохранился целый ряд таких «чудес». На Первых мяндинских чтениях я рассказывала о печорских списках Сказания о иконе Богоматери Иверской⁹, а в данной публикации представляю итоги изучения мяндинского списка «Сказания об огненной туче» (из жития Прокопия Устюжского).

Сказание повествует о чуде, произошедшем в Устюге от иконы Благовещения Пресвятой Богородицы в 1290 г. Содержание его сводится к следующему. Св. Прокопий, Христа ради юродивый, подвижавшийся в Великом Устюге, объявил однажды всенародно о том, что Бог за грехи горожан хочет наказать их и уничтожить их город. Прокопий умолял жителей Устюга покаяться и просить Бога о помиловании, но в ответ услышал только насмешки. Через неделю на небосклоне явилось черное облако, город покрыла тьма, послышались страшные удары грома, сверкала молния, земля колебалась от ударов. Осознав грозящую им гибель, горожане вспомнили о проповеди Прокопия и бросились искать спасения под сводами городских храмов; а Прокопий, стоя в соборной церкви перед иконой Божьей Матери, молил ее, да ходатайствует пред сыном своим о спасении города. В ответ на его мольбы икона Богородицы стала источать миро – и в таком количестве, что им наполнили церковные сосуды. А страшная туча, несшая погибель городу, отошла от него верст на

двадцать и там над пустынным местом разразилась, как дождем, раскаленными камнями, уничтожившими окружающий лес, но не погубившими ни людей, ни животных. С тех пор горожане начали исцеляться миром, истекшим от иконы. Такова фабула Сказания.

Дальнейшая судьба главной героини Сказания – чудотворной иконы Благовещения Богородицы такова: около 1567 г. при Иване Грозном и митрополите Филиппе Втором она была перенесена в Москву и поставлена в Успенском соборе, а ее место в 1747 г. заняла другая, вновь написанная икона. В 1812 г. французы, вошедшие в Москву, лишили Устюжскую икону Богоматери богатого оклада, но устюжане через несколько лет заменили его новым¹⁰.

Сказание об огненной туче восходит к Житию Прокопия Устюжского. И.Д. Иорданская, исследовавшая данное сказание, отмечает, что оно объединяет в себе элементы нескольких жанров. Так, предсказание Прокопия о гибели города является характерным мотивом видений и знамений, описание бедствия, молнии, грома, потока явно восходит к новгородским летописным статьям подобного содержания в Новгородской I и Новгородской IV летописях¹¹. И.Д. Иорданская предполагает, что легенда возникла на основе соединения как местных, устюжских, так и новгородских, а также московских преданий.

Наиболее полное описание истории возникновения и литературной судьбы Сказания об огненной туче дает А.Н. Власов¹². В истории этого Сказания, по мнению исследователя, со временем произошло смещение акцентов: если в ранней версии Сказания «чудо» связывалось с иконой, а Прокопий являлся только предсказателем несчастий, ждущих горожан, и «молебником» перед Богородицей о спасении города, то в результате работы позднейших редакторов жития Прокопия Устюжского главным героем Сказания об огненной туче стал Прокопий, а рассказ о чудотворении от иконы сместился на второй план повествования.

Об источниках Сказания у исследователей нет единого мнения. А.С. Орлов, сравнивая новгородское произведение «Видение Хутынского пономаря Тарасия» и «Повесть об огненной туче» из Жития Прокопия находил, что «чудо» Прокопия стоит в непосредственной зависимости от «Видения»¹³. И.Д. Иорданская, признавая наличие общих источников у «Видения» и «Повести об огненной туче», не считает, однако, возможным говорить о прямой зависимости «Повести» от «Видения». Среди основных источников, в первую очередь повлиявших на формирование Сказания, исследовательница видит летописные сказания о стихийном бедствии под 1421 г. в Новгородской I и Новгородской IV летописях¹⁴. А.Н. Власов, определяя ис-

точники Сказания, также не связывает его непосредственно с житийным текстом Прокопия Устюжского.

Таковы некоторые итоги изучения Сказания об огненной туче. На Печоре сохранился всего один его список, принадлежащий руке Ивана Степановича Мяндина и читающийся в составе переписанного и составленного им Торжественника (НБ СыктГУ УЦ р 46 (электронная копия), л. 371об.-374об.)¹⁵. Список озаглавлен: «Месяца июля в 8 день. Воспоминание знамения, бывшаго от иконы пресвятыя владычицы нашея и присно девы Марии, сотворшемся во градѣ Устюжѣ¹⁶». Крестьяне, проживающие в низовьях Печоры, поддерживали тесные торгово-экономические связи с соседней Архангельской областью, поэтому можно предположить, что текст Сказания об огненной туче, послуживший для И.С. Мяндина непосредственным источником, попал на Печору именно оттуда. Однако протограф мяндинского списка пока не был обнаружен, а возможно, и не сохранился вовсе. Видимо, Сказание не получило широкого распространения в печорской рукописно-книжной традиции.

Для выявления особенностей мяндинского списка Сказания мы обратились на данном – начальном – этапе исследования к одному из севернорусских списков, найденному в Архангельской области на Северной Двине (ИРЛИ, Северодвинское собр., № 495, л. 153об.-159об., полуустав), датируемому посл. четв. XIX в. Список был исследован и издан А.Н. Власовым и Е.А. Рыжовой¹⁷.

Северодвинский список озаглавлен: «Месяца июля в 8 день святого и праведнаго Прокопия Христа ради уродиваго устюжскаго чюдотворца». По наблюдениям издателей¹⁸, список представляет собой одну из кратких версий Жития, которая сложилась на местной севернорусской почве. Сказание входит в состав позднего сборника XIX в., бытовавшего в среде старообрядческого населения северодвинских деревень.

Для сопоставительного исследования мы также привлекли ранний список Сказания кон. XVII – нач. XVIII вв. в составе Жития Прокопия Устюжского (РГБ. ОР. Ф. 310, собр. В.М. Ундольского, № 362)¹⁹. Сказание имеет здесь иной заголовок «О явлении Божия благодати блаженному Прокопию и о проповѣди его гнѣва Божия праведного на град Устюгъ и живущия в нем люди» (л. 21об.-42).

Проведенное нами исследование показало, что мяндинский список Сказания из Торжественника имеет незначительные расхождения с Северодвинским списком, но оба они сильно разнятся с ранним списком из собрания Ундольского. Покажем это на одном примере. Так, в эпизоде, рассказывающем о сборе людей на заутреню в соборе, где находилась икона Богородицы, перед началом природных

катаклизмов, мяндинский и северодвинский списки имеют только лексические разночтения, а соответствующий фрагмент списка Ундольского более распространен за счет уточнения названия церкви, лиц, ведущих утреннее богослужение.

РГБ, собр. Ундольского, № 362	ИРЛИ, Северодвинское собр. № 495	НБ СыктГУ УЦ р. 46
<p><i>Тогда же бысть на утрени в день недѣльный, по отпѣвнѣи заутреннѣмъ, вьегда же бо презвитери и диякони начаша воздвизати честныя кресты во святѣй соборнѣ и апостолстѣй церкви Пресвятыя Богородицы, ту же собравшиесе много от народа людей.</i></p>	<p>Бысть в тот же день неделный <u>позаутрени</u>. егда воздвизают <u>честный крест</u>, и собрашася вси людие.</p>	<p>Бысть же <u>на утрени</u> в день неделный, егда воздвизают <u>честныя кресты</u>, и собравшася <u>в церковь</u> вси людие.</p>

Подобным образом соотносятся в рассматриваемых трех списках практически все мотивы Сказания.

Но можно отметить и значительные расхождения анализируемых списков. Только в Северодвинском списке есть эпизод предсказания Прокопием Устюжским малолетней Марии рождения ею сына Стефана, который станет епископом Пермским: «Множеству же людей приходящу на праздник в соборную и апостольную церковь пресвятыя Богородицы честнаго ея Успения, святой же седяше близ церкви на камени противу, никому ж воставая, ни поклоняясь. Единою ж идущи некое[й] жене града того от младыя версты некоего человека именем Иоанна, глаголемаго Секирина. И егда узре блаженны[й] реченную жену к церкви идуща, и скоро восстав и проглагола, рече: «Добре поиди, рожденное бо имаши быти святаго архиепископа Великопер[м]скаго Стефана». Мария же поклонися святому и со тщением вхождаше в церковь, и дивяся пророчеству святаго Прокопия, исходящем изо уст его. И тако сбьсться пророчество святаго»²⁰.

В списке из Торжественника отсутствует и эпизод об исцелении миром, собранным от иконы, двух бесноватых женщин, который читается как в списке Ундольского, так и в Северодвинском списке:

РГБ. Собр. Ундольского, № 362	ИРЛИ, Северодвинское собр. № 495
Но и двѣ нѣкоторыя жены беснованныя приведены быша сердоболи своими, и помазаны от мира того, и в том часѣ исцѣление получиша	Приведены же ту две жены беснованныя и помазаху от мира того, и в том часе здрави быша.

Таким образом, сопоставление мяндинского списка с ранним списком Ундольского и поздним северодвинским списком показало, что, с одной стороны, мяндинский список более близок к списку XIX в., бытовавшему на Сев. Двине, то есть отражает поздний этап в развитии текста Сказания, с другой, в нем отсутствуют важные эпизоды, которые читаются в этом списке. Это свидетельствует о том, что в распоряжении Мяндина был какой-то поздний список Сказания, в котором, однако, не было фрагмента предсказания Марии о рождении сына и эпизода исцеления бесноватых, так как трудно предположить, что И.С. Мяндин мог исключить эти интересные моменты сюжета Сказания, если бы они читались в списке, послужившем для него источником.

Возможно, в ходе наших дальнейших поисков, такой список и отыщется. Для этого предстоит исследовать позднюю рукописную традицию Жития Прокопия Устюжского.

В приложении мы публикуем текст мяндинского списка Сказания об огненной туче из Торжественника. При подготовке текста мы придерживались правил издания древнерусского текста, используемых в серийном издании «Библиотека литературы Древней Руси».

* * *

1. **Нечаева Т. В.** Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика древнерусской литературы. – М., 1995. Сб. 8. – С. 107.

2. **Власов А. Н.** Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI–XVII вв. // Книжные центры древней Руси XVII в.: Разные аспекты исследования. – СПб., 1994. – С. 111.

3. **Нечаева Т. В.** Наблюдения... – С. 110.

4. **Гухман С. Н.** Повесть о трех иконах Шемахинских // ТОДРЛ. – СПб., 1993. Т. 46. – С. 109–125.

5. **Власов А. Н.** Устюжская литература XVI–XVII вв. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995. – С. 66–67.

6. **Власов А. Н.** Сказания о чудотворных иконах... – С. 111.

7. Там же.
8. Там же.– С. 220.
9. **Носова О. С.** Сказание о Иверской иконе Богоматери в составе печорских рукописных сборников // Первые мяндинские чтения: Материалы республиканской научно-практической конференции. С. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г.– Сыктывкар, 2009.– С. 81-100.
10. **Власов А. Н.** Устюжская литература...– С. 67-70.
11. **Иорданская И. Д.** К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче» из Жития Прокопия Устюжского // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сборник научных трудов.– Л., 1988.– С. 160-165.
12. **Власов А. Н.** Устюжская литература...– С. 67-70.
13. **Орлов А. С.** Видения Хутынского пономаря Тарасия // ЧОИДР.– М., 1908. Кн. 4.– С. 10.
14. **Иорданская И. Д.** К вопросу о литературной истории «Повести об огненной туче»...– С. 160-165.
15. О Мяндинском Торжественнике см.: **Волкова Т. Ф.** К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И.С. Мяндина («Торжественник» из собрания Е.И. Тороповой) // Университетские библиотеки: прошлое, настоящее, будущее: Материалы международной научно-практической конференции 8-11 декабря 2003 г., Санкт-Петербург, Россия.– СПб., 2003.– С. 163-170.
16. На левом поле перед началом текста приписано: «се же чтение на память святого Прокопия Устюжского чудотворца».
17. **Власов А. Н., Рыжова Е. А.** Повесть о Житии Прокопия Устюжского в поздней севернорусской книжной традиции // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1989.– С. 167-173.
18. Там же.– С. 168.
19. Список опубликован в книге: Житие св. прав. Прокопия, Христа ради юродивого, устюжского чудотворца.– М., 2003.– С. 26-44.
20. **Власов А. Н., Рыжова Е. А.** Повесть о Житии Прокопия Устюжского...– С. 169-170.

Месяца июля в 8 день. Воспоминание знаменья, бывшего от иконы пресвятыя владычицы нашея и присно девы Марии, сотворшемся во градѣ Устюзѣ¹

Во градѣ Устюзѣ бѣ нѣкий мужъ уродивый Христа ради именемъ Прокопий, иже живяше в паперти святыя Богородица честнаго ея Успѣния. О пици же и одежди никако же печашеся, и от приносящихъ никако же принимаше, имяше же в себѣ позоръ Божия явления.

Бысть же на утрени в день недельный, егда воздвизают честныя кресты, и собрашася в церковь вси людие. Блаженный же Прокопий возвѣсти² вѣмъ людем видѣние, еже видѣ, и глагола к людемъ: «Аще не покаетесь грѣхомъ своихъ // (л. 372) и владыку человеколюбца Бога не умолите за беззаконие ваше, во злѣ погибнетъ градъ сей». Они же того не послушаста глаголемыхъ от него, яко же пророкъ рече: «Звахъ убо, и не послушаша глаголемых, одебелѣ бо сердце людей сихъ и ушима тяжко слышати, очи свои сомжиша». Видѣвъ же онъ мужъ непослушание людей сихъ, рыдая, плачася непрестанно о погибели града того. Приходящии же людие глаголаху к нему: «Что плачешися непрестанно?». Онъ же рече: «Бдите и молитесь, да не увидите в напасть». Они же яко несмысленна его глаголюща.

Бысть в другую неделю о полудни тма и мракъ. И недоумѣвахуся людие, что се есть. И по семъ явися восходящи огонь со всѣхъ странъ, и грому убо страшну бывшую, яко не слышати другъ друга глаголюща, но и земля колебашеся. Пламень же // (л. 372 об.) расходящюся свирѣпо над градомъ. Тучи же огненныя хотяще соступитися вмѣсто. И бывшу вару велику от огня того. И разумѣша людие погибель града своего и потребление всѣхъ и смерть неминуемую.

И собрашася в церковь вси людие града того: мужие же и жены и с сущими своими младенцы, богатии и убозии, свободнии и работнии – и все христоименитое множество народа. И падоша вси на землю, и покрыша лица землю, очи свои возведши горѣ, и руцѣ воздѣвши на высоту, со слезами вопияху, глаголюще: «О Владыко человеколюбче, помилуй насъ по величїи милости твоей, помяни насъ, смиренныхъ и неосужденныхъ рабъ твоихъ, приими насъ, припадающихъ к тебѣ. Призри, Господи, с высоты святыя твоя на люди твоя // (л. 373) предстоящая, чающихъ от тебѣ велику милость. Помяни, Господи,

¹ На левом поле перед началом текста: се же чтение на память святого Прокопия Ужтюзского чудотворца.

² В ркп. возвѣсти повторено дважды, в первый раз взято в квадратные скобки.

немошь нашу и не погуби насъ со беззаконии нашими, но сотвори великую милость смирениемъ нашимъ, да тмы грѣховныя убѣжим и со дерзновениемъ прославим пресвятое имя твое – Отца и Сына и Святаго Духа». И абие воставше от земля, вси наполнены страха, рѣки от очю испущающе слезъ. И к Богородицы вси единодушно припадше со слезами, вопияху глаголюще: «О, Пресвятая Госпоже дево, владычице Богородице, вышши бо еси, госпоже, ангель и архангель и всея твари честнѣйши. Милостию своею, Госпоже, спаси и помилуй и избави ны, градъ сей от настоящаго труса и огненаго запаления и напрасныя смерти и от всякаго зла. И отврати, Госпоже, всякъ гнѣвъ, подвизающа на ны, праведны, посети насъ, Госпоже, милостию, миръ и // (л. 373 об.) здравие подай же намъ благоволением и благодатию единароднаго сына твоего Господа нашего Исуса Христа».

Бысть же в том часѣ чудо преславно от иконы пречистыя Богородицы, честнаго ея Благовѣщення. Людємъ зрящимъ и молящимся образу ея и видѣша от образа ея источникъ, кипя мира с высоты на землю и многи люди поляя. Предстоящая же люди видѣша, взявше сосуды, наполниша мира того. И в той часъ бысть тишина велика, ни грому не бысть, и облацы огненныя разводящеса на всѣ страны. И поидоша на мѣста пустая и попалиша на пустыняхъ дебри и траву и побиша каменемъ многия дрѣвеса. Приходящии же с вѣрою к миру сему и знаменахуса имъ, здрави бываху, хромии хождение получиша, слѣпшии прозрѣша, глушии // (л. 374) слышаще, немии глаголаху и прочими скорбьми одержимии исцѣление получиша.

Бысть радость велия в людехъ. И в радости той воздаша хвалу Богу, яко избави ихъ Богъ от напрасныя смерти и от самыя погубельныя руки възять и на свѣтъ изведе: «И аще бы погубилъ насъ Богъ сею смертоносною огненною язвою, Содому и Гомору уподобилися быхомъ, но своим милосердиемъ наказуя наказаны, Господь смерти же не предасть ны». Воистину убо, братие, праздникъ сей полнь радости и веселия, яже яви милость свою Господь на нас и чудо молитвами пречистыя своея матери. Разумѣемъ о семь дни, егда разгнѣвается Господь за грѣхи наша, тѣм же, возлюбленим, потщимся гнѣвъ Божий укротити покаянием и слезами и милостынею к нищимъ, любовь имѣти // (л. 374 об.) и прочия вся заповѣди соблюдати, яже во Святыхъ Писаниихъ видима есть, паче же во святомъ евангелии. Да того ради, братие, потщимся присно имѣти во умѣ сий дѣнь и оберегати от всякаго зла, и пресвятая владычицы нашей Богородицы праздники почитати, ея же моливами да сподобит и насъ Христос Богъ наш царствию своему, ему же слава нынѣ».

НБ СыкттГУ УЦ р. 46 (электронная копия), л. 371 об.-374 об.

Лексическое варьирование в редакциях Повести о царице Персике И. С. Мяндина

Рукописные тексты XIX в., обнаруженные на территории Низовой Печоры, несомненно, имеют большую научную значимость не только для историков старообрядческой литературы и культуры, но и, конечно, для историков языка. Тем не менее творческое наследие печорского книжника И.С. Мяндина, довольно тщательно описанное и проанализированное археографами, еще не становилось предметом специального лингвистического исследования. Данная публикация представляет собой первую попытку выявить особенности использования языковых средств при так называемом «творческом» переписывании средневековых повестей, бытовавших в старообрядческой среде устьилёмов, печорским книжником. Одной из таких повестей является Повесть о царице Персике.

На сегодня известны два списка Повести о царице Персике, созданных И.С. Мяндиным в конце XIX в. Их детальное литературоведческое и текстологическое исследование было осуществлено В.И. Малышевым и Т.Ф. Волковой¹. В нашей работе в качестве объекта наблюдения выступают лексические единицы текстов обоих списков, их соотношение и семантико-стилистические черты. Исследование лексико-семантических особенностей разных редакций текста позволит, с одной стороны, выявить своеобразие работы Мяндина над созданием каждого списка, движение мысли редактора, проследить за реализацией стилистических установок печорского книжника при создании разных вариантов Повести. С другой стороны, наблюдение над функционированием лексем в пределах разных вариантов содержательно «одного» текста позволит увидеть семантический объем слов, выступающих в качестве лексических вариантов, определить «амплитуду семантических колебаний» в словесном выражении понятий в том или ином контексте. Кроме того, изучение лексического уровня различных редакций текста, имеющего древнее происхождение и долгую жизнь благодаря многочисленным спискам, позволит уточнить историю отдельных слов, определить характер движения в структуре их лексического значения в русском языке.

Печорские списки Повести о царице Персике, по замечанию Т.Ф. Волковой, являют собой «два разных этапа работы И.С. Мяндина над текстом»²: один из них, в «Торжественнике» из собрания Е.И. Тороповой, «отражает первый этап работы, на котором текст Повес-

ти тщательно “прописан”, во многом ориентируется на стиль и повествовательные приемы средневековых “душеполезных” повестей»³; другой текст, обнаруженный и введенный в научный оборот В.И. Малышевым, «отражает процесс дальнейшей переработки Повести, когда в руках у И.С. Мяндина мог появиться другой, ранее не известный ему список»⁴. Списки, таким образом, не восходят непосредственно один к другому, а являются результатом разных попыток печорского книжника переписать актуальный, на его взгляд, текст, причем не копируя источник буквально, а подвергнув его семантической и стилистической правке в соответствии с прагматическими установками. Тем не менее, для удобства изложения список из собрания Е.И. Тороповой в данной работе будет условно назван ранним, а список, обнаруженный В.И. Малышевым, – поздним в соответствии с предположениями, высказанными Т.Ф. Волковой относительно истории создания печорских списков Повести о царице Персике.

На лексическом уровне в текстах списков Повести обнаруживается варьирование разного типа⁵. Большинство вариантов представляет собой соотношение разных лексем: *видеть* и *узреть*, *жена* и *супруга*, *честь* и *чистота*, *змея* и *лиса*, *обрести* и *улучить* и т. д.⁶ Другой тип варьирования, количественно менее выраженный, представлен соотношением слова и словосочетания с тождественным или близким значением: *умереть* и *к смерти приближавшись*, *изумлена* и *быша вне ума* и т. д. И, наконец, третий тип варьирования является соотношением слова или словосочетания и лексически развернутого описания денотата: *мечтание* и *мечтание бесовское*, *жена* и *законная супруга*, *три дня* и *три дня и три ночи*, *в добротe* и *в красоте и добродетелях* и т. д. В свою очередь каждая из соотносимых между собой пар лексических единиц обнаруживает разные условия и мотивацию варьирования. Так, среди вариантов первого типа можно выделить лексемы, соотносимые по стилистическому критерию: *жена* и *супруга* (в тексте последовательное написание *сопруга*), *утроба* и *чрево*, где при семантическом тождестве наблюдается их стилистическое различие. На фоне стилистически нейтральных общеславянских лексем *жена* и *утроба*, лексемы *супруга* и *чрево*, старославянские по происхождению, оказываются стилистически маркированными. Однако анализ их употребления И.С. Мяндиным еще не позволяет говорить о сознательной замене церковнославянских слов общерусскими и, соответственно, о целенаправленном изменении стилистической окраски всего текста, т. к. лексема *супруга* использовалась печорским книжником в раннем тексте и была заменена на *жена* в позднем, тогда как *чрево* – поздняя замена лексемы *утроба*.

Более многочисленны лексические варианты, соотносимые по семантическому или семантико-стилистическому критериям: в разных текстах мысль оформляется разными, однако находящимися в пределах одного семантического поля словами. Лексико-семантические сближения таких слов также имеют разную природу: в одном случае это синонимические отношения (напр. **видеть** и **узреть**, **изречь** и **исповедать**, **приобщиться** и **совокупиться**, **всегда** и **непрестанно**), в другом – синонимические отношения в «диахронической проекции», т.е. их синонимические отношения обнаруживаются в историческом прошлом слов (напр. **честь** и **чистота**, **знать** и **потечь**, **обрести** и **улучить** – в конце XIX в. эти слова уже разошлись в значении), в третьем – квазисинонимические отношения, где значения слов пересекаются в силу близости самих понятий, ими названных (напр. **обручиться** и **сочетаться**), или в силу близости культурных стереотипных представлений, отраженных в семантической структуре слова (напр., **лиса** и **змея** в переносном оценочно-характеризующем значении).

Варьирование слова и словосочетания также неоднотипно в разных случаях. Так, соотношение **умереть** и **к смерти приближившись** можно квалифицировать как семантико-стилистическое, где словосочетание с метафорическим и вследствие этого отвлеченным значением **к смерти приближившись** заменяется на слово **умереть** с прямым и конкретным значением: **...в болѣзнь впаде зѣло тяжку, яко и к смерти приближившись** (Т, с. 176) / **...в болѣзнь впаде зѣло тяжку, яко и умрети хотящи** (П, с. 187). Варианты **изумлена** и **вне ума** можно квалифицировать как диахронические, связанные с развитием лексического значения слова **изумлять**. В конце XIX в. данное слово уже повсеместно употребляется в значении 'удивлять, дивить, приводить в крайнее удивление, быть озадачену нечаянностью'⁷, этимологически исходное значение 'сводить с ума, лишать рассудка' отходит на периферию языка и фиксируется как диалектное⁸. Появление в позднем списке формы **быша без ума**, возможно, продиктовано желанием печорского книжника приблизить текст к современному для него пониманию: **в том часѣ быша яко изумлени и начаша плакати-ся и рыдати** (Т, с. 181) / **в том часѣ быша внѣ ума и начаша плакати-ся и рыдати** (П, с. 193). Подобная замена дает основания предполагать, что усть-цилемским говорам того времени также уже не было известно слово **изумлять** в его этимологическом значении, и в текстах, книжных по происхождению, оно употребляется уже только по традиции.

Третья группа вариантов представляет собой соотношение слова

или словосочетания и лексически развернутого описания денотата, что выражается либо в наличии уточнения в виде определения к слову (напр. *мечтание бесовское* и *мечтание, законная супруга* и *жена*) или ряда слов, раскрывающих с разных сторон и уточняющих понятие (напр. *в красоте и добродетелях* и *в доброте, три дня и три ночи* и *три дня*).

Нужно отметить, что развернутые конструкции используются И.С. Мяндиным в раннем списке, поздний список более лаконичен в представлении понятия. Тем не менее, сопоставление списков позволяет увидеть в лексемах позднего текста семантическую глубину, возникшую в результате компрессии понятия, первоначально выраженного расчлененно. Так, например, употребление слова *мечтание* в раннем тексте сопровождается определением *бесовское: ...ужасеся, мянше мечтание бѣсовско* (Т, с. 178); в позднем тексте это определение печорский книжник уже не использует: *ужасеся, мяншею мечтанию быти* (П, с. 190). В первом случае сопряжение лексем *мечтание* и *бесовский* выполняет стилистическую функцию, т.к. определение не расширяет семантику слова *мечтание*, а усиливает ее эмоциональное восприятие, являясь, по сути, плеонастическим: в древнерусском языке слово *мьчтание* обозначало 'видение, наваждение'⁹ и имело отрицательную коннотацию, что отражалось в сочетательных возможностях слова – *страшное, темное, бесовское, кудеишское*¹⁰. В позднем списке Повести о царевне Персике И.С. Мяндин не уточняет посредством прилагательного слово *мечтание*, используя его как самостоятельное наименование призрака, видения, возможно, потому что в языке того времени данное слово в определенных контекстах обозначало именно *бесовское видение*, и не требовало ни уточнения, ни усиления, т. к. имело достаточную отрицательную «энергетику»¹¹.

Варьирование *три дня и три ночи* и *три дня* можно, по видимому, охарактеризовать как структурно-стилистическое: *И блудиши по пустыни 3 дни и 3 нощи* (Т, с. 178) / *...и блудиши по пустыни три дни* (П, с. 190). Количественное уменьшение выражения в позднем списке, как кажется, связано не только со стремлением к лаконичности изложения, но и с устранением «стилистической ассоциации», связанной с конструкцией *три дня и три ночи*, которая могла восприниматься как фольклорная формула. Сегодня можно с уверенностью говорить о том, что в конце XIX в. фольклорная традиция на Печоре была достаточно развитой и выражала себя в разнообразных и многочисленных жанрах: от лирических песен до былин, и И.С. Мяндин, всю жизнь проживший в Усть-Цильме, не мог быть с ними не знаком.

Иной характер соотношения обнаруживается в паре **в красоте и добродетелях** и **в доброте**: *...повелѣ възыскати подобну первой сопруги в красотѣ и в добродѣтелехъ* (Т, с. 177) / *...повелѣ възыскати подобну первой сопруги в добротѣ* (П, с. 188). На первый взгляд может показаться, что в списке П. редактор смещает акценты с обозначения внешней красоты предполагаемой супруги на ее добродетельные качества посредством опускания слова **красота**. Однако, думается, что здесь имеет место семантическая компрессия понятий «красота» и «добро» в символическом пространстве старообрядческой культуры Русского Севера, долго сохранявшей в силу обстоятельств архаическое мировосприятие, а значит, и архаическую семантику важных для выражения этого мировидения слов. В церковнославянском и древнерусском языках слово **доброта** имело в том числе значение ‘красота’¹². Наличие в древности такого семантического варианта лексемы **доброта** свидетельствует о том, что красота осмыслялась как одна из религиозных ценностей, как категория этики, т. к. в сознании средневекового христианина эстетически прекрасное воспринималось и как этически нравственное. По замечанию Т.И. Вендиной, «объяснение этому явлению следует искать, по-видимому, в самих основах языкового сознания средневекового человека, для которого мир, сотворенный Богом, а также сам человек, созданный по образу и подобию Божию, не могли быть безобразными»¹³. И.С. Мяндин, с одной стороны, следуя своей установке лаконичного изложения содержания Повести о царевне Персике, а с другой стороны, опираясь на древнейшую систему ценностей, близкую ему как представителю старообрядческой культуры, употребляет в позднем списке слово **доброта** с синкретичной семантикой для косвенной характеристики первой жены царя Михаила – внешне **предивной красоты** (П, с. 187) и внутренне чистой и добродетельной. Что касается слова **красота** и однокоренных с ним слов, то в употреблении их в контексте списков Повести наблюдается определенная семантическая дифференциация – они обозначают понятия не духовной, а земной, внешней красоты, что соответствует общей лексико-семантической организации понятийного поля «добро, красота, истина» в церковнославянском языке: «понятие “земной красоты” в старославянском языке соотносилось, по-видимому, с корнем крас-. Именно с этим корнем связано чувственное восприятие красоты, так как красота осмыслялась средневековым человеком как наслаждение в жизни»¹⁴. Действительно, слова с данным корнем используются в таких фрагментах Повести, где речь идет о внешнем восприятии человека. Словом **красота** характеризуется царица Александра в период ее знакомства с будущим мужем, царем Михаилом: он увидел ее портрет,

по которому можно оценить лишь внешние данные, однако после прожитых совместно лет он оценивает ее не как красивую, а как добрую: *подобну первой супруге в добротѣ*. В свою очередь царица Люция всегда характеризуется только как красивая (*зѣло прекрасна*), и завидует она царице Персике только во внешней красоте, *зря ю краснѣйши себѣ* (II, с. 188), но не в добродетелях и уме, которыми та обладает. Таким образом, структурно-семантическое варьирование *в красоте и добродетелях* и *в добротe* при внимательном рассмотрении обнаруживает принцип «смыслового сжатия» в слове понятия, важного для старообрядческого мировосприятия, и одновременно его актуализацию в тексте.

* * *

1. Подробно об истории редакций Повести о царице Персике и о своеобразии печорских списков см.: **Мальшев В. И.** Усть-Цилемская обработка Повести о царице Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. – М., 1961. – С. 326-337; **Волкова.** Древнерусская литература. – С. 161-174.

2. **Волкова.** Древнерусская литература. – С. 172.

3. Там же.

4. Там же.

5. Анализ текстов осуществлялся по их публикациям: **Волкова.** Древнерусская литература. (Приложение: Повесть о царице Персике (по списку «Торжественника» из собрания Е.И. Тороповой). – С. 175-186 (далее в тексте статьи – Т) и Повесть о царице Персике (по списку ИРЛИ УЦ 67). – С. 187-196 (далее в тексте статьи – П). Ссылки на цитируемые страницы даны по этой публикации.

6. Написания слов даны здесь в современной орфографии.

7. **Даль В. И.** Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. – М.: Терра, 1994. Т. 2. – С. 37.

8. Там же. При слове с таким значением в словаре Даля есть помета *прм* – пермское.

9. **Срезневский И. И.** Словарь древнерусского языка: в 3-х т. – М.: Книга, 1989. Т. II, Ч. 1. Стлб. 236.

10. Там же.

11. См. одно из значений слова в Словаре Даля: 'призрак, видение, мара' (**Даль В. И.** Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. – С. 324.).

12. **Срезневский И. И.** Словарь древнерусского языка. Т.1. Ч.1. Стлб. 680.

13. **Вендина Т. И.** Из кирилло-мефодиевского наследия в языке русской культуры. – М.: Ин-т славяноведения РАН, 2007. – С. 195.

14. Там же. – С. 197.

Древнейшие рукописи из усть-цилемских собраний (к постановке вопроса)

Печорская рукописная книжность известна прежде всего памятниками крестьянской литературы XIX в., которая продолжила традицию древнерусской литературы. Она, очевидно, опиралась на древнюю книжную традицию, которую принесли с собой первопоселенцы, появившиеся в Усть-Цилемском крае в XVI в. (а как показывают новейшие исследования, уже и в XV в.). Это требует обратить более пристальное внимание на сохранившиеся древние рукописи из усть-цилемских собраний, которые относятся к указанным векам.

О древнейшем слое печорской книжности писал ее выдающийся собиратель и исследователь В.И. Малышев: «Уезжая в глухой, необжитый край с целью организации собственной фактории (слободки), Ивашка Дмитриев, конечно, постарался запастись книгами. Он, наверняка, повез с собой не только сочинения юридического содержания, по которым ему было легче «суд и расправу чинить», но захватил с собой и другие книги, необходимые как в повседневной жизни христианина, так и для коротания длинных северных вечеров... Среди его спутников также могли оказаться грамотные люди, любившие книгу...»¹

Далее в предисловии к своему замечательному описанию – исследованию усть-цилемских сборников – Владимир Иванович наметил дальнейшие пути возможного попадания древних книг на Печору, связанные с приездом туда служилых людей – подьячих, рудознатцев, таможенных служащих XVI–XVII вв., воевод, появившихся в Усть-Цильме в XVII в., ссыльных и опальных, в том числе представителей элиты (боярин А.С. Матвеев), жителей Пустозерска, который активно развивался в кон. XVII – нач. XVIII в., торговых людей других северных городов и регионов (Архангельска, Холмогор, Пинеги, Мезени, Вашки, Устюга) и, наконец, с возникновением старообрядческих скитов в XVIII в.² Однако, в само описание 1960 г. вошли только шесть рукописей XVI в. – сборники ИРЛИ УЦ 1-3 (последние две из них конволюты, содержащие только небольшие древние части), Евангелие учительное УЦ 141 и два Пролога УЦ 146 и 147. Объяснение этому также дал В. И. Малышев: «Усть-Цилемские рукописные книги XVI–XVII вв., как можно предполагать, в большинстве своем были богослужебного и церковно-учительного содержания»³.

неможа дѣломъ • прѣварити спастражени
сѣномъ • смочити се и не глахъ • помы
сли дѣла прѣвѣя • на бѣтавѣ гна помѣ
ипоучи се • поучи сердце и мѣломъ глахъ
млака • и какъ цааше дѣломъ • ста
вѣки ѿрнати се • и не приложи се
долгѣтнѣ мѣломъ • и на дѣломъ цааше се

преакъ купѣ снѣгомъ уста
цае се гнѣтѣ пѣнь снѣ
кого

ТНМО ФВН

Длащ
блѣнѣ

ДЛАЩ

ЩА

и жити оци не вѣчно стого
масло просѣвѣваюци
невѣнвокогда приде
глатящѣ се же ни хъ • вло
овводше моа дане шѣре
млеши • и прѣвдѣши в не
толкѣши • како па дѣтъ
но бореню повѣди • да сра
щѣши хамна стнѣда •
да стѣтнѣ рѣтѣ гвѣтѣ
ныа гла вы поел • и нѣ
рѣвѣ не сѣвѣ рѣтѣ стѣвѣ
и нѣ щѣ шѣ рѣнѣ • стѣнѣ
оушѣ рѣнѣнѣ • вѣдѣ до мо
лимъ прѣтнѣныа щѣтнѣ

Данные древнейшие богослужебные рукописи получили в печати только самое краткое описание в опубликованных отчетах экспедиций Пушкинского дома на Печору⁴. Привлекли внимание специалистов только самые интересные из них, например, датированная 1500 г. Триодь постная (ИРЛИ УЦ 361), но эта московская рукопись, очевидно, попала на Печору уже в позднейшее время⁵. Главным источником информации об основной части древнейших печорских рукописей остается машинописная опись № 14 разряда IV Усть-Цилемского собрания ИРЛИ, составленная В.И. Малышевым в 1950-е – 1960-е гг. Описание проведено для своего времени достаточно тщательно – описаны филигранные со ссылкой на имевшиеся в Древлехранилище альбомы, воспроизведены записи, состав рукописей по возможности раскрывался. Но для современного исследования поставленной проблемы работа В.И. Малышева нуждается в продолжении и усовершенствовании и, конечно, в публикации. Основные задачи этой работы, которая должна опираться на современные достижения отечественной кодикологии, можно сформулировать так: 1) возможно точная датировка рукописей на основе филиграноведческого и палеографического анализа; 2) определение особенностей их состава и содержания, языка (извод); 3) изучение их происхождения (в том числе на основе вышеуказанных кодикологических признаков); 4) бытование в XV–XVIII вв. на Севере; 5) бытование в XVIII (или возможно ранее) – XX вв. в Печорском крае.

Летом 2010 г. в относительно короткое время нам удалось (благодаря неоценимой помощи В.П. Бударagina) начать эту работу. Главное внимание было уделено анализу датировок рукописей на основании филиграноведческих данных, приведенных В.И. Малышевым и их выборочной проверке по рукописям. Один из выводов был сделан достаточно быстро – В.И. Малышев был предельно осторожен в формулировках датировки и, возможно, боясь излишне «удревнять» рукописи, очевидно, «омолодил» большинство найденных им кодексов XV–XVI вв. Речь идет о периодах в четверть, треть века или даже меньших, но и для позднего русского средневековья эти периоды могут иметь важное историческое значение.

Уже первая взятая для исследования рукопись – Псалтырь ИРЛИ УЦ 338, датированная посл. тр. XV в., показала яркий пример важности подобных уточнений. Собственно уточнение датировки этой рукописи, представлявшей из себя только отрывок кодекса (17 л.), можно было сделать без обращения к ней *de visu* только на основании описания филиграней, приведенных В.И. Малышевым. По счастливой случайности эти 17 листов содержали бумагу с тремя разными знаками, и все три знака Владимир Иванович нашел в альбоме

Н.П. Лихачева⁶. Мало того, каждый из знаков был использован в разных русских рукописях в 1430–1440-е гг., и две из трех рукописей, из которых Лихачевым были извлечены схожие знаки, были написаны в Новгородской земле в 1433 г. и 1441 г.: 1) филигрань «Олень» – № 973 – Евангелие учительное, написанное в 1441 г. дяком Иовом чернецом для Николо-Вяжицкого монастыря (БАН, 34.7.10 – ПС XV 104⁷; 2) филигрань «Колесо» – № 966, 968 – Сборник слов, написанный иноком Ионой для игумена Варлаама в 1438 г. (ГИМ, Собр. Уварова, 63/337 – ПС XV 98)⁸; 3) филигрань «Ключи» – № 921, 922 – Минея праздничная⁹, написанная Иоанишкой Худым в 1433 г. для монастыря Николы на Мостищах (ГИМ, Черт. 230 – ПС XV 86). Такое бытование этой партии бумаги в близкое время (в том числе в одном регионе) позволяет утверждать, что Псалтырь № 338 можно датировать не последней третью XV в., а теми же 1430–1440-ми гг.

Подтверждение этому неожиданно дало изучение самой рукописи УЦ 338. На л. 5 имеется запись на нижнем поле листа мелким полууставом (сама рукопись также написана мелким полууставным почерком, но запись еще мельче), схожими с основным текстом рукописи светло-коричневыми чернилами. Ее вполне можно было принять за одно из маргинальных исправлений текста, которые нередко встречаются на полях древнерусских книг, поэтому она и не была отмечена в описании. Кроме того, запись нельзя было бегло прочитать при просмотре рукописи, но если к ней внимательно приглядеться, то видно, что она перевернута относительно основного текста. Это и было причиной того, что описатель не уловил важнейшую особенность этой действительно уникальной записи – она содержит имя известного исторического деятеля той эпохи – тверского князя Бориса Александровича (великий князь в 1425–1461 гг.) – важной исторической фигуры периода феодальной войны в России вт. четв. XV в.¹⁰ Запись представляет собой начало обращения к князю – возможно, является пробой пера перед написанием ему послания: «Господину князю великому Борису Олександр[овичу]...» (конец записи не виден из-за дефекта рукописи – кусочек с окончанием записи приклеился к другому листу).

Если принять гипотезу о новгородском происхождении усть-цилемской Псалтыри УЦ 338, то появление в ней записи, содержащей обращение к князю Борису Александровичу Тверскому, может объясняться его напряженными взаимоотношениями с соседней землей: бывало, он вступал с Новгородом и в прямой вооруженный конфликт – то на стороне литовского князей (1429 г.), то московских (1440). Но новгородцы стремились к миру со своим соседом –

известна грамота Великого Новгорода Борису Александровичу 1446–1447 гг. с проектом всеобъемлющего договора¹¹. Очевидно, они обращались к нему и ранее.

Косвенным аргументом для отнесения Псалтыри УЦ 338 к древнейшему слою печорской книжности может служить и сама ее фрагментарность, ветхое (затертое) состояние бумаги, свидетельствующее о ее длительном употреблении для богослужений, попытки укрепления корешков тетрадей полосками бумаги, вырезанной из листов с текстом, также достаточно ранним. Рукописи, которые попадали в Усть-Цильму в конце XVII–XVIII вв. (не говоря уже о XIX в.), не могли бы так износиться, тем более что они подбирались с особой тщательностью (ветхую не стали бы приобретать) и бережно сохранялись уже в старообрядческой среде.

Некоторые соображения о древней связи наиболее интересного из описанных В.И. Малышевым сборника УЦ 1 сер. XVI в. (здесь Владимир Иванович в датировке точно отразил данные филиграней) с регионом, причем не только с Нижней Печорой, но и с собственно Коми-краем – территорией Пермской епархии, можно сделать исходя из его содержания. Рукопись не имеет записей, свидетельствующих о ее происхождении и бытовании (возможно, они утрачены), но в ее состав вошли два Послания Геннадия архиепископа Новгородского, связанные с борьбой против еретиков в 80-х – нач. 90-х гг. XV в. Причем, одно из этих посланий – так называемое «Послание к неизвестному» имеется еще только в одном списке кон. XV – нач. XVI в. (РГБ, Муз. 3271), по которому и было опубликовано¹². Этот факт был известен В.И. Малышеву, который отметил, что с Музейным сборником в данной усть-цилемской рукописи совпадает целая подборка статей эсхатологического содержания, связанных с посланиями Геннадия¹³. Вскоре после издания в 1960 г. В.И. Малышевым описания усть-цилемских сборников появилось специальное исследование И.М. Кудрявцева, который связал сборник Муз. 3271 с деятельностью пермского епископа Филофея¹⁴, а в дальнейшем изучение Усть-Вымского рукописного центра кон. XV – нач. XVI в. было продолжено¹⁵.

Комплекс записей XVI в. имеется на переплетном листе Псалтыри посл. четв. XV в. ИРЛИ УЦ 339 (ПС XV 2199). В настоящее время (до специального палеографического исследования) их нельзя интерпретировать однозначно, хотя в этих записях упоминается ряд имен и даже точная дата – 21 марта 1573 г. В целом данные записи носят характер проб пера, они выполнены вполне профессиональной деловой скорописью разными почерками, между которыми, однако имеется определенное сходство. Проблема состоит в том, что записи

как бы накладываются одна на другую, что допускает различные варианты их прочтения. Запись с датой (на л. 185) может читаться так: «Лета 7081-го марта в 21 (?) день (в описи «20») подписал сию книгу многогрешно[й] Ондрейко Яковлев сын Попов». Здесь можно отметить, что фамилия Попов очень характерна именно для Русского Севера (особенно распространена в позднейшее время) и не обязательно означала принадлежность к духовному сословию. Эта запись сделана, очевидно, поверх первоначальной записи, читающейся на этом месте: «Поряди (?) дьяча (?) Тиша Михайлова сына»¹⁶. В описи эта запись датирована концом XVI в., но если признать ее первоначальной и убедиться в правильности чтения «дьяча», то соблазнительно сделать смелое предположение о том, что в ней упоминается не кто иной, как родоначальник Михалковых – известный дворцовый дьяк Василия III и первых лет правления Ивана IV Тимофей (больше известный именно как Тиша) Михалков – написание Михайлов иногда употреблялось для его фамилии – дедичества¹⁷. Главное здесь – подтвердить термин «дьяк», а не «дьячек»-дьяков в XVI в. было немного и совпадение в имени – уже знак, правда, дьяк Тиша Михалков имел и собственно отчество – Федоров сын. Вопрос остается открытым.

Возможно, конкретную (географическую?) информацию несет запись, сделанная на самом верху данного переплетного л. 185 Псалтыри УЦ 339, но из-за его потертости она читается фрагментарно, в начале ее определенно стоит слово «Староста», а в конце – «целовальни[к] Ондрей» (в описи указано: Андрей Попов – почерк, действительно, схож с записью 1573 г.). Таким образом, даже эти скудные сведения могут служить основанием для предположения о бытовании рукописи XVI в. в среде с мирским самоуправлением, вероятно, на Русском Севере.

С северной монастырской средой связано происхождение Часослова ИРЛИ УЦ 368 вт. пол. XVI в. На л. 7 об. рукописи (первоначально чистом) сделана запись полуставом, который можно датировать и кон. XVI в., и нач. XVII в. (в описи – XVI в.): «Псалм(ы) куплены у старца Сергия Печ(е)ньского». Имеется в виду основанный в 1533 г. преподобным Трифоном Печенгским Свято-Троицкий Печенгский монастырь, самая северная в мире православная обитель. В Усть-Цилемском собрании ИРЛИ имеется и другая рукопись XVI в. из этого монастыря – служебная Минея УЦ 330, а также сборник УЦ 2 из Кеми, но они попали на Печору не ранее конца XVIII в. Так что связь с древней рукописной традицией Кольского полуострова и Карелии, осуществлялась на Нижней Печоре скорее всего при посредничестве Выговского общежития.

Остальные рукописи XV–XVI вв., вошедшие в Усть-Цилемское собрание Древлехранилища Пушкинского дома, судя по их описаниям, не содержат сведений об их бытовании в каком-либо регионе ранее XVII в.

Ниже приводим краткий перечень данных рукописей с возможными уточнениями их датировки.

**Рукописи, вошедшие в описание 1960 г.¹⁸
отмечены знаком*.**

XV в.

№ в Усть-Цилемском собрании ИРЛИ. Название	Датировка В.И. Малышева	Предлагаемая датировка	Сведения о происхождении и бытовании
338. Псалтырь	последняя треть	1430–1440-е гг.	Новгород – XV в. (?) Печора – XVI в. (?)
339. Псалтырь	последняя четверть	=	Записи XVI в. Русский Север (?)
361 Триодь постная	1500 г.	=	Тр.-Сергиев м-рь – 1500 г. Калуга – 1672 г.

XVI в., первая половина – середина

1* Сборник	Середина	=	Новгород – XVI в. (?) Усть-Вымь – XVI в. (?)
2* Сборник - конволют	1) конец 2) последняя четверть (третья четверть ?)	1) первая половина 2) =	1) Россия – XVI в. 2) Украина – XVI-XVII вв. Весь сб. – Кемь – 1771 г.
141* Евангелие учительное	третья четверть	середина	
146* Пролог	третья четверть	середина	Ненокса – 1721 г. (продан холмогорцу)

364 Устав	последняя четверть.	первая четверть	
367 Устав	последняя четверть	первая половина	
369 Устав	кон. XVI – нач. XVII в.	середина	Кенорецкая вол. (Каргополь) – XVII в.
374 Евангелие	последняя треть	вторая четверть (одна из филиграней близка филигрании списка Оболенского Никоновской летописи)	

XVI в., вторая половина – конец

3* Сборник – конволют	конец – 1592 г.	=	
147* Пролог	Конец	=	
181 Житие Зосимы и Савватия ¹⁹	XVII в. начало	Конец	Русский Север – XVI в.
317 Канноник	Вторая половина	=	Усть-Цильма – нач. XVIII в.
330 Минея служебная, март	Последняя четверть	=	Архангельск – XVII в. Печенгский м-рь – 1764 г.
331 Минея служебная, март	Последняя четверть	=	
332 Минея служебная, октябрь	Последняя четверть	=	
333 Минея служебная, ноябрь	Последняя четверть	?	
347 Сборник богослужебный	Конец	?	

365 Устав	Последняя четверть	Вторая половина	
366 Устав	Последняя четверть (1582–1584 гг.) ⁱⁱ⁰	=	Новгородская епархия – XVI в.
368 Часослов	Последняя четверть	Вторая половина	Печенгский м-рь – кон. XVI – нач. XVII в.

Приведенные данные носят предварительный рабочий характер. Все рукописи, как уже было сказано, требуют нового кодикологического описания. Полное изучение древнейшей печорской книжности, конечно, возможно только после выявления всех памятников, как рукописных, так и старопечатных, во всех отечественных (а, вероятно, и в зарубежных) хранилищах¹⁹.

* * *

1. **Мальшев.** Сборники.– С. 7.
2. Там же.– С. 8-9.
3. Там же.– С. 9.
4. **Мальшев.** Отчеты. 1955.– С. 431 (описано 6 рук.); **Мальшев.** Отчеты. 1958.– С. 405-406 (описано 5 рук.); **Мальшев.** Отчеты. 1960.– С. 517 (обзор 2 рук.).
5. **Белоброва О. А.** Троице-Сергиевские рукописи XVI–XVII вв. в Пушкинском Доме // ТОДРЛ.– Л., 1968. Т. 23.– С. 312-314.
6. **Лихачев Н. П.** Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1-3.
7. Здесь и далее ссылки на номера даются по «Предварительному списку славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (Для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР)» (М., 1986).
8. Вполне возможно, что это также новгородская рукопись: на ней имеется вкладная запись инока Леонтия (в миру Леонида Сакулина) 1585/1586 г. (**Лихачев Н. П.** Палеографическое значение.... Ч. 1.– С. 98-99). Фамилия Сакулин два раза зафиксирована в новгородских писцовых книгах 1495–1496 гг. (**Тутиков Н. М.** Словарь древне-русских личных собственных имен.– М., 1903.– С. 792; **Вселовский С. Б.** Ономастикон.– М., 1974.– С. 277.
9. В справочнике Н. П. Лихачева рукопись ошибочно названа «Алфавит духовный» (**Лихачев Н. П.** Палеографическое значение... Ч. 1.– С. 93-94).

10. См.: **Зимин А. А.** Витязь на распутье. Феодалная война в России XV в. – М., 1991.

11. Грамоты Великого Новгорода и Пскова. – М.; Л., 1949. № 20.

12. **Казакова Н. А., Лурье Я. С.** Антифеодалные еретические движения на Руси. – М.; Л., 1955. – С. 390-391.

13. **Мальшев.** Сборники. – С. 48.

14. **Кудрявцев И. М.** Сборник последней четверти XV – начала XVI в. из Музейного собрания. Материалы к исследованию // Записки Отдела рукописей (ГБЛ). – М., 1962. Вып. 25. – С. 27.

15. Независимо друг от друга А.И. Плигузов и Б.Н. Морозов в конце 1980-х гг. пришли к выводу о непосредственной связи с канцелярией еп. Филофея и его преемников еще одного известного сборника кон. XV – нач. XVI в. – БАН, 4.3.15, также связанного с антиеретической полемикой архиеп. Геннадия, и впервые поставили вопрос о необходимости специального изучения Усть-Вымского рукописного центра (Плигузов также обнаружил почерка писцов обоих сборников и в др. рукописях). См.: **Плигузов А. И.**: 1) Первые русские описания Сибирской земли // Вопросы истории. 1987. № 5. – С. 38-50; 2) Текст-кентавр о сибирских самоедах. – М.; Ньютонвиль, 1993; **Морозов Б. Н.**: 1) Книжность Пермской епархии в конце XIV–XVI в. (К постановке вопроса) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. – С. 52-53; 2) К изучению книжной культуры Коми края // Духовная культура Севера: Итоги и перспективы исследования: Материалы конференции (2-4 ноября 1999 г.). К 10-летию научной деятельности Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований СГУ. Сыктывкар, 2002. – С. 94-110 (статья написана в 1991 г.). Недавно нами был введен в научный оборот древнейший датированный памятник, созданный в Усть-Выми при еп. Филофее – рукопись 1486 г. «Сочинения Исаака Сирина», содержащая целый ряд записей пермской азбукой на древнекоми языке, сделанных писцом этой рукописи владычным дяконом Гаврилой Лукиным (см.: **Морозов Б. Н.** Новые памятники древней коми письменности конца XV – начала XVI в. // Музеи и краеведение: Труды НМРК. – Сыктывкар, 2007. Вып. 6. – С. 176-181).

16. Прочтение В.И. Мальшева, приведенное в описании рукописи, соотносится и с нашим прочтением.

17. Акты Русского государства. 1505–1526 гг. – М., 1975. – С. 261.

18. **Мальшев.** Сборники. – С. 45-164.

19. Житие, служба и послания Кирилла Белозерского в списке кон. XVI – нач. XVII в., подаренное в 1837 г. из Великопоженского скита в Усть-Цильму Ивану Мяндину уже в кон. XIX в. попало в

коллекцию московского купца Ф.Ф. Мазурина (см. Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА / Сост. О.В. Беляков, И.Л. Жучкова, Б. Н. Морозов, Л.В. Мошкова.– М., 2005. Вып. 1. № 56.– С. 153-155). Как известно, старопечатные книги, собиравшиеся археографическими экспедициями на Нижней Печоре в 1965–1973 гг., поступали в Научную библиотеку Санкт-Петербургского университета. На двух из пяти книг XVI в. (причем, обе книги печати Ивана Федорова) имеются записи, свидетельствующие об их раннем бытовании на Севере: Евангелие учительное (Заблудов, 1569) – в Сольвычегодске в нач. XVIII в., а на замечательном памятнике Львовском Апостоле 1574 г. – в Усть-Выми в 1602 г. (вклад представителя древней коми-фамилии Торлоповых), а затем в 1652 г., возможно, уже в Усть-Цильме (книга, безусловно, заслуживает специального изучения) – см.: **Савельев А. А.** Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании Научной библиотеки Санкт-Петербургского университета // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997.– С. 68-69). Печатные книги XVI в. собирались и последующими экспедициями сыктывкарских археографов, но уже не на Нижней Печоре, а у тесно связанных с усть-цилемскими книжниками староверов Средней Печоры – фрагмент первопечатного Апостола 1564 г. (НБ СыктГУ, СП п. 25) и Служебник кон. XVI – нач. XVII в. (НБ СыктГУ, СП п. 57) – см.: **Прокуратова Е. В., Карманова Н. А., Осипова Г. Д.** Книжные собрания отдела редкой книги НБ СГУ. Путеводитель.– Сыктывкар, 2008.– С. 16).

Е.А. Полетаева
(Екатеринбург)

Усть-Цилемский список «Жития преп. Нифонта Констанцкого» в рукописной традиции старообрядчества Печоры

Житие св. Нифонта, епископа града Констанции Кипрской, известное на Руси еще в домонгольский период, широко бытовало в старообрядческой рукописной традиции XVIII–XX вв. Кипрский святой почитался в ряду святых, которым была дана сила и благодать «наступать на сопротивного», «целить душевные недуги» и всякого рода помрачения ума¹, и его именем, как свидетельствует канон свя-

тому, отгонялись «лукавно живущии в чело~~в~~кх нечистии души»². В XIX в. получают распространение и меднолитые иконы святителя Нифонта – «бесогонителя»³. У старообрядцев сложилась также особая практика чтения молитвы св. Нифонту «над хотящим отходить сего света»⁴, первоначально входившей в состав пространного жития и в дальнейшем получившей самостоятельное распространение в старообрядческих рукописях позднего происхождения. В молитве выражалось упование на помощь святого Нифонта при прохождении душой воздушных мытарств и его заступничество на Страшном суде. Вхождение молитвы в цикл подготовительных к «разлучению души от тела» чтений вытекало из одного из самых ярких эпизодов Жития св. Нифонта, в котором Господь Вседержитель, являясь видимым образом преподобному Нифонту, дает обещание сотворить милость всякому человеку, «иже ... помянет имя» святого⁵.

Книга о св. Нифонте имела хождение и в общинной библиотеке старообрядцев Нижней Печоры. Так, в археографической экспедиции 1984 г. на Печору в пос. Новый Бор нами была обнаружена рукопись в 8-ку, написанная ровным и четким поморским полууставом нач. XIX в., содержащая Житие преп. Нифонта Констанцкого. Владелец рукописного жития Василий Пафнутьевич Чупров по причине плохого зрения книгу давно не «читывал» и охотно согласился передать ее в дар Научной библиотеке Сыктывкарского университета, где она сейчас хранится под шифром НБ СыктГУ УЦ р. 68 (далее – УЦ).

Приведем краткое описание рукописи из библиотеки В.П. Чупрова. «Житие преподобнаго отца нашего Нифонта, епископа Констанции, благослови отче» (нач.: «Тайну цареву достоин хранить, а д~~л~~а божественная пропов~~е~~дати славно...») написано на бумаге ручной работы (филигрань: литера «Ф» с белой датой «...82...») на 315 л. Рукопись оформлена киноварью в заголовках и инициалах, заставкой растительных мотивов в красках⁶ и тонкими инициалами с орнаментальными отрезками. Это описание, опубликованное в «Памятниках письменности в хранилищах Коми АССР»⁷, требует, однако, некоторых дополнений, касающихся особенностей данного списка, например, уточнения, какой именно из известных четырех редакций⁸ памятника относится усть-цилемский список, и насколько полно текст жития представлен в печорской рукописи.

Как показало сопоставление усть-цилемского списка Жития преп. Нифонта (далее: ЖН) с другими списками памятника, подготовленными к изданию А.В. Рыстенко⁹, УЦ список относится к первой Пространной редакции памятника (далее: I ПР). Он имеет особенности, присущие всем другим спискам первого славянского перевода

ЖН, отличающие его от греческих списков. Это отсутствие «Видения преп. Нифонтом Страшного Суда» и нарушение последовательности параграфов – между § 98 и § 99 помещаются параграфы: 78-81, после §124 идет §126, а § 125 – пропущен.

Сопоставление УЦ списка ЖН с Ростовским списком 1219 г. (далее: Р) и с другими списками I ПР памятника, представленными в издании А. В. Рыстенко, показало близость чтений УЦ к Р¹⁰, хотя и встречаются незначительные разночтения с ним¹¹. Приведем некоторые из них:

Р	УЦ
мука кромешная	тъма кромешная
постонав	постенав
здание Божие	создание Божие
стръпътна	нетерпѣлива
угодно бо еси Богу	угодил бо еси Богу
кумирослужитель	кумирослужение
утръяго челоѡѡка	нутренняго челоѡѡка
на грѣшних	на грѣшницѣх
мысля	мняся

Усть-цилемский список ЖН, несмотря на близость чтений с древнейшим списком ЖН, имеет общий с другими списками I ПР фрагмент из § 67, отсутствующий в древнейшем списке памятника (Р) этой редакции: «Егда бо душа разлучается от тѣла, приемлют ю ангели, приходит же и ти ангел, иже хранит род християнск. И стоят, смотряще, что убо будет подвиг бы душа тоя. Сбирает же ся множество бѣсов и стоят, ови ...» (УЦ, л. 101). Этот фрагмент читается и в древнейшем списке Краткой редакции ЖН кон. XII – нач. XIII в. Наличие данного фрагмента в печорской рукописи дает основание предположить, что УЦ восходит не к Р, но к какому-то общему с другими списками I ПР протографу.

В УЦ отсутствуют также § 4-7 (и частично § 3 и § 8). Повествование обрывается на эпизоде встречи в Пафлагонии воеводы Савватия князем Агапитом, отцом Нифонта. В УЦ списке нет эпизода знакомства Савватия с семилетним Нифонтом и разговора с его отцом об обучении отрока божественным книгам, в котором воевода предлагает отправить Нифонта на учебу в Константинополь. Пропущено и описание плавания Нифонта в Константинополь на корабле с рассказом о прибытии «детища» Нифонта в дом жены воеводы Савватия, от которой отрок принимает «наказания»: «Агапит же князь тѣм же

сый дар... [пропущенный фрагмент. – Е. П.]... бестѣдам. Дѣтищъ приимаше наказание жены тоя». Один из читателей, видя «неувязку» в сюжете, делает приписку на полях рукописи, объясняя неожиданное появление «детища» Нифонта таким образом: «сий (князь Агапит. – Е.П.) бо по закону имяше у себеѣ супругу благочестиву, иже и роди ему сего дѣтища» (УЦ, л. 5).

Отличие УЦ от других списков ЖН I ПР состоит еще в одном нарушении последовательности глав, где описываются видения св. Нифонтом «различной смерти»: с середины § 102 читаются параграфы 107 (с середины), 108, 110–112 (не полностью), 102 (продолжение), 109, 103–106, 107 (начало), 112 (конец). Отсутствует в УЦ и концовка Жития св. Нифонта (§ 151–159), где сообщается о предвидении преподобным своей кончины, дается описание преставления и торжественного погребения кипрского святителя, завершающееся авторским заключением. Вместо заключительной части ЖН в устьцилемской рукописи на лл. 266–313 об. представлен совершенно иной по жанровой структуре текст, начинающийся словами: «глаголет апостолом: «Перстень примите и дадите всѣм. Един ли перстень дѣлится, дѣлится и не раздѣляется...», имеющий следующую концовку: «...вѣру, любовь, внутренняя всяка слава, дщере царевѣ внутрь юду, о сих всѣх благодарствуем Бога, яко слава в вѣки вѣком. Аминь». Нам удалось установить принадлежность этого текста перу святителя Иоанна Златоуста. Это одна из лучших проповедей Константинопольского архипастыря, известная под названием «Иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа Константина града, Златоустаго. Слово, егда внѣ церкви обрѣтесе, Евтропии¹² отвержен бысть. И о еже предѣста Царица, одесную тебе, в ризах позлащенных (так!)...» (нач.: «Сладостен убо цвѣтник и рай, много же сладостнѣ книжное прочитание и разум, тамо убо цвѣты увядающе, здѣ же разумѣния возрастаета...»)¹³. Проповедь святителя Иоанна Златоуста входила в состав чтений Маргарита (слово 10-е)¹⁴, которое полагалось произносить в церкви на Покров (1.10) и «на препразднество» Успения Пресвятой Богородицы (14. 08). Часть этой проповеди и завершает текст ЖН в УЦ.

Вполне возможно, что рукописное Житие преп. Нифонта из библиотеки В.П. Чупрова не раз держал в руках известный печорский книжник Степан Анфиногенович Носов (1902–1981), который, судя по дошедшему до нас эпистолярному наследию писателя, хорошо знал Василия Пафнутьевича и не раз посещал Новый Бор¹⁵. С.А. Носов неоднократно ссылается на авторитетные слова и поучения святого Нифонта в своих письмах, включает выписки из его жития в свои сборники. Так, в письме от 1981 г. С.А. Носов пишет

своему адресату следующее: «Напомню вкратце, в Житии писано преподобнаго Нифонта, что дьявол его борол в мыслях, когда ставал на молитви: «Не молись, напрасный труд твой, нет Бога, все есть, природа создала» (ср. в ЖН, УЦ, л. 49: «Дьявол же глаголаше, а есть ли Бог? Гдѣ? Нѣсть Бога, но самобытна суть вся...»). «А я, — пишет Нифонт¹⁶, — противу даю мысли: есть Бог, сотворивый небо и землю, всю тварь!» (ср. в ЖН, УЦ, л. 189 об.-190: «Бог, содержащая всю тварь, видимую и невидимую, насыщая, напоая всѣх...»). И так борол его немало — 4 года, а затем (св. Нифонт — Е.П.) победил дьявола своими мыслями и верою, и когда его поставили епископом в городе, то дьявол не смел войти в город при нем¹⁷. Вот так жили и боролись святые, и они побеждали своей верой!»¹⁸.

Из приведенного письма С.А. Носова, пересказывающего ЖН, видно, что в эпизоде нападения на Нифонта дьявола, внушающего мысли о «не существовании» Бога-Творца, Степан Анфиногенович обнаруживает параллель с современной ему «эпохой господствующего атеизма», навязывающей верующим свою безбожную идеологию. Так, в заключение письма С.А. Носов советует адресату «духовно» наблюдать за временем: «а что в наше время происходит, сами видите, а так же из последующего утверждения, что будет такое время, вера оскудеет на Земле. Этому надо внимать, но на малое время будет. Все пророчества сошлись в наше время, оно есть последнее, да хорошо бы было — удержались в вере и добрых делах»¹⁹.

«Последующее утверждение об оскудении веры», о котором пишет С.А. Носов, по всей видимости, свидетельствует о том, что печорский писатель был знаком с еще одним словом преподобнаго Нифонта, известным в рукописной традиции под названием «От жития святаго Нифонта» (нач.: «Да еще вопрошаю тя, отче, повѣждь, есть ли по всей земли святити Божии человецы, иже в добродѣтелях сияюща...»). Эта выписка эсхатологического характера из § 137 ЖН (нумерация глав по изданию ЖН А.В. Рыстенко) содержит рассуждение святого о «царстве сребролюбия», которое наступит пред кончиной мира, когда «иноки и мнимые христиане <...> от обладания бо многаго имениа и тиция и суетная славы» не будут знать истинного благочестия, и «токмо соблазны миру велиа от них изыдут»²⁰. В письме к другому адресату С.А. Носов, цитируя это же слово, пишет: «Не забывайте: праведнии до скончания мира не оскудѣют (см.: ЖН, § 137 — Е.П.). Нужно есть Царство Божие и нужницы восхищают его. В послѣдние времена и лета, кто будет спасаться, тот и спасет душу свою, и велик будет в Царствии Небеснѣм, потому что с самим дьяволом явѣ будет вести брань...»²¹.

В автобиографическом повествовании С.А. Носова также ощути-

мо влияние особой мистической атмосферы и образного ряда духовных видений св. Нифонта, от смелости и неожиданности которых, действительно, «захватывает дух». Но не столько визуальный ряд невидимого мира привлекал печорского книжника в памятнике. Жизнь св. Нифонта, на наш взгляд, служило для Степана Анфиногеновича образцом истинного христианского покаяния грешного человека, решительно вставшего на путь деятельного исправления своей жизни. Вопросы же покаяния были чрезвычайно важны для авторитетного книжника и духовного наставника, каким был С.А. Носов для своих земляков (с вопросами покаянной дисциплины к нему обращались многие печорские старoverы, надеясь получить душеполезный совет, основанный на святоотеческом Предании). Так, в одном из писем он пишет: «каяся о грехах и опять их творя – несть покаяния в том, а покаяние – истинно возненавидеть грех и отказаться его навсегда, – сие и есть покаяние. К тому же вера и добрые дела, без них никто же спасется»²².

Обратимся к теме покаяния в ЖН. Твердое решение покаяться в совершенных им грехах приходит к Нифонту, после встречи с другом Никодимом, сообщившим ему о черноте его лица, которой прежде не было. Нифонт понимает, что его лицо стало «муриноподобным» от множества незаконных дел. Изменение образа жизни юноши показано на фоне событий церковного календаря. Три дня Нифонт ходит «ни в живых, ни в мертвых», не зная, как покаяться Богу, «колико скверных дел сотворих пред Ним» (УЦ, л. 11 об.). Трнадцатидневное томление души, готовящейся к покаянию – имеет прообразом тридневное пребывание Христа в аду. Дьявол, упрекая Нифонта, тоже говорит о трехдневном сроке его решительного обращения в сторону благочестия: «Сей день имам третий день, отгнелъ же еси ходил к другу своему Никодиму и паки обратися» (УЦ, л. 17). Покаяние, а затем воскресение души Нифонта совершаются на третий день после встречи с Никодимом и совпадают с днем святого Христова Воскресения. Переломным моментом борьбы св. Нифонта с дьяволом становится третья седмица по Пасхе (неделя жен мироносиц), когда Пресвятая Богородица и великомученица Анастасия приходят в келью тяжелобольного Нифонта и ведут его в храм святых Апостолов. В храме святые девы, взяв масло с «присно горящего» кадила и, помазав все тело юноши «от главы и до ногу», облачают его в новые «свиты» со словами: «Отселъ да будет здрав от болъзни, яже ему обдержит сердце» (УЦ, л. 22-22 об.). В день Преполовления Пасхи Нифонт причащается Святых Тайн «во оставление грехов и поновление нутренняго человека» (УЦ, л. 24). Триумфом победы Нифонта над грехом стало обретение им нового сердца – «смирненного и

сокрушенного» – через явление Ангела, копьем «прободающего» грудь святому и влагающего вместо прежнего сердца – иное, «преславное».

Тема покаяния – основная и в сочинениях С.А. Носова. Главное, чему следует поучиться у святого Нифонта в его житии, полагает Степан Анфиногенович, – его глубокому покаянию и крайнему смирению. Так, в письме своему другу, Ефиму Ивановичу Осташову из с. Замежная, рассуждая о благодати святых, С.А. Носов пишет: «Смирением Господь дает благодать. Посмотрите на жития святых и увидите, каких благодатей их Господь сподоблял, в наше время – протопопа Аввакума и ранее – Филарета Милостиваго, Нифонта преподобнаго»²³. В Житии Нифонт постоянно молит Господа даровать ему смирение и вскоре получает этот дар от Бога: «Толико же смирение и кротость, и благодать Святаго Духа дарова ему Бог, яко же мнѣти ему себе, яко той есть, скверня весь мир. Имяше же и се присно во умѣ, егда стояше, с ким бесѣдуя о какой вещи и о ползѣ души, ту абие повержеся духом под нозѣ чловѣку...» (УЦ, л. 128об.-129). С.А. Носов, духовно наставляя своего друга, советует ему: «Так вот, и вы приступите ко смирению, будьте со своими в доме не как повелители, а как торжники свѣта сего. Когда можно сказать на добро, предложите слова закона Божия, но если осмѣют, не послушают, будьте смиренномудрыми и терпѣливыми. Знайте и то, что смирения бояться бѣси, не подумайте воздати зуб за зуб. Принимайте насмѣшки как похвальбу. Постарайтесь умертвить плоть: был, говорится, блудник – стань целомудренным. И тогда еще ты в силах дѣлать грѣх и Бога ради откажешься, и Бог, видя твое обращение, придет на помощь и простит сдѣланныя согрѣшения. Иначе нам, как в грѣхих залѣзли, не токмо по горло, но и голову покрыло, уже не выйти!»²⁴.

Добродетель смирения помогала преп. Нифонту глубоко, со слезами каяться пред Богом, вечно иметь пред глазами соделанное зло, осознавать свои великие и малые падения. В одном из сборников Усть-цилемского собрания НБ СыктГУ (УЦ р. 140), составленном С.А. Носовым, приведены две выписки из ЖН. Начало первой выписки («Не судит Бог християнину, почто еси согрѣшил, но судит ему глаголя: «Почто нѣси каял?» Согрѣшил ли еси, текл, а пути нѣси имѣл на покаяние» – л. 64) почти дословно совпадает с параллельным ему местом из ЖН по усть-цилемскому списку (УЦ л. 59). Однако продолжение этой «выписки» не является собственно цитированием ЖН, а представляет собой «собственное» рассуждение С.А. Носова на тему покаяния, сделанное на основе Священного Писания и личного духовного опыта: «Никто же не смотрит назад, держа в руках рало»²⁵. Не слази с крыши своя добродѣтелей ради вещей в домѣ»²⁶. Согрѣшил еси, не приложи еще, но от первых твоих, помо-

лився, очистишися. Внимай же сам себѣ о согрѣшениях своих и, покаявся, заповѣдь приим, да сохраниши. Аще велико и люто согрѣшение, да очистится покаянием. Не ищи себѣ потаковщика в покаянии. Всяк бо грѣх повѣдан бысть тогда, когда никто не знает о нем, и ты первѣе исповѣси, да оправдишися, особенно грѣха гнушающе[го]ся. И когда человек может грѣх сотворить и не сотворит, воздержится Бога ради, таковое угодно есть. А если кто отлагает покаяние до старости, или мыслит покаяться при болѣзни, то уже пишется, всяко Бог принимает покаяние, но сие не примется, или не будет дано время на покаяние за лукавство его пред Господем» (УЦ – р. 140, л. 64-65).

Читающиеся в этом фрагменте простонародные выражения «не слази с крыши», «не ищи себѣ потаковщика», «всяко ... покаяние», и сама разговорная «аввакумовская» манера письма выдают автора поучения – Степана Анфиногеновича, в вольном пересказе передающего евангельские изречения. В использованных С.А. Носовым выражениях ощутим и большой пастырский опыт строгого и взыскательного наставника печорских староверов.

Другая выписка, имеющая отношение к ЖН в сборнике С.А. Носова УЦ р. 140, озаглавлена составителем «Из Пролога». Известно, что Пролог 2-й редакции содержал 4 статьи из ЖН (23.ХІІ, 29.ХІІ, 9.VІІІ и 31.VІІІ). Данная выписка сделана «Анхеньчем» непосредственно из Пролога: она практически совпадает с концовкой проложного чтения на 29 декабря – «Слова святаго Нифонта, яко в последнем издыхании покаянием и слезами, и милостынею угодити Богу» (нач.: «Видѣ преподобный Нифонт два ангела, возносяща душу на небо...»). Сравним выписку С.А. Носова с Житием св. Нифонта и проложным чтением на 29 декабря:

ЖН (по списку УЦ)	НБ СыктГУ УЦ р. 140 «Из Пролога»	Пролог 1562 г. РГБ. Ф. 304. № 725 ²⁷
Елико не (так!) исповѣдают со слезами человекѣцы грѣхи своя к Богу во смиреннии мнозѣ стенании, тии судятся, а иже престають и кающеся (ти преступают) ²⁸ от злаго дѣла, тѣм милостив Бог и отдает им грехи их. А в них же, беззаконних, умрет человекѣк, утаив от Бога и человекѣк, тѣм судит Бог и обличает и поносит, и огнем искусит в бесконечныя в веки (л. 161 об.).	Елицы исповѣдают со слезами человекѣцы грѣхи своя к Богу во смиреннии мнозѣ и стонании, и престають от злаго дѣла. Милостивый Бог отдает им грѣхи. А в них же беззаконии умрут, утаивше от Бога, тѣм судит Бог и обличит в бесконечная вѣки (л. 65-65 об.).	Елико исповѣдаются со слезами человекѣцы грѣхи своя к Богу во смиреннии мнози и стѣнании, ти приступают от зла дѣла, милостив бо им Богъ, отдая им грѣхи. А в них же беззаконных умрет человекѣк, утаився от Бога, тѣм судит Бог и обличает в бесконечныя вѣки (л. 314).

Еще одну ссылку на широко распространенное в книжности «Слово святого Нифонта о ядении» (слово помещалось в чтениях Пролога 2-й редакции на 9 августа) обнаруживаем в письме С.А. Носова к своему «любезному другу» – «уважаемому Ефиму Ивановичу» – с ответом на его вопрос «о хлебѣ», нужно ли его «сжигать» (возможно, в том случае, когда хлеб испортился или зачерствел? – Е.П.), где он пишет следующее: «На ваш вопрос о хлебѣ сжигать. На сие коротко сказать можно: даже страшно помыслить о сем ... и мнѣ, думается, недалек тот день, опять за неблагодарность к хлебу будем наказаны еще более. А будем благодарны, то, может, Господь нас избавит от тѣх дней...»²⁹.

Рассуждая об отношении к хлебу на примерах Священного Писания, С.А. Носов «попутно» касается темы, как должно принимать пищу. Ссылаясь на слово св. Нифонта, он пишет: «Преподобный Нифонт видел: люди сидят за трапезой, приносится им брашно на стол всем одинаково, а во уста входит разное: кому с услаждением, а кому то, что приготовлено и подано, а иному – мотыль (мякина). И бысть ему по тому: ядущии со услаждением – тѣ с молитвою и благодарением, ядущие по виду приготовленнаго – сии ядят с благодарени-

ем без ропота, а ядущий мотыль – сии ропчущии и неблагодарнии, яко сии гнило, сие плохое и т. д. А нынѣ люди, как видите, оскотѣли, ядят без молитвы и ропчут на питание всячески. И мало того, доходят до сжигания, а не думают о том, насытился сам – насыты и тѣх, кто, может, голоден, накорми его, а также и животных – скота и птиц. Писано бо есть: блажен человек, иже и скоты милует»³⁰. Здесь дается ссылка на св. Нифонта, хотя, на самом деле, в своем письме «о хлебе» Степан Анфиногенович пересказывает «Слово от Патерика о ядущих мнискх на трапезех», читаемое в Прологе 2-й редакции на 4 августа (нач.: «Повѣдаше един от старец: яко три суть вещи черньцемъ честны...»)³¹, в котором приводится притча о прозорливом старце, иже «видяше духом ядущих, сидящих на трапезѣ, яко бы суть овых, ядущих мед, а овых хлѣб, а иных мотылу, и дивися старец в себѣ...»³². В некоторых рукописных сборниках это слово предшествует «Слову св. Нифонта о ядении»³³, которое призывало с благоговением и молчанием сидеть за трапезой. Ведущие себя за столом «тихо» и вкушающие еду с молчанием удостаивались ангельского присутствия, тогда как от «хулящих» брашно и празднословящих исходил «злосмрадный» дым, отгоняющий ангелов и привлекающий бесов.

Таким образом, бытовавшее в общинной библиотеке на Печоре рукописное Житие св. Нифонта имело бесспорное влияние как на развитие местной книжно-рукописной традиции, так и на сохранение глубокого религиозного сознания старообрядцев Печоры. Книга о св. Нифонте давала ответы на самые насущные вопросы веры и спасения души. Неслучайно в письмах и видениях печорского книжника С.А. Носова так много общих с Житием св. Нифонта тем и мотивов (смерти, покаяния, молитвы и святости). Печорский писатель в своем творчестве отводит достойное место памятнику в ряду других авторитетных источников – Священного Писания, Толкования на Апокалипсис, житий св. Андрея Юродивого, св. Филарета Милостивого, преп. Ефросина, псковского чудотворца, преп. Алексия, человека Божия, свв. мчч. Кирика и Иулиты, Аввакума и др.

* * *

1. К святому Нифонту обращались с молебным прошением об исцелении от многих душевных болезней, например, «икотницы» – заболевания, распространенного на Русском Севере в XIX в. (см.: **Ефименко П. С.** Икота и икотницы // Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 г. – М., 1878. – С. 75-93).

2. Восьмая песнь канона преп. Нифонту (см.: Канон преподобному Нифонту. – М.: Московская старообрядческая книгопечатня, 1905. – Л. 8об.).

3. В старообрядческой среде бытовала меднолитая икона «Преподобный Нифонт» работы московского мастера Родиона Семеновича Хрусталева, выполненная в 1880-х гг., где святой изображался в виде монаха-схимника, держащего свиток с надписью: «Проклят всяк, иже кто оставит церковь Божию и последует русалии» (см.: **Зотова Е. Я.** О московских «медных заведениях» // Старообрядчество в России (XVII–XX века). – М., 1999. – С. 410; 417).

4. Цит. по рук.: Житие преп. Нифонта. РГБ. Ф. 344. № 17, нач. XIX в., л. 244.

5. Там же.

6. Подобная оформительская манера – наполнение поверхности вазонов и листьев красными ядрышками (икринками или ягодками), особенности писцового почерка (определенный наклон букв и равное расстояние между ними, особенности написания **ѣ**: мачта с левого края соединяется с основанием) встретились нам в лицевом Месяцеслове нач. XIX в. Тюменского собрания Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета (ЛАИ УрГУ. XII. 105 р/1928). Возможно, что обе рукописи были составлены в одном книгописном центре (или одним писцом?), возможно, на Выгу.

7. Описание опубликовано: Памятники письменности. – С. 173.

8. Известно 4 редакции Жития св. Нифонта: две Пространных, Краткая и редакция святителя Димитрия Ростовского (см.: **Порошкина Е. А.** Житие Нифонта Констанцкого (проблемы изучения славянского текста памятника) // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. – Сыктывкар, 1989. – С. 48-54).

9. Тексты греческих и славянских списков Жития Нифонта подготовлены к изданию А.В. Рыстенко, посмертно изданы его учениками (см.: Матеріяли з исторії візантійсько-слов'янської літератури та мови / Підгот. А.В. Ристенко. Одеса, 1928).

10. См. нашу статью: **Порошкина Е. А.** Житие Нифонта Констанцкого. С. 46-61.

11. Там же. – С. 56-57.

12. Мученик Евтропий был чтецом Константинопольского храма, современником Иоанна Златоуста. Послание-проповедь Евтропию написана в 404 г., во время изгнания святителя из Константинополя.

13. Цит. по рук. Государственного музея Природы и Человека г. Ханты-Мансийска – ГМП и Ч. ОФ/10457, вт. пол. XVIII в., л. 256.

14. Иоанн Златоуст. Маргарит. М.: Печ. Двор, 1641. Л. 518-543.

15. Так, например, в письме к Ефиму Ивановичу от 8 июля 1979 г. С.А. Носов спрашивает: «Бываете ли в Новом Бору, или что знаете, может от людей, какова жена Василья Пафнутьевича? Мне ничего не

известно, и дома ли они...» (см.: Носов. Видения, письма, записки. С. 257 (Письма к Е.И. Осташову, № 66).

16. Интересно, что святой Нифонт представлен у С.А. Носова пишущим сам свое житие, хотя оно, по преданию, было составлено его учеником.

17. «В началѣ епископства его во едино молящуся ему за паствину свою, да сохранена будет от лукавства змиина, мало от молитвы престав, и приникну на стези града, полудне сущи всѣм обѣдавшем, узрѣ праведник черна нѣкоего превелика, многою скверною исполнена, и палицу велику держаща, сам же бяше сокрушен, яко не мощи ему ходити...» (ЖН, УЦ, л. 255об.-256).

18. Носов. Видения, письма, записки.– С. 371 (Письма к А.Н. Власову, № 5).

19. Там же.

20. Цит. по рук.: ЛАИ УрГУ. VI.10 р / 341, кон. XVIII в., л. 137.

21. Носов. Видения, письма, записки.– С. 136 (Письма к Е.И. Осташову, № 2).

22. Там же.– С. 297 (Письма к Е.И. Осташову, № 87).

23. Там же.– С. 145 (Письма к Е.И. Осташову, № 4).

24. Там же.– С. 145-146.

25. Ср.: «Никто же, возложь руку свою на рало, и зря вспять, управлен есть в Царствии Божие» (Лк. 9: 62).

26. Ср.: «Иже будет на кровѣ, или сосуди его в дому, да не слазит взяти ихъ, и иже на селѣ, такожде да не возвратится вспять» (Лк. 17: 31).

27. Слово входило в Пролог II редакции под третьим чтением на 29 декабря. Нач.: «Видѣ преподобный Нифонт два ангела, возносяща душу на небо...» (Цит. по рук.: Пролог. РГБ. Ф. 304. № 725, 1562 г., л. 312об.-314).

28. Взято в скобки писцом.

29. Носов. Видения, письма, записки.– С. 309 (Письма к Е.И. Осташову, № 94).

30. Там же. С. 310.

31. Рукописный сборник вт. пол. XVIII в. ЛАИ УрГУ. XV.76 р / 680. Л. 73.

32. Там же.

33. Там же. Л. 73-74об.

*М.Б. Пащинин
(Москва)*

Три рукописных книги усть-цилемского происхождения из частной коллекции

В настоящее время известно достаточно большое количество рукописей усть-цилемского происхождения, находящихся в хранилищах Санкт-Петербурга, Сыктывкара и др. Однако часть рукописного наследия Печорских староверов находится в частных коллекциях и неизвестна науке.

Один из московских коллекционеров и исследователей традиций Русского Севера Юрий Игоревич Афанасьев любезно разрешил мне ознакомиться с несколькими рукописными книгами из его собрания. Они были приобретены им примерно в 2000 г. и до настоящего времени не введены в научный оборот.

Самой древней из представленных рукописей является сборник молитв нач. XVIII в. поморской традиции; переплет отсутствует, формат 10x8 см, (в 16-ю д. л.), книга переписана на 103 л., филигранные видны лишь частично в силу малого формата книги, края их обрезаны, но легко узнаваем фрагмент герба города Амстердама (датировка подтверждена известным археографом Е.А. Агеевой, сотрудниками рукописного отдела РГБ; ссылка на альбом Клепикова затруднена в силу фрагментарности филигранных). Из этого мы можем сделать вывод, что книга не могла быть написана позже 20-х гг. XVIII в. В рукописи несколько полууставных почерков: в начале это относительно крупный шрифт (11 строк на листе), затем, с 15-го л., его сменяет более мелкий почерк – 13 строк на листе. Но нужно обратить внимание на близость графики обоих почерков. Это – одна поморская традиция, скорее всего, одна рукописная мастерская, возможно, даже один переписчик (переписчица) в разное время писавший молитвы и поучения, которые в будущем стали рукописным сборником. Подтверждение этому – встречающиеся пустые листы между частями сборника. Он был явно сшит из разных тетрадей, а не написан подряд в одно время.

Начало книги утрачено, нумерации листов нет. Начинается сборник с молитв за здравствующих и Кресту честному (л. 1-13), далее следует чистый лист, и начинается глава из книги «Старчество» («О прелести и пречистой молитве Иисусове»), переписанная уже мелким почерком в 12 строк на листе. Далее тетрадь заканчивается и снова появляется крупный почерк (11 строк на листе), которым написано начало келейному правилу (л. 19-30). Затем начинается но-

вая тетрадь, и почерк становится мельче (15 строк на листе). Сначала перечисляются отпусы различным святым (до л. 36), затем следуют опять два чистых листа с поздними – XX в. – карандашными пометами, скорее всего поминального характера. Затем опять в рукописи продолжается мелкий почерк, близкий по стилю к предыдущему. Им переписан фрагмент текста, содержащий поучения о бренности земного существования.

С л. 57 начинается новая тетрадь, в которой переписанный снова крупным почерком в 9 строк канон святителю Николе. Л. 64 не содержит текста, на нем читается только карандашная запись: «1917 года писал Кирил Гаврилович Носов». С л. 65 начинается молитва пресвятой Богородице, написанная также крупным почерком в 11 строк на листе. С л. 74 читается молитва Ангелу хранителю, переписанная как будто тем же почерком, но несколько более крупным и менее аккуратным (9 строк на листе). Этот почерк, несомненно, более поздний. С л. 77 почерк становится более аккуратным; им переписаны покаянные молитвы, заканчивающиеся тропарем за умерших и некрещеных (л. 81-83).

С л. 84 начинается новая тетрадь с пустыми листами, заполненными именами для поминовения, написанными карандашом тем же, что и ранее, почерком. На л. 87об. читается карандашная запись: «Ивань Григорьевич Носов браль я тако како иже». С л. 88 идет текст, написанный снова мелким почерком – 14 строк на листе – фрагмент, содержащий поучения о загробном воздаянии (начало главы утрачено). С л. 91 начинается фрагмент известного старообрядческого сочинения «О врачевстве духовном». На л. 92 помещен духовный стих «О прекрасной пустыне». Почерк явно другой: узкий, вытянутый (9 строк на листе). С л. 96 возвращается мелкий почерк, встречающийся ранее, им переписана молитва за духовных отцов. Далее, на л. 98, снова появляется крупный почерк в молитве за родственников, а с л. 100 следует молитва за усопших отца и мать, и возвращается аккуратный квадратный и каллиграфический почерк. Л. 102-103 – без текста, но содержат карандашную запись: «1906 года февраля Гавриле Ивану братией Носовы», далее внизу кириллическими буквами обозначен тот же год «ач?оз года Иванъ Григоръ Носов» (автор записи в данном случае соединил в дате цифирь и обозначение года арабскими цифрами: «ч» – как и положено, означает 9, а «о» заменяет ноль).

Находящиеся в книге молитвы достаточно традиционны – они встречаются в старообрядческих сборниках. Но одна из них – «Тропарь за умерших и некрещеных» – может быть предметом обсуждения и полемики. Она начинается так: «Помилуй, Господи, душу раба

своего имярек», т.е. в молитве предполагается упоминание имени усопшего. Насколько нам известно, в настоящее время в практике Поморской церкви нет молитвы на имя за умерших некрещеных, молятся лишь за живых некрещеных. Учитывая, что рукопись, скорее всего, имеет выговское происхождение, интересно узнать мнение по этому вопросу как староверских наставников и начетчиков, так и специалистов-историков.

Выговское происхождение рукописи подтверждает молитва за настоятелей на л. 8: «Спаси, Господи, и помилуй отца нашего и предстоятеля Данила и сболезнавателя с ним о стаде словесным (?) овец твоих Андрея, Петра и иночествующих с послушанием и прочих в постничестве». Интересно, что здесь упоминаются имена известных выговцев – Даниила Викулова, Андрея Денисова, Петра Прокопьевича. Тот факт, что Симеона Денисова (брата Андрея) среди них нет, как нет и других известных настоятелей и начетчиков, позволяет предположить, что данная молитва – за здравствующих, из чего следует, что рукопись относится к весьма раннему периоду Выга – рубежу XVII–XVIII вв. когда настоятелем еще был Даниил Викулов, а младший брат Андрея Денисова – Симеон – еще не получил такого авторитета, как старший. Датировка молитвы подтверждается косвенно и почерком рукописи – весьма архаичным (особенно в первой половине сборника), в котором чувствуется влияние XVII в. Особенно следует обратить внимание на лл. 1-6. Видимо, автор переписывал текст молитв с более ранней рукописи. Наличие в усть-цилемском сборнике множества молитв за иноков, инокинь, постящихся, пустынников и т. д. говорит о том, что рукопись имела монастырское или скитское происхождение, могла она происходить и из Лексинской обители.

Владельческие записи семьи Носовых нач. XX в. подтверждают усть-цилемское бытование сборника и говорят о глубокой общей традиции и духовных связях выговских и печорских староверов.

Хотелось бы рассказать и о певческой рукописной книге «Праздники» из московского частного собрания. Это рукопись форматом в 4-ку (22x17 см), первоначально была написана на 108 л., из которых сохранился лишь 101 л. (начало текста, как и у рассмотренной выше рукописи, не сохранилось: он начинается с л. 10). Плотность текста – 13 строк на л.; переплет кожаный, Бумага двух сортов: в начале есть листы с филигранью 1820-го г., во второй части книги есть листы без филиграни, что говорит о их происхождении не ранее середины XIX в. Почерк – полуустав поморского типа (аккуратные квадратные буквы), черные чернила, красные пометы, наонный стиль знаменного роспева. В рукописи нет красивых орнаментальных заста-

вок, возможно, они существовали ранее на отдельных листах, но позднее были утрачены. Интересна запись на заднем листе контрфорзаца: «Сия богодухновенная книга Обиходъ Великопоженского скита крестьянина Григория Денисеева сына Кирилова». Далее другим почерком сделана запись: «Сию книгу читал Прокопий С. Чупров, 1860-ый год, апреля 18-го». Ниже следует еще одна запись: «Случилось посмотреть Прокопию Чупрову 1861 года октября 30-го».

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что книга была написана между 1820-м и 1860-м гг., скорее всего, в те годы, когда появилась и распространилась бумага без филиграней, предположительно в 1840-е–1850-е гг. Нужен музыковедческий и палеографический анализ содержания и почерка рукописи для окончательного подтверждения места ее создания. Думаю, есть все основания предполагать ее Великопоженское происхождение. Дополнительные сведения могли бы дать архивные документы о Прокопии Чупрове.

И еще один штрих к истории рукописи. Между страниц сохранился обрывок конверта советских времен (приблизительно 1980-х гг.), с написанным на нем адресом: письмо направлялось в д. Скитскую Антонову Сидору Ниловичу. С.Н. Антонов, как известно, был последним духовным наставником в этих краях. Таким образом, можно предположить, что от Чупрова (1860 г.) до Антонова (посл. тр. XX в.) книга находилась в д. Скитской.

Третья книга из данной коллекции больше задает вопросов, чем дает ответов. Это рукописные святцы вт. пол. XIX в., в 16-ю д. л. (10,5x8,5 см), состоит из 19-ти тетрадей по 8 л., каждая по 12 строк на листе; переплет из красного бархата с застежками. Открываются святцы красивым киноварным инициалом поморского орнамента. Начало каждого месяца также украшено красивыми буквицами и инициалом, но значительно скромнее, чем инициал на первом листе. Почерк аккуратный (квадратные буквы в духе поморской традиции). Для решения вопроса о том, принадлежит ли рукопись местной великопоженской традиции или была привезена из какого-то другого региона, нужен сравнительный палеографический анализ. К сожалению, никаких владельческих или иных записей, содержащих какие-то имена, как на предыдущих книгах, святцы не имеют. Главная ценность рукописи, на наш взгляд, заключается в том, что она является замечательным памятником книжной орнаментики поморской традиции.

Надеюсь, что описание вышерассмотренных рукописей внесет свой вклад в изучение рукописно-книжной традиции усть-цилемского староверия.

Рукописное наследие печорского старообрядческого писателя С. А. Носова: итоги и перспективы изучения

Степан Анфиногенович Носов (Анхеныч) (1902–1981) среди старообрядцев Печорского края вт. пол. XX в. был наиболее авторитетным в вопросах догматики старообрядцем, владельцем небольшой коллекции рукописных и старопечатных книг, одним из корреспондентов и помощников В.И. Малышева в археографической работе на Печоре. Практически ничего не известно в настоящее время о том, были ли на Печоре в 50–70-х гг. XX в. старообрядцы, которые, как и С.А. Носов, профессионально занимались переписыванием религиозных текстов и составлением из этих текстов сборников. По этой причине можно, по всей вероятности, утверждать, что именно на С.А. Носове завершилась некогда богатая печорская рукописная традиция.

Жанровый репертуар сочинений Носова достаточно разнообразен. Наиболее объемная и традиционная часть его рукописного наследия – сборники. Он сам составил, переписал и переплел 28 рукописных сборников (авторское название сборников – «книги»). Сборники – наименее изученная часть рукописного наследия С.А. Носова. В настоящее время в ОРК НБ СыктГУ хранятся пять сборников С.А. Носова¹. Летом 2007 г. дочь С.А. Носова Роза Степановна Носова прислала нам электронные копии 11-ти сборников отца из ее личной библиотеки. О том, что не исключена возможность пополнить коллекцию сборников Анхеныча новыми материалами, свидетельствует и цифровая копия сборника № 1², привезенная летом 2009 г. директором НБ СыктГУ Е.В. Прокуратовой из экспедиции на Печору³. Однако о местонахождении в настоящее время остальных 11-ти сборников С.А. Носова нам ничего не известно, и хотелось бы верить, что они до сих пор находятся в обращении.

Большая часть содержащихся в этих сборниках текстов – это небольшие по объему выписки из самых известных богослужебных и четких книг. Но нередко в них содержатся и полные варианты достаточно объемных произведений, прежде всего – житий. Так, анализ содержания сборников показывает, что в распоряжении С.А. Носова были не только достаточно часто встречающиеся в старообрядческой среде прологи и минеи, из которых старообрядческие книжники чаще

всего переписывали жития, но и достаточно редкие тексты. Например, С.А. Носов был знаком с житиями основоположников старообрядчества и сам переписал «Житие» протопопа Аввакума («Книга» № 10)⁴, инока Епифания («Книга» № 23), боярыни Морозовой (там же), Иоанна Внифатьевича («Книга» № 4), Корнилия Выговского (сборники № 22, 26)⁵. Он прекрасно знал и классику агиографии – жития Алексея человека Божия («Книга» № 12), священномученика Климента (там же), св. Георгия (там же), Иоанна Богослова («Книга» № 5), Иоанна огородника («Книга» № 11), св. Клеопатры (там же), пророка Моисея (сборники № 10, 11), Нифонта Констанцкого⁶ (сборники № 4, 5, 12, 26), Филарета милостивого (сборники № 12, 23) и др. Знал Степан Анфиногенович и оригинальные русские жития (например, Иоанна новгородского – «Книга» № 12, Петра и Февронии Муромских – «Книга» № 2) и сделал их собственноручные копии. Он постоянно цитировал в своих сборниках и приводил полные тексты популярных житий эсхатологической направленности (Житие Андрея Уродивого – сборники № 2 (251), 3, 9, 10), Житие Василия Великого – сборники № 2 (251), 4, 5, 9, 23).

Несмотря на то, что большая часть сборников С.А. Носова содержит традиционные для старообрядцев подборки богослужебных текстов, в некоторых сборниках имеются также и подборки материалов по истории старообрядчества из самых разных книг, включая и светские издания⁷. Обилие и разнообразие книг, с которыми печорский книжник работал в процессе создания своих сборников, свидетельствует о значительной (даже для старообрядца вт. пол. XX в.) грамотности и начитанности. Не имея ни начального образования светской школы, ни опыта общения с профессиональными книжниками Печоры XIX в., С.А. Носов, тем не менее, свободно ориентируется как в сложной и объемной догматической литературе, так и в светской и даже научной литературе. Он одинаково хорошо знает как сочинения отцов церкви, так и светскую художественную и даже научную литературу, отдавая предпочтение, как и все старообрядцы, эсхатологическим сочинениям. Подборка материалов в сборниках характеризует С.А. Носова не только как верующего человека, распространяющего среди земляков тексты, необходимые во время ежедневных богослужений, но и как своеобразного религиозного просветителя не только близких ему людей, но и людей совсем незнакомых.

Очевидно, что наибольшую научную ценность в рукописном наследии печорского книжника имеют не его рукописные сборники, а другие – оригинальные – материалы, прежде всего – цикл из 12 видений, сопровождающихся комментариями, автобиография в трех редакциях (один автограф находится в ОРК НБ СыктГУ и имеет ав-

торское название – «Вместо предисловия моего видения»⁸. Задумана она была как предисловие к оригинальным произведениям автора – видениям, причем в нарьян-марском автографе «Видения» имеют два «предисловия». В них автор-старообрядец рассказывает о том, как прозрел, обратившись к вере, автобиографический герой-грешник – обычный человек с обычной для первой половины XX в. судьбой. Предисловие одновременно выполняет и роль экспозиции к основному тексту – «видениям». Из него мы узнаем о многих фактах из жизни автора и о причинах, побудивших его вернуться к вере отцов. В небольшом автобиографическом сочинении рассказывается о деде, Луке Васильевиче Носове, в двух мистических сочинениях – о том, как автобиографический герой был извещен свыше о смерти двух своих дочерей (эти сочинения С.А. Носов назвал «снами»: «Сон дочери Ольги», «Памятный сон по дочери Павлы»). Героем небольшого текста становится местный пророк, предсказавший накануне первой мировой войны и эту войну, и революцию. Этот текст озаглавлен «Из бесед Ханзина А.П.». Автографы большей части оригинальных сочинений в настоящее время находятся в личной коллекции Р.С. Носовой (г. Нарьян-Мар).

Важную часть рукописного наследия С.А. Носова составляют его письма к родственникам и единоверцам. В коллекции рукописных материалов печорского старообрядца НБ СыктГУ в настоящее время хранятся 112 писем к его другу и единоверцу Е.И. Осташову почти за 20 лет – с 1963 по 1981 гг.⁹. Всего же писем к Е.И. Осташову нам известно 117, из них 5 предоставила для публикации Р.С. Носова. Роза Степановна позволила нам опубликовать и 30 писем отца к ней и к нескольким родственникам и знакомым. Полных писем С.А. Носова, в которых названы имя и отчество адресата, всего 109. Часть их датирована, часть – нет. Эти письма привезены в разные годы из экспедиций СыктГУ А.Н. Власовым, Е.А. Порошкиной (Полетаевой) и Е.А. Рыжовой.

Итоги изучения рукописного наследия С.А. Носова отчасти подведены нами в изданной в 2005 г. при финансовой поддержке РГНФ монографии¹⁰, но в ней изданы только сочинения самого С.А. Носова: письма, «видения», автобиография, небольшие эсхатологические и исторические сочинения, а самый объемный комплекс материалов из рукописного наследия печорского старообрядца – его сборники – остались практически неисследованными. Коллекция рукописных материалов С.А. Носова предоставляет уникальную возможность заглянуть в творческую лабораторию последнего на Печоре старообрядческого писателя, познакомиться с процессом работы над созданием произведений разных жанров, как достаточно редких для старооб-

рядцев XIX–XX вв. (писем, автобиографических записок, видений), так и традиционных (сборников), выявить систему его религиозных и мирских взглядов, охарактеризовать процесс накопления и отбора материалов для его оригинальных произведений и сборников.

Не вызывает сомнений тот факт, что оригинальные сочинения и сборники С.А. Носова, характеризующиеся тематическим и жанровым разнообразием и значительным объемом, нуждаются в тщательном изучении. Во-первых, предстоит завершить оцифровку всех известных нам к настоящему времени рукописных материалов С.А. Носова, хранящихся в ОРК НБ СыктГУ (писем, сборников и многочисленных выписок из разных произведений). Во-вторых, целесообразно продолжить изучение наименее исследованной части его рукописного наследия – сборников: описать их, составить указатели, выявить и проанализировать источники наиболее объемных текстов, прежде всего – текстов житий.

Изучение сборников С.А. Носова позволит ознакомиться с самим процессом работы писателя-старообрядца, понять, какими книгами (религиозными и светскими) он располагал, как происходил процесс отбора и накопления материалов для сборников, с кем и по каким поводам он общался и какие вопросы (догматические и житейские) его интересовали.

Содержание большей части носовских сборников традиционно для позднего старообрядчества: тексты, содержащиеся в них, разъясняют основы христианского вероучения и специфику старообрядческих воззрений, указывают путь к спасению и предостерегают от мирских соблазнов и искушений, рассказывают о разновидностях грехов и о каре за каждый из них, о конце света и о приметах, свидетельствующих о его неизбежном приближении, о брадобритии, курении табака, винопитии и т.п. Практически всегда С.А. Носов указывает на источник, из которого им взят тот или иной текст или сделана та или иная выписка.

Не менее важным является и другое направление работы со сборниками С.А. Носова: исследование отдельных входящих в них текстов, прежде всего – текстов житий. Очевидно, что необходимо изучение носовских списков наиболее популярных в старообрядческой среде житий – протопопа Аввакума, Корнилия Выговского, боярыни Морозовой и др. основоположников старообрядчества, редко встречающихся в печорских рукописях XVIII–XX вв. Имеются в сборниках и подборки материалов по истории старообрядчества из других источников: из «Старообрядческого календаря», из книг светских и даже дореволюционных писателей.

Как показали наши предварительные наблюдения, количество и

объем текстов, входящих в состав сборников Носова, могли быть разными. Некоторые сборники по обилию и разнообразию тем больше похожи на книги для памяти, на своеобразные справочники. Правда, между текстами, из которых они составлены, часто не просматривается никакой внутренней связи: это могут быть мелкие выписки (от 1-2 строк до 1-2 страниц) на самые разные темы, разрозненные факты из Ветхого Завета, Римской империи, Священной истории, из истории Европы и России, перечень дней церковных праздников по церковному календарю и по календарю современному, дни памяти святых, десятки самых разных цитат из богослужебных текстов и из мирских книг, и т.д. В каждом сборнике есть выписки из Апокалипсиса, Ветхого Завета, Апостола, Евангелий, Кормчей, из Прологов, из имевших широкое распространение в старообрядческих кругах сборников полемических сочинений «Щит веры» и «Правая вера». С.А. Носов прекрасно ориентировался в этих сложных и объемных книгах и постоянно на них ссылался, причем всегда к месту. Есть в его сборниках и другие объемные тексты или пространные выписки из житий. Так, например, в сборниках № 3 и 5 в разной комплектации помещен целый комплекс текстов о преподобном Макарии: «Извлечение от ангела Макарию о тайнах» (№ 3, л. 1-10; № 4, л. 72-78), «Како Макарий обрете главу идольскаго жреца» (№ 3, л. 10-12; № 4, л. 63-63об.; № 10, л. 89-90), «О преставлении преподобнаго Макария» (№ 27, л. 91-97; 97-98), «О Макарии, како со ангелы шествова» (№ 3, л. 14-18); «Слово Макария о извлечении ему от ангела» (№ 4, л. 72-78; № 5, л. 77-78).

Достаточно много в сборниках и выписок из Жития Андрея Уродивого (сборники № 2, л. 31об.-32; № 3, л. 92-93об., 111-117; № 10, л. 106-107, 122, 134), и Нифонта Констанцкого (№ 12, л. 138-148), из слов Максима Грека (№ 4, л. 45-49), из широко распространенного среди старообрядцев сборника поучительных повестей «Великого зеркала» (№ 12, л. 108-109; № 14, л. 102-103). По разнообразию источников, количеству тем и функциональности находящихся в них сочинений сборники Носова можно считать универсальными.

Примером сборника «универсального» состава может послужить сборник № 9: в нем, наряду с мелкими выписками из разных книг на темы гордости, смирения, осуждения и других христианских пороков и добродетелей из Златоуста, Цветника, Пролога, Апостола, Евангелия, Старчества, Соборника, Кормчей, уставов (Выгорецкого, Скитского, Соловецкого и др.) помещен и «словарь» непонятных большинству современных старообрядцев иностранных слов и архаизмов из старинных книг. Как и положено в словаре, выбранные для переводов слова написаны столбиком. «Перевод», сделанный Носовым,

не всегда точен: например, в его интерпретации слово «кардиналы» переводится как «патриархи». На самом деле, как известно, кардинал – в иерархии католической церкви – второй после папы духовный сан, а патриарх – это высший духовный сан в православии. Таким образом, эти духовные звания – патриарх и кардинал – неравноценны, и С.А. Носов ошибается, объясняя их значение. Другое поясняемое в «словаре» С.А. Носова слово – «аламаны» (алеманьны), переводимое им как «немцы», действительно употребляется в некоторых романских языках для обозначения немцев¹¹. На этой же странице, ниже, помещены «хронологические» выписки, например, приводится дата смерти Александра Невского: «Александръ Невский преставися в лѣто 6771 (1263) ноября 14, а 23 перенесено его тѣло во Владимиръ градъ» (Сборник № 9, л. 97 об.). Листок, на котором помещена вся эта информация, по всей вероятности, был отправлен С.А. Носовым кому-то из его друзей-старообрядцев в письме, возвращен по его просьбе, затем к нему была заботливо приклеена бумажная полоса, подклеен еще один лист, а затем этот лист шит с другими, такими же склеенными листами, в тетрадь. Аналогичные по содержанию письма часто встречаются в коллекции его рукописных материалов. Например, все письмо № 95 построено именно как приведенный выше «словарь», и на обычное письмо оно похоже только приветствием к адресату: «Уважаемый Ефим Иванович! По Вашему письму коротко отвечаю...». Далее следуют пронумерованные ответы на вопросы: «1. Локоть примерно понимается от человека руки локоть, длина около аршина. Точных данныхъ у мя (так! – М.М.) нетъ. 2. православная церковь имѣетъ всѣ чины священства...». Всего в этом письме 10 ответов на никак не связанные друг с другом вопросы: о возрасте Ноя, Адама, Арефы, о судьбе «гневных» и «кротких» людей с подборкой цитат из Евангелия и из видения Григория, о содержании книги «Церковный сын» и т. п.

Особое место в сборниках С.А. Носова занимают подборки материалов по истории старообрядчества, всемирной и русской, истории христианства и особенно – старообрядчества. В его сборниках часто встречаются выписки из исторических сочинений, причем в их числе – исторические сочинения, известные по печорским рукописям И.С. Мяндина. Так, в сборнике № 12 есть текст, названный «Краткий списокъ миробытной истории от Адама до нынѣшнихъ временъ». Этот текст – своеобразная библейская хронология, в нем без комментариев перечислены даты таких событий, как «внтие сыновъ Божиихъ к дщеремъ человеческимъ», дата потопа, дата «раздѣления языкъ» и т. п. Последнее событие «Миробытной истории» в списке Носова – воцарение Константина Великого и сообщение о годах его жизни.

Есть в сборниках и пророчества о Царьграде, которые в старообрядческих рукописях встречаются достаточно часто в контексте других полемических старообрядческих сочинений, доказывающих избранность России как третьего Рима.

Отметим, что, несмотря на значительную удаленность с. Бугаево, в котором проживал печорский книжник, от центра, он находил возможность читать не только религиозные книги, в изобилии представленные в книжных собраниях земляков, но и редкие научные издания XIX в. по истории старообрядчества. С.А. Носов заказывал книги по системе МБА через Национальную библиотеку Республики Коми (г. Сыктывкар). В разговоре с нами во время археографической экспедиции на Печору в 1981 г. С.А. Носов рассказывал о том, что ему присылали из библиотеки г. Сыктывкара микрофильмы, которые он читал, проецируя их на стену с помощью детского диапроектора. Но с каких книг были сняты эти микрофильмы – он сам уже не помнил.

Непререкаемым авторитетом в вопросах веры для печорского книжника был знаменитый идеолог старообрядчества протопоп Аввакум. Практически в каждом сборнике Носова есть и краткие, и достаточно объемные выписки о нем из светских книг и исследований по истории старообрядчества. Напомним, что С.А. Носов был знаком с известным исследователем старообрядчества и древнерусской книжности В.И. Малышевым, переписывался с ним¹², у него была и книга В.И. Малышева «Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков», на которую он неоднократно ссылался в письмах и в сборниках и материалами которой активно пользовался. Например, в сборнике № 26 Носов именно по этой книге воспроизводит «Повесть о разорении Пижемского скита»¹³.

Источником большей части подборок материалов об Аввакуме был «Старообрядческий календарь», и каждый раз, когда Носов приводит выписки из календаря в своих сборниках, он указывает и источник, которым пользовался при сборе материалов на данную тему. Внешний вид сносок, которые делал С.А. Носов в своих сборниках, вполне научный. Он не забывал указывать ни полное название издания, из которого брал фактический материал, ни страницу, на которой был помещен тот или иной фрагмент. Примером может послужить подборка выписок из сборника № 10. Приведем полностью небольшой фрагмент из сборника: «Календарь 1970.– Стр. 47. Начало: «300 лѣтъ назадъ 14 апреля 1670 г. в далькомъ Пустозерскѣ (при устье реки Печоры) на берегу Ледовитого океана состоялась публичная казнь начальных отцевъ и страдальцевъ за древлеправославие...». Конец: «1 и 2 «Пустозерские сборники», «Протопопъ Аввакумъ» проф. А.К. Бороздина. СПб. 1900 г.– Стр. 164; А.Н. Робинсон. «Жиз-

неописание Аввакума и Епифания». – М., 1963. – Стр. 48; «Старообрядческий календарь», 1969 г. – Стр. 163-167», 1 сентября 1669 г. Начало цитаты: «Союзникъ Аввакума по темничному сидѣнью дьяконъ Феодоръ написалъ письмо многострадальной страсотерпице Настасье Марковнѣ (женѣ протопопа Аввакума)...». Конец цитаты: «Я.Л. Барсковъ. Памятники первыхъ лѣтъ русскаго старообрядчества. 1912 г. – Стр. 67-70. «Старообрядческий календарь. 1969 г. – Стр. 88»¹⁴.

Из цитат, или «выборок», как их называл сам С.А. Носов, он составил и неоднократно дублировал в сборниках своего рода компилятивную «биографию» Аввакума, в которой факты, почерпнутые из «Старообрядческого календаря» за 1969 г. по истории старообрядчества чередуются с полюбившимися печорскому старообрядцу лирическими пассажами из «Жития» самого Аввакума. Особый интерес в плане использования источников представляет сборник № 10: в нем сначала идут выписки из «Старообрядческого календаря» за 1969 год по истории старообрядчества, за ними помещен список «Жития» протопопа Аввакума¹⁵, после текста «Жития» – послание Аввакума царю Алексею Михайловичу, тоже из «Старообрядческого календаря» за 1969 г. «Житие» воспроизводится не с самого начала, а с эпизода, в котором рассказывается о ночном молении Аввакума после того, как на исповедь к нему приходила блудница. Этот фрагмент незначительно отредактирован С.А. Носовым: он переделал начало предложения для того, чтобы придать тексту законченный вид. Никаких других изменений в тексте «Жития» протопопа Аввакума нет, лишь изредка изменяется порядок слов в некоторых предложениях.

Кроме сокращенного варианта «Жития» протопопа Аввакума в сборнике № 10 помещена подборка текстов большого объема, которые являются важными источниками по истории старообрядчества: это повести «О Соловецком Зосимѣ и отцехъ страдальцехъ» и «О самоожжении старообрядцев на Пижмѣ», которые соседствуют с традиционными для старообрядческой рукописной традиции текстами эсхатологической направленности: с «Поучительными выписками из Апокалипсиса» (л. 82-84), с «Книгой Андрея Царьградского о послѣднем времени» (л. 94-96) и его «Отвѣтами Епифанію» (л. 96-122), с «Поучениями о послѣднем времени и о кончине» (л. 122-138).

Подведем предварительные итоги наших наблюдений над сборниками С.А. Носова. Большая часть содержащихся в них текстов – это выписки из известных богослужебных и четьих книг, и намного реже С.А. Носов включает тексты литературных и богослужебных сочинений полностью. Но обилие и разнообразие книг, цитируемых С.А. Носовым? свидетельствует о его значительной (для старообряд-

ца вт. пол. XX в.) грамотности и начитанности. Не имея за плечами ни светского систематического образования, ни образования религиозного, С.А. Носов, тем не менее, свободно ориентируется в сложной догматической литературе, в произведениях отцов церкви, отдавая предпочтение, как и все старообрядцы, эсхатологическим сочинениям.

Все приведенные выше материалы характеризуют С.А. Носова как своеобразного «просветителя» не только близких ему людей, но и людей совсем незнакомых, как духовного отца и наставника, помогающего землякам и словом, и делом, как идеолога самой «народной» ветви русского православия, как переписчика и морализатора, «духовного отца», учителя и проповедника.

Нельзя недооценивать и научное значение сборников С.А. Носова: крайне редко в руки исследователей попадают рукописные материалы такого большого объема, вышедшие из «домашней» книгописной мастерской одного автора.

* * *

1. Описание трех из них – УЦ р. 138, 140, 196 – см.: Памятники письменности. – С. 205-215, 232-239. В библиотеке СыктГУ находятся еще два аналогичных по содержанию и оформлению сборника: УЦ р. 250 и 251. Их описание еще не опубликовано.

2. По нумерации самого С.А. Носова.

3. Статью Е.В. Прокуратовой об этом сборнике см. в данном издании.

4. В личной библиотеке С.А. Носова было редкое и хорошей сохранности издание текста Жития типографии Кожанчикова (1861 г.).

5. «Повесть о житии и жизни преподобного отца Корнилия, иже бысть на Выгу».

6. О выписках из этого жития см. статью Е.А. Полетаевой в данном сборнике.

7. Например, в сборнике № 26 помещены следующие тексты (приводим авторские названия): «Дияконъ Феодор о Аввакумѣ, Лазаре и Епифании», «О разорении Выговцев», «О разорении Пижемского скита» с пометой «приложение Малышева», а также «Повесть о Никонѣ патриархе, его злочестия», «Осуждения Никона соборно и ссылка его», «Челобитная история о Соловецких страдальцах», «О Выгорецком общежительстве» с пометой «по календарю 1965 г.» и др.

8. НБ СыктГУ УЦ р. № 44.

9. См.: **Мелихов М. В.** Письма к родным печорского старообрядческого писателя С.А. Носова // Староверие на северо-востоке европейской части России. – Сыктывкар, 2006. – С.143-150.

10. Носов. Видения, письма, записки.
11. Советский энциклопедический словарь.– М., 1982.– С. 39.
12. Публикацию двух писем Степана Анфиногеновича к В.И. Мальшеву см.: Носов. Видения, письма, записки.– С. 351-352. По своему содержанию эти письма не отличаются от писем других старообрядцев Печоры к В.И. Мальшеву, например, от тех, о которых написал в своей статье Г.В. Маркелов (см. ее переиздание в данном сборнике).
13. Так этот текст назван в оглавлении сборника С.А. Носова. В скобках в тексте С.А. Носов делает следующую сноску: «В.И. Мальшевъ. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. – Сыктывкар, 1960.– С. 10, 11, 170, 172, 188 и 189». В издании Мальшева Повесть названа иначе: Повесть о самосожжении в Мезенском уезде в 1743-1744 гг.
14. См. сборник № 10, л. 55-56.
15. См. сборник № 10, л. 15–53. Текст скопирован С.А. Носовым с печатного издания: «Житие Аввакума имъ самимъ написанное» / Под ред. Н.С. Тихоновова.– М., 1861.

Е.В. Прокуратова
(Сыктывкар)

Новые источники изучения рукописного наследия печорского книжника С. А. Носова (археографическая находка 2009 г.)*

Усть-цилемская книжная традиция известна не только богатым рукописным наследием, насчитывающим более тысячи рукописных сборников XVIII–XX вв., но и плеядой местных книжников, переписчиков и создателей оригинальных сочинений¹.

К известным печорским «грамотеям» бесспорно можно отнести Степана Анфиногеновича Носова (1902–1981) – хранителя и переписчика рукописных книг, создавшего ряд оригинальных сочинений. Среди авторских текстов С.А. Носова наибольшую ценность имеют 19 видений, хранящихся в Древлехранилище ИРЛИ, представляющих собой небольшие эсхатологические сочинения с автобиографическим героем-визионером, которые он сопроводил 12-ю «пояснения-

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 10-04-41403а/С.

ми»-комментариями в виде особой рукописи. Помимо видений в рукописном наследии С.А. Носова представлены эпистолярные тексты – письма частного характера, написанные на протяжении 60–80-х гг. XX в. и адресованные разным лицам – родственникам, духовным детям².

С.А. Носов был известен среди местных жителей как переписчик и реставратор рукописных книг - восполняя утраченные фрагменты, он по-новому сшивал тетради с рукописным текстом (например, НБ СыктГУ УЦ р. 33, 108). Печорский книжник написал более 20-ти рукописных сборников – «книг», пять из которых хранятся в НБ СыктГУ (УЦ р. 138, 140, 196, 250, 251)³. Данные рукописные книги представляют собой сборники энциклопедического характера в восьмую или четвертую долю листа, выполненные чернилами или шариковой ручкой кириллическим письмом, подражающим печатному шрифту, на листах из школьной тетради объемом более 100 листов. Примечательно, что манера исполнения рукописных книг печорским книжником XX в. практически не отличается от оформления сборников XVIII–XIX вв. С.А. Носов сшивал тетрадные линованные листы в виде рукописи-кодекса с картонным переплетом, переписывая в них средневековые тексты – переводные и древнерусские жития, сказания, назидательные повести, исторические сочинения.

В настоящее время большая часть созданных С.А. Носовым рукописей принадлежит частным лицам, прежде всего родственникам печорского книжника⁴; отдельные рукописные сборники до настоящего времени находятся в обращении у жителей низовой Печоры. К подобным «книгам» следует отнести рукописный сборник компилятивного характера, созданный С.А. Носовым и в настоящее время хранящийся в частной коллекции жительницы с. Нерица Усть-Цилемского района Республики Коми Ольги Егоровны Терентьевой (1937 г. р.). Данная рукопись была выявлена в результате археографических разысканий, проведенных летом 2009 г. в с. Нерица⁵. Среди книг, составляющих коллекцию О.Е. Терентьевой, имеются старопечатная Псалтырь XIX в., современные издания богослужебной и учительной литературы – Поучение святого Иоанна Златоуста, Библия, Псалтырь, Потребник Малый, напечатанный по постановлению Собора Старообрядческой Поморской церкви.

Рассматриваемая рукопись С.А. Носова была подарена О.Е. Терентьевой родственниками, проживающими в настоящее время в Нарьян-Маре. Сборник представляет собой рукопись, написанную в 60-е – 70-е гг. XX в. на 251 л. линованной бумаги в 4-ку. Рукопись имеет картонный переплет с синим тканевым корешком, написана характерным для С.А. Носова почерком, подражающим письму ки-

риллических книг, черными и синими чернилами; заголовки и инициалы выполнены красными чернилами. На отдельных листах имеются небольшие буквицы, орнаментированные примитивными растительными отростками (лл. 14, 15, 17, 62, 90 об.). На отдельных листах рукописи видны следы подтеков воды⁶.

Отметим, что С.А. Носов, как правило, нумеровал свои рукописные книги, приклеивая на верхней крышке переплета небольшие листочки бумаги с указанием на номер «книги»: «Книга 16» (НБ СыктГУ, УЦ р. 196), «Книга 19» (НБ СыктГУ, УЦ р. 140), «Книга бытия 21» (НБ СыктГУ, УЦ р. 138). Подобное указание на номер составленного рукописного сборника имеется и в книге из коллекции О.Е. Терентьевой. О нумерации и дарственным характере этого рукописного сборника свидетельствует запись, сделанная на небольшом листке линованной бумаги, вложенном между листами 184 об.-185, шариковой ручкой почерком, подражающим печатному тексту: «Книга А (первая) – сборник разных слов. Передать Ульяне Ф. Сост. отец Носов С.А.». Можно полагать, что данный сборник, адресованный Ульяне Ф., положил начало созданию целой подборки подобных рукописей.

Изучение состава рукописного сборника позволяет отнести его к сборникам четьего характера⁷ историко-литературной направленности. Данный сборник подобно другим рукописям книжника открывается оглавлением – перечнем основных разделов рукописи с указанием на номер страницы в составе рукописи, который позволял читателям данной книги найти необходимый для прочтения материал.

Предваряет основное содержание рукописи указание на 99-е слово Ефрема Сирина о чтении или слушании книг: «Егда хочещи почесити или чтущаго послушати, прежде помолись Богу, глаголя "Господи Иисусе Христе, отверзи ми уши и очи сердца моего, еже слышати ми слово твое и разумѣти е, и сотвориши волю твою, яко пресельник аз есмь на земли. Господи, не скрый от мене заповедей твоих, но открий очи мои. На тя бо уповаю, Боже мой, да ты просветиши сердце мое" (л. 1об.)⁸. Данное молитвенное обращение к Богу неслучайно помещено в начале сборника: С.А. Носов предусмотрительно настраивает читателя книги, приступающего к восприятию назидательной литературы.

Открывает книгу печорского старообрядца сочинение, напрямую связанное с историей старообрядческого движения на Русском Севере, – «Повесть о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 гг.» (л. 3-13об.)¹⁰. В оглавлении сборника С.А. Носов приводит следующее название этой повести: «О самосожжении старообрядцев р. Пижмы». В тексте самой рукописи историческое старообрядческое сочи-

нение не имеет заглавия и начинается следующими образом: «В Архангельской губернии в Мезенском уезде содержится в нынешнем 7252 году. Окладниковой слободки чернососной крестьянин Артемий Ванюков, шед на Холмогоры, зговоряся со архиереем и с новолюбители ...». Данный список не имеет существенных разночтений со списком, опубликованным В.И. Мальшевым¹¹. На л. 13об. в конце текста позже С.А. Носовым добавлена приписка уточняющего характера, в которой указано число пострадавших пажемских староверов, перечисляемых в Помяннике¹², а также отмечены имена великопоженских наставников: «По Помяннику муж<ского> пола 33 чел<овека> во главе с наставником Ив<аном> Акиндинов<ым>. Женского пола 45 чел<овек>, возглавляла ихъ инокиня Александра, наставница женск<ой> половины скита. Она была родная сестра Акиндинова И.». Можно полагать, что С.А. Носова привлекли в данном случае не только история старообрядческого движения, но и местные события, непосредственно связанные с территорией проживания печорских старообрядцев. При этом пажемские старообрядцы, сгоревшие за «старую веру» в Великопоженском ските, но не сломленные духом и не изменившие своим убеждениям, по мысли С.А. Носова, должны были стать примером для подражания современным последователям староверия.

Основная идея, проведенная красной нитью через статьи рукописного сборника, – необходимость духовного совершенствования. Данной цели подчинены практически все тексты рукописи. С.А. Носов включает в состав рукописного сборника выписки из Евангелия, книги «Правая вера», «Кирилловой книги», «Старчества», нравоучительных сборников – Маргарита, Измарагда, сочинений святого Дорофея, Василия Великого, Афанасия Великого, Блаженного Иеронима, Максима Грека и др.

Книжник приводит выписки, затрагивающие различные стороны бытовой и религиозной жизни старовера, – о погружательном крещении, внутреннем распорядке монастырской жизни и поведении монахов, цитирует сочинения естественно-научного характера (о временах года). Так, С.А. Носов включает в состав своего сборника выписку о крещении из 30-й главы книги «Правая вера»: «Книга Правая вѣра. Глава 30 о святом крещении, яко погружати подобаетъ, а не обливати. От прѣвѣнїа с латинскимъ капланомъ (попомъ) христіанскїй отвѣтъ отъ Божественнаго Писанїа» (л. 18-23об.). В бытовой практике, по мнению С.А. Носова, ориентиром может стать распорядок жизни монахов палестинских монастырей: «О внутреннемъ содержанїи монастырей во всѣхъ Палестин и порядкахъ братїи и содержанїа пищи и работъ монастырскихъ ...» (л. 198). Интересной для печорско-

го книжника становится повествование о составе церковных свечей и необходимости ставить их перед иконами святых: «Старца некоего духовна повесть о свѣщи, чесо ради православнии християне поставляют свѣщи пред святыми иконами» (нач.: «Свѣща убо устроена бысть от трех состав по подобию чловека естества...») (л. 213-214).

Отметим, что выписки из сочинений регламентирующего характера, регулирующих церковную и бытовую практику староверов, переписываются С.А. Носовым наряду с назидательными повествовательными текстами – выписками из проложных и патериковых рассказов, дидактических, агиографических и исторических сочинений.

С.А. Носов включает в состав своего рукописного сборника ряд исторических текстов, проявляя интерес к истории русского государства. В качестве примера можно привести представленную в составе рукописного сборника выписку из Хронографа: «Книга Гранограф, глава 157. Из сказания Иванны Пересвѣтова о царѣ турском Магметѣ, како хотѣл сожещи книги греческия» (нач.: «А Анастасию патриарху не отдати и вѣру християнскую до конца искоренити в Царѣградѣ и Иеросалимѣ, и во всѣх градѣх страны тоя ...») (л. 192об.-194об.). Из этой же книги выписаны «Сказание о листовкѣ» (л. 201-201об.), «Кадило что есть нарицается» (л. 201об.-202).

Не обошел вниманием С.А. Носов и житийные тексты. Отметим, что подобно другим четвѣм сборникам сочинения, включенные С.А. Носовым в состав рассматриваемой рукописи, циклизуются, как правило, по тематическим, реже жанровым принципам. Так, существенную часть рукописи занимает подборка сочинений агиографической направленности – жития святых, сказания о чудотворных иконах, – помещенная в середине и в самом конце рукописной книги. На лл. 44-94 читаем следующие сочинения: «Житие святого и праведнаго новоявленнаго Артемия Веркольскаго чудотворца» (л. 44об.-49об.); «Месяца марта в 12 день житие и жизнь, иже во святых отца нашего Григория, папы Римскаго, повесть зѣло полезна» (л. 50-56об.); «Месяца ноября в 13 день. Житие и жизнь, иже во святых отца нашего Иоанна архиепископа Константина града Златоустаго» (л. 62-94); «Сказание о началѣ Веркольскаго монастыря, отчего и како бысть и от части чюдес святого Артемия» (л. 56 об.-61 об.). Среди выписанных текстов представлены переводные жития константинопольского патриарха Иоанна Златоуста, Григория папы Римского, севернорусского святого Артемия Веркольского. В этом же тематическом блоке, помимо собственно житийных текстов читается сказание о начале Веркольского монастыря.

К этой же тематической группе примыкает Сказание о чудотворной иконе Богоматери Тихвинской – «Месяца июня в 26 день. О явле-

нии иконы пресвятыя владычицы наша Богородицы и присно девы Марии Одигитрия, яже Тихвинская нарицается» (л. 24-29об.). Сказаниями о иконе Богоматери Владимирской завершается рукопись С.А. Носова: «Повѣсть о чудестѣхъ пресвятыя владычицы наша Богородицы и присно девы Марии, бываемыя от чудотворныя ея иконы, юже написа Евангелист Лука, иже и Владимирская нарицается, иже принесена из Царяграда во град Владимир, а о том в богоспасаемый град Москву» (л. 231-238 об.), «Месяца августа в 26 день. Празднуем срѣтению чудотворныя иконы Владимирския и чесо ради таковый праздник уставися» (л. 238 об.-250); «О явлении чудотворныя иконы пречистыя Богородицы во градѣ Казани (вкратцѣ из слова записано) (л. 250-250об.).

В сборнике С.А. Носова представлена весьма характерная для старообрядческих рукописных сборников подборка текстов на тему пагубных пристрастий человека – табакокурения, винопития¹³. Известно, что для последователей «старой веры» существовал запрет на чаепитие, табакокурение и винопитие, пищевые ограничения касались употребления мяса, картофеля. К данным текстам в составе рукописного сборника С.А. Носова можно отнести следующие сочинения: «Сказание святаго Геннадия о хмелю» (нач.: «Всемилосивый Бог созда человека и вложи ему ум во главу меж мозгом и теменем ...») (л. 178об.); «Выписано ис книги глаголемыя Пандок о мерзком зелии, скверном былии проклятом нюхительном табакѣ, како и откуду зачася и разнесся по Вселеннѣй» (л. 215-227).

Отметим, что тексты о табаке из книги Пандок, рассказывающие о распространении пагубного пристрастия в «еллинских странах», а затем и в России, нередко представлены в составе печорских рукописных сборников XVIII–XX вв.¹⁴ Распространение табакокурения, винопития традиционно воспринималось как следствие деяний антихриста, направленных на гибель всем христианам. При этом подобные тексты бытовали не только в составе рукописей XVIII–XX вв. печорских книжников, но и в старопечатных сборниках XIX–XX вв.¹⁵ Ссылаясь на книгу «Пандок», С.А. Носов также приводит выписку о картофеле, употребление которого считалось для истинных христиан-староверов греховным пристрастием («О земном яблокѣ, еже есть о картофилѣ. Пандект игумена Антиоха. Книга 3, глава 13, лист 148 обор.» – л. 198-200).

С.А. Носов нередко проявляет интерес к произведениям и с занимательным сюжетным повествованием. Так, останавливаясь на вопросе греховности табакокурения, он переписывает из книги «Пандок» нравоучительное сочинение о распространении пагубного зелья, произрастающего из праха блудницы. Данное сюжетное

повествование продолжает рассказ о «недужной» девице Фекле, которой является пресвятая Богородица, исцеляя ее («По многих летех бысть явление на Красной горе недужной девице Фекле...» – л. 227-229). Богородица повелевает Фекле идти в мир, возвещая людям о необходимости почитать Господские праздники и воскресные дни, отвергать «дьявольские» соблазны, к которым относится и табакокурение.

Кроме того, в тематическом блоке о табакокурении представлены и другие тексты, повествующие о пагубности табака: «Книга Уложение Алексея Михайловича, самодержца Всея России. В лето от сотворения мира 7457 генваря в 29 день, глава 25, статья 11 о табакѣ» (л. 229-230), «Из предисловия к читателю. Но в сие последнее время вкоренися злыя и мерзостныя обычаи от елин...» (л. 230-231). Во всех представленных текстах этой группы возникают апокалиптические мотивы. Пагубные пристрастия, пришедшие от «елин», распространятся по всему миру, не исключая и Россию. При этом книжник, делая эту подборку текстов, пытается показать своим читателям, что греховные пристрастия, осуждаемые в прежние времена, не кажутся таковыми современным людям, отступившим от праведного пути: «Но в последнее время вси возлюбили и не вмяют в грѣх, упоробляюще по вся дни и часы, глаголющее, яко несть грѣха, и в Писании запрещение о сем не обрѣтохом нигдѣ же. Но аще кто хочет разумѣти от Писания, то ясно изявися о сем достовѣрнѣе //йшее свидетельство. Та же написахом в малѣй сей книжицѣ для увѣрения христіаном» (л. 230об.-231).

Наши предварительные наблюдения над текстами о «траве табаке» позволяют предположить, что С.А. Носов, переписывая эти сочинения, располагал двумя источниками – старопечатным сборником, изданным в 1914 г. в старообрядческой типографии (тексты в сборнике С.А. Носова последовательно повторяют изданные произведения) и «новосочиненной» книгой «Мир с богом», на которую ссылается печорский книжник – «Се же писано и в новосочинении книги, называемыя «Мир с богом» о травѣ табакѣ, на листѣ 253» (л. 215).

Весьма традиционна в составе рассматриваемого сборника С.А. Носова подборка эсхатологических текстов¹⁶ – это выписки из библейских книг, сочинений Ипполита папы Римского, Кирилла Иерусалимского, нередко представленных в старообрядческих рукописях XVIII–XX вв.: «Краткие записи из книги Кирилла Иеросалимскаго. Глава 1 о антихристе» (л. 31-37), «Слово Ипполитово в неделю мясопустную о антихристе» (л. 37-38об.), «Из слова мученика Ипполита в неделю мясопустную о скончании мира, лист 91» (л. 38об.-39об.).

Таким образом, рассмотрение состава рукописного сборника печорского книжника С.А. Носова показало, что данная рукопись представляет собой типичный для старообрядческих книжников рукописный сборник компилятивного характера, в котором переписаны самые разнообразные сочинения, отражающие мировосприятие последователя «старой веры». Занимательными и поучительными одновременно для старообрядческого книжника XX в. становятся тексты исторической, эсхатологической, нравоучительной направленности, которые, с одной стороны, обращают внимание читателей на должное поведение староверов, с другой – предостерегают их от соблазнов и отступлений от «правой веры». Кроме того, данный рукописный сборник показывает интерес печорского книжника XX в. не только к нравоучительным сентенциям из библейских книг и дидактических сборников постоянного и непостоянного состава (Пролог, Маргарит, Измарагд), но и к занимательным сюжетам, посредством которых читатель рукописи мог обратиться к русской истории, наглядно увидеть пороки современного мира и попытаться уберечь себя от них.

* * *

1. См.: **Мальшев**. Сборники; **Волкова Т. Ф.** Книжный культурный центр на низовой Печоре в XVIII–XIX вв. // Волкова. Древнерусская литература.– С. 9-24 и др

2. Носов. Видения, письма, записки.

3. См. описания рукописных сборников УЦ р. 138, 140, 196: Памятники письменности.– С. 205-239; описания сборников УЦ р. 250, 251 не опубликовано.

4. **Мелихов М. В.** Письма к родным печорского старообрядческого писателя С.А. Носова // Староверие на Северо-Востоке европейской части России.– Сыктывкар, 2006.– С. 113-159.

5. Археографические исследования в с. Нерица Усть-Цилеского района Республики Коми проводились в рамках фольклорной практики студентов филологического факультета. Руководитель практики – зав. Центром фольклорных исследований, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Т.С. Канева, участники поездки – доценты Ю.Н. Ильина, Е.В. Прокуратова, студенты 1 курса филологического факультета СыктГУ.

6. Описание рукописи сделано нами в ходе археографической экспедиции. Электронная копия сборника С.А. Носова хранится в НБ СыктГУ (шифр. - УЦ р. 268).

7. См.: **Дмитриева Р. П.**: 1) Четыре сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ.– Л., 1972. Т. 27.– С. 150-180; 2) Волоколамские четьи сбор-

ники XVI в. // ТОДРЛ.– Л., 1974. Т. 28.– С. 202-230; **Кукушкина М. В.** Некоторые наблюдения над четырьмя сборниками XVI в. смешанного содержания из Антониево-Сийского монастыря // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Российской Академии наук. 1990 / Под ред. Л.И. Киселевой. СПб., 1994.– С. 10-23.

8. Здесь и далее указание на листы рукописи приводятся в тексте в скобках.

9. См. издание текста: «Повесть о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 гг.» / Подг. текста и исслед. В.И. Малышева // Малышев. Сборники.– С. 167-191.

10. Там же.– С. 186-189.

11. См. издание текста по списку ИРЛИ УЦ 65: Помянник сторевших в Великопоженском общежителъстве в 1743 г. / Подг. текста и исслед. В.И. Малышева // Малышев. Сборники.– С. 191-192.

12. Обзор сочинений о табаке см.: **Волкова Т. Ф.** Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры: Межвуз. сб. науч. тр. // Отв. ред. В.А. Семенов.– Сыктывкар, 1994.– С. 75-95.

13. Повесть о табаке привлекла к себе внимание печорского книжника XIX в. И.С. Мяндина: список ее он включил в состав рукописного Торжественника, произведя художественную переработку основной редакции текста. См. исследование и текст Повести по списку И.С. Мяндина: **Волкова Т. Ф.** Повесть о происхождении табака (список усть-цилемского книжника И.С. Мяндина в контексте рукописной традиции повести // Вестник Сыктывкарского университета.– Сыктывкар, 2008. Серия 6. Филология. Искусство. Вып. 7.– С. 5-33.

14. В 1914 г. в Москве в «христианской типографии» было выпущено специальное издание «О происхождении табака», объединившее несколько сочинений и документов о табаке. В ее состав вошли: статья «О омраченном пьянстве» из «Книги о вере» (М., 1648), Повесть о происхождении табака «из книги Пандок», статья 11-я из 25 главы Соборного Уложения царя Алексея Михайловича 1649 г., определявшая виды наказания курильщикам и распространителям табака.

15. См. обзор эсхатологических сочинений в печорских рукописных сборниках: **Волкова Т. Ф.** Эсхатологические сочинения в кругу чтения печорских крестьян // Мир старообрядчества: История и современность.– М., 1999. Вып. 5.– С. 279-288.

Г.В. Федюнева
(Сыктывкар)

Финно-угорские заимствования в «Словаре русских говоров низовой Печоры»

Проблема финно-угорского влияния на русские говоры Европейского Севера уже больше века привлекает внимание как отечественных, так и зарубежных исследователей. Так, финн Яло Калима выявил в русских говорах несколько сот заимствований из прибалтийско-финских языков и несколько десятков слов коми-зырянского происхождения. Тойво Итконен описал саамские, А.А. Пантелева ненецкие заимствования. Позднее прибалтийско-финскими и саамскими элементами занимались И.В. Сало, С.А. Мызников и др. исследователи. В 1967 г. обобщающую работу «К вопросу о финно-угорском субстрате в русском языке» опубликовал Вольфганг Фенкер¹.

Вместе с тем, эта проблема остается актуальной и сегодня, поскольку территория финно-угорского влияния изучалась не достаточно равномерно. Благодаря многолетним исследованиям финских ученых, представителей ленинградской школы русских диалектологов под руководством А.С. Герда и деятельности севернорусской топонимической экспедиции Уральского университета под руководством А.К. Матвеева финно-угорская лексика выявлена в русских говорах Архангельской и Вологодской областей вплоть до бассейна Северной Двины на востоке, в говорах Ленинградской, Новгородской, частично Псковской, Тверской, Костромской, Ярославской областей, а также в вятско-пермских и свердловских русских говорах Свердловской, Пермской, Вяткой и др. областей. Наиболее обстоятельные исследования проводились на Северо-Западе европейской части РФ, в сфере влияния прибалтийско-финских языков.

Северо-восточные русские говоры, в частности, говоры Нижней Печоры, несколько веков находившиеся в тесных контактах с финно-угорским (в значительной степени коми) языковым континуумом, с этой точки зрения не получили системного описания. Об этом, в частности, свидетельствуют относительно недавно вышедшие словари русских говоров, в том числе северо-восточного региона², в которых среди прочего нашла отражение разная по типу и времени вхождения финно-угорская лексика.

В данной работе мы лишь в самом общем виде попытаемся описать лексику финно-угорского происхождения, представленную в

русских говорах Усть-Цилемского района Республики Коми, опираясь на авторитетное и в своем роде уникальное издание – «Словарь русских говоров низовой Печоры»³.

Как утверждают историки, русские освоили низовья Печоры достаточно поздно, в кон. XV – нач. XVI в. Основателями первых крупных поселений (Пустозерск, 1499 г. и Усть-Цильма, 1542 г.) были русские крестьяне с Мезени, Пинеги, Северной Двины, Устюга и др. новгородских земель. Позже к ним присоединились переселенцы с нижней Вычегды, нижней Вашки и Лузы, выходцы из владимиро-суздальских и вятских земель, проникшие в Вычегодско-Вымский бассейн в XIII–XIV вв., а также представители московского княжества, которое, окрепнув к XIV–XV вв., стало вытеснять новгородцев с северо-востока. В начале XVIII в. из разных севернорусских городов и селений в эти глухие места бежали раскольники-старообрядцы, которые также были носителями новгородских, архангельских, вологодских, вятских и других русских говоров⁴.

Неудивительно, что в речи нынешнего русского старожильского населения Печорского бассейна обнаруживаются разные по времени и происхождению лексические пласты. Весомую часть при этом составляет неисконная лексика, представленная финно-угорскими и ненецкими заимствованиями. Последние имеют ограниченную сферу употребления, поскольку относятся к разряду специальной лексики, заполняющей лауну оленеводческой терминологии. Это поздние заимствования, почти тождественные с ненецкими заимствованиями в ижемском диалекте коми языка, напр.: *менурей*, *менуруй* ‘олень в возрасте 6-7 лет’; *нартало*, *няртало* ‘аркан для ловли оленей’; *парка* ‘верхняя меховая одежда’ и т. д.

Основной пласт неисконной лексики в говорах Нижней Печоры составляют заимствования из финно-угорских языков. Как и во всех севернорусских диалектах здесь преобладает лексика прибалтийско-финского и саамского происхождения. В «Словаре русских говоров низовой Печоры» мы насчитали несколько десятков таких слов, напр.: *бугур*, *бугра* ‘временное жилище, землянка, шалаш из сосновых веток’: *бугор зделан, така избушка из мяндоф сделана, теперь таки домы, а мы ф земельных буграх жыли*, ср. карельский яз. (далее – кар.) *пукра*, *пукри* ‘шалаш, полог’, саамский язык (далее – саам.) *буври* ‘амбар, сарай’⁵; *лахта*, *лахтина*, *лахтица*, *лахтовинка* ‘небольшой залив в реке, озере’: *берек крутой, а тут как затишьё лакта*; 2. часть дуга, вдающаяся в лес: *лахта вроде кулишки*, ср. прибалтийско-финские языки (далее – приб.-фин.) *лахта* ‘низменное, залитое водой место’; *лох* ‘семга после нереста’: *как только ф Пижму зайдет сёмга, так залошат; у лоха красне мясо, похуже*

сёмги и жыру меньшэ, ср. приб.-финский язык (далее – фин.) *лохи* ‘лосось’; **лыва**, *лывина* 1. ‘яма со стоячей болотной водой’: *лягушки в грязных лывах живут*; 2. ‘сырое место на дугу, топкое место в болоте’: *сахты, лывы в лесах есь, где-ка неможно идти*, ср. приб.-фин. *лыва* ‘заросшее озеро, лужа, низкое место, заливаемое водой’; **макса** ‘печень рыбы’: *у скотины пецень называетсяця, а у рыбы максэ*, ср. приб.-фин. *макса* ‘печень’; **меэва́**, *маева, ме́ва, мейва, ме́эвка, ме́эвка* ‘маленькая речная рыбка’: *ме́ва у нас рытка есь, решетами ловят; раба хватаецца на ме́ф; меевной невод*, ср. фин. *майва* ‘мелкая рыба’; **марьюха**, *марьюшка* ‘самка глухаря’: *косаць и марюха, вот и пара, зовут марьюху и маракушей*, ср. кар. *марьянушоя* ‘тетерев, букв. едок ягод’, фин. *морсиан*, вепсский яз. *морзия*, кар. *морсеин* ‘молодка, невеста’; **матка** ‘компас’: *мы в лесу ходим бес матки, дорогу по звездам узнаём ночью*, ср. фин. *матка* ‘дорога’; **мянда** 1. ‘редкослойная сосна, растущая на болоте’: *нонь-то мендовый лес растет, така мянда*; 2. ‘небольшая елка’: *мянда и елушка – то онно и тош*; 3. ‘ветка хвойного дерева’: *отрубши елку, хош сосну небольшую, та менда́, мендой называют фсе́*, ср. кар. *мянд*, фин. *мянтю* ‘сосна’; **па́кула**, *пбкала* ‘губчатый нарост на березе, чага’: *растёт на берёзы, ей натюкают, заварят, как ця́й будет с этой баки-то*, ср. приб.-фин. *паккула*, коми *пакула*, *бака* ‘тж.’; **па́ча** 1. ‘разновидность ивы’: *бела ива – па́ца, а красна – ера*; 2. ‘молодые побеги, ветки и листья для корма скота’: *можно трава принести, можно па́ца, скотинка есть; па́цны венки*, ср. фин. *пайю*, саам. *поайю* ‘ива’ и др.

Кроме прибалтийско-финских в словаре зафиксировано несколько мансийских слов, по-видимому, также занесенных в печорские говоры мигрантами из других территорий, напр.: **сýрна** ‘плетеная из прутьев ловушка для мелкой рыбы’: *у нас гымга, а по деревьям сурпой зовут*, ср. мансийский яз. (далее – манс). *сырп* ‘сеть’; **та́ль-ник** ‘незамерзающее место на болоте или у берега реки’: *лоси прихоят и едят, там вроде как синяя глина, вот они копают там, чёт едят, тальник там*, ср. манс. *тал* ‘незамерзающее место на болоте’.

Наибольший пласт заимствований, по понятным причинам, составляет коми (пермская) лексика, которая неоднородна по времени и типу заимствования. На данном этапе исследований мы можем выделить две группы слов: это раннекоми и позднекоми заимствования.

Раннекоми заимствованиями мы условно называем лексику, возводимую к коми (или пермскому) источнику, которая обнаруживается на всем пространстве русских диалектов Севера, в том числе на

территории республики Коми, а также Приуралья и Сибири. Значительная часть этой лексики нашла отражение в этимологических словарях М.Фасмера, А.Матвеева, А.Аникина и др. исследователей финно-угорских языков.

По-видимому, эта лексика проникла в русские говоры в процессе первоначальной колонизации северо-западных территорий на ранних этапах формирования великорусского языкового континуума и ассимиляции автохтонного населения. Позже с миграционными потоками русских (и коми) эта лексика распространилась на всем пространстве северных территорий, Зауралья и Сибири. Например, слово *виска* 'проток', по мнению А.К. Матвеева, сначала проникло в мезенские и пинежские говоры, затем в Припечорье, а оттуда распространилось по всей Сибири вплоть до Колымы и Камчатки⁶. В то же время нельзя исключать случаи параллельного (и даже неоднократного) заимствования одного и того же слова в разные русские говоры.

К раннекоми заимствованиям относятся, напр., следующие: **виска**, *височка* 'небольшая речка, протока': *у нас в лугах озёра да виски*, ср. коми *вис* 'протока, ручей'; **ера**, *ёрка* 'ива различных пород': *на берегах-то сгибающие ёры мохнаты; красноёр, красноёрник, красноярник: красноёр на сырых местах у нас, красноиву скот не ешь, она горька*, ср. коми *йора* 'карликовая береза'; **кёрас**, *керос, кирса, керасок* 'высокий берег, поросший лесом': *подвышенно-то место керас, там волнушки растут; по подкеросу шол, слышу мотор где-то*, ср. коми *керос* 'возвышенность, гора, иногда покрытая лесом'; **кибас**, *кибат, кебат, кибаток*, мн. *кибасья* 'грузило из бересты в виде треугольника с камнем внутри': *кибас нынчи ис проволоки, а раньше ис берёсты делали; кибаски, виш, падут на дно, сетка осежает*, ср. коми *кебод, кибас* 'грузило'; **кошка**, *кошечка* 'песчаная или каменистая отмель': *заехал на кошку, шпонку порвал; островки называют кошки, порок по-вашему, перекаты, там мелко*, ср. коми *коськ, косьт* 'пороги', *коськось* 'порожистый'; **кычко**, *кычишко, кычок* 'пес, кобель': *собаки, котры не матки, дак кычкбми зовём; собака ненецька, она добра, уток носит, кычко это, пёс; кычка, кычиха* 'собака-самка': *у них небольшая кыцька ешь*, ср. коми *кычан, кычи, кычо* 'щенок'; **малтать** 'разбираться в ч-н., понимать': *сё маленько малтаю, маленько цитаю*, ср. коми *мбвпавны, мблпышны* 'думать, размышлять'; **мек** 'полуостров в излучине реки, перешеек': *выше мек ешь, сорок вёрс; мек – это переузьё, от реки до реки*, ср. коми *мек* 'излучина, изгиб'; **нявкать** 'мяукать': *кот няфкат, в ызбу просицце; заець в лесу тожэ няфкат*, ср. коми *нявзыны, нявбстны, нявгыны* 'мяукать'; **няча**, *нячка, няша* 'глина': *няца на горе или в*

руцѣ быват, киртици ёй мажут и пеци кладут; на трахту какая няця, мокро как; няшено там, худо, ср. коми нятша ‘ил, отстой, илистые отложения на лугах’; **чир**, чирок, чирина ‘плотный заледе- нельный снег’: морос стал, зачирело; **цир** крепкой, сверх лошатку несёт, ср. коми чир ‘кора, тонкий лед на снегу’; **шайкина**, шатина, шатинка ‘тонкий гибкий шест, удилище’: шайкину отсекут, удоць- ку привяжут, удят; вичьку отсекем, вот и шатина; ловлю на удоцьку да на шатинки, ср. коми шать, шатин ‘удилище, шест’; **выбыгатъ** ‘просохнуть на ветру’: у ей, бат, выбыгали кучьки-то, ср. коми быгавны ‘тж.’ и мн. др.

Самый верхний слой иноязычной лексики составляют позднекоми заимствования, проникшие в припечорские говоры за последние пять столетий в результате тесных контактов уже на современной территории проживания коми и русских.

Многие из них утратили оттенок иноязычности и воспринимаются как факт собственного языка, напр.: **ёнгель** ‘сорная трава’: у нас ёнгель больше на полях растет, колюча трава, эта вредна трава, ср. коми йонгыль ‘нарост, шишка’: йонгыль йон ‘чертополох, репей- ник’; **курка** ‘избушка’: курка – избушка така худяшша, малень- кая, ср. коми керка ‘дом’; **кыред** ‘лиф сарафана со складками’: сарафан с кыредом, ср. коми кором ‘складки’, корны ‘делать склад- ки’ и др.

Иногда они получают более узкие, специализированные значе- ния, служащие для дифференциации той или иной реалии, напр.: **мырка**, мыра ‘передняя часть головы животного, рыбы’: ему (тюле- ню) по мырке хлопни, по носу, и фсё; у собаки мырка, у тебя-то нос, ср. коми ныр ‘нос’; **жыра**, жырка ‘стойло в хлеву для мелких животных’: ф хлеву жыры есть, овец там держат, а корову от- дельно; горносталеф следили, евонну жырку найдеш и выгониш, ср. коми жыр ‘комната, отсек’ и др.

Однако в большинстве своем позднекоми заимствования сохраняют иноязычный привкус и в речи обычно сопровождаются пояснени- ями, параллельным использованием исконных лексем, напр.: **таляя**, тальяна, тальяны м. ч. ‘дощечка в ловушке на птиц, зверей’: дави- ха есь такая, тальяны такие; птица зайдет на таяяну, плаха па- дёт, ср. коми таяян ‘сторожок в западне, ловушке, подножка в ткац- ком стане’, таявны ‘топтать, наступать ногой’; **червяк** ‘серп’: це- йно цервяк лежыт на дороге-то? когда как говорим, серп-то большэ зовём, и цервяк тожэ говорим, цервяк – это по-коми, ср. коми чар- ла ‘серп’; **курок**, курочек ‘плавательный пузырь рыбы; желудок рыбы или птицы’: куркэ у крупной рыбы порют, вычишиают и жарят на рыбьем жыре; курки у боровой дици тожэ фкусны, ср.

коми *гырк* ‘внутренность, утроба, грудобрюшная полость’; *шўрка* ‘соска’: *фсяко виньгаця и виньгаця ребенок, шурку дай; раньше сосок не было, дак рок давали, шурку*, ср. коми *сюр* ‘рог, детский рожок для кормления’; *кыча* ‘холодная, морозная погода’: *зимою морос градусоф на сорок-педдесят, называецце кыча; кыця когда холодная погода: така кыца стоит; кычево: не шыпко холодно, кычево; кычевато* ‘холодно’: *тепло не бывало, фсё кычевато, фсё холодно*, ср. коми *кõдзыд, кõдзыдоват* ‘холодно, холодновато’; *кыль-мать* ‘липнуть, налипать (о снеге)’: *лыжы нынце не покаты, снек кыльмат; когда плоха погода, тёпла, кыльмат пот полозя, налипат*, ср. коми *кынмавны* ‘подмораживать, промерзать’; *тышкануть* ‘ударить, стукнуть’, *тышкать* ‘толкать, бить’: *он её и тышканул; фсё друг друга тышкают; мы баим, штоп не баловались, это большая фсё-йно тышкаецце*, ср. коми *тыш* ‘драка’, *тышкасьны* ‘драться’; *мяккать* ‘медленно есть, едва жевать’: *еште рыбу-то, мячкаете, а не едите, разве так едят*, ср. коми *нятшикыны* ‘жевать, пережевывать’; *сунуться* ‘упасть, свалиться’: *двух похоронила, с коренным-то жыла, на дороге шол да сунулся, воткнулся, сразу наоткас, помер*, ср. коми *сунгысьны* ‘споткнувшись, упасть вниз головой, клюкнуться’; *тёриваться* ‘делаться’: *ничего не теривалось у нас*, ср. коми *керны, терны* ‘делать’ и мн. др.

Позднекоми заимствования, осваиваясь в лексической системе русских говоров, постепенно теряют оттенок иноязычности и переходят в разряд общей субстратной лексики финно-угорского происхождения. Не поднимаясь до уровня общенационального языка, они участвуют в создании того особого местного колорита, который позволяет носителям припечорских говоров относить себя к определенному социуму – «устыцилёма».

* * *

1. **Kalima J.** Die ostseefinnischen Lehnwörter im Russischen // MSFOu, XLIV. Helsinki, 1919. Kalima J. Syrjänisches Lehnwort im Russischen // FUF, XVIII. Helsinki, 1927. S. 1–56; **Itkonen T.** Lappische Lehnwörter im Russischen // Suomen Tiedeakatemia Toimituksia. Helsinki, 1932. Bd. XXVII. S. 47–65; **Veenker W.** Die Frage des finnischugrischen Substrats in den russischen Sprache. Bloomington. 1967; **Пантелеева А. А.** Ненецкие заимствования в севернорусских говорах // Взаимодействие языков. Уч. зап. УрГУ им. А.М. Горького. № 80.– Свердловск, 1969.– С. 45–57; **Сало И. В.** Влияние прибалтийско-финских языков на севернорусские говоры поморов Карелии: автореф. дис. ... канд. филол. наук.– М., 1966. **Мызников С. А.** Русские говоры Обонежья. Ареально-эти-

мологическое исследование лексики прибалтийско-финского происхождения. – СПб., 2003; **Мызников С. А.** : 1. Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. – СПб., 2003; Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада. – СПб., 2004.

2. Словарь говоров Русского Севера / Под ред. А.К. Матвеева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001–2005; Фразеологический словарь русских говоров Республики Коми / И.А. Кобелева. – Сыктывкар, 2004 и др.

3. Словарь русских говоров низовой Печоры / Отв. ред. Л.А. Ивашко. Т. 1-2. – СПб., 2003, 2005.

4. **Жеребцов И. Л.** Русские в Коми: взгляд сквозь тысячелетие // Жизнь национальностей. 1997. № 1-2. – С. 79-87.

5. Здесь и далее финно-угорские соответствия приводятся по следующим источникам: **Аникин А. Е.** Этимологический словарь русских диалектов Сибири: заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. – Новосибирск, 1997; **Фасмер М.** Этимологический словарь русского языка. – М., 1987. **Матвеев А. К.** Финно-угорские заимствования в русских говорах Северного Урала. Свердловск, 1959; Материалы для словаря финно-угро-самодийских заимствований в говорах Русского Севера / Под. ред. А.К. Матвеева. – Екатеринбург, 2004. Вып. 1.

6. **Матвеев А. К.** Финно-угорские заимствования в говорах Русского Севера. I. Новые данные о коми заимствованиях в говорах Русского Севера // Этимология. 1994–1996. – М.: Наука, 1997. – С. 125.

Е.М. Юхименко
(Москва)

«Мудрости многоценное сокровище»

Церковная реформа середины XVII в. внесла раскол в русское общество: полемика между теми, кто принял реформу и кто ее отверг, доходила порой до крайних форм. В XVIII в., когда государственная власть примирилась с существованием старообрядцев, но ввела для них двойное налогообложение, приверженцы древнего благочестия получили возможность жить своими общинами. Железная воля Петра настойчиво двигала Россию к западной культуре, старообрядцы в эту модель не вписывались, вызывая в обществе непони-

мание и глухое раздражение. Расхожее мнение считало их «мужиками» и «невеждами». Несправедливость этого взгляда обнаруживается даже при беглом знакомстве с тем вкладом, который внесли старообрядцы в русскую историю и культуру. Со старообрядчеством связано хозяйственное освоение окраинных районов России и Сибири, развитие торговли и промышленности, сохранение старинных икон и книг, продолжение древних традиций в иконописании, медном литье, искусстве письма и оформлении книги.

Одним из главных центров старообрядчества на протяжении XVIII – перв. пол. XIX в. была Выговская пустынь, основанная в 1694 г. в глухих лесах Поморья. Покидая обжитые места, сюда переселялись главным образом крестьяне и жители посада, действительно, люди невысокого социального статуса. Это, однако, не помешало им сотворить настоящее чудо: уже через несколько лет на месте дебрей и болот стоял монастырь, имевший обширное хозяйство (пашни, скотные дворы, ремесленные производства). Созидательность идеи – построить свой собственный мир, не затронутый никоновской реформой, – подкреплялась исключительным трудолюбием и организацией внутренней жизни общины. Все это создавало благодатные условия для раскрытия талантов приходящих сюда людей. Здесь были рудознатцы, к опыту которых прибегали при организации отечественных металлургических предприятий; промысловики, ходившие на Грумант и Шпицберген. Здесь существовали литературная и иконописная школы, выросла целая плеяда книжников, писателей, полемистов.

Примечательно, что в далекой северной обители получили развитие традиции не крестьянской культуры, а высокопрофессионального барочного искусства вт. пол. XVII – перв. четв. XVIII в. Это определило единые стилистические принципы во всех областях художественного творчества, литературную культуру и частично бытовой обиход старообрядческого общежития.

Андрей Денисов был первым среди тех, чьими трудами Выговская обитель была создана и благодаря кому достигла процветания. Даже историки XIX в., по большей части предвзято относившиеся к старообрядцам, не могли отказать устроителям Выга в незаурядности. Русский Север был богат на такие натуры, но далеко не все из них приобрели столь широкую известность, как, например, М.В. Ломоносов, который, согласно бытующему на Севере легендарному преданию, некоторое время обучался в Выговской пустыни.

Местность на северо-восточном побережье Онежского озера, носившая название Выговской пустыни по протекавшей здесь реке Выг, своей труднодоступностью и незаселенностью привлекала старообрядцев уже в 80-е гг. XVII в. В этих краях скитались соловецкие инок Игнатий, Герман, Иосиф, покинувшие знаменитый монастырь в первые годы его осады царскими войсками и позже передавшие новой киновии заветы первых защитников церковной старины. В 1691 г. здесь поселились крестьянин из Толвужа Захарий Дровнин с семьей и жители Повенецкого рядка Андрей Денисов, Петр Прокопьев и Иван Белоутов. «История Выговской пустыни», написанная Иваном Филиповым в 30-е гг. XVIII в., сохранила рассказы первопоселенцев об их многотрудном житии. Андрей Денисов и его товарищи пришли сюда в декабре, «ни стены, ни покрова от зимня студени имуще, огненной точию приседающе нудии (т.е. грелись у особо сложенных, долго горящих костров) и от принесенных с собою потреб мало вкушающее»¹. Тем не менее число пустынников росло, и в октябре 1694 г. по благословению инок Корнилия, современника трех патриархов, было основано общежительство по типу древнерусского киновийного монастыря, или киновии.

Во главе общины стояли церковный дьячок из села Шуньга Даниил Викулин и Андрей Денисов, который в 1702 г. решением всей братии был избран настоятелем. Этот выбор, главным основанием для которого были, без сомнения, личные качества Андрея, учитывал также и то, что он происходил из семьи, тесно связанной с ранним старообрядчеством.

В «Слове надгробном Петру Прокопьевичу» 1719 г. Андрей Денисов сам изложил сведения о своем роде, восходящем к князю Борису Александровичу Мышецкому, который во времена Смуты поселился в пустыни в Заонежье. Его внук Евстафий имел трех сыновей – Ивана, Якова и Дионисия (Дениса), последний был отцом Андрея и Семена Денисовых. Иван и Яков Евстафьевы стояли во главе выступлений крестьян Шунгского погоста против Тихвинского монастыря в 70-х гг. XVII в. Сын Ивана Евстафьева, Емельян, явился одним из организаторов самосожжений старообрядцев в Палеостровском монастыре в 1687 и 1688 гг. Петр Прокопьев, внук Якова Евстафьева, первый уставщик Выговской пустыни, которому Андрей Денисов посвятил надгробную похвалу, приходился автору родным племянником.

Организаторский талант Андрея Денисова сыграл немаловажную роль в том, с какой быстротой выросла и обустроилась на Выгу старообрядческая обитель. Ее подробное описание и ценные сведения о

первых годах существования содержит донос крестьянина Толвуйского погоста Мартемьяна Никифорова Ивантеева, прожившего на Выгу несколько месяцев. Из этого источника следует, что уже в 1698 г. здесь была «часовня с трапезою самая болшая и четырнатцать келей болших же, а людей <...> из розных городов мужеска и женска полу и чернцов и черниц человек з две тысеци»².

Значительный рост численности жителей и поддержка местных крестьян способствовали интенсивному экономическому развитию пустыни. Уже к концу XVII в. общежительство располагало сложившимся обширным и многоотраслевым хозяйством: построены две мельницы; распаханы пашни и огород («и хлеб родитца самой доброй, и всякие овощи растут»); собраны значительные хлебные запасы («хлеба в анбарах и в земляных ямах есть многое число»); выращено большое поголовье скота («лошадей самых добрых болши ста да коров ста с полтора»); созданы различные ремесла; налажены рыбные и звериные промыслы и торговля («ездят со всякими торгами к городу Архангелскому и в Весь Ехонскую и к Москве и в ыные города»)³. Уже в кон. XVII в. выговцы наладили закупки хлеба в Поволжье, позже их торговые операции получили еще больший размах: они стали доставлять хлеб в Петербург.

Положительно сказалось на дальнейшей судьбе поморской обители изменение в начале XVIII в. государственной политики по отношению к старообрядцам. В сентябре 1704 г. был дан официальный указ за подписью А.Д. Меншикова, губернатора Ингерманландской губернии, в котором признавалось право общины жить «по книгам московской печати давних лет выходов» и в то же время предписывалось быть «во всяком послушании, как и прочих погостов жители»⁴. Приписка выговцев к Олонецким Петровским заводам в 1705 г. упростила правовое и, как следствие, конфессиональное положение общежительства. Выговское общежительство признавалось самостоятельной хозяйственной единицей, имеющей выборного старосту и его помощника; была обещана защита от всякого «утеснения». Примечательно, что, посылая А.Д. Меншикову 12 июня 1727 г. (накануне опалы светлейшего князя) в качестве подношения живых оленей, выговцы не преминули высказать ему свою благодарность «за прежде превысокаго и человеколюбнаго господскаго заступления, имже отъял еси от нас, бедных, гонения сень смертную»⁵.

Главным ходатаем по выговским делам в обеих столицах был Андрей Денисов, выдающиеся способности которого помогали ему с успехом выполнять эту хлопотную миссию.

К началу XVIII в. относятся сведения о контактах выговцев с царицей Прасковьей Федоровной. Об этом сообщает Житие Андрея

Денисова, написанное в 1780-х гг. и опирающееся на рассказы современников и устные предания о первом киновиархе. По свидетельству Жития, старший Денисов пользовался большим расположением вдовы царя Иоанна Алексеевича⁶. Выговского киновиарха (находившегося тогда в Москве) как человека искусного в Писании порекомендовал царице житель Олонецкого уезда, имевший подряд на строительстве ее дворца. Андрей Денисов, своим умом и знаниями завоевав доверие Прасковьи Федоровны и цесаревен, был допущен к чтению им древних книг. В Житии указывается источник этих сведений: им явился рассказ подрядчика, который позже постригся в Выговском общежительстве.

Царица Прасковья Федоровна оказывала благодеяния всей Выговской пустыни. В ответ на подношение выговцев (посылку живых оленей) царица прислала короткое письмо со словами благодарности и с просьбой: «впредь прошу о лебедях и о жеравлях, буде мошно, промыслить». Когда она приезжала с цесаревнами на Марциальные воды, она вызвала из пустыни Андрея Денисова, и все время их пребывания он был вынужден жить на Петровских заводах, постоянно посещая царицу и беседуя с ней. Житие Андрея Денисова сообщает о том, что позже императрица Анна Иоанновна вспомнила Андрея Денисова, читавшего книги ее матери. Подобные факты вполне могли иметь место в действительности. Известно, что вдова Ивана V была человеком набожным, любительницей старины и церковных обрядов, кормила нищих и странников, что вызывало насмешливые замечания Петра I. Прасковья Федоровна была из рода Салтыковых, а он имел тесные связи со старообрядчеством.

Определяющим в положении выговских пустынножителей времен настоятельства Андрея Денисова была их приписка к Олонецким Петровским заводам. Среди выговцев было много рудознатцев (местные крестьяне издавна занимались железодельным промыслом), поэтому из всех трудовых повинностей на них чаще всего возлагались изыскание и подъем руды. Как показывают документы, обнаруженные нами в фонде канцелярии начальника Олонецких заводов А.С. Чоглокова (разряд XXVI Государственного архива Российской империи, ныне хранящийся в РГАДА), выговцы участвовали в работе заводов весьма активно, а заводское начальство выделяло их из среды местного крестьянства.

В деловой переписке приказчика Повенецкого завода Герасима Традела с Чоглоковым упоминаются имена Андрея Денисова, Даниила Викулина, основателя Сергиева скита старца Сергия; благодаря их стараниям были обеспечены сырьем Повенецкий и Алексеевский заводы. В 1706 г. эта проблема стояла крайне остро, поэтому Традел

постоянно держал Чоглокова в курсе всех новостей: «Данило Никулин послал из Суземка ис трех мест рудные опыты, и те ныне делают; каковы явятся, впредки к милости вашей отпишу» (2 июля); «А ищут все с прилежанием, и Сергей старец искать пошел же» (4 июля); «Вчерашнего числа писал ко мне Данил Никулин, что сыскали они внов на болоте руды много, чиста и непесочна» (29 июля); «В Суземке в трех местах руду поднимают, и Данилова братства особь здымают же, лише дано от мирских скитов з десяток им в помощь. <...> Андрей Денисов з братом приехали и иные с ними есть же» (19 сентября)⁷.

Изыскательская работа выговцев на Олонецких заводах была успешной (позже они открыли ряд месторождений для Демидовских заводов в Сибири). Начальники Олонецких заводов А.С. Чоглоков и позже В.Геннин и, конечно, управляющий Повенецким заводом Г.Градел высоко ценили участие пустынножителей в работе казенных предприятий, поскольку от их деятельности, требовавшей большого опыта и высокой квалификации, зависело обеспечение литейного производства сырьем. Для заводской администрации, состоящей по большей части из мастеров-иноземцев, конфессиональная принадлежность старообрядцев не играла большой роли. Поэтому, например, Вилим Геннин, возглавлявший заводы с 1713 по 1722 г., не боялся оказывать открытое покровительство даже состоящим под следствием (по духовным делам) выговским наставникам. Благодаря связи с заводской администрацией пустынножителям удалось отвести от себя попытки синодальных миссионеров (в 1706–1708 и 1722–1723 гг.) устроить открытую дискуссию по вопросам веры.

Хлебная торговля также дала пустынножителям широкие контакты. По всей видимости, именно торговые дела свели выговцев с Михаилом Ивановичем Сердюковым, новгородским купцом, создателем первой в России искусственной водной системы – Вышневолоцкой, соединившей Балтийское море с Волгой. Когда в 1713 г. Семен Денисов по обвинению в принадлежности к старообрядчеству был заключен в новгородской тюрьме, Сердюков оказывал ему поддержку и даже просил митрополита Иова освободить узника на поруки. Позднее, в конце 1710-х гг., Сердюкову удалось выручить из заключения Ивана Филиппова, будущего историка пустыни.

Стремление заручиться благосклонностью властей побуждало выговцев подносить подарки самому императору. Они пользовались случаями приезда Петра I на Олонецкие заводы и Марциальные воды, и тогда Андрей Денисов и Даниил Викулин по совету с братией и выборными от скитов «всегда посылающе своих посланных с письмами и с гостинцами к его императорскому величеству, с живыми и

стреляными оленями и со птицами, ово коней серых пару, а ово быков болших подгнаша ему»⁸.

Высокое покровительство много значило для судьбы Выговского общежительства: положение старообрядчества было столь непрочно, что любой донос мог привести к закрытию и разгрому обители; возможность прибегнуть к заступничеству вселяла надежду на благоприятный исход дела и создавала условия для созидательной работы.

Невозможно переоценить заслуги Андрея Денисова в упрочении внешнего положения старообрядческого общежительства, но его деятельность по устройению киновии была гораздо более широкой и многогранной. Когда в 1705–1713 гг. выговцев несколько лет подряд преследовали неурожай и голод и многие насельники покидали общежительство, киновииарху приходилось не только постоянно находиться в разъездах, собирая деньги и подаяние на пропитание общежитителей, но также поучать братию от Божественных писаний сохранять крепость духа в посланном на них искушении. В 1706 г. в 20 верстах от мужского Выговского монастыря была основана женская обитель на реке Лексе. При Андрее Денисове построили пристань в Пигматке на Онеге, завели судовое строение. Когда в 1727 г. выгорело женское общежительство, наставник сам принимал участие в строительстве: рубил лес, сплавлял его.

Первые киновииархи прекрасно понимали, что для выполнения главной цели – создания своего собственного старообрядческого мира – было недостаточно только построить кельи, возвести монастырскую ограду, обеспечить известный материальный достаток. В это тело следовало вдохнуть дух. Поэтому на Выгу было развернуто настоящее культурное строительство: создавались школы для обучения грамоте и пению, собиралась библиотека, переписывались необходимые книги; церковная жизнь получала формы, соответствующие такому крупному конфессиональному центру, каким становилось Выговское общежительство.

Старообрядческим книжникам, проводившим археографические разыскания по всей России, удалось собрать почти все письменное наследие Древней Руси. Особое внимание они уделяли житиям северных подвижников, многие эти памятники дошли до наших дней благодаря трудам выговских книжников. Библиотека пустыни располагала богословской, учебной и полемической литературой. Из числа редкостей, сохранившихся до наших дней, следует назвать сборник XII в., содержащий жития византийских святых Нифонта Константинопольского и Феодора Студита и получивший в науке название «Выголексинского». На Выгу был список XV в. с Изборника Святослава 1073 г.

Во многом благодаря богатству книжного собрания первые выговские киновиархи стали широко образованными книжниками и начетчиками. Самым авторитетным был Андрей Денисов, которого уже современники называли «мудрости многоценное сокровище». Он много потрудился в сборе письменных и церковно-археологических свидетельств в защиту старой веры, ездил по разным городам и монастырям, осматривая церковные древности и книгохранильницы. Сделанные им описания просмотренных отдельных рукописей Троице-Сергиева монастыря, московского Успенского собора и Патриаршего двора показывают, что Андрей Денисов прекрасно разобрался в рукописной книжности, мог определить древность письма, украшений, переплета.

Эти обширные и глубокие палеографические знания в полной мере пригодились выговцам тогда, когда в начале XVIII в. «для борьбы с расколом» были написаны «Соборное деяние на еретика Мартина» и «Требник митрополита Феоноста», выдававшиеся за древние рукописи, якобы обличавшие старообрядчество. Даже посмотреть эти рукописи было непросто: они находились на Печатном дворе, лежали там на столе, но, как свидетельствует Житие Андрея Денисова, были прикованы «к стене изрядною цепию», при них неотлучно находился монах «белорускаго сущь прирождения», не позволявший внимательно рассматривать книги. Используя методы исторической и филологической критики, выговские книжники доказали подложность «Деяния» и «Требника». Они указали не только на хронологические, фактические и лингвистические несоответствия в текстах этих книг, но также на палеографические несообразности. Все эти соображения были обстоятельно изложены в «Дьяконовых ответах» 1719 г. и явились первым в России образцом научной критики источника.

Андреем Денисовым была написана основная часть знаменитых «Поморских ответов» (1723 г.), содержащих ответы на 106 вопросов синодального миссионера Неофита и ставших настольной книгой всего старообрядчества. Его перу принадлежит большое количество полемических сочинений и посланий, являющихся откликом на проблемы, волновавшие старообрядцев в перв. четв. XVIII в.

Почти три десятилетия (с 1702 по 1730 г.) занимая пост выговского киновиарха, Андрей Денисов неустанно заботился о церковном благочинии. Сам выступал в соборной часовне с проповедями (известно около 45 его проповедей). Им были написаны 19 слов и посланий на церковные праздники. Андрей Денисов явился литературным учителем для своих современников и следующего поколения выговских писателей.

Примечательно, что выговская традиция сохранила воспомина-

ние о характерных чертах человеческого облика Андрея Денисова: о его рассудительности, стремлении сохранить в братии мир и согласие, скромности в пище и одежде (на братские труды приходил в одеждах «уже многоплаченных», т.е. многократно зашитых и заплатаанных), знании меры даже в «наказательстве поучительном», «ибо толь благоискусно и мерно оное произвождаше, яко слушателей никогда же во отягощение и уныние привождаше»⁹.

Умер Андрей Денисов внезапно 1 марта 1730 г. в возрасте 56 лет. На его погребение собралось до двух тысяч человек, пришли не только общежители, но и крестьяне окрестных деревень. Семен Денисов сменил брата на посту настоятеля, продолжив его труды по упрочению основ и росту благосостояния старообрядческой киновии.

Благодарная память о первом киновииархе сохранялась на протяжении всей истории общежительства. Сочинения Андрея Денисова постоянно переписывались, его изображение помещалось на книжных миниатюрах и настенных рисованных лубках. С годами он стал восприниматься как символ славы всего общежительства и как его небесный заступник.

* * *

1. **Филитов И.** История Выговской старообрядческой пустыни. – СПб., 1862. – С. 99.

2. **Юхиленко Е. М.** Изветные челобитные на выговских старообрядцев 1699 г. // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). – М., 1994. [Вып. 1]. – С. 197.

3. Там же. – С. 198, 201.

4. РГАДА, ф. 248, оп. 4, д. 190, л. 636.

5. РГБ, ф. 98, № 682, л. 89об.

6. ГИМ. Собр. Уварова. № 344, л. 137-144.

7. РГАДА, ф. 26, оп. 1, д. 11579, л. 105-105об., 113-113об., 123, 142об.-143.

8. **Филитов И.** История... – С. 140.

9. Ряд сочинений Андрея Денисова, а также посвященные ему поздравительные и надгробные слова изданы нами в книге: **Юхиленко Е. М.** Литературное наследие Выговского старообрядческого общежительства / Науч. ред. Н.В. Поньрко. В 2 т. – М., 2009.

Е. А. Агеева
(Москва)

Жизнь и труды поморского полемиста и писателя Ивана Ивановича Зыкова

Нижняя Печора, и, прежде всего, Усть-Цильма, была уникальным для своего времени крестьянским скрипторием, снискавшим по праву международную известность и внимание. По исследованиям выдающегося археографа В.И. Малышева, столетие которого отмечается в 2010 г., перепиской книг в XIX – нач. XX в. в пределах нынешнего Усть-Цилемского района Республики Коми занималось более 30 человек!¹ Особенность этого книжного центра состояла и в том, что среди крестьян были не просто переписчики, но настоящие старообрядческие писатели, интерпретирующие и создающие произведения, навеянные местной тематикой². Начало XX в. стало своеобразным вызовом рукописной традиции: «с 1906 г. на Печору хлынул мощный поток печатной продукции типографий Г.К. Горбунова³, П.П. Рябушинского⁴...»⁵. Хотя, конечно, рукописная книжность была существенно потеснена, тем не менее, её искусство продолжало развиваться, что позволило открыть самобытный духовный мир северного крестьянства.

В кон. XIX – нач. XX в. многомиллионное старообрядчество, обжившее бескрайние российские пространства и добравшееся до отдельных мест зарубежья, несмотря на наступление массовой многотиражной продукции, выступало неизменным хранителем древнерусских традиций в разных областях культуры. И если на Печоре переписка книг была достаточно массовым явлением, то в других старообрядческих центрах, как правило, это было делом отдельных выдающихся знатоков - книжников. Имя одного из них – Ивана Ивановича Зыкова в настоящее время известно мало, главным образом, среди избранных последователей Древлеправославной Поморской церкви, но его многочисленные труды и деятельность во благо старообрядчества, бесспорно, заслуживают памяти и изучения.

Иван Иванович родился в 1837 г. в деревне Будьково Кудькинской волости Владимирской губ.⁶ в крестьянской многодетной семье приверженцев поморского согласия Костиных. На 17-м году жизни он стал зятем П.Д. Зыкова, владевшего производством и торговлей хлопчатобумажных тканей в Кабаново. Эти селения, наряду с Ионово, входили в Патриаршину, местность, ныне составляющую юго-западный пригород г. Орехово-Зуево, граничащую с Гуслицей⁷ и

населённую преимущественно старообрядцами-поморцами. По местной истории «документально подтверждается живая связь христиан Патриаршины с Выговской пустынью, продолжавшаяся весьма долгое время, вплоть до ее разорения»⁸. После смерти тестя Иван Иванович возглавил фирму Зыковых и вместе с женой Анисьей Петровной умело повел дело, став известным под этой фамилией. В их доме от родителей сохранилось большое число древних книг, которые Зыков неустанно изучал⁹. Свои знания он применял при собеседованиях и многочисленных выступлениях, где он неизменно отстаивал поморское вероучение¹⁰.

Так, при большом стечении народа Зыков полемизировал с миссионером архимандритом Павлом Прусским¹¹, в результате встречи появилось гектографированное издание – «Беседа Ивана Ивановича Зыкова с игуменом Павлом Прусским, состоявшаяся в 1876 г. 3 окт. Владимирской губ. Покровского уезда, дер. Ликино в саду А.В. Смирнова. 29 окт. 1880 г.»¹².

Зыков подал Павлу Прусскому 3 вопроса, касающиеся новшеств, принятых собором 1666–1667, с приложением погрешностей российской церкви и просьбой ответить, как архимандрит их понимает: «в духе истины или духе лжи». В дальнейшем в течение ряда лет они предлагались свящ. Рафаилу Виноградову в Самарской губ., миссионеру свящ. Василию Иванову в Нижегородской губ., братчикам Братства Петра митрополита в Москве, но ответов не последовало¹³.

Вызывая на беседу известного миссионера Иоанна Виноградова¹⁴, Зыков выдвинул предложение начать собеседование только после ответа на вопрос об оценке решений собора сер. XVII в., но получил отказ. В ответ на замечания против старообрядцев игумена Гуслицкого Спасо-Преображенского монастыря Пафнутия (Овчинникова)¹⁵ Зыковым было составлено «Обличение великороссийских пастырей или 58 погрешностей в господствующей церкви», разосланное им также многим известным миссионерам и священникам. Он составил и поместил в книге «Меч духовный» «Ответы единоверцам», объясняющие 7 вопросов, присланных ему последователями этого направления. В «Духовных ответах» Иван Иванович на вопросительное письмо от 19 сентября 1891 г. Я.И. Максимова – братчика Московского миссионерского братства Св. Петра Митрополита – начетчик вновь подтвердил беспоповское вероучение. По мнению современников, Зыков «в беседах был красноречив и находчив»¹⁶, всегда отзывчив, немедленно откликался на просьбу и находил ответ в книге.

Иван Иванович неоднократно выступал как в родных местах, так и в далёких поездках по Волге, Кавказу, Предуралья. Слово в неделю цветоносную и в торжественный день молитвенного храма, ска-

занное в деревне Ионовой 9 апреля 1878 г. было посвящено Зыковым не только «сугубой радости», но и воспоминаниям о тех временах императора Николая Павловича, когда запрещали молиться и подвергали строгим наказаниям, в то же время дозволялось иметь молитвенные храмы всем исповеданиям, и вот только «с восшествия миролюбивого великого государя Александра II возблестал свет человеколюбия во все концы России»¹⁷. В Слове в неделю 7-ю по всех святых и в торжественный день храма в дер. Бутьково 23 июля 1878 г. тема безусловного следования верноподданнической любви государю дополнялась освещением проблемы свободы вероисповедания в России, в связи с чем рассматривались решения Берлинского конгресса, допускавшие пользование всеми правами без различия вер, в то же время отмечалось, что для «русской совести ещё не наступила свобода. На страже русского православия стоит государственная власть с обнаженным подъятым мечом, хранительница догматов господствующей веры, готовая покарать малейшее отступление» (Л. 95-96). По мнению писателя, «В России несвободна только русская совесть, от того и коснеет религиозная мысль, от того и водворяется мерзость запустения на месте святом, и мертвенность духа застывает жизнь духа, и меч духовный – слово – ржавеет, упраздненный мечом государственным, и у ограды церковной стоят не грозные ангелы Божии, охраняющие её входы и выходы, а жандармы и квартальные надзиратели как орудия государственной власти. Эти стражи нашего душеспасения, охранители догматов русской православной церкви, блюстители и руководители русской совести» (л. 120-120 об.).

Как видим, Зыков был мастер смелой, откровенной полемики, готовый терпеть любые лишения и испытания ради получения старообрядцами долгожданной свободы, до которой был ещё весьма далекий путь. 1 октября 1880 г. на Покров Богородицы Зыков произнёс слово на открытии училища в дер. Ионовой. 15 марта 1881 г. в Зуеве при присяге новому государю Александру III Зыков говорил: «Мы даем присягу к верности новому нашему государю императору Александру Александровичу. Мы клянемся впредь именем Божиим служить ему с нелицемерною верностью вся дни живота своего, с тою уверенностью, надобно, как святой апостол Павел, научая глаголет: «Князи бо не суть боязнь добрым делом, но злым. Хочещи же ли не бояться власти, благое твори. И имети будещи похвалу от него: Божий бо слуга есть, тебе ко благое. Аще ли же злое твориши, бойся: не бо без ума меч носит: божий бо слуга есть отмститель в гневное злое творящему». [К римлянам, зач. 115, стих 3-4]. Ибо мы, старообрядцы, никогда не переставали оказывать должное богоучрежденным властям и всегда возсылали ко всевышнему теплые молитвы, моле-

ния, прошения, благодарения за вся человеки: за царя и за всех, иже во власти суть» (л. 136-136об.).

После освобождения из кратковременного заключения, последовавшего после ареста при чтении в доме одного из поморцев Евангелия, 23 мая 1881 г. Зыков произнес в храме г. Бердянска впечатляющее Слово, в дальнейшем внесенное в Цветник, ярко передающее отношение к старообрядцам: «В бытность нашу у вас в городе Бердянке пред очима вашима случися с нами прискорбный <...> факт» (л. 140). Речь идет о том, что в дом «одного боголюбца», где слушали слово Божие, внезапно явились два жандарма, взяли Зыкова и его спутников и повели под конвоем по всему городу до полицейского управления, как «важных преступников». Проповедник был представлен судье, прибыл и главный обвинитель – отец Апполон, который, как пишет Зыков, «старалси не только нас сам обвинять, но и судию на сие вооружать» (л. 140об.). Когда же «государственная власть» разобралась и увидела невиновность старообрядцев, то смягчилась. Этот эпизод Зыков сравнивает с внезапным нападением иудеев на апостола Павла в Иерусалиме (л. 141).

Торжественное слово было сказано И.И. Зыковым и 22 октября 1884 г. в с. Зуеве на освящении молитвенного дома во славу Рождества Пресвятой Богородицы и святителя Николы при фабрике «Товарищества Зуевской мануфактуры Ивана Никитича Зимина». Основная мысль слова заключалась в вопросе: «Что же должно делать, чтобы храм сей принес нам более душевной пользы»? Проповедник считал, что чаще надо посещать его, «надобно бы посещать, если бы богослужение совершалось, и каждый день: ибо отказались ли бы мы быть у царя, если бы он приглашал нас каждый день? Но тем более не должно пропускать своим посещением в воскресные и праздничные дни. Можно ли не посетить храма Божия в праздники: это показало бы, что мы не боимся Господа и небрежем о спасении душ своих. Если придет мысль, чтобы в праздник во время службы остаться дома, то будь уверен, что эта мысль от лукавого, он употребляет для себя разные предлоги: то говорит у тебя то и то не сделано, займись этим теперь, а в храм сходишь в другой праздник.<...> Ещё говорит иногда враг: ты не так здоров, останься дома, отдохни, как будто в храм идут на работу, там-то и отдых душе и совести. Толи дело, когда усердно помолишься, на душе становится легче, а с душою и телу лучше. Теплая молитва ко Господу – наилучшее лекарство от всех болезней» (л. 166-167об.).

Как видим, все речи И.И. Зыкова отличались проникновенностью, логичностью построения, глубоким знанием святоотеческой современной богословской литературы и публицистики. Его девизом

были слова псалма: «Поющие и читающие! Пойте и читайте разумно!» (Пс. 46: 7).

И.И. Зыков был участником ряда старообрядческих соборов и съездов. 6 августа 1891 г. в Нижнем Новгороде на соборе о самокрестах он был практически отлучен от сообщества, так как вместе с А.А. Надеждиным выступил за менее суровое отношение к тем самокрестам, которые «по неосмотрительности отцов духовных были допущены до сообщения с христианами», и поставил вопрос о том, где в Священном писании указано, имеет ли «кто право прервать всякое сообщение в питии, ядении и молитве»¹⁸ с самокрестами, принятыми наставниками 3-им чином. В дальнейшем разногласия были преодолены, и в 1898 году с участием Зыкова в Патриаршине состоялся местный собор старообрядцев-поморцев. В сентябре 1905 г. в Самаре Иван Иванович был избран председателем Собора поморцев законобрачного согласия, имевшего общероссийское значение. На I Всероссийском Соборе христиан поморского брачного согласия в Москве в мае 1909 года Зыков был избран товарищем Председателя Собора, а затем Совета Соборов и Съездов, действовавшего в период между Соборами. Зыковым также был сделан доклад «Об антихристе и пророках»¹⁹.

И.И. Зыковым был составлен Цветник в нескольких частях для «желающих знать более обширнее о каком-либо предмете, но не имея той и другой книги, не получают удовлетворения своего желания»²⁰, где освещались более 40 вопросов о церкви Христовой, таинствах, перстосложении, необходимости брака, разделения с федосеевцами в молении за царя, понимании антихриста, в том числе о больших разногласиях в воззрениях. Его выступления и собеседования также собирались в Сборники слов, называемые Беседы, один из списков которых был украшен золотым тиснением и гуслицким орнаментом²¹. Ряд сочинений Зыкова был размножен на гектографе. Известно, что «около 40 сочинений Зыков напечатал о путешествиях по Волге и Черноморскому побережью»²².

Весь корпус сочинений, списков и гектографированных изданий И.И. Зыкова полностью не выявлен, не описан и ждет своего исследователя. Небольшой комплекс списков произведений Зыкова (6 единиц), ставший основой для этой статьи, был передан в РГБ в 1948 г. Гусевым.

Скончался известный начётчик, полемист, писатель и издатель в 1913 г. в селе Кабаново, где прожил всю свою жизнь, отлучаясь только по неотложным делам старообрядчества. Погребен И.И. Зыков на Ликинском кладбище.

Наследие Ивана Ивановича Зыкова – проникновенное, доходчи-

вое, проистекающее из святоотеческой традиции, может быть важным и нужным и современному старообрядчеству, восстанавливающему живую связь с духовным наследием предков.

* * *

1. **Мальшиев.** Сборники. – С.16-18. См. также: **Чупров В. И.** Старообрядчество и развитие книжно-письменной культуры в XVII – начале XX века на Нижней Печоре – [Электронный ресурс: <http://www.samstar-biblio.ucoz.ru/pub/99-1-0-123>].

2. Отчасти такой же характер носит и Причудское рукописное наследие (Причудская коллекция ИРЛИ и рукописи, хранящиеся у староверов Эстонии), специфика которого выражается в древности ряда богослужебных памятников, широком составе значительного числа литературных сборников. Местная рукописная традиция (выявлено не менее 15 переписчиков и авторов рукописей вт. пол. XIX – перв. пол. XX в.) выработала определённый тип народного сборника, содержащего тексты служб, чтений, поучений и апокрифов, отражающих актуальные темы и сюжеты, важные для причудских староверов, сохранивших наследие предков и родной язык. Рукописи не богаты украшениями, но отличаются разнообразием содержания – см.: **Агеева Е. А.** Книжность старообрядческого Причудья – [Электронный ресурс: http://www.starover.eu/netcat_files/117/262/h_620].

3. Горбунов Григорий Климентьевич (из крестьян, 1836 г. р., с. Широково Нерехтского у. Костромской губ. – 1920, с. Серёда - совр. г. Фурманов Ивановской обл.), старообрядец федосеевского согласия, председатель московской федосеевской общины до её регистрации в 1907 г., первый почетный член общины Преображенского кладбища, предприниматель, благотворитель. Дед Григория Климентьевича. – Горбунов Осип Афанасьевич (1780–1845) основал небольшое семейное дело по ручной обработке пряжи, продолженное сыновьями Андреем и Климентом, умершим в 1859 г. и передавшим его трём своим сыновьям. За десять лет производство значительно расширилось, что позволило в 1882 г. преобразовать его в паевое «Товарищество бумаготкацкой мануфактуры братьев Г. и А. Горбуновых». На фабриках Товарищества действовало обязательное страхование рабочих, были построены больницы, школы, ясли. Григорий Климентьевич постоянное внимание уделял московской общине Преображенского кладбища, помогал старообрядческим обществам Москвы, Петербурга, Серпухова. Под его председательством в марте 1907 г. состоялось собрание московских федосеевцев, принявшее решение о регистрации общины Преображенского кладбища. В 1910 г.

на Преображенском кладбище им был построен дом для трёхсот призреваемых и учреждена типография, за 8 лет своего существования выпустившая тысячи книг свыше 80 названий, в том числе лицевой «Апокалипсис трёхтолковый» и «Поморские ответы» с подлинного оригинала 1723 г. из собрания Е.Е. Егорова, множество певческих крюковых книг, важнейшие богослужебные издания. – см.: **Агеева Е. А.** Горбунов Григорий Климентьевич // Православная энциклопедия.– М., Б.г. Т. 12.– С. 100.

4. О знаменитом и разносторонне одаренном семействе Рябушинских см.: Торговое и промышленное дело Рябушинских.– М., 1913; **Петров Ю. А.** Династия Рябушинских.– М., 1997. Издательская деятельность П.П. Рябушинского практически не исследована, но даже её предварительный обзор обнаруживает значительный диапазон печатной продукции, в котором старообрядческие издания, в том числе изящно оформленные в стиле модерн известным знатоком старообрядческих традиций Я.А. Богатенко (о нем см.: **Агеева Е. А.** Династия Богатенковых в церковно-общественной жизни Москвы первой трети XX века // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.).– М., 2010. Вып. 4.– С. 275-326) занимали далеко не первое место. В типографии печатались учебники по математике и другим отраслям знания, отчеты об экспедициях и командировках в Турцию и Сербию, труды известного историка В.О. Ключевского.

5. **Мальшев.** Сборники.– С. 22-23.

6. В настоящее время это Орехово-Зуевский р-н Московской обл.

7. Об этом знаменитом старообрядческом центре, населенном преимущественно поповцами, прежде всего последователями Белокрыницкой иерархии – современной РПСЦ (см.: **Агеева Е. А.** Гуслица // Православная энциклопедия.– М., Б.г. Т. 13.– С. 545-558). Этот старообрядческий центр также знаменит массовой перепиской книг, но исключительно певческих, украшенных ярким с золотом орнаментом. В отличие от усть-цилёмов гуслики широко распространяли свои рукописи, продавая их от западных до восточных границ. Встречались они и у казаков-некрасовцев в Турции и у липован в Румынии. Наиболее известными центрами переписки были Беливо, Панарино, Мисцево, Петрушино, Заполицы и Заволинье – в настоящее время все эти села находятся в Орехово-Зуевском районе Московской обл. В начале XX в. потребность в гуслицких рукописях существенно снизилась из-за распространения печатной продукции киевского издательства «Знаменное пение». Сходные процессы происходили и на Печоре (см.: **Мальшев.** Сборники.– С. 22). Перепиской книг местное крестьянство продолжало заниматься до конца 20-х гг. XX в.

8. **Хвальковский В. В.** Сказание о Патриаршине // Старообрядческий церковный календарь на 1990 г. – М., 1990. – С. 46.

9. **Большаков И. Т.** Иван Иванович Зыков // Щит веры. 1913 г. №. 1. – С. 68-71.

10. Покровский уезд Владимирской губ. // Истина. 1886. Т. 107. – С. 14; **Пругавин А. С.** Старообрядчество во второй половине XIX в. Очерк из новейшей истории раскола. – М., 1904. – С. 140; **Агеева Е. А.** Викула Елисеевич Морозов и его окружение. Тез. докл. научно-практической конф. «Купцы Морозовы – российские предприниматели и меценаты». (Юбилейные Морозовские чтения 20-22 февраля 1997 г. Орехово-Зуево, 1997. – С. 109-114.

11. Павел Прусский – архимандрит Павел, в миру – Леднев Петр Иванович (16.01.1821, Сызрань – 27.04.1895, Москва) – настоятель Никольского единоверческого монастыря в Москве, известный противостарообрядческий миссионер, плодотворный писатель.

12. РГБ, ф. 218, № 26. Беседы старообрядца Ивана Зыкова с архимандритом Павлом Прусским. Т. 1. Рукопись кон. XIX – нач. XX в.

13. Там же. № 27. Сборник слов Ивана Зыкова, говоренных в 1878–1884 г. [Беседы Зыкова. Т. 2]. Рук. кон. XIX в., л. 162-163об.

14. Иоанн Григорьевич Виноградов (1826–1901) – московский протоиерей, активный противостарообрядческий деятель, выступавший в публичных полемических прениях.

15. Пафнутий (Овчинников Поликарп Петрович, 1827–1907) – бывший старообрядческий (с 1858 г.) епископ Коломенский Белокриницкой иерархии (соврем. РПСЦ) 23 июня 1865 г. присоединился к РПЦ на правилах единоверия. Вскоре был рукоположен в Иеромонаха Чудова монастыря. Более 15 лет произносил проповеди и вел беседы с Красного крыльца в Кремле. Всегда оставался последовательным защитником старых обрядов и составил «Апологию христиан-старообрядцев, или рассмотрение и опровержение обвинений, возводимых на старообрядчество духовно-господствующей литературой». В 1882 г. вернулся в старообрядчество и жил как простой инок в Белокриницком монастыре.

16. **Большаков И. Т.** Зыков И.И. – С. 70.

17. РГБ, ф. 218, № 27. Сборник слов, л. 17-18об. В данном случае и далее цитаты из сочинений Зыкова приводятся с сохранением авторской орфографии и пунктуации. Листы по данному документу далее приводим в тексте после цитат.

18. [**Д. В. Б<атов>**] Акты нижегородского собора 1891 г. Опубл.: Нижегородский беспоповский собор для суда над самокрестами // Братское слово. 1895. Т. 2. – С. 517, 533; **Клочкова Е. С.**

Пути самоопределения нижегородской спасовщины кон. XIX–XX в.: самокресты // Мир старообрядчества. История и современность. – М., 1999. Вып. 5. – С. 235-236.

19. Деяния Первого всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак в Москве 1-12 мая 1909 г. – М., 1909. – С. 2, 66-73.

20. РГБ, ф. 218, №№ 28, 29, 30. Цветник, составленный И.И. Зыковым в 3-х частях. Рукопись кон. XIX – нач. XX в. Ч. 1. Л. 2-2об.

21. Там же. № 157. Беседы. Т. 1. Рукопись кон. XIX в.

22. [Известия о расколе] // Истина. 1886. Т. 107. – С. 14.

Л.С. Соболева
(Екатеринбург)

Урало-сибирский топос русской агиографической традиции

Конец Средневекового и начало Нового времени были для России особо значимыми в связи с расширением территории и обретением имперского вектора в развитии национального самосознания. Урало-сибирские земли, будучи окраинными регионами, но при этом стратегически важными для государства, имевшими новые потенциальные возможности роста, притягивали в XVI–XVII вв. к себе энергичных деятельных людей различных сословий. Осознание целостности исконно русских и новых регионов должно было базироваться на понимании и подчинении не только единым на всей территории законам и распространении идентичной сословной структуры, но и на воспроизведении традиций религиозной, социальной, бытовой сфер жизнедеятельности. Важнейшими хранителями и передатчиками знаний и духовных ценностей в различных аспектах не только духовной жизни, но и материальной сферы были приходские церкви и местные монастыри. Православные деятели, оказываясь в ситуации обретения территориями нового статуса, становились не только создателями и собирателями книжных фондов и православных артефактов, но и включались в востребованную исторической ситуацией просветительский дискурс.

Задача насыщения новоосваиваемых земель храмами и монастырями, будучи общенациональной, обладала государственной значимостью. Выявляя важный историософский фон в судьбах севернорусского монашества, продолжателями которого были урало-сибир-

ские подвижники, А.В. Карташев пишет, что «его творцы и вожди являют собой не просто трудолюбивых пахарей, бороздящих по преемству праотеческую ниву, а богатырей новаторов, открывающих новые земли»¹. Мысль о том, что идентичность региона в исторической ретроспективе имеет православную семантику, формируется через систему местных сакральных локусов и культов святых, устойчиво вошла в современную регионалистику². Восточные регионы, становясь неотъемлемой частью России, стремились обрести семантику православного неопитства, лишь отчасти повторяя судьбу православия русского Средневековья. Обретение новоприсоединенной территорией собственных святых было обязательным моментом в государственной политике, становилось условием церковного возвышения и играло охранительно-лечебную роль в бытовом православии. Без собственных святых покровителей на данной территории человек не чувствовал себя защищенным от враждебных сил, это было более чем актуально там, где помнили о дохристианском времени в истории этих мест и где конфессиональная характеристика была важнейшей основой выбора места заселения.

Поиски духовных покровителей и защитников населения уралосибирского региона оказались долговременными, при этом на протяжении нескольких столетий было создано несколько вариантов духовного патронирования. В кон. XIV – нач. XV в. стараниями Епифания Премудрого при несомненной ориентации на задачи государственного объединения и утверждения православного типа христианизации языческих народов была обоснована концепция почитания Стефана Пермского по типу апостольской святости. Но просветительское и культуртрегерское направление канонизации Стефана Пермского отодвигало на второй план деяния чудотворения, излечения и пророчества, что является доминантной частью семантики святости в народном сознании. Кроме того, могила преподобного Стефана Пермского изначально не принадлежала Пермской земле, а находилась в Москве, что также препятствовало широкому распространению культа в народной среде на урало-сибирской территории. Народная вера, основываясь на канонических обоснованиях святости, подпитывается устно-поэтическими источниками, создаваемыми в местной геокультурной среде в связи с конкретно-материальными объектами почитания (могилы, раки, чудотворные иконы, исцеленные больные и другие следы деятельности святых). Фольклорные повествования о подвигах Стефана Пермского, привязанные к территории его пребывания, не имели тенденции к дальнейшему расширению ареала распространения³.

Значимое поле региональной идентичности определяется антро-

пологическим фактором, базирующимся на тех особенных личностях, яркое проявление которых предопределялось культурно-историческим хронотопом. Харизматическая сила локальных лидеров служила катализатором процесса осознания «самостоянья» (используя выражение А.С. Пушкина) как аксиологической и онтологической категории в жизни локального социума.

Эстетическое освоение процесса преобразования новых территорий в подобие целостной упорядоченной структуры не было одноуровневым с практическими делами – строительством, работой по развитию в регионе земледельческих и горнодобывающих занятий, придающих территории новое цивилизационное качество. Даже по сравнению с Северной Русью, где также широко основывались новые монастыри, но природные ресурсы не были столь благоприятны для экономического подъема, количество дошедших до нас памятников агиографической словесности много меньше. В XVI и XVII вв. северный культурный регион порождает немало оригинальных текстов, посвященных персонажам религиозной истории края, направленных на укрепление нравственных основ христианской жизни⁴. Произведения создавались на основе огранки фольклорных преданий о местных святых в житийном жанре. И хотя в урало-сибирском регионе приложение духовных сил имело более практическое, материально-созидательное направление, формирование культурно-православного ландшафта⁵ включало в себя, помимо строительства новых храмов и монастырей, также написание агиографических нарративов в нескольких тематических направлениях и разнообразной жанровой специфики.

Развитие региональной агиографической письменности обусловлено формированием местных культов святых подвижников и сакральных локусов. Фундаментальным является положение о том, что освоение пространства Прикамья, Перми, Сибири для XVI–XVII вв. происходило в контексте обретения землями православного статуса. Строительство новых поселений, крещение местных народов, вплоть до трудовых занятий обретало семантику духовного подвига. Появление новых храмов способствовало консолидации населения, ритуалы, напоминая о христианских заповедях, способствовали улучшению морального состояния нарождающегося регионального сообщества, артефакты религиозного культа более четко очерчивали сакральные границы территории и формировали региональное самосознание, активизировали книжно-рукописную деятельность⁶. Рассказы о чудесных местах, чудотворных иконах, святых подвижниках вызывали чувство уважения и предопределяли привязанность к месту проживания, формировали образ пристанища не только для зем-

ных дел, но и обещали спасение души. По этому пути идет духовное срастание урало-сибирского региона с традиционной русской территорией в XVI–XVII вв. «Отражая и воплощая универсальное мировидение, христианство и связанное с ним искусство слова духовно сближало и ментально взаимосвязывало географически разобщенный, исторически разнородный и генетически разнородный мир общностью основных текстов и единством интерпретации бытия»⁷ – это положение исследователя относительно развития славянских литератур, безусловно, вписывается в процесс развития региональных культур.

Немаловажной для заселения земель была хозяйственная деятельность монастыря, особенно выделялся Трифоновский Успенский монастырь, который, по словам исследователя и публикатора документальных материалов А.С. Верещагина, «является главным колонизатором не только преимущественно перед другими Вятскими монастырями, но даже и перед Вятским архиерейским домом»⁸.

Местные святыни, по отношению их к памятникам агиографии, можно условно разделить на три группы. Во-первых, существуют святыни, о которых сложились законченные агиографические повествования. Во-вторых, есть святыни, имеющие разной степени подробности и художественной завершенности агиографический материал, который при наличии определенных условий мог бы стать основой для полноценного агиографического сочинения, но в силу разных причин этого не произошло. В-третьих, есть святыни, почитание которых утверждается только в местной устной традиции. Таким образом, в православную логосферу входят тексты различной степени художественной завершенности, степени популярности и широты распространения. Для истории литературы в большей степени существенны сами агиографические памятники как факт местной литературной жизни. Важно также понять не только процесс создания этих памятников, но и уяснить причины, по которым те или иные памятники не сложились⁹.

Наиболее развитые агиографические сочинения были созданы, чаще всего, в тех случаях, когда новая святыня или святой оказывались в центре внимания государственной или церковной власти и эта власть, руководствуясь своими соображениями, считала за необходимость поддержать складывающийся культ. В этом случае, как правило, инициировалось создание агиографического сочинения. Это было важно, в частности, еще и потому, что далеко не всегда устные народные повествования о святых и святынях укладывались в церковный канон. Возникала необходимость коррекции устного предания и закрепления в письменной традиции текста, не входящего в противоречие с церковным учением. В культовое пространство входили лич-

ности – деятельная идеальная субстанция – и предметы поклонения, манифестирующие благотворную волю, направленную на спасение людей. Духовный подвиг Стефана Пермского оказал немалое воздействие на тип поведения, понимание праведнического пути и соответственно деяний последователей святителя на востоке России.

Жития, в которых возникали образы идеальных носителей православного духа, хотя и создавались с учетом традиционных канонических предписаний, при этом обладали новыми гранями в изображении мира и человека, вызванными региональным хронотопом. Мысль об изменении стиля «сообразно местности», где создавалось житие, была высказана еще В.О. Ключевским¹⁰.

Художественно значимыми и имеющими рукописную традицию в урало-сибирском регионе после «Жития Стефана Пермского» оказались жития подвижников XVI–XVII вв.: Трифона Вятского (учитывая его многолетнюю жизнь на территории Прикамья в имении Строгановых), Симеона, позднее сочинение о Козме Верхотурском и вирши XVIII в. об основателе монастыря старце Далмате. Агиографическую задачу выполняли повести о чудотворных иконах и повествования о святых местах.

Ключевым для написания житий местных святых становится «Житие Стефана Пермского» Епифания Премудрого (кон. XIV в.). Будучи создано вне Пермской земли, оно доносило до русского читателя объемный образ ново обретенной православной территории и выстраивало стратегию поведения в различных системах взаимодействия (с лидерами язычества и простыми людьми, не знакомыми с христианством, с центральной церковной и местной гражданской властью, с деловыми кругами). Художественная традиция в осмыслении событий крещения Пермской земли была продолжена в последующие века. На границе XV и XVI вв. создается «Повесть о Стефане», включившая в себя многочисленные местные легенды о святом¹¹. Активной оказалась рукописная традиция Жития Трифона Вятского, которая шла от оригинального анонимного жития XVII в. к традиционному церковному образу праведника в XVIII в. «Прошедши все ступени своего развития, – писал В.Я. Струминский, – житие превратилось из скромных записей сознающего свои немощи и благоговеющего перед силой божественной благодати инока в риторически-напыщенное и многословное произведение, в котором самый образ преподобного должен был получить соответственно другое, до известной степени далекое от действительности освещение»¹². Многочисленные редакции насчитывает также Житие Симеона Верхотурского¹³, в которых не только увеличивается количество чудес, но и появляются новые детали мифобиографии святого.

Стефан Пермский, по житийному изложению, выполняет несколько миссий, главная из которых – крещение «пермян», кроме этого он выступает как просветитель и создатель пермской письменности, основатель храмов, защитник местных народов и борец за чистоту христианской веры. В Житии запечатлена готовность Стефана к мученической смерти от язычников, их угрозам святой противопоставил христианскую кротость и веру в божественное провидение. Столь же многогранны деяния Трифона Вятского – святого XVI в. Он выступает в Житии как святитель, крестивший местные народы¹⁴, основатель и строитель монастырей, целитель, имевший дар чудотворения, блаженный, вечно гонимый «правды ради» и не жалеющий сил и здоровья борец за чистоту православной веры, отстаивающий аскетизм монастырских порядков. Святой XVII в. Симеон Верхотурский преимущественно выступает в чине блаженного, исцелителя и грозного судии для тех, кто не исполняет данного ему обета.

Все вышеперечисленные герои – пришельцы из других мест. Трифон, подобно Стефану, – уроженец северной «полуночной» земли, оба принесли свет христианства на новые земли. Из дальних мест, по воспроизведенным в Житии воспоминаниям жителей, переселяется в Верхотурье Симеон. Святые находятся в постоянном движении, они переходят с места на место, подталкиваемые общим миграционным потоком. Движимый целью утверждения православия проходит многие километры Стефан, постоянно меняет место жительства Трифон Вятский, оказываясь в разных концах Прикамья и вятских земель, проживая в безлюдных местах и приезжая за средствами для монастыря в Москву. По версии В.И. Байдина, образ Симеона Верхотурского связан с памятью о реальной исторической личности «гулящего человека» Семейки Иванова Пинежанина, пришедшего в Меркушино в 1626 г.¹⁵. Симеон переходит от хозяина к хозяину, нигде не задерживаясь на одном месте. Это предположение коррелируется с рассуждениями С.В. Бахрушина о значении слоя «гулящих людей» в деле освоения Урало-Сибирского региона – с одной стороны, и обращением к почитанию нетленных мощей в связи с популярностью у местного урало-сибирского населения могил предков – с другой¹⁶. Культ Симеона формировал необходимое сочувственное отношение в обществе к работникам из «гулящих людей», которые составляли легко мигрирующую рабочую силу. Отмеченная мобильность церковных подвижников была обусловлена, в первую очередь, практическими задачами обустройства территорий, их включением в ландшафт российской православной культуры.

Жития подвижников наполнены столкновениями с различными силами, противостоящими православию. В Житии Стефана и в на-

следующем мотивы Епифания Премудрого Житии Трифона Вятского подробно описываются конфликты с местными народами, не проходит мимо конфликтных ситуаций с аборигенами Житие Симеона Верхотурского. Но описанные столкновения касаются людей, не слышавших ранее слова Божьего, дела святых направлены против язычества, но не против язычников. Авторам важно подчеркнуть добровольное принятие православия и творческое включение в письменную традицию православных неофитов. В текстах прописывается стратегия мирного сосуществования народов, проживающих на одной территории, что было столь необходимо в настоящем и в будущей перспективе многонационального государства.

Епифаний Премудрый успех дела Стефана видит в деятельной любви: «Не токмо же помысли, но и делом сотвори, и сие же ему умыслившу еже издавна, то у него здумано бяше»¹⁷ – пишет он о Стефане, формируя тип человека, ответственного за обещания, данные не только другим, но и себе. В бесконечных строительных хлопотах, поездках в Москву, поисках все новых средств для развития монастырей находится Трифон. Ни дня не сидит без дела (шитья нашивок на шубы) Симеон. При этом энергичный деятельный герой не всегда принимается современниками, окружающими его. Свысока относятся к Стефану в Москве, называя его за настойчивый характер «Храпом», конфликтуют с Трифоном Никита Строганов и даже монахи, изгоняющие святого из Пыскорского монастыря, собственный ученик святого Иона Мамин заставляет его покинуть стены созданного им монастыря в Хлынове (Вятке).

Результаты деятельности святых на новообращенной территории отличаются конкретностью. Это построенные и украшенные церкви, новооткрытые монастыри, готовые принять пострадавших, ожившая по молитве Трифона соляная скважина в Пыскорском монастыре, изготовленные Симеоном шубы. Скромные и масштабные деяния, по мысли создателей памятников, в равной степени воплощают любовь к людям, заботу о них, что является важнейшими качествами святости на землях, нуждающихся в агиопатронировании. Тема деятельного участия преподобных в жизни осваиваемых земель продолжена в виршах XVIII в., посвященных основателю монастыря старцу Далмату¹⁸. Вирши представляют нам старца и его сына – игумена Исаака – скорее как активных деятелей, а не отрекшихся от суетного мира преподобных. Монашеские подвиги соотносятся с идеей служения на пользу государству и обществу в целом¹⁹.

Общим местом в характеристике местных святых становится бессеребренничество, подчеркнутое желанием жить только своим трудом. Жизнь Трифона Вятского полностью подчинена нуждам храма. Про-

рочествуя о рождении наследника у князя Воротынского, Трифон заслужил подарки (князь присылает ему соболью шубу, да 5 рублей денег), но преподобный все отдает в казну храма «на потребу братии». «Самъ же преподобный не любляше сребролюбия, но паче любя нищету и нестяжание, поминая себе, яко даръ Божий не цѣною дается, но духомъ и истиною»²⁰. В данном эпизоде ближайшие аллюзии связывают произведение с Житием Стефана Пермского, в котором также декларировались бессребренничество и необходимость жить только тем, что человек производит своими руками. В ответе на вопрос пермских неопитов, почему Стефан ничего не берет себе, преподобный отвечает со ссылкой на авторитет апостола Павла: «Сами вѣсте, яко требованью моему и сущим со мною послужиста рупѣи наши: вся указах вам, яко тако тружующея подобает подимати немощныя; благо бо есть даяти, паче нежели взимати»²¹.

Освоение окраинных земель на востоке России имело в памятниках семантику христианского обновления, что вызывало к жизни целую гамму переживаний, связанную с оптимистичным ощущением приобщения к истинным духовным ценностям. Подчеркнуть трудный путь обретения новыми землями православного статуса должны были описываемые в памятниках конфликты с местными языческими куклами и с нарушителями христианских заповедей. Начиная с Жития Стефана Пермского тема борьбы с язычеством рассматривалась в традиционном топосе столкновения тьмы и света. Местные народы, хотя и обьятые языческой тьмой, после услышанного слова Божьего становятся активными христианскими неопитами, и борьба героев Житий происходит не с язычниками, а с языческими капищами. Преображение языческого пространства требовало апостольского подвига, святые проходят большие расстояния, основывая новые храмы и монастыри, «украшая» тем самым ново освоенное пространство. События происходят на протяженных территориях, во множестве мест, с участием многочисленных персонажей. Многие из них – как противники, так и союзники – имеют собственный голос, собственную интонацию. Композиция житий включает в себя диалоги и монологи героев, драматизируя повествование. Авторы житий вводят в текст исторические и географические реалии. Описывается местная природа, вплоть до описания погоды (длительные дожди и снега в Прикамье и в Вятских землях, морозы в Верхотурье), появляются на страницах памятников исторические и псевдоисторические персонажи (Никита Строганов, Иона Мамон, воевода Овцын – в Житии Трифона Вятского; Игнатий Римский-Корсаков и др. – в Житии Симеона Верхотурского). Все конфликты в житиях урало-сибирского региона связаны с внешними силами, внутренне святые отличают-

ся последовательностью и стойкостью, отстаивают не только церковные, но и государственные интересы. Жития последовательно показывают внимание не только высшей церковной и светской власти к деяниям святых, но и местных промышленников. Святые (Стефан Пермский, Трифон Вятский) получают многогранные житийные характеристики, соединяя черты преподобного, христианского просветителя, готовность к мученичеству, бессеребреничество. В XVII–XVIII вв. актуализируются, с одной стороны, – пафос подвига юродства (Симеон Верхотурский), так близкий народному пониманию праведности как страдание за веру, с другой, – способности строителя и просветителя (старец Далмат).

Культ святости способствует сохранению культурной памяти, определяет очертания мифа о божественной предопределенности освоения новых земель, усиливает привязку человека к своему региону, обещая ему защиту в лице местных святых от различных жизненных напастей.

* * *

1. **Карташев А. В.** Очерки по истории русской церкви: в 2 т. Т. 1.– М.: «Тerra», 1993.– С. 398.

2. См., например: **Теребихин Н. М.** Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск, 1993; **Власов А. Н.** Миссия Русской православной церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы.– Сыктывкар, 1996; Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию Преподобного Трифона, Вятского чудотворца): мат-лы межд. научн. конф.: в 2 т.– Киров, 1996.

3. См.: **Лимеров П. Ф.** Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми.– М., 2008.– С. 153-245.

4. **Рыжова Е. А.** Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // ТОДРЛ.– СПб., 2007. Т. 58.– С. 390-442; **Власов А. Н.** Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.

5. **Манькова И. Л.** Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21).– С. 83-97.

6. Характеристику подобного культурного лидерства вятских книжников (семья Поповых), воплощенного в рукописной традиции вятского региона, см.: **Уо Д.** История одной книги. Вятка и «не-современность» в русской культуре Петровского времени.– СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2003.

7. **Липатов А. В.** Европейский литературный процесс и славянские литературные общности (генезис и начальные этапы Новой истории) // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады советской делегации.– М., 1998.– С. 146.

8. Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1906. Вып. 5–6.– С. 522.

9. На необходимость учитывать потенциальные направления в региональных памятниках агиографического характера обратил внимание к. ист. н., прот. П.И. Мангилев.

10. **Ключевский В. О.** Православие в России.– М., 2000.– С. 224–225.

11. Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 61–70.

12. **Струминский В. Я.** Житие преподобного отца нашего Трифона Вятского чудотворца // Труды Пермской губернской ученой архивной комиссии.– Пермь. 1909. Вып. 9.– С. 54.

13. Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подгот. Е.К. Ромодановская и О.Д. Журавель.– Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.– С. 196–271. (Сер.: История Сибири. Первоисточники. Вып. 10).

14. П. Осокин предположил, что миссионерская деятельность Трифона не была для святого целью пребывания в тех местах и что это произошло достаточно случайно вследствие чего у местных жителей не сохранилось воспоминаний о нем. См.: **Осокин П.** К вопросу о миссионерской деятельности преп. Трифона Вятского в Пермском крае // Труды Пермской губернской ученой Архивной Комиссии.– Пермь. 1904. Вып. 7.– С. 17–48. Не исключено, что этот эпизод был плодом писательского желания сделать образ Трифона более многогранным.

15. См.: Очерки истории и культуры г. Верхотурья и Верхотурского края.– Екатеринбург, 1998.– С. 127–128.

16. См.: **Бахрушин С. В.** Научные труды: в 3 т.– М.: Изд-во АН СССР, 1956. Т. 3. Ч. 1.– С. 353.

17. Свяtitель Стефан Пермский / Пер. и комм. Г. М. Прохорова.– СПб., 1995.– С. 233.

18. См.: **Плотников Г., прот.** Описание мужского Далматовского Успенского монастыря и бывшего приписным к нему женского Введенского монастыря.– Екатеринбург, 1906.

19. См.: **Мангилев П. И., прот.** Образ старца Далмата в сочинениях, созданных в Далматовском Успенском монастыре в

XVIII в. // Сибирь на перекрестке мировых религий: Материалы IV Межрегиональной научно-практической конференции.– Новосибирск, 2009.– С. 138–144.

20. Житие преподобного отца нашего Трифона Вятского чудотворца / Ред. и предисл. П.Шестакова. Казань: Университетская тип., 1868 (Отд. отт.: Православный собеседник. 1868. Октябрь.– С. 1–80. Ноябрь).– С. 84.

21. Святитель Стефан Пермский.– С. 122.

История и традиционная культура старообрядчества

Г.М. Прохоров
(Санкт-Петербург)

Древняя Русь в прошлом и настоящем

Крутые повороты время от времени происходят в нашей истории, резко членив ее на периоды совершенно особого состояния страны и ее народа, своеобразные историко-культурные феномены. Отрезки исторического времени такими поворотами заключаются в жесткие рамки отрицания предшествующего. Но, конечно же, они так или иначе связаны с им предшествующими и за ними следующими. Древняя Русь – начальный из этих периодов-феноменов.

Каковы границы Древней Руси во времени и пространстве? Говоря «Древняя Русь», иногда имеют в виду Русь Киевскую, иногда и Московскую. Но с историко-культурной точки зрения вся допетровская, по крайней мере дореформенная, дониконовская, Русь едина. Конец ее как целого как будто очевиден: это конец Московского царства, обращение страны в Империю. С реформами патриарха Никона и царя Алексея Михайловича, а затем императора Петра I Древняя Русь перестала существовать во времени и пространстве как некое целое. Но вовсе она не исчезла: она расплылась и по своей родной стране, и по всему земному шару, в каком-то распыленном виде существует живой и по сей день.

А где же ее, Древней Руси, начало? Ясно, что до крещения страны при князе Владимире Руси как историко-культурного феномена, предполагающего наличие народа со своей культурой, не существовало. Не было, прежде всего, самого русского народа; страну заселял пестрый конгломерат славянских, финских, прибалтийских, тюркских – по большей части славянских – племен, находившихся под властью княжеского рода *Русь*. На протяжении примерно века после крещения племенные самоназвания из наших источников постепенно

исчезают, и, стало быть, все эти поляне, древляне, радимичи, вятичи, северяне, кривичи, новгородские словене, полочане, бужане-вольняне, чудь, меря, весь, мурома, дулебы, толковины, бродники и прочие исчезают – не физически, но внутренне, духовно, – сплаваясь в единый *русский* народ.

Какими же пространственно-временными средствами достигалось чудо рождения нового народа? – Средствами культуры.

Есть на земле громадное эстетико-смысловое пространство, созданное средствами культуры, в пределах которого люди понимают музыку друг друга, словесность, живопись и даже архитектуру, а за его пределами практически не понимают ни того, ни другого, ни третьего... – Если только не занимаются этим профессионально. Это громадное пространство порождено на земле христианством. Нам доступна средневековая и классическая музыка католических и протестантских стран, даже «спиричуэлсы» американских негров-христиан, но недоступна индийская, китайская, японская, турецкая, а также негров-язычников. Дело, по-видимому, в том, что все наши – в этом пространстве произросшие и расцветшие – искусства имеют корнем Словоцентрический церковный ансамбль искусств, возникший следом за появлением на земле христианства. Уже в эпоху катакомб Слово было любовно окружено прекрасными искусствами: искусством письма, искусством чтения и пения текстов, искусством художественной иллюстрации написанного и искусством архитектуры – пространственного вмещения Слова с его интонацией и его иллюстрацией. С расширением христианской экумены-вселенной, с распространением Церкви по миру из этого вобравшего мастерство артистов Римской империи ансамбля как из светоносной точки «Вечности-в-настоящем» прекрасные искусства «радиировали» во «временные лета», – сначала по Римской империи, а затем и за ее пределами, в разное время в разных странах, создавая там национальные культуры, но при этом и – единое эстетико-смысловое пространство, о котором идет речь. С принятием христианства в это пространство вступила Русь. Она остается там по сию пору, каким бы изменениям ни подвергалась за тысячу лет своей жизни.

Христианизация Руси, как и всякой страны, означала распространение в ней христианского богослужения, устремляющего сердца людей ко Христу-Богу, к Вечности-в-настоящем. Именно большая, по сравнению с последующими, XVIII–XX вв., связь Церкви и культуры на протяжении X–XVII столетий русской истории и выделяет их в особый период, как мы говорим, Древней Руси.

Крещеной Руси посчастливилось получить готовой богатую славянскую литературу, созданную в Болгарии с конца IX по начало

XI в. Чтобы извлечь пользу из этой даром вдруг доставшейся замечательной книжности, людям на Руси прежде всего надо было освоить славянскую грамоту, научиться читать и писать. И разумный равноапостольный князь Владимир, «**пославъ, нача помати ꙗ нарочитой чади дѣти и даяти на ꙗченне книжное. А матери же чадѣ свои хъ плакахуся по нихъ, и еще бо си вяху не ꙗтвѣрдиѣ вѣрою, но акы по мерьтвѣцѣ плакахуся**»¹. Матери ребятишек, которых отдавали учиться грамоте, плакали по ним как по мертвым! Дело в том, что, обретая умение читать и писать, мальчики становились осмысленными христианами, стало быть, над их родоплеменным самосознанием начинало возвышаться вероисповедное, христианское. Они становились русскими!

Пока главенствовало язычество, над христианством смеялись как над чем-то странным (летописец цитирует тут апостола Павла: «**Невѣрнымиъ бо вѣра крестьяньская ꙗродьство есть**» – 1 Кор. 1:18)², когда же стало главенствовать христианство, язычницы над своими детьми заплакали.

И было отчего: ранее, когда людей объединяла и разделяла кровь, являвшаяся главным принципом этнической интеграции и дифференциации, она, ее бытие во времени были главными предметами внимания художеств: комплекс прикладных искусств насыщал жизнь родовыми и календарными обрядами, устное словесное творчество поэтизировало вращение природного времени, годовой цикл (ведь само слово *время* родственник слова *вращение*), и воспевало подвиги силы и мужества героев-предков. Это эпос в прямом смысле этого слова, прекрасные примеры которого дают гомеровские эпопеи, скандинавские саги, бурятская Гэсэриада, монгольское «Сокровенное сказание», русские былины и т. п. Такого рода произведения принадлежат обычно не авторам, а роду, племени или народу в целом; их материалом служит устное слово, хранилищем – общая память, они говорят о генеалогически конкретных лицах, указывают на всем известные места и воспринимаются как безусловно исторически достоверные и таковыми в основе своей по большей части и оказываются (в противном случае Шлиман не раскопал бы Троию), а их исполнение является своего рода творческим актом³ и превращает и певцов-сказателей, и их слушателей «в участников чуть ли не магического ритуала»⁴. И это понятно, поскольку именно эта «родовая память» позволяет кровнородственной общности людей из поколения в поколение осознавать себя таковой, отличая от других аналогичных общностей⁵.

Столетия славянские племена жили рядом друг с другом, храня каждый «**обычая своя и законы отецъ своихъ и предания, каждо свой**

норовъ»⁶, почитая каждое *свои* нравы и обычаи, законы *своих* отцов, конечно же, лучшие, чем у всех их соседей, и вовсе не думая с ними сливаться. Их духовную устремленность можно изобразить в виде множества параллельных векторов, направленных «вперед в Прош-ное», к отцам-предкам. В нашем языке остался след этой дохристианской духовной ориентации: ведь *предок* – тот, кто прошел по земле *впереди* нас, жил *прежде* нас, *по том* живущих *потомков*. Ясно, что крепко связывала и надежно разъединяла людей кровь.

С крещением же Руси по повелению князя Владимира над мозаикой родоплеменных эпосов и обычаев в ее умопостигаемом мире оказался воздвигнут – как центр и вершина ее «ноосферы» – Словоцентрический храмовый ансамбль искусств, состоящий из искусства письма, искусства чтения и пения написанного, значит, *интонации* слова, музыки, изобразительного искусства, иллюстрирующего во фресках, иконах и книжных миниатюрах написанное, и искусства архитектуры, создающего здания, храмы, для Слова с Его интонацией и Его иллюстрацией. Во всех странах, куда этот храмовый ансамбль приходил, искусства, как уже говорилось, быстро начали «радиировать», распространяться вовне, порождая национальные, местные, литературу, музыку, живопись и архитектуру.

То же самое естественным образом начало происходить и на Руси. Не существовали ведь здесь до этого – археологами не обнаружены – ни живопись, ни каменные здания, не говоря уж о литературе. Но самое важное то, что в храмовом пространстве, где «**нѣсть еллинъ, ни иудей, ни оверъзаніе и неоверъзаніе, варваръ и скифъ, рабъ и свободъ, но всяческая и во всѣхъ Христовъ**» (Кол. 3:11), невидимые, но прочные барьеры между разноплеменниками, своего рода стены родовых крепостей (еще недавно ведь, когда выгнали было варягов, «**восста родъ на родъ**») начали растворяться, исчезать. И матери мальчиков, отданных учиться грамоте, испуганно заплакали: если сына брали на войну, он имел шанс вернуться и продолжить род и племя с их старой культурой и «устностью». Освоив же грамоту и книжную литературу, юноша оказывался наделенным *совестью* (перевод греческого «сионейдесис» – **συνείδησις**) и «самовластием», т. е. свободным в своем *сознательном* выборе между Добром и его противоположностью, и терял свою детерминирующую его поведение родоплеменную принадлежность. Ведь самоопределение по вере в этом случае оказывалось выше самоопределения по крови. Христианизация эффективно способствовала распаду родовых общин и образованию на их месте единой древнерусской народности⁷.

Будучи утверждено в многоплеменной стране, христианство воздвигло здесь новое, вертикальное, как мачта, общественное духовное

измерение – вектор, указывающий на непреходящее Царствие Небесное, вводящее ум «**ВЪ ОБНОВЛЕНІЕ ПАКИБЫТІЯ, ВЪ ЖИЗНЬ ВЪЧННЮ**»⁸. Если прежде человек был здесь, на земле будущей Руси, продолжателем рода, крови предков, Прошлым-в-настоящем, то теперь он обретал новое качество, становясь следом за Богочеловеком Христом также Вечностью-в-настоящем, земным гражданином Царствия Небесного. Именно «вечностная» культура в рамках одной княжеской власти, как в котле, сваривала множество племен и родов в русский народ. Вполне уверенно можно сказать, что русские – народ, *порожденный* «Новым Договором» – Новым Заветом с Богом, подобно тому как евреи – народ, порожденный «Старым Договором» с Богом – Ветхим Заветом.

Интересно, что, начиная со второго-третьего поколения после крещения Руси в ее молодую письменность начинают постепенно просачиваться элементы устной эпической словесности, связанной преимущественно с княжеским родом. Это сделалось возможным, во-первых, благодаря сохранности в среде самих князей и распространению в среду подвластного им народа культа княжеского рода и принадлежащей ему земли, во-вторых, в результате того, что Вечность побеждала Прошлое во всех остальных его общественно-культурных проявлениях, кроме княжеского и, в-третьих, по причине сознательных усилий древнерусских писателей как можно дольше задержать процесс распада правящего рода, чтобы сохранить единство подвластной ему страны, предотвратить в ней внутренние войны и укрепить ее способность к обороне от нападений извне.

Кризис культа княжеского рода произошел у нас в бедственном XIII в. и имел важнейшие последствия для дальнейшего развития русской культуры. В XIII в. княжеская Русь подверглась почти одновременному нападению с двух сторон: с запада и с востока. Через три года после взятия крестоносцами Константинополя, в 1207 г., папа Иннокентий III направил русским князьям послание, где говорилось: «Так как страна греков и их Церковь почти полностью вернулись к признанию апостольского престола и подчиняются распоряжениям его, представляется заблуждением, что часть не соглашается с целым и что частное откололось от общего». При этом папа потребовал, чтобы Польша, Орден, Швеция и Норвегия блокировали Русь и препятствовали ввозу в нее железа и любого оружия⁹.

Наряду с «внешними» бедствиями и, конечно же, в связи с ними в трагическом XIII столетии происходят очень важные внутренние перемены в духовном строе Руси, потому что один из объектов этнообразующего культа, русский княжеский род, не сумевший дружно противостоять завоевателям, оказался позорно разбит и унижен вос-

точными завоевателями до рабского состояния. Естественным образом большая нагрузка в этническом самосознании легла на христианскую православную веру, – при всем том, что потери Церкви были тогда неисчислимы: **«Разрушены божественныя церкви, осквернены выша ссудн священни и честныя кресты и святыя книги, потоптана выша святая мѣста, святители мечю во ядь выша, плоти преподобныхъ мнихъ птицамъ на снѣдь повержени выша, кровь и отецъ и братья нашея, аки вода многа, землю напон»**, – говорит в своем скорбном Поучении 80-х гг. XIII в. Серапион Владимирский, и продолжает: **«князий нашихъ воеводъ крѣпость ищезе, храбри наша, страха наполньшесе, вѣжаша»**¹⁰. Не уберегшие свою страну князья, несомненно, потеряли уважение своих не защищенных ими подданных, и культ их рода, Прошлого-в-настоящем, естественным образом не мог не утратить часть своих прав в культуре, а приобрести их, значит, должна была Вечность-в-настоящем. Но главное – пропасть между ними, едва не исчезнувшая, расширилась и углубилась. Она так и осталась свойством русского надсознания, русской самоочевидности, вплоть до Нового, если не Новейшего времени: фольклор ведь так и не был допущен народом в материалы письма.

Остаткам языческой культуры на Руси золотоордынское «иго» причинило, таким образом, кажется, более серьезный урон, чем церковной вере. Само это бедствие воспринималось тогда как наказание за грехи. А одним из грехов должно было представляться современникам как раз то, что и составляло особенность предыдущей эпохи, – сближение художественного Прошлого с художественной Вечностью, языческой и церковной культур почти до исчезновения пропасти между ними. Об этом тоже ясно говорит, обращаясь к своей пастве, Серапион Владимирский: **«Аже еще поганьского обычая держитесь: волхвованию вѣруете Печаленъ есмь о вашемъ безумьи, молю вы, отступите дѣлъ поганьскихъ»**¹¹. Своей цели такого рода проповеди, по-видимому, достигали: не с тех ли пор, как Русь оказалась поделенной татаро-монголами и литовцами, языческим Востоком и языческим Западом, и постаралась оставить позади свое «поганство», «православный» (или «православные») на века сделалось обращением русских друг к другу?

Благодаря таким людям XIII в., как еп. Серапион Владимирский, князь Александр Невский и митрополит Кирилл, вскоре, в середине XIV в., началось духовное и культурное возрождение Руси. Без осуществленной ими «подготовки» это было бы совершенно невозможным.

Во второй половине XIV в. и первой половине XV в. Русь приняла второе в своей истории и последнее великое по своему зна-

чению влияние византийской культуры. Первое влияние – это X–XI вв., когда византийская культура в ее южнославянской «рецензии» была впервые распространена на Русь, и эти семена взошли классически ясной и спокойной по своему стилю, радостной по духу, величественной в своем достоинстве и тонкой по своему изяществу культурой Руси «киевского», домонгольского периода.

В XIV–XV вв. подтатарская Великая Русь оказалась восприимчивой плодов высокого культурного подъема, начавшегося в XIV в. на Балканах, а также местом, страной, где оказалось по-настоящему реализованным там же, на Балканах, начавшееся, но остановленное там турецким завоеванием Православное Возрождение. Оно началось и происходило совершенно параллельно западноевропейскому возрождению дохристианских духовных ценностей, Ренессансу, пришедшему по истечении тысячи лет западноевропейского христианства¹².

Византийские семена нигде не нашли такой благоприятной почвы, как на Великой Руси. На этой земле они скоро взошли возрожденной и преображенной национальной русской – уже великорусской! – культурой. Как в X–XI вв. в Киевской Руси, здесь в XIV–XV вв. произошел, смело можно сказать, новый «пассионарный толчок» и новый этногенез: появился народ великороссов.

Православное Возрождение вывело нашу страну из тяжелейшего и глубочайшего духовно-культурно-политического кризиса и оказалось прочным духовным фундаментом для воссоздания свободного Русского, а впоследствии и многонационального Российского государства. Русь в большей чем когда бы то ни было мере стала тогда религиозной общиной, «святой Русью».

В это время произошло редкое в истории Руси-России явление – стилистическое обновление всех входящих в церковный Словоцентрический ансамбль искусств. Пожалуй, как никогда прежде и после на протяжении русского Средневековья творчески деятельным стало в это время отношение к материи. Об этом свидетельствуют живопись и архитектура этого времени, обретающие в кон. XIV – нач. XV в. новый стиль. Мы не можем, к сожалению, слышать, как на церковных службах тогда пели, но можем видеть построенные тогда храмы, написанные тогда иконы, фрески и книги, а в книгах – тексты, которые тогда перед этими образами звучали¹³. Все это, не переставая быть традиционным, стилистически тогда обновилось, напиталось новой силой, и теперь для нас ощутимой.

Считать ли началом нашей истории 852 г., под которым летописец записал: «...*нача ся прозыватьи Рүская земля*»¹⁴, или 862-й – год призвания здешними племенами Рюрика, Синеуса и Трувора¹⁵. В

любом случае эпоха, о которой мы говорили, оказывается центром, серединой нашего протекшего донныне исторического времени. Подвижническими трудами живших тогда верных чад церкви Божией и своей земли эта середина сделалась вершиной вечно ориентированной церковно-христианской культуры Руси-России. В дальнейшем, как известно, страна принялась за освоение и других духовных направлений.

Когда перелистываешь описания русских рукописных собраний, бросается в глаза, что большинство сборников XIV в., начиная с его середины, и XV в. наполнено произведениями живших в разные века опытных христианских подвижников, психологов-практиков, знатоков, атакующих человеческую душу страстей и методов борьбы с ними. Это прежде всего Иоанн Синайский или Лествичник (VI–VII вв.), Авва Дорофей (VI–VII вв.), Исаак Сирий (VII в.), Симеон Новый Богослов (XI в.), Григорий Синаит (XIV в.). Круг такого рода писателей гораздо шире (можно назвать и Ефрема Сирина, Нила Постника или Синайского, Филофея и Анастасия Синаитов, Петра Дамаскина, Феодора Эдесского и др.), но названные выше оказались, кажется, самыми популярными на Руси. Все они – аскеты-«исихасты», писавшие для людей, заботящихся о своем внутреннем мире с целью достижения в душе «безмолвия», «молчания», светлого и радостного покоя, в котором возможно личное соприкосновение со светоносной Вечностью.

Вот характерные заголовки из их сочинений: **О свящем и неподобном тела и души безмолвии**, **О многословии и молчании**, **О памяти смертной**, **О безгневи и кротости**, **О нестяжании**, **О вдении телесном** (Иоанн Лествичник), **О смиренномудрии**, **О совести**, **О божественном страхе** (Авва Дорофей), **О молчании и безмолвии и о житии тихом**, **О чистой молитве**, **Откуда съхраняется трезвение умное, еже внутрь в души бываемое**, **О хранении сердца и видении тончайшем** (Исаак Сирий), **О делании духовнем**, **О мысленном откровении действенного божественного света**, **О мысленном раи боговидения и древе животнем** (Симеон Новый Богослов), **О безмолвии**, **О образех молитвы**, **О еже как подобает сидети в безмолвии** (Григорий Синаит).

Тот дух аскезы, борьбы со страстями ради «безмолвия», исихии, который был свойствен Сергию Радонежскому и его многочисленным ученикам во вт. пол. XIV – перв. четв. XV в., – тот Дух, который вдохновлял творчество Феофана Грека, Андрея Рублева и их сотрудников, лишь наполовину возродился после упадка вт. четв. XV в. в центральной Руси сто лет спустя, во вт. пол. XV – нач. XVI в. Зато севернее, в Белозерье, сто лет спустя после того, как он был «трансплантирован» сюда преп. Кириллом, во вт. пол. XV в.,

он возродился так, что оказался гораздо сильнее, чем даже сто лет назад в центральной Руси. Любовь к «умному деланию» ушла из центра России на север, в «Заволжье». А оттуда, начиная с сер. XV в., она пошла еще дальше на север, в Соловецкий монастырь, где в перв. пол. XVII столетия достигла максимума, значительно превышающего троице-сергиевский подъем кон. XIV – нач. XV в. и немного превышающего кирилло-белозерский XVI в., – чтобы круто оборваться во второй половине этого последнего века Древней Руси, после осады и разгрома правительственными войсками Соловецкой обители.

С середины же XIV в. начинается резкое увеличение количества святых, характеризующее, однако же, состояние духовной жизни уже не «всей Руси», подвергшейся политическому разделу, но Руси Великой, подвластной татарам. С этого момента, с середины XIV столетия, начинается, как мы знаем, так называемое второе южнославянское влияние на русскую культуру, продолжавшееся 100 лет и замечательным образом обогатившее русскую литературу новыми переводами с греческого языка на славянский, сделанными главным образом южными славянами. Среди этой литературы мы видим, напоминая, первый славянский перевод корпуса сочинений Дионисия Ареопагита с толкованиями Максима Исповедника, «Диоптры» (диалог души и плоти) Филиппа Монотропа, новые переводы (болгарский и сербский) «Лествицы» Иоанна Синайского, или Лествичника; и здесь велик процент сочинений таких уже упомянутых нами авторов, как Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит. Их книги, научавшие тому, что такое страсти и как с ними бороться, сделались, как мы уже знаем, келейным чтением монахов-исихастов («молчальников») как в Византии, так и на Руси. Увеличение количества святых на Руси с середины XIV в. – явный результат резкого увеличения числа читателей этих книг¹⁶.

Последний, и весьма незначительный, подъем (и интенсивности переписки книг, и количества святых) в нач. XVII в. объясняется, по всей вероятности, трагедией Смутного времени. А последний и бесповоротный спад и в том и в другом приходится на сер. XVII в. и объясняется, надо думать, реформой Русской церкви, проведенной патриархом Никоном и царем Алексеем Михайловичем, означавшей начало конца «Древней», или «Святой» Руси, наступившего при Петре Первом. Эпоха древнерусской культуры, творческая доминанта которой была обращена к Вечности, на этом в целом заканчивается.

Но, разумеется, явление святости в русском народе и деятельное присутствие Вечности-в-настоящем на Руси на этом не прекратилось. Если, однако же, доверять только официальным церковным данным

о XVIII и XIX вв., а также о начале XX в., то сонм «новомучеников» XX в., пострадавших за веру при большевиках (более чем в два раза превышающий количество святых Древней Руси!) может показаться совершенно неожиданным. Если же в будущем мы примем в расчет (проведя соответствующую изыскательскую работу) мучеников и исповедников, пострадавших от церковно-государственного террора при Романовых либо за верность старым церковным обрядам, либо за «имяславие» – людей, ценивших вечную жизнь со Христом больше, чем жизнь временную, тогда, вероятно, не будет «провала» в количестве русских святых, предшествующего «пику» XX столетия, и мы лучше поймем и историю России, и ее современность.

Итак, в XVII в., последнем веке Древней Руси, лелеемое Будущее явно начало брать здесь верх над чтимым Прошлым и даже над Вечностью. Успешная реставрация страны после разорения Смутного времени вновь вдохнула в православных, живших под иноверными, – кто под мусульманами-турками, кто под католиками-поляками, кто под протестантами-шведами – надежду на освобождение единственным свободным, самовластным православным царем. Этот замечательный проект усовершенствования православного мира укрепил русского государя и его окружение в мысли о реальности воссоздания силами Руси многонациональной Римской империи. Шагом в этом направлении и созданием основы будущей империи было воссоединение в 1654 г. Украины с Россией. Вдохновляемый главным образом патриархом Иерусалимским Паисием, московский патриарх Никон явно был готов встать во главе всего, как он думал, в скором будущем имеющего быть освобожденным и объединенным царем Алексеем Михайловичем православного мира. От того, что свою патриаршью власть он пытался ставить выше царской, и от того, что желанное Будущее рисовалось ему в виде *православной* многонациональной империи, суть дела не меняется. Проведенные с целью унификации церковных обрядов в этой вождельной империи, его реформы закрепили происходящую в обществе утрату «чувства Вечности» за счет нарастания «чувства Будущего», что выразилось, в частности, в замене слов в Символе веры (**нестъ конца** на **не будет конца**).

Почему реформировали Церковь, а не государство? Потому что именно единство веры побуждало другие православные народы тянуться к единственной тогда свободной православной стране – Московской Руси; и ее Церкви предстояло тогда из национальной, какой она сделалась в XV в. – после отделения от изменившего Православию падающего Царьграда и отделения от нее Церкви Малой Руси, –

вновь стать *наднациональной*, чтобы быть способной вместе с правительством объединить эти народы на деле. «Присоединить Малую и Белую Русь, находившиеся под юрисдикцией константинопольского патриарха, и мечтать об объединении всех православных под эгидой Государя Всея Руси, – объясняет С.А. Зеньковский, – можно было *лишь при условии введения общеправославного устава в Москве*, того же обряда, который был привычен и в Киеве, и в Царьграде»¹⁷.

Злосчастная реформа Церкви, расколовшая русский народ благодаря чрезмерно крутому повороту правительства к Будущему, была энергично проведена патриархом Никоном, но под конец своей несчастной жизни он на ней уже не настаивал; и она не имела бы столь плачевных последствий, если бы не была государственно узаконена царем Алексеем Михайловичем. Громадная часть населения страны из-за верности своим традициям повернула в противоположную сторону, к Прошлому, и оказалась по другую сторону закона. Стремясь к политическому объединению с иными народами, правители духовно раскололи свой. Но Вечность все-таки была главным у тех и у тех; их разделили духовные составляющие «второго порядка». Реформаторы без уважения относились к русскому прошлому и с верой, надеждой и любовью смотрели в Будущее, «вперед» и, как то и бывает в таких случаях, лихо приступили к кровавым экзекуциям – стали отрубать руки, вырезать языки, вешать и жечь несогласных. По стилю и последствиям эта реформа сравнима разве что со стилем и результатами правления в нашей стране большевиков. Удивительны остервенение и патологическая жестокость реформаторов. Видимо, всегда при духовном обращении к Будущему – имперскому ли, коммунистическому ли, к какому угодно – из этого «светлого будущего» в настоящее врывается дурман озверения. Совсем не тот дух, что при обращении к Вечности! Если поворот к Будущему означал своего рода «интернационализацию» Руси, то поворот к Прошлому обратное – «национализацию» – идеализацию национального царства, рост значения национальных традиций, власти главы фамилии и т. п. Во всяком случае, не главная в те времена устремленность – к Вечности, а именно «вектора второго порядка» разделили старообрядцев и «никониан». Но разделили очень глубоко. Разруб, нанесенный стране реформаторами XVII в., не исцелен до сих пор и только до сих пор углублялся. Раскол Русской Церкви исковеркал внутреннюю жизнь страны и выплеснул на ее глухие окраины и за ее пределы неисчислимое количество ее лучших верующих, лучших хранителей ее отеческой культуры, лучших, разумнейших тружеников. Прожив столетия в иноплеменном окружении, они – в отличие от эмигрантов-«никониан» и «смердяковых» наших дней – остаются русскими,

замечательными, физически и внутренне крепкими и инициативными русскими, каких в «постниконианско-синодальной» и посткоммунистической России, особенно в ее деревнях, сыскать стало уже очень трудно. Сегодняшняя Русская Православная Церковь, объявив о своем принципе неповиновения государству, т. е. о возможности отказать государству в повиновении, если оно будет принуждать верующих к богоотступничеству или к греховным действиям,¹⁸ заняла, по сути дела, ту самую общественную позицию, какую в середине XVII в. заняли и до сих пор занимают староверы. Так что «светлое будущее» империи, от которого, в конце концов, пострадали обе стороны, их больше не разделяет. Раскол потерял всякий смысл. Церковные проклятия со староверов уже сняты; наследникам гонителей осталось только попросить прощения у наследников гонимых за соучастие в жесточайших государственных гонениях. Это способствовало бы врачеванию незалеченной раны.

Национально-важным для России является осознание существования этой до сих пор незарощенной, незаживленной раны, нанесенной русскому народу в XVII в. церковно-государственной реформой патриарха Никона и царя Алексея Михайловича. Не поддающееся учету громадное число русских православных христиан, не испугавшихся кровавых методов введения церковных новшеств, их не приняло и либо стало жертвами жесточайших преследований, либо во все стороны ушло с родных земель – на север, на юг, на запад и на восток, – и за границы России.

Их многочисленные потомки рассеяны ныне по всему Земному шару и до сих пор удивительнейшим образом являют собой по-настоящему живую Древнюю Русь, – живую духовно и здоровую «телесно». Они умны, практичны, энергичны, деятельны, дорожат своими традициями, но вполне успешно используют достижения современной науки и техники, не поддаваясь при этом вредящим душам и телам соблазнам: не курят, не спиваются, не используют противозачаточных средств. Поэтому они плодятся и процветают. Пятнадцать детей и восемьдесят внуков в их семьях (как, например, в Америке у Кирилла Куцева, который принимал А.И. Солженицына) не редкость. Это – распыленная по всему свету Древняя Русь.

Но, где бы они ни находились, сколько бы ни жили вне родины, Россия остается для них притягательной и родной. Жестокие и близорукие политики, вынудившие их покинуть родину, – их давно уже нет. А современные политики могли бы сделать все для того, чтобы заростить разруб устроенного в XVII в. Раскола и дать тем, кто захочет вернуться на родину предков, такую возможность. Возвращение энергичных трудолюбивых русских людей способствовало бы

решению ряда стоящих перед страной насущных проблем: хозяйственной (брошенные деревни и земли), демографической, а также культурно-воспитательной: старoverы показали бы, как можно, нужно и полезно беречь свои традиции.

Чтобы ознакомить российских граждан с удивительным феноменом существования распыленной по всему миру Древней Руси, следовало бы издать серию книг «Распыленная Древняя Русь» и создать сериал документальных фильмов, посвященных старoverам Севера России, Сибири, Дальнего Востока, Алтая, а также Литвы, Латвии, Румынии, Австралии, Соединенных Штатов Америки, Канады, стран Южной Америки и других. В этих фильмах следует рассказать не только об их истории, начиная с ухода из России по сю пору, но, главным образом, показать, как они живут сейчас, сохраняя свои традиции и духовное богатство.

Ничего подобного по масштабу «Распыленной Древней Руси» ни у одного из народов, кроме русских, на Земле, представляется, сейчас нет. Разве что у евреев. Но при всей распыленности те едины. Мы тоже должны стать единым народом. Это необходимо для самой России. Церковные проклятия со старoverов сняты; их обряды признаны Церковью равно священными. Остается только способствовать полному примирению двух половин расколотого народа. Современная Россия должна сделать все возможное для возвращения желающих на родину и создания нормальных условий для их проживания. Это нужно прежде всего самой России.

* * *

1. БЛДР. Т. 1. С. 162.
2. Там же.
3. «Воссоздание по памяти произведений народного эпоса – не столько “репродуцирование” фиксированного памятью материала, сколько творческое воссоздание и “пересоздание” (с участием импровизации, с учетом реакции аудитории и т. п.)». См.: **Азбелев С. Н.** Историзм былин и специфика фольклора. – Л., 1982. – С. 250.
4. **Чагдуров С. III.** Происхождение Гэсэриады. – Новосибирск, 1980. – С. 201.
5. **Бромлей Ю. В.** Этнос и этнография. – М., 1973. – С. 30-31.
6. БЛДР. Т. 1. – С. 70.
7. См.: **Мавродин В. В.** Основные этапы этнического развития русского народа // Вопросы истории. 1950. № 4. – С. 13. Материалы обсуждения этой статьи см.: Там же. № 5. – С. 137-139.
8. Слово о Законе и Благодати // БЛДР. Т. 1. – С. 26.
9. **Пашуто В. Т.** Александр Невский. – М., 1951. – С. 106.

10. БЛДР. Т. 5.– С. 376.
11. Там же.– С. 378-380.
12. См.: **Прохоров Г. М.** Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ.– Л., 1979. Т. 34.– С. 3-17.
13. См.: **Прохоров Г. М.** Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ.– Л., 1983. Т. 37.– С. 286-304.
14. БЛДР. Т. 1.– С. 72.
15. Там же.– С. 74.
16. См.: **Прохоров Г. М.** : 1) Келейная исихастская литература. (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // ТОДРЛ.– Л., 1974. Т. 28.– С. 317-324; 2) Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Кирилло-Белозерского монастыря с XIV по XVII в. // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е.Г. Водолазкин.– СПб., 1999.– С. 44–58.
17. **Зеньковский С. А.** Русское старообрядчество. Т. 1. Духовные движения XVII века. Т. 2. Духовные движения XVII–XIX веков: Статьи.– М.: Институт ДИ-ДИК, 2006.– С. 632.
18. См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.– М., 2000. № 8.

Л.Н. Хрушкая
(Архангельск)

Из истории единоверия в с. Усть-Цильма (сер. XIX – нач. XX в.)

История единоверия на территории Архангельской губ. начинается с 1798 г., когда Синод разрешил староверам Шенкурского уезда устроить единоверческую часовню, где бы проводились службы священником, назначенным епархиальным епископом. Однако шенкурские староверы, имевшие связь с федосеевцами из Петербурга, отказались переходить в единоверие¹.

Инициаторами введения единоверия в Архангельской губ. стали крестьяне с. Усть-Цильма Мезенского уезда. К этому их подтолкнули жизненные обстоятельства. Ввиду отдаленности Усть-Цильмы от

губернского и уездного административных центров староверы не испытывали особых притеснений в религиозном отношении. Так, известно, что в Усть-Цилемской православной Николаевской церкви вплоть до пожара 1745 г. служба проводилась по старопечатным книгам². В нач. XIX в. в селе открыто функционировали моленные, а староверы, переходя на время в православие, венчались в синодальной церкви. Как выяснилось позднее, некоторые священники (Яков Красильников и Ермолай Иоилевлев) вносили записи о крещении и браках в метрические книги даже без совершения соответствующих обрядов в церкви (Д. 591, л. 5³; Прялухин.– Стр. 583⁴).

В сер. XIX в. политика администрации и духовенства в отношении староверов кардинально изменилась: запрещались общественные богослужения в моленных, более строго контролировались обряды крещения и бракосочетания в православной церкви. Таким образом, перед устьцилемцами встал вопрос о сохранении своих религиозных убеждений без ущемления гражданских прав на законный брак и регистрацию новорожденных.

В нач. 1849 г. государственные крестьяне Усть-Цилемского сельского общества через своих поверенных Ивана Ляпунова и Андрея Поздеева подали прошение в Синод. Устьцилемцы заявляли, что издавна принадлежат к даниловскому беспоповскому согласию, однако из-за строгих мер со стороны местной администрации не имеют возможности проводить богослужений и отправлять требы в моленных. Они просили устроить в селе церковь, где бы проводились богослужения по старопечатным книгам, а для тех, кто не приемлет священства, оставить молитвенный дом (Д. 591, л. 1; Прялухин.– Стр. 585-586). Размещаться предполагаемая церковь могла бы в старом ветхом здании православной церкви или во вновь выстроенном на средства прихожан здании. Ходатаи предлагали назначить в эту церковь избранного ими священником пономаря местной православной церкви Федора Красильникова, сына умершего священника Я.Красильникова.

Синод указом от 31 мая 1849 г. предписал епископу Архангельскому и Холмогорскому Варлааму доставить посемейный список лиц, пожелавших построить единоверческую церковь, где отразить информацию о их крещении и об исполнении ими других таинств в синодальной церкви. Следовало проанализировать, не приведет ли создание единоверческой церкви к последующему отпадению прихожан от православной церкви (Д. 591, л. 1-2.).

Как доносил 5 октября 1849 г. благочинный священник Алексей Зуев епископу Варлааму, в единоверческий приход пожелало войти большинство прихожан Усть-Цилемской православной церкви. Ис-

ключение составили только уроженец Вельского уезда крестьянин Иван Крюков со своей семьей и волостной голова Ефим Чупров. Некоторые местные старoverы неодобрительно относились к созданию нового прихода, в т. ч. бывшая содержательница моленной в Усть-Цильме Ирина Мяндина. По мнению А. Зуева, даже те, кто записался в единоверцы, не собирались посещать новую церковь. Сторонников единоверия (а их оказалось более 2100 человек) благочинный распределил по четырем категориям: 1) лица, не крещенные православными священниками, но заключившие брак в церкви (440 человек); 2) лица, крещенные в православной церкви, однако впоследствии почти все перекрыщенные старoverами (к ним относилось большинство устьцилемцев); 3) лица, перешедшие в православие с целью заключения брака в церкви и возвратившиеся в старoverие после венчания; 4) лица, отрицавшие факты крещения в православной церкви, зафиксированные в метрических книгах (они уверяли, что были крещены старoverами). К тому же показания устьцилемцев по поводу посещения исповеди не соответствовали информации, отраженной в духовных росписях. Благочинный полагал, что создание единоверческого прихода в Усть-Цильме подтолкнет прихожан близлежащих приходов, где жители «слепо привержены к старине с окладами икон» и почитают древние дониконовские книги, к желанию перейти в единоверие. По его мнению, даже крестьяне Ижемского, Мохченского и Краснорборского приходов, чуждые «к заблуждению раскола», не будут так усердно посещать православную церковь. В то же время послабление для устьцилемцев отрицательно повлияет и на дело обращения самоедов в христианство (Д. 591, л. 5-7.).

В апреле 1850 г. Архангельская духовная консистория, рассмотрев рапорт благочинного А. Зуева, пришла к выводу о том, что устьцилемцам следует отказать в устройстве единоверческой церкви, т. к., являясь старoverами по «образу мыслей и обычаям», они по-прежнему будут посещать старообрядческие моленные, используя единоверие как прикрытие. Представителей местного духовного ведомства беспокоила судьба православного прихода, который, оставшись без прихожан при создании единоверческого прихода, будет упразднен, а новое здание, построенное для православной церкви, перейдет единоверцам (на это, вероятно, рассчитывали и сами устьцилемцы). Только один член консистории, протоиерей Иоанн Левановский, высказался за создание единоверческой церкви, полагая, что туда будут ходить те старoverы, которые никогда не посещали церковь (Д. 591, л. 17-27).

Синод в октябре 1850 г. продолжил решать вопрос о введении единоверия в Усть-Цильме. Принимая во внимание местные обстоя-

тельства – статистические данные по посещению устьцилемцами исповеди в 1849 г. (из 3,5 тыс. жителей на исповеди и у святого причастия было только 107 человек) и значительное количество крестьян, ходатайствующих о единоверии, Синод запросил у епископа Варлаама проект создания единоверческой церкви в Усть-Цильме (Д. 591, л. 38; Прялухин.– Стр. 585).

Процесс устройства особой церкви на Печоре осуществлялся совместно с ведомством управления госимуществом. Акт, составленный помощником Пинежского окружного начальника В.Г. Метерского с участием депутата от духовного ведомства 14 января 1851 г., свидетельствует о желании всех жителей Усть-Цильмы перейти в единоверие, несмотря на то, что многие из них были венчаны в православной церкви. На акте имеется пометка усть-цилемского священника И. Терентьева следующего содержания: «Усть-цилемские крестьяне вовсе далеки от единоверческой церкви, которую они вовсе не желали иметь, не единства ищут, а раздора» (Д. 591, л. 51-52).

Стремясь удержать прихожан от перехода в единоверие, епархиальное руководство разрешило причту Усть-Цилемской православной церкви не требовать при совершении таинств крещения и брака обязательной подписки о пребывании в православии. Исключения составляли лишь лица, признанные «раскольниками» в судебном порядке. Подобные действия местного духовенства, направленные к компромиссу с прихожанами, не повлияли на стремление устьцилемцев создать единоверческую церковь. Для увещания жителей села в начале 1851 г. на Печору приезжал сам епископ Варлаам. Дальнейшее развитие событий показывает, что ему не удалось переубедить непокорных устьцилемцев (Прялухин.– Стр. 591).

В феврале 1851 г. крестьяне Усть-Цилемской волости вновь направили поверенных И. Ляпунова и А. Поздеева в Петербург для повторной подачи прошения Синоду об устройстве единоверческой церкви. Как и прежде, свое желание иметь особую церковь устьцилемцы мотивировали тем, что издавна по природе предков «влюбились в веру даниловского согласия», в то время как жизненные обстоятельства вынуждали их креститься и венчаться в местной православной церкви (Д. 591, л. 53-56). Следует заметить: крестьяне в обоих прошениях, поданных в Синод, не отказывались от своих религиозных убеждений; в то же время, считая себя ответственными за социально-экономическое состояние своих семей, они пытались найти компромиссное решение в виде единоверия как вынужденной меры.

Синод указом от 10 сентября 1851 г. разрешил устроить единоверческую церковь в Усть-Цилемской волости, но только для тех жителей, которые перейдут в единоверие из старообрядчества (Д. 591,

л. 71-73). В связи с этим по метрическим книгам Усть-Цилемского прихода было выявлено 508 человек, никогда не посещавших православную церковь (Прялухин. – Стр. 591). Остальные жители села и окрестных деревень, пожелавшие перейти в единоверие, обязаны были посещать православную церковь. Синод 12 мая 1852 г. предписал епископу Варлааму вразумить беспокойных устьцилемцев, что в единоверие могут перейти только «раскольники» ввиду снисхождения к ним, и обратить особое внимание на профессиональные качества устьцилемских священников (Д. 591, л. 88-92).

В отличие от епархиального руководства губернская администрация позитивно относилась к единоверию как составной части официальной церкви. Заслуживает внимание письмо архангельского военного губернатора Р.П. Боля епископу Варлааму от 29 июня 1852 г.: «В бытность мою в с. Устьцыльме я лично уговаривал крестьян того селения о присоединении их к православной церкви и объяснил им пользу от этого присоединения. По получении же ныне от г-на министра внутренних дел отказа на просьбу тех крестьян в построении единоверческой церкви я приказал им об этом объявить. Мною предложено архангельскому гражданскому губернатору оказать содействие епархиальному начальству к успешному исполнению постановления Св. Синода» (Д. 591, л. 96). По всей видимости, военный губернатор убеждал крестьян присоединиться к РПЦ на правах единоверия. Надо сказать, что целенаправленный характер борьбы со старообрядчеством в период правления императора Николая I не исключал и путь присоединения к единоверию.

Рапорт благочинного А.Зуева епископу Варлааму от 25 октября 1852 г. освещает дальнейшее развитие событий в селе. В здании сельского управления собрали устьцилемцев, которым Синод отказал в просьбе стать единоверцами ввиду их крещения в православной церкви. Увещания священника не подействовали на собравшихся крестьян. Не считая себя православными, они говорили, что под старость поступить в православие, значит переломить себя, но этот перелом в веровании, укоренившемся в них с летами, для них невозможен. Также выяснилось одно немаловажное обстоятельство: деньги на единоверческий храм жертвовали и те, кто крещен в православии. Следовательно, они пострадали ещё и в материальном отношении (Д. 591, л. 120-121).

Сохранились заявления государственных крестьян Усть-Цилемской волости, где отражены разные взгляды на единоверие. Крестьяне Усть-Цилемского сельского общества (Ипполит и Иван Поздевы, Евграф Вокуев и др.), которым было отказано перейти в единоверие, 30 декабря 1852 г. заявили: «Хотя мы были крещены и венчаны в

православной церкви по неимению единоверческого священника, с того времени в православной церкви за всеми увещаниями никогда не бывали и быть не можем, потому что мы придерживаемся природных своих обычаев и веры, как предки наши, даниловского согласия на правила старопечатных книг...» (Д. 591, л. 155-156). А вот крестьяне деревни Загривочной (Чуркины, Носовы, Чупровы и др.), не крещенные и не венчанные в православной церкви, в марте 1853 г. отказались присоединиться к единоверию: «Как раньше деды наши жили без церкви и молились в Великопоженском молебном доме и не домогались церкви единоверческой, так и мы...» (Д. 591, л. 149).

В описании Усть-Цилемского православного прихода говорится, что богослужения единоверческого причта проводились с 1852 г. в старом ветхом здании, где ранее размещалась православная Николаевская церковь⁵. Здесь неясно, что имеется в виду под причтом, так как единоверческие священник и причетник были назначены позднее.

В 1854–1855 гг. на Печору был командирован член консистории священник Алексей Васильев с целью приема «раскольников» в единоверие. Возвратившись в Архангельск, он представил епархиальному руководству именные списки кандидатов в единоверцы, разделив их на две группы. Первую составляли 346 человек, не крещенных в православной церкви (некоторые из этих лиц некогда были венчаны в церкви, но без присоединения к православию, и больше никаких таинств не принимали). Вторая состояла из 108 человек, перешедших из православия в раскол, которым по определению Комитета Министров предоставлялось право присоединиться к единоверию (Д. 591, л. 256). В связи с этим возникала парадоксальная ситуация: чтобы стать единоверцем, надо было из православия перейти в старообрядчество.

Вызывают интерес два прошения доверенных от усть-цилемских крестьян, ищущих единоверия, Ивана Мяндина и Никиты Тиранова на имя архиепископа Олонецкого и Петрозаводского Аркадия, управлявшего Архангельской епархией: 1) от 24 января 1855 г. о построении деревянной одноэтажной церкви во имя Николая Чудотворца на деревянном фундаменте и определении в эту церковь священника Василья Шульгина для совершения богослужений по старопечатным книгам и о предоставлении будущему причту казенного жалования с доплатой от прихожан (Д. 591, л. 233)⁶; 2) от 29 января 1855 г. о выдаче книги для сбора христоробивых подаяний на строительство, украшение и «приличное» снабжение единоверческой церкви с определением крестьянина Захара Торопова ответственным за сбор (Д. 591, л. 231-232).

В июне 1855 г. консистория обратилась в губернскую дорожную

и строительную комиссию по вопросу строительства здания единоверческой церкви в Усть-Цильме, препроводив при этом проект пояснительной запиской. В секретном консисторском отношении говорится: «Церковь назначается к построению для крестьян, кои по приверженности к старообрядчеству, как в внутренней, так и в внешней форме церкви будут искать старины, и что для сего не мешало бы взять во внимание образцы для построения древних деревянных церквей, изданные архитектором Топом, тож, чтоб план и фасад Усть-Цильемской церкви составлены в древнем Византийском вкусе, и при том не так дорого стоило б его выполнить». Письмо подписал член консистории протоиерей Левановский, поддержавший устьцилемцев в октябре 1850 г. (Д. 720а, л. 1)⁷. В докладе губернской комиссии говорится о том, что церковь была рассчитана на 450 единоверцев, здание проектировалось теплое: деревянное на кирпичном или каменном фундаменте. Проект был возвращен в консисторию на доработку и для ознакомления жителей Усть-Цильмы. В связи с устранением консисторией всех замечаний общее присутствие комиссии в октябре 1855 г. утвердило проект здания единоверческой церкви как составленный по правилам строительного искусства и соответствующий пожеланиям усть-цилемцев (Д. 720а, л. 3-6, 8-11).

К сожалению, в дело комиссии за 1855 г. чертеж здания храма не включен. В документах фонда консистории сохранился проект здания единоверческой церкви в Усть-Цильме (автор проекта – неграмотный крестьянин Семен Бажуков), где изображена деревянная церковь с пристроенной колокольней (Д. 591, л. 248).

Усть-Цилемский единоверческий приход был открыт в 1856 г. По сравнению с другими приходами Архангельской епархии он имел особый статус (богослужения в церкви проводились по старым обрядам). Здание единоверческой церкви построили за селом в 1857 г. Она, как и православная, была названа во имя Николая Чудотворца⁸. В марте этого же года епископ Архангельский и Холмогорский Александр назначил единоверческим священником Павла Петровича Прибылева, до этого времени служившего дьячком в Свято-Троицкой единоверческой церкви Пермской епархии⁹.

Несмотря на то, что единоверческая церковь находилась в лоне РПЦ, для её прихожан имело большое значение ощущать связь со староверами. Поэтому они стремились получить намоленные несколькими поколениями единомышленников древние иконы Великопоженского старообрядческого скита, бывшего духовным центром для старообрядцев Нижней Печоры. Священник П.П. Прибылев 7 апреля 1858 г. обратился к епископу Архангельскому и Холмогорскому Александру с просьбой передать в единоверческую церковь старообряд-

ческие иконы, которые в 1857 г. были запечатаны в моленной уничтоженного скита становым приставом Я.Я. Серебренниковым. И в этот же день (7 апреля 1858 г.) епископ написал резолюцию о разрешении выдать иконы, а 8 апреля 1858 г. консистория издала аналогичный указ. По всей видимости, единоверческий священник на тот момент находился в Архангельске. Несмотря на поддержку епархиального руководства, эпопея с передачей икон длилась более года. Архангельская Палата Госимуществ не выдавала иконы, ссылаясь на отсутствие законных оснований. Консистория в доказательство правомерности передачи икон указала на Правила, изложенные в указе Синода и опубликованные по духовному и гражданскому ведомствам 30 апреля 1858 г. (кстати, позднее указа Консистории), в которых говорится, что изъятые из старообрядческих моленных и часовен иконы, картины и проч. следует передавать в единоверческие церкви. В июне 1859 г. в единоверческую церковь Усть-Цильмы поступили семьдесят три скитских иконы¹⁰.

Чтобы получить «раскольнические» книги Великопоженского скита, П. Прибылев в июле 1859 г. обратился прямо к архангельскому гражданскому губернатору Н.И. Арандаренко. Иеромонах Донат, проводивший экспертизу скитских книг, в заключении написал: «В них не находится ничего несогласного с учением Единоверческой Церкви; и потому оне могут быть препровождены в Единоверческую Церковь для употребления при Богослужении»¹¹. В ноябре 1859 г. «раскольнические» книги из канцелярии губернатора через земскую почту были отосланы приставу 2-го стана Мезенского уезда для передачи их по описи в единоверческую церковь¹².

Известно, что в 1850-х гг. усть-цилемского единоверческого священника П. Прибылева командировали в Кемский уезд для проведения приема в единоверие кемских крестьян-староверов Степана Миронова и его сына, обитателей упраздненного Пертозерского старообрядческого скита, которые сделали выбор в пользу единоверия, чтобы избежать грозившего ему тюремного заключения¹³.

В 1871 г. здание единоверческой церкви перенесли на территорию с. Усть-Цильма, что было более удобно для прихожан. В связи с тем, что прихожане-единоверцы категорически отказались приглашать православное духовенство, священник Прибылев с разрешения епископа Ювеналия 2 апреля 1872 г. один освятил храм по чиноположению единоверческой церкви в честь Святителя и Чудотворца Николая¹⁴.

В 1870-е гг. в единоверческом приходе служил священник Михаил Адрианович Павловский, переведенный из Усть-Цилемского православного прихода¹⁵. В 1875 г. единоверческим священником назна-

чили Василия Ивановича Исадского, в 1879 г. его перевели на службу в православную церковь этого же села¹⁶. Драматично сложилась судьба священника Ивана Абрамовича Чупрова. Будучи уроженцем Усть-Цильмы, в 1857 г. он был уволен из сельского общества и определен псаломщиком в церковь единоверческого прихода, в 1883 г. стал священником этой же церкви. Как свидетельствует клировая ведомость, в 1891 г. И.А. Чупров, «за подчистку в метриках и повенчание не совершеннолетнего, по суду лишен сана священника и сослан в Томскую губернию, где и умер»¹⁷. В 1890-х гг. единоверческим священником служил Дмитрий Васильевич Кошев, выходец из крестьян¹⁸.

16 сентября 1890 г. при единоверческом приходе была открыта церковно-приходская школа, где в 1894-1895 учебном году обучались 28 детей. Принимая во внимание, что в это же время в Усть-Цильме из учебных заведений функционировала только сельская школа, воспитанниками которой являлись 45 человек, можно говорить о существенном вкладе единоверцев в дело просвещения села¹⁹.

С 6 марта 1894 г. функционировало попечительство, созданное для сбора средств на содержание единоверческой церкви. На 1 января 189 г. в приходе церкви состояло 997 человек. Прихожанами являлись как жители Усть-Цильмы, так и жители 33-х окрестных деревень, разбросанных на огромном пространстве по рекам Печоре, Пижме, Цильме. В этот же период в Усть-Цилемском православном приходе числилось 3226 человек. Все они, как говорится в описании прихода, «заражены в сильной степени расколом»²⁰, следовательно, православную церковь не посещали.

В связи с открытием в Усть-Цилемской волости указом Синода от 12 декабря 1896 г. Замежного и Бугаевского приходов встал вопрос о закрытии единоверческого прихода. Функционирование двух усть-цилемских приходов (православного и единоверческого) на одной территории привело к запутанности церковной статистики. Миссионер Печорского уезда священник Павел Ильинский 8 марта 1897 г. докладывал консистории: «Духовные росписи, как православной, так и единоверческой церкви, очень не исправны, по отзыву причтов: одни и те же прихожане записаны в единоверческой и православной росписи, многие умершие значатся живыми и т. п.» (Д. 135, л. 4об.)²¹.

Как отмечалось в журнале консистории от 16 июня 1897 г., прихожане единоверческой церкви, за исключением немногих лиц, к богослужению не ходили, исповедь не посещали, помимо заключения браков к единоверческим священникам не обращались. Вследствие этого консисторским приказом прихожан единоверческого прихода распределили по трем православным приходам Усть-Цилемско-

му, Бугаевскому и Замежному, а единоверческую церковь приписали к Усть-Цилемскому собору. Исполнение обязанностей по заведованию единоверческой церковью было возложено на миссионера, который должен был проводить там богослужения. Все требы для прихожан, склонных к расколу, с соблюдением единоверческих особенностей должны были совершать приходские священники (и это в православных церквях), миссионеру совершать такие требы разрешалось только в отдаленных деревнях. Метрические книги для православных и единоверцев стали едины. Исполняющий обязанности благочинного Печорского уезда священник Федор Петровский в июле 1898 г. рапортовал в консисторию о составлении в сентябре 1897 г. новых духовных росписей, в которых все единоверцы были распределены по соответствующим православным приходам (Д. 135, л. 8-14, 20). Консистория удовлетворила просьбу усть-цилемских священнослужителей, разрешив миссионеру П. Ильинскому совершать требы по единоверческому обряду для соборных прихожан, относившихся к единоверцам (Д. 135, л. 25).

Ввиду сокращения штата единоверческой церкви псаломщика Ивана Ивановича Чупрова, сына бывшего священника И.А. Чупрова, собирались перевести в другой приход. В рапорте миссионера П.Ильинского в консисторию от 7 февраля 1899 г. отмечается, что И.И. Чупров при совершении богослужения сохранял в пении «традиции прежнего времени, которые трудно усвоить православному псаломщику; нарушение их изменит характер богослужения, к которому привыкли посетители единоверческого храма». Приняв во внимание аргументы миссионера, консистория оставила псаломщика на службе в единоверческой церкви (Д. 135, л. 31-33).

Уполномоченные усть-цилемским волостным сходом крестьяне Иван Иванович Дуркин и Дмитрий Тимофеевич Торопов, староста единоверческой церкви, 17 февраля 1899 г. обратились к епископу Архангельскому и Холмогорскому Иоаникию с просьбой образовать самостоятельный единоверческий приход, назвав в него единоверческого священника, который «табаку бы не употреблял и много с мирскими (православными) не общался». Они отметили, что здешний народ больше склонен к единоверию, чем к православию (Д. 135, л. 34-36).

Между причтом Усть-Цилемского собора и миссионером П.Ильинским возникли напряженные отношения, которые вылились в конфликт, отраженный в консисторских документах. 26 апреля 1900 г. миссионеру в соборе не выдали метрической книги для записи брака Ивана Семеновича Мяндина с девицей Татьяной Федоровной Дуркиной. Не имея возможности перенести венчание (жениха и невесту

сопровождал традиционный в Усть-Цильме свадебный поезд из ста человек), Ильинский был вынужден зафиксировать брак в книге за 1897 г. В свете этих событий настоятель собора Ф.Петровский просил консисторию о разрешении соборному причту совершать богослужения и требы для единоверцев в соответствии с их особенностями (Д. 135, л. 43-48). Таким образом, в кон. XIX в. в православном храме Усть-Цильмы служба могла проводиться по старопечатным книгам, как это происходило здесь до сер. XVIII в.

С 1904 г. по 1908 г. в единоверческой церкви служил священником Козьма Федорович Овчинников, уроженец Черниговской губернии. Будучи старообрядцем австрийского согласия, он в 1895 г. перешел в православие²². В дальнейшем священников в единоверческой церкви не было. Возможно, там проводили богослужения миссионеры или священники православного собора.

В 1913 г. протоиерей собора Ф.Я. Петровский с миссионерами епархиальным П. Павловским и противораскольническим печорско-мезенским П. Шангиным обратились к епархиальному начальству с просьбой о восстановлении самостоятельного единоверческого прихода в Усть-Цильме в целях противодействия расколу на Печоре. На тот период за усть-цилемскими церквями (православный собор, единоверческая церковь в с. Усть-Цильма и единоверческая церковь в Замежной) числилось 4352 прихожанина, в т. ч. 1038 единоверцев. Петровский предлагал причислить к единоверческому приходу всех «раскольствующих» прихожан, оставив за собором уездных чиновников с семьями (до 200 человек), административно-ссылных (до 300 человек), постоянно проживавших в Усть-Цильме и крестьян из православных ижемцев (до 100 человек). По всей видимости, под «раскольствующими» прихожанами протоиерей имел в виду всех коренных устьцилемцев. Он отмечал, что «местное раскольствующее население к единоверию и православию относится одинаково»²³. Получив равные гражданские и религиозные права по императорскому указу 1905 г., староверы уже могли свободно посещать моленные.

Единоверческий приход в Усть-Цильме был восстановлен приказом консистории от 3 октября 1913 г. в соответствии с постановлением Архангельского епархиального миссионерского Совета от 23 августа 1913 г.²⁴ Однако место единоверческого священника оставалось вакантным.

Несмотря на то, что единоверие в Усть-Цильме было введено по инициативе местного населения, однако оно не укоренилось на Печоре. Используя его как «прикрытие», устьцилемцы по религиозным убеждениям оставались староверами даниловского согласия. К тому же православное духовное ведомство относилось к единоверию как к

переходной стадии на пути к православию, а не как к самостоятельному направлению РПЦ. При введении единоверия был бы разумен компромисс со староверами, в то время как РПЦ считала единоверие снисхождением к ним. Пагубно сказался и формализм, проявившийся в запрещении перехода в единоверие из православия. Так староверы, числившиеся православными на бумаге, лишены были возможности стать единоверцами. Это, несомненно, сыграло отрицательную роль в судьбе усть-цилемского единоверия. Тем не менее, благодаря устройству единоверческой церкви в Усть-Цильме на Нижней Печоре остались иконы и старопечатные книги ликвидированного Великопоженского скита.

* * *

1. **Хрушкая Л. Н.** Очерки по истории старообрядчества в Шенкурском уезде в XVII – начале XIX в. // Важская земля: из глубины веков до настоящего времени: материалы науч.-практ. конф. Шенкурск, 2007.– С. 76-87; Русский музей представляет: образы и символы старой веры: Альманах. Вып. 217.– СПб.: Palace Editions-Graficart, 2008.– С. 76-77.

2. **Балина Н. Н., Балина С. В.** Каменная икона «Святой Николай Чудотворец» из села Усть-Цильма // Почитание Святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве.– М., 2007.– С. 168.

3. Здесь и далее – ГААО, ф. и-29 (Архангельская духовная консистория), оп. 1, т. 1, д. 591.

4. Здесь и далее – **Прялухин Н.** Усть-Цилемский единоверческий приход // Архангельские епархиальные ведомости. 1910. № 17.

5. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии.– Архангельск, 1895. Вып. 2.– С. 391.

6. Прошение, по всей видимости, писал известный печорский книжник Иван Степанович Мяндин, который составлял письменные ходатайства перед властями по просьбам своих земляков. См.: Малышев. Усть-цилемский книгописец.– С. 16-17.

7. Здесь и далее – ГААО, ф. и-14. Архангельская губернская дорожная и строительная комиссия, оп. 1, д. 720а.

8. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии.– С. 394.

9. ГААО, ф. и-460. Четвертое и пятое благочиния Мезенского уезда Архангельской губернии, оп. 1, д. 2, л. 109об.

10. ГААО, ф. и-29, оп. 1, Т. 2, Д. 1701, лл. 1-6. Опись икон, переданных из Великопоженского скита в Усть-Цилемскую едино-

верческую церковь, опубликована в кн.: **Новиков А. В.** Цилемский скит. Исторический очерк. Архангельск, 2009.– С. 150-151.

11. Там же, л. 13.

12. Там же, л. 7-12, 14-19. Опись «раскольниковских» книг, переданных из Великопоженского скита в Усть-Цилемскую единоверческую церковь, опубликована в кн.: **Новиков А. В.** Цилемский скит.– С. 151-152.

13. ГААО, ф. и-29, оп. 3, т. 1, д. 1596, л. 232-232об.

14. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии.– С. 395; ГААО, ф. и-29, оп. 1, т. 1, д. 620, л. 26-26об., 28-28об.; **Хрушкая Л. Н.** Почитание Николая Чудотворца старообрядцами Архангельской губернии // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве.– М., 2007.– С. 62-63.

15. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. С. 395.

16. ГААО, ф. и-29, оп. 31, д. 1441, л. 57об.-58.

17. Там же. Д. 1971. Лл. 12 об.-13.

18. ГААО, ф. и-29, оп. 2, т. 6, д. 933, л. 6об.

19. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии.– С. 395.

20. Там же.– С. 394-395.

21. Здесь и далее – ГААО, ф. и-29, оп. 2, т. 6, д. 135, л. 4об.

22. ГААО, ф. и-29, оп. 31, д. 1971, лл. 22об.-23; Памятная книжка Архангельской губернии на 1908 г. Архангельск, 1908.– С. 164-165; Памятная книжка Архангельской губернии на 1909 г. Архангельск, 1909.– С. 173.

23. ГААО, ф. и-29, оп. 2, т. 6, д. 933, лл. 1-2, 4об.

24. Там же, лл. 12, 14.

Т.Д. Вокуева
(Москва)

Жители Великопоженского скита «огнем скончавшиеся» в 1743 году

Одним из трагических событий, связанных с расколом официальной церкви, является самоожжение старообрядцев 7 декабря 1743 г. в Великопоженском ските на реке Пижме. К теме истории и жизнедеятельности скита на Великих лугах обращались многие уче-

ные и исследователи, большой вклад внес В.И. Малышев. Владимир Иванович проанализировал «Повесть о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 гг.», подробно описал причины, побудившие старообрядцев к огнесожжению, весь ход событий, опубликовал Помянник¹ сгоревших в Великопоженском общежительстве, сохранившийся у верующих, и список книг скита². Несмотря на то, что великопоженская «гарь» описана детально, все же люди «огнем скончавшиеся» до настоящего времени были представлены лишь именами в Помяннике, неизвестными оставались их фамилии, прежнее место проживания. Только о наставнике общежительства Иване Анкидинове и инокине Александре сообщалось, что родом они из города Ростова.

Несколько скитников из одной семьи Чуркиных³ были представлены на научных чтениях, состоявшихся в декабре 2008 г. в с. Усть-Цильма в память 265-летия самосожжения⁴. Наше исследование открывает имена еще части погоревших в Великопоженском ските. Предлагаемый ниже обзор состоит из трех разделов: в первом содержатся выдержки из источников, включающие списки великопоженцев, во втором мы приводим таблицу, объединяющую сведения из разных источников, относящиеся к именам из Помянника, третий содержит собственно исследование, подтверждающее или опровергающее сведения о личностях «огнем скончавшихся».

Основой для установления имен великопоженцев послужило несколько источников: 1. Пижемский помянник, опубликованный В.И. Малышевым⁵; 2. Список погоревших, составленный по показаниям Л.С. Кириллова⁶; 3. Показания великопоженцев – М.М. Аншуковой (ФС, л. 1378-1379), братьев Якова и Ефима Чуркиных, содержащиеся также в документе Фонда Сената (ФС, л. 1373-1376). Дополнили информацию сведения из следующих документов: 1. Первая ревизская сказка⁷ 1719 г. по Архангельской губ.⁸; 2. Дело о возвращении на прежнее местожительство из раскольнических пустынь 14 человек, отказавшихся от раскола⁹; 3. Дело об обнаружении раскольников, поселившихся по рекам Печоре, Койде и на Великих Лугах, и о возвращении их на прежние местожительства от 7 ноября 1744 г.¹⁰

В Пижемском помяннике, который В.И. Малышев считал «надежным источником», возле некоторых имен указаны дополнительные сведения: инок, инокиня, старец, младенец, девица. Список имен разделен на четыре группы: 1. мужчины; 2. женщины; 3. скончавшиеся в местечке Езевец¹¹; 4. скончавшиеся в разных местах.

Для сопоставления текстов из нескольких документов необходимо было составить таблицу. Помянник является базовым для данного исследования, поэтому содержащиеся в нем имена, которым присво-

ены порядковые номера, мы внесли в первую графу таблицы. Имена из первой графы (из Помянника), встречающиеся во второй графе таблицы и далее в тексте, сопровождаются порядковым номером, взятым в круглые скобки.

Второй документ, позволяющий установить сведения о погоревших, содержит показания жителей Великопоженского скита, задержанных после «гари» (ФС, л. 1350-1381). Этим документом пользовался В.И. Малышев и указал, что в показаниях 75 человек названы по фамилиям¹². Фактически по фамилиям названо меньше человек, они представлены в списке Леонтия Сидорова сына Кириллова, жившего «не доезжая до скита» в оставшихся там «от Архангелогородских лапланских заводов» (так в тексте – *Т.В.*) (ФС, л. 1370 об.). Л.Кириллов лично знал многих «огнем скончавшихся» в связи с тем, что в числе погоревших были его родители, предлагавшие Леонтию присоединиться к ним, а также потому, что ранее он состоял в общечительстве Великопоженского скита: с «потаенными расколщиками он Леонтей прежде сего по принуждению одного отца ево имел в согласии их свягоя церкви противность, и назат тому лет с 16 (ок. 1727 г. – *Т.В.*) оттуда ушед и обратился к православной церкви, в которой и ныне пребывает» (ФС, л. 1372 об.-1373). Список «пострадавших за веру» в ските, составленный Л.Кирилловым, в отличие от Помянника представлен без разделения на мужчин и женщин, а члены семьи в основном записаны рядом. Именам из списка Л.Кириллова мы также присвоили порядковые номера и заключили в квадратные скобки, они внесены во вторую графу таблицы № 1 методом подбора к соответствующим им именам в Помяннике. Имена, упоминаемые Л.Кирилловым, но отсутствующие в Помяннике, внесены в таблицу № 2.

В документе Сената содержатся сведения о том, что после «гари» были «взяты» 10 человек, проживавших в ските (ФС, л. 1381 об.; Д. 3711). Все скитники, кроме детей, давали показания. Братья Чуркины – «Ефим Козмин сын Чуркин да брат ево родной Яков (Кеврольского у. Марьегорской вол.)» и М.Аншукова «Марья Матвеева дочь Аншукова (Мезенского у. Койнасской вол.)» – помимо информации о своей семье дали показания и о жителях скита. Их сведения мы внесли в третью графу таблицы № 1, а не совпавшие с Помянником – в таблицу № 2.

М.Аншукова¹³ дополнительно сообщает имена своих четверых «огнем скончавшихся» детей и членов семьи Марка Бобрецова, отсутствующие в показаниях Кириллова. Информация из первой ревизии 1719 г. и дополнительных источников внесена в третью графу таблиц № 1, 2. Вся обобщенная информация о человеке помещена в четвертой графе. В результате сопоставления сведений из нескольких источников получились следующие таблицы.

Таблица 1.

Список «огнем скончавшихся» великопоженцев

Имена из Помянника	Список, составленный по показаниям Л. С. Кириллова	Сведения из показаний прочих лиц и ревизской сказки 1719 г.	Уточненные данные
1-я группа – мужчины			
1. Раба своего Иоанна...	[1] Наставник города Ростова Иван Анкидинов		Иван Анкидинович, наставник, г. Ростов
2. Инока Игнатия	[61] да другой старец же Игнатий (он может быть и (3) схимоинок Игнатий – Т. В.)	1. <i>д. Белоцельская</i> : яввшийся на оброчной земле по Печерской Пижме Кеврольского уезду Перемской волости Игнатей Денисов сын Гусев – 90 ¹⁴ . У него сын Ефим – 50 (I Р. с. Д. 157, л. 129 об.). 2. Перемской волости Игнатей Гусев...свел на Великих лугах скит ¹⁵	<i>Версия:</i> Игнатий Денисович Гусев (?1632-1743) ¹⁶ д. Березницкая Перемской вол. Кеврольского у.
3. Схимоинка Игнатия			
4. Самсона			
5. Василия	[39] Василий Евсеев сын с родственницами своими с Пинеги взятыми женками [40] Марьей да [41] Анной		Василий Евсеевич с Пинеги
6. Трофима	Козмогородской волости [22] Трофим Савин		Трофим Савич Козмогородская вол. Мезенского у.
7. Храсаньфа			
8. Тимона			

9. Иакинфа			
10. Дионисия			
11. Иванна	[24] Иван Власов с женою [25] Катериной Емельяновой дочерью да с сыном [26] Козьмой и с племянницею [27] Авдотьей	д. Дорогорская: «по свидетельству 722 году порутчика Голикова: Власей Панкратов – 80, У него сын Иван – 56 (I Р. с. Д. 157, л. 51).	Иван Власевич, возможно, Панкратов (1666-1743) д. Дорогорская Ланпоженской вол. Мезенского у.
12. Ануфрия дважды 13.			
14. Петра		...детей ея холостых Петра, Зотeya, Леонтея да дочь девку Пелагею ...и дети в означенном на Великих пожнях ските с прочими расколниками згорели (ФС, л. 1378-1378 об.).	Петр Иванович Аншуков (1698-1743) Койнасской вол. Мезенского у.
15. Исакия	[9] Исаак Семенов сын Бобрецов ¹⁷		Исаак Семенович Бобрецов д. Кынская Койнасской вол. Мезенского у.
16. Моисея дважды 17.			
18. Алексия	[35] Ефим Игнатьев сын Гусев (в Помяннике нет) ... да с братом родным [38] Алексеем		Алексей Игнатьевич Гусев д. Березницкая Перемской вол. Кеврольского у.
19. Козьмы	[24] Иван Власов... с сыном [26] Козьмой...		Козьма Иванович, возможно, Панкратов д. Дорогорская Ланпоженской вол. Мезенского у.

20. Аггея	[59] Агей Яковлев		Аггей Яковлевич Сольвычегодского у.
21. Евтропия	[31] Порфирей Трофимов сын Воронухин (<i>в Помяннике нет</i>) с сыном [32] Евтропом...		Евтроп Порфириевич Воронухин Кимженской вол. Мезенского у.
22. Максима	[28] Максим Андреев сын Лешов с женою [29] Ефимьей Власовой дочерью и сыном [30] Архимом (<i>в Помяннике нет</i>)	<i>д. Жерская</i> : Никифор Осипов сын Левшев – 77, у него племянник Максим – 39 (I P. с. Д. 157, л. 57 об.) ¹⁸ .	Максим Андреевич Лешов (1680-1743) д. Жердская, Козмогородской вол. Мезенского у.
23. Бориса			
24. Савы	[58] Савва Яковлев		Савва Яковлевич острог Сумский
25. Георгия	[57] Егор, а которой волости и прозвания ему он не знает		Егор Двинского у.
26. Иосифа			
27. Никиты	[10] Никита Семенов сын Голчиков		Никита Семенович Голчиков д. Лебская Вожгорской вол. Мезенского у.
28. Афанасия	[11] Афанасей Артемонов сын Чюрасков с сестрою девкою [12] Татьяною		Афанасей Артемонович Чюрасков д. Белошельская Койнасской вол., Мезенского у.
29. Василия			
30. Митрофана			
31. Георгия	[13] Флор Ларионов сын Поташев с ... братом двоюродным [18] Егором	Да с подворником той же волости [18] Егором Дементьевым (ФС, л. 1379).	Георгий Дементьевич, возможно, Поташев

32. Фрола	Отставной салдат [13] Флор Ларионов сын Поташев с сыном [14] Артемьем да дочерьми девками [15] Устиной, [16] Матреной и [17] Авдотьей да братом двоюродным [18] Егором	Флор Ларионов сын Поташев з детьми сыном Артемьем, дочерьми Устиной, Матреной, Евдокией, да с подворником той же волости Егором Дементьевым (ФС, л. 1378об.).	Флор Ларионович Поташев
33. Артемия	[13] Флор Ларионов сын Поташев с сыном [14] Артемьем...	Флор Ларионов сын Поташев з детьми сыном Артемьем (ФС, л. 1378об.)	Артемий Флорович Поташев
2-я группа – женщины			
34. Иноки Александры	наставница того ж города Ростова старица [65] Александра з дочерью девкой [66] Акилиной	...наставницею была старица Александра рождением ис Тихвина постриженца Выгорецкой Даниловской пустыни (Д. 3711, л. 3).	Александра г. Ростов или г. Тихвин
35. Иноки Агафии		дочь девка Пелагея 47 лет, пострижена в монахини и имя ей дано было Агафией (ФС, л. 1378 об.).	Пелагея Ивановна Аншукова, в крещении – Агафия (1696-1743) Койнасской вол. Мезенского у.
36. Иноки Анны			
37. Ирины дважды	1. [35] Ефим Игнатьев сын Гусев <i>(в Помяннике нет)</i> з женою [36] Ириной...		1. Ирина, в браке – Гусева д. Березницкая Перемской вол. Кеврольского у.
38.	2. женка [74] Ирина Васильева дочь Климовская жена по прозванию не знает		2. Ирина Васильевна, с верховьев р. Печоры

39. Агафии	1. Леонтей поехал в оной скит, понеже в оном имелись отец ево Сидор Васильев да мать Агафья Сергеева дочь (ФС, л. 1371). 2. Да вышеписанные отец ево [62] Сидор (<i>в Помянике нет</i>) с матерью [63] Агафьей...		Агафья Сергеевна, в браке – Кириллова
40. Евфимии	[28] Максим Андреев сын Лешов с женою [29] Ефимьей Власовой дочерью...		Ефимья Власовна, в браке – Лешова д. Жердская Козмогородской вол. Мезенского у.
41.Евгении			
42. Матроны			
43. Дарии девицы	Никифор с... сестрою девкой [8] Дарьею		Дарья Федоровна д. Засульская Койнасской вол. Мезенского у.
44.Агрепины	Никифор с женою [7] Аграфеню Анефановой дочерью...		Аграфена Анефановна д. Засульская Койнасской вол. Мезенского у.
45. Мелании	...Абрама Прелова женою [70] Меланею Трифановою дочерью	Аврама Прелова, от рождения ему 37 лет, родом он положенной в подушный оклад государственного крестьянина Василья Лукина сын (Д. 3711, л. 5).	Меланья Трифановна, в браке – Прелова д. Кынская Койнасской вол. Мезенского у.
46. Марии девицы дважды	1. Ивана Иванова прозвание Лабуты дочь девка [71] Марья		1. Марья Ивановна, прованием Лабута сл. Усть-Цилемская

47.	2. Преждебывшего усцилемского попа Михея дочь девка [72] Марья		2. Марья Михеевна сл. Усть-Цилемская
48. Ксени девицы дважды 49.	1. Василия Прелова дочь девка же [69] Оксенья... 2. И еще девка ж [73] Аксенья Сысоева дочь, а откуда того не знает		1. Ксения Васильевна Прелова д. Кыская Койнасской вол. Мезенского у. 2. Ксения Сысоевна
50. Акилины девицы дважды 51.	1. Порфирей Трофимов сын Воронухин (<i>в Помяннике нет</i>) с племянницей девкой [33] Акилиной 2. старица [65] Александра з дочерью девкой [66] Акилиной		1. Акилина Кимженской вол. Мезенского у. 2. Акилина г. Ростов или г. Тихвин
52. Марфы девицы			
53. Мари де- вицы	[35] Ефим Игнатьев сын Гусев (<i>в Помяннике нет</i>) с... дочерью девкой [37] Марьей...		Марья Ефимовна Гусева д. Березницкая Перемской вол. Кеврольского у.
54. Гликерии девицы	девка [75] Лукерья		Гликерия с верховьев р. Печоры
55. Татьяна девицы	[11] Афанасей Артемонов сын Чюрсаков с сестрою девкою [12] Татьяною		Татьяна Артемоновна Чюрсакова д. Белощельская Койнасской вол. Мезенского у.
56. Елисавет- тии девицы	девки [67] Олисава... Галактионовы дочери Преловы		Елизавета Галактионовна Прелова д. Кыская Койнасской вол. Мезенского у.
57. Феодоры девицы	девки... [68] Федора... Галактио-		Феодора Галактионовна Прелова

	новы дочери Преловы		д. Кыская Койнасской вол. Мезенского у.
58. Евдокии девицы	[24] Иван Власов... с племянницей [27] Авдотье ¹⁹		Евдокия, д. Дорогорская Ланпоженской вол., Мезенского у.
59. Екатерины	[24] Иван Власов с женою [25] Екатериной Емельяновой дочерью		Екатерина Емельяновна, в браке – Власова д. Дорогорская Ланпоженской вол. Мезенского у.
60. Анны дважды 61.	[39] Василий Евсеев сын с родственницами своими женками ... [41] Анной		Анна с Пинеги
62. Мари	[39] Василий Евсеев сын с родственницами своими женками [40] Марьей...		Марья с Пинеги
63. Акелины девицы	[31] Порфирей Трофимов сын Воронухин (<i>в помяннике нет</i>) с племянницей девкой [33] Акилиной	...обретающейся на оброчной земле по Печерской Пижме Перфилей Трофимов сын Воронухин – 50 (лет) (I Р. с. Д. 157, л. 57 об.	Акилина Кимженской вол. Мезенского у.
64. Мавры девицы			
65. Наталии	[19] Федосей Семенов сын Михеев (<i>в Помяннике нет</i>) с женою [20] Натальей Дементьевой...		Наталья Дементьевна, в браке – Михеева д. Кыская Койнасской вол. Мезенского у.
66. Ирины девицы	[19] Федосей Семенов сын Михеев		Ирина Федосеевна Михеева д. Кыс-

	<i>(в Помяннике нет)</i> с ... дочерью дево- кою [21] Ириной		ская Койнасской вол. Мезенского у.
67. Иустины девицы	[13] Флор Ларио- нов сын Поташев с дочерьми девками [15] Устиной...		Устинья Флоровна Поташева
68. Матроны девицы	[13] Флор Ларио- нов сын Поташев с... дочерьми дев- ками... [16] Мат- реной...		Матрена Флоровна Поташева
69. Евдокии девицы	[13] Флор Ларио- нов сын Поташев с дочерьми девка- ми... [17] Авдоть- ей...		Евдокия Флоровна Поташева
70. Дарии	1. [62] Сидор <i>(в Помяннике нет)</i> [63] с матерью Агафьей (39), да женка [64] Дарья 2. [23] Зиновой Вавилин и оную жену Дарью взял с собой, ... намере- ны де они все со- жечись (ФС, л. 1371)		Дарья, по предпо- ложению жена Зи- новея Вавилина (Вавиловича) Коз- могородской вол. Мезенского у.
71. Ирины			
72. Евдокии младенца			
73. Иноки Феклы	[51] Евфимья Мат- веева дочь з до- черьми девками старицею [52] Феклою		Фекла Андреевна Чуркина Марье- горской вол. Кев- рольского у.
74. Евфимии	Андрея Чюркина жена [51] Евфимья Матвеева дочь...	1.Вывезен он был отцом своим Коз- мою и дядею Анд- реем Аввакумо- вым детьми Чюр-	Евфимья Матвеев- на, в браке – Чур- кина Марьегор- ской вол. Кевроль- ского у. Пукшен-

		киными (ФС, л. 1373 – показания Я. Чуркина). 2. А означенной дядя ево Андрей остался от них тогда при той же реке Волонге також по той Оме реке внизу (ФС, л. 1374 – показания Я. Чуркина)	ского прихода
75. Веры девицы	[51] Евфимья Матвеева дочь з дочерьми девками белицами [53] Верою...		Вера Андреевна Чуркина Марьегорской вол. Кеврольского у.
76. Феодоры девицы	[51] Евфимья Матвеева дочь з дочерьми девками белицами [55] Федорою		Федора Андреевна Чуркина Марьегорской вол. Кеврольского у.
77. Любве девицы	[51] Евфимья Матвеева дочь з дочерьми девками белицами [54] Любовь...		Любовь Андреевна Чуркина Марьегорской вол. Кеврольского у.
78. Софии девицы	[51] Евфимья Матвеева дочь з дочерьми девками белицами [56] Софьею		Софья Андреевна Чуркина Марьегорской вол. Кеврольского у.
3-я группа – смешанная: мужчины и женщины ²⁰			
79. Алексия			
80. Никиты			
81. Андрея			
82. Иванна			
83. Наталии			
84. Анны	[42] Захар Козмин сын Чюркин з женой [43] Парасковьей Григорьев	... имена были им переменены... матери Парасковье – Анной (ФС, л.	Парасковья Григорьевна, в браке – Чуркина, по крещению – Анна.

	вой дочерью	1373 об. – показания Я. Чуркина).	д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у.
85. Захария	[42] Захар Козмин сын Чюркин з женой [43] Парасковьей Григорьевой дочерью да с детьми малолетними сыном [44] Григорьем да с дочерьми [45] Ириной да [46] Анной которой от рождения еще з два года да з братьями родными [47] Ионой и [48] Алексеем да и с матерью [49] Парасковьей Козминой дочерью и с сестрою родной [50] Надеждой	... имена были им переменены. Ему Якову дано Ионой, Василию – Захаром, Ефиму – Фоккой, Тимофею – Алексей, матери Парасковье – Анной, сестре Матрене – Надеждой, а отцу и дяде ево прежния, которыми именами они и назывались (ФС, л. 1373 об.)	Василий Козмич Чуркин, по крещению – Захар (1708-1743) д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у. Пукшенского прихода.
86. Алексия	[42] Захар Козмин сын Чюркин з братьями родными... [48] Алексеем	имена были им переменены... Тимофею – Алексей (ФС, л. 1373 об.).	Тимофей Козмич Чуркин, по крещению – Алексей (1712-1743) д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у.
87. Григория	[42] Захар Козмин сын Чюркин... с детьми малолетними сыном [44] Григорьем	Василий имел... сына Григория 3 (лет) (ФС, л. 1373 об.).	Григорий Васильевич Чуркин (1740-1743) д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у.
88. Надежды девицы	[42] Захар Козмин сын Чюркин ... с сестрою родной [50] Надеждой	имена были им переменены... сестре Матрене – Надеждой (ФС, л. 1373 об.).	Матрена Козмична Чуркина, по крещению – Надежда д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у.

89. Парасковии	[42] Захар Козмин сын Чюркин... с матерью [49] Парасковьей Козминой дочерью		Парасковья Козминична, в браке – Чуркина д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у.
90 Анны младенца	[42] Захар Козмин сын Чюркин с дочерьми [46] Анной которой от рождения еще з два года...	Василий имел... дочь Анну 2 лет (ФС, л. 1373 об.).	Анна Васильевна Чуркина (1741-1743) д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у.
91. Ирины девицы	[42] Захар Козмин сын Чюркин ... с дочерьми [45] Ириной...	Василий имел... детей: Ирину 5 лет ... (ФС, л. 1373 об.).	Ирина Васильевна Чуркина (1738-1743) д. Дробинская Марьегорской вол. Кеврольского у.
92. Козьмы			
93. Фоки			
94. Авдея			
95. Иванны» ²¹			

Таблица 2.

Список имен «огнем скончавшихся» великопоженцев, отсутствующих в Пижемском помяннике

Имена отсутствуют в Помяннике	Показания Л. Кириллова и М. Аншуковой	Сведения из документов	Уточненные данные
Тарас, Иван	Казначей Мезенского уезду Койнасской волости [2] Тарас Яковлев сын Киселев с сыном своим [3] Иваном (ФС, л. 1371) ²² .	1. Приезжали к ним с Великих пожен расколщики Тарас Яковлев (Д. 3711, л. 6 – показания Е. Логинова). 2. д. Белоцельская: на оброчной земле по Печерской Пижме... Тарас Яковлев сын Кисе-	Тарас Яковлевич (1658–1743) и Иван Тарасович Киселевы, д. Белоцельская Койнасская вол. Мезенского у.

		лев – 64 (I Р. с. Д. 157, л. 129 об.)	
Илья, Никифор, Кондратей	[4] Илья, [5] Никифор да [6] Кондратей Федоровы (ФС, л. 1371).	Приезжали к ним с Великих пожен расколщики Илья Федоров да брат ево Никифор (Д. 3711. Л. 6 - показания Е. Логинова).	Братья Илья, Никифор, Кондратей Федоровичи д. Засульская, Койнасской вол. Мезенского у.
Федосей	1. Кысской деревни [19] Федосей Семенов сын Михеев (ФС, л. 1372). 2. в ските... жили особыми домами вышеобъявленной Федосей Семенов с женою Натальей Дементьевой и з дочерью девкой Ириной... Мезенского уезду Койнасской волости (ФС, л. 1378 об. - показания М. Аншуковой).	д. <i>Засульская</i> : Семен Дмитриев сын Михеев – 69. У него четыре сына Федосей – 47, Фома – 40, Иван – 34, Филипп – 23. (I Р. с. Д. 157, л. 134).	Федосей Семенович Михеев (1672-1743), д. Засульская, Койнасской вол. Мезенского у. ²³
Зиновей	1. [23] Зиновей Вавилов (ФС, л. 1372). 2. Мезенского уезда Козмогородской волости расколщик Зиновей Вавилин и оную жену Дарью ²⁴ взял с собой (ФС, л. 1371 об.).		Зиновей Вавилович, Козмогородской вол. Мезенского у.
Архип	[28] Максим Андреев сын Лешов... с сыном [30] Архипом (ФС, л. 1372).	д. <i>Жерская</i> : Никифор Осипов сын Левшев – 77, у него племянник Максим – 39 (I Р. с. Д. 157, л. 57 об.) ²⁵ .	Архип Максимович Лешов/Левшев, д. Жердская Козмогородской вол. Мезенского у.

Порфирей	[31] Порфирей Трофимов сын Воронухин (ФС, л. 1372).	<i>Кимженская вол.</i> ²⁶ : По свидетельству 722 году поручика Голикова обретающейся на оброчной земле в попечерской Пижме Перфилей Трофимов сын Воронухин – 50 (I Р. с. Д. 157, л. 57 об.).	Порфирей Трофимович Воронухин, Кимженской вол. Мезенского у.
Лука	[34] Лука Ларионов сын Евсин (ФС, л. 1372).		Лука Ларионович Евсин, сл. Окладникова Мезенского у.
Ефим	Кеврольского уезду Перемской волости Березницкой деревни [35] Ефим Игнатъев сын Гусев (ФС, л. 1372).	1. <i>д. Белоцельская</i> : «По свидетельству 722 года подписчика Поликова являющийся на оброчной земле по Печерской Пижме: Кеврольского уезду Перемской волости Игнатей Денисов сын Гусев – 90, у него сын Ефим – 50» (I Р. с. Д. 157, л. 129 об.). 2. Взял его той же Перемской волости Игнатей Гусев и по отпуску отца и матери свел в вышеозначенной на Великих лугах скит, отдал в раскол для жительства выше-реченному наставнику Анкидинову (Д. 3711, л. 6 - показания Якимя Томилова).	Ефим Игнатъевич Гусев (1672-1743), д. Березницкая Перемской вол. Кеврольского у.

Исаакий	[60] Исаак Якимов (ФС, л. 1372 об.).		Исаак Якимович, с. Кереть вотчина Соловецкого монастыря Кольского у.
Сидор	Да вышеписанные отец ево [62] Сидор (ФС, л. 1372 об.).	на оброчной земле по Печерской Пижме: Сидор Васильев сын ²⁷ – 60, У него сын Леонтей – 15 (I P. с. Д. 157, л. 129) ²⁸ .	Сидор Васильевич Кириллов (1662-1743)
Домна, Пелагея, Парасковья, Татьяна ²⁹	Марк Бобрецов которой уже более 10 лет умре. У него жена Домна Прокопьева дочь да дочери девки Пелагея, Парасковья, Татьяна» (ФС, л. 1378 об. - показания М. Аншуковой).	д. Засульская. Записаны два Марка Бобрецова: Марк Семенов сын Бобрецов – 50 (I P. с. Д. 157, л. 134) и отставной солдат Марк Карпов сын Бобрецов – 34 (I P. с. Д. 157, л. 135).	Домна Прокопьевна, в браке – Бобрецова Пелагея, Прасковья, Татьяна Марковны Бобрецовы, д. Засульская Койнасской вол. Мезенского у.
Зотей, Леонтей	От Великих пожен верхнем жилище званием при Нижней камень... детей ея холостых... Зотей, Леонтея (ФС, л. 1378 - показания М. Аншуковой).		Зотей (1700-1743) и Леонтий (1702-1743) Ивановичи Аншуковы? Мезенского у. Койнасской вол.

Из таблицы № 1 видно, что не все имена, показанные Л.Кирилловым и М.Аншуковой, совпадают с именами в Помяннике. В нем остались *нераскрытыми* 13 мужских имен и 8 женских (в том числе 1 младенец). В случае, если предложенная версия о том, что (2) Игнатий – это Игнатий Гусев, окажется несостоятельной, то *нераскрытых* мужских имен станет 14. В то же время, в показаниях Л.Кириллова и М.Аншуковой имеются не совпавшие, *избыточные* 15 мужских имен (в том числе имя отца Леонтия – Сидора Кириллова) и 4 женских имени, внесенные в таблицу № 2. По количеству *нераскрытые* и *избыточные* имена почти совпадают. Причины несоответствия списков кроются, вполне вероятно, в том, что очевидцы событий упоминают своих единоверцев-скитников в одних случаях по

имени, данному при рождении, в других – данному при переименовании. На это указывают примеры, которые мы рассмотрим далее. Таким образом, если в Помяннике *нераскрытые* имена действительно являются вторыми именами, данными при переименовании, а в показаниях указаны имена этих же людей при рождении, это означает, что имена почти всех «огнем скончавшихся» раскрыты. К сожалению, двойных имен известно немного, только у тех скитников (Чуркины, Анщуковы), у которых в живых остались их родственники, дававшие показания после «гари».

Остановимся на нескольких фактах, подтверждающих и опровергающих сведения о личностях погоревших и их двойных именах. Л. Кириллов сообщил о том, что сгорели его родители, в таком случае в Помяннике должны быть записаны оба имени. Однако имя матери [63] Агафья (39) указано, а имя отца – [62] Сидор – отсутствует. Возникает логически вытекающий из этой записи вопрос: почему в Помяннике не указан Сидор? Вряд ли Сидор, приехавший на Пижму еще до 1727 г. (см. показания его сына: ФС, л. 1372-1373), был упущен единоверцами при составлении Помянника. Отсюда напрашивается вывод: Сидор в Помяннике указан под другим именем, полученным при переименовании, но Леонтий его не сообщил. В ревизии 1719 г. имеется информация, свидетельствующая о том, что Кирилловы выехали с Мезени на Пижму, но числились по прежнему месту проживания и приезжали для ревизии. В д. Белощельская Койнасской вол. Мезенского у. записано: «По свидетельству 722 года подписчика Поликова яввшийся на оброчной земле по Печерской Пижме: Сидор Васильев сын – 60, у него сын Леонтей – 15» (I Р. с. Д. 157, л. 129). Сидор и Леонтей указаны без фамилии, но совпадение имен и их проживание на Пижме позволяют утверждать, что это отец и сын Кирилловы.

В ревизии 1719 г. «при Печерской Пижме» вместе с Кирилловыми записаны еще несколько человек: «*Тарас* Яковлев сын Киселев – 64. *Игнатей* Денисов сын Гусев¹ – 90. У него сын *Ефим* – 50» (I Р. с. Д. 157, л. 129об.). Тарас и Ефим указаны Л. Кирилловым в списке погоревших, но отсутствуют в Помяннике. Данный пример подтверждает наше предположение о том, что в Помяннике приведены имена, данные при переименовании, а в списке – при рождении. В Помяннике имеется два Игнатия: (2) инок Игнатий и (3) схимоинок Игнатий, в списке Кириллова Игнатий один. Фамилия Игнатия Л. – Кирилловым не указана, но мы предполагаем, что Игнатий – это, возможно, Игнатей Гусев из д. Белощельская. Однако вызывает сомнение возраст, указанный в ревизии: в 1722 г. – Игнатию 90 лет (1632 г. р.), а в 1743 г. ему должно быть около 111 лет. В то же

время, ошибочное указание возраста – довольно распространенное явление в ревизиях.

Все имена семьи Аншуковых отсутствуют в списке Кириллова, но Марья говорила, что дети ее «в означенном на Великих пожнях ските с прочими расколниками згорели» (ФС, л. 1379). Скорее всего, Кириллов не знал о присутствии в ските жителей из других «жилиц», т. к. пришел туда позднее, когда старообрядцы уже заперлись в «часовне». Аншуковы же жили неподалеку от скита в местечке, названном «при Нижний Камень» (ФС, л. 1377 об.). М. Аншуква сообщает второе имя своей дочери, данное при перекрещивании: «Дочь девка Пелагея 47 лет, пострижена в монахини и имя ей дано было Агафией» (ФС, л. 1378), что соответствует имени в Помяннике – (35) иноки Агафии. Были ли изменены имена при перекрещивании трем сгоревшим сыновьям Марьи – Петру, Зотею, Леонтею – не указано, но имя Петр записано, а имена Леонтий и Зотей в Помяннике отсутствуют. Показания М. Аншуквой подтверждают известные сведения, что скит действовал уже в первой четверти XVIII в.²: «И назат тому 25 лет³ (ок. 1718 г.) тоя их волости крестьяне Федосей Семенов⁴ да Марк Бобрецов з домашними своими уехали в расколнические на Великие пожни жительство» (ФС, л. 1378).

В документе Сената (ФС, л. 1371об.-1372об.) и в «Деле об обнаружении расколников...» (Д. 3711) записаны свидетельства отказавшихся от самосожжения братьев Якова и Ефима Чуркиных о своей семье, часть которой сгорела. Яков был взят солдатами после «гари» по дороге на Мезень: «А мать ево да братья, кроме отца, брата Ефима, и сестра нынь сгорели, а он з братом Ефимом згореть не похотели. А отец их еще по осени ушел в Кеврольский уезд, а где ныне имеется, не знает. А брат Василей сгорел з женою и трема малолетныма детьми» (Д. 3711, л. 8-8об.). Ефим был привезен командой солдат к скиту с двумя понятыми из слободки Усть-Цилемской и присутствовал при самосожжении. Оба брата сообщают о перемене имен их родственникам при перекрещивании. Приводим показания Ефима: «Имена даны ему Ефиму – Фокою, какое и отцу ево было, матери – Анною, братьям Василию – Захаром, Тимофею – Алексеем, Якову – Ионой, сестре Матрене – Надеждою. А жена ево и невеска нигде не перекрещеваны, а дети означенного брата ево Василия большия⁵ были и не крещены» (ФС, л. 1375об.). В ревизии 1719 г. по Марьегорской вол., в описании д. Дробинской есть запись о семье Чуркиных: «Козма Авакумов сын Чюркин 31 лета. У него сын Василей 11 лет, Тимофей 7 лет, Яков 4 лет, Ефим году» (I Р. с. Д. 149, л. 338об.). Таким образом, подтверждаются все мужчины семьи Чуркиных и появляется возможность определения года их рождения.

Сочетание имен семьи Чуркиных обнаруживается в Помяннике в третьей группе погоревших, обозначенных как проживавшие в местечке Езевец: «Анны, Захария, Алексия, Григория, Надежды девицы, Парасковии, Анны младенца, Ирины девицы» (ФС, л. 1372). Такой последовательности нет в Помяннике среди имен первой и второй групп, относящихся к Великопоженскому скиту. Но, исходя из показаний братьев, к д. Езевец Мезенского у. Чуркины не имели отношения. Как сообщили Яков и Ефим, родом они «... из Кеврольского уезда Марьегорской волости Пукшенского прихода государственного черносошного крестьянина Козмы Аввакумова» (Д. 3711, л. 7об.; ФС, л. 1373) сыновья. Из дома они были вывезены к «Оме реке в раскольнические жилища», где жили два года, а оттуда «отец их вывез ево Иякова и всех домашних на вышепредрисанные Великие луга, и поселились край Пижмы реки, не доехав вышепомянутой Ивана Анкидинова пустыни пять верст, при урочище называемом Голой холм» (Д. 3711, л. 8 – показания Я. Чуркина). Следовательно, Чуркины ошибочно внесены в третью группу и присоединены к погоревшим в Езевце. В списке Л. Кириллова один выживший член семьи Чуркиных неверно указан сгоревшим – [47] Иона. «Иона, которому настоящее имя было Яков» (ФС, л. 1372), не захотел разделить участь скитников и ушел, простившись с семьей перед их самоожжением. Л. Кириллов, не живший в ските, об этом знать не мог. Также выясняется, что даже члены одной семьи в Помяннике записаны именами, данными как при крещении, так и при рождении: [48] Алексей (86) записан именем при рождении (при переименовании – Тимофей), остальные члены семьи Чуркиных в третьей группе указаны по именам, данным при переименовании.

В Великопоженском ските сгорела семья и брата Козьмы – Андрея Аввакумова Чуркина: «[51] Той же волости Андрея Чюркина жена Евфимья Матвеева дочь (74)» (ФС, л. 1372об.) с пятью дочерьми-девками, все они указаны и в Помяннике, и в списке Л. Кириллова. Глава семьи не приехал на Пижму: «означенной дядя ево Андрей остался от них тогда при той же реке Волонге також по той Оме реке внизу» (ФС, л. 1374).

В д. Дорогорской, откуда родом Чуркины, в ревизии 1719 г. записаны: «Сверх прежних к ним по присланным книгам, каковы отданы февраля 29 дня 724 году в камергерскую кантору по свидетельству 722 году порутчика Голикова: Власей Панкратов – 80, У него сын Иван – 56» (I Р. с. Д. 157, л. 51). Мы предполагаем, что Иван – сын Власа Панкратова, может соответствовать [24] Ивану Власову (11) в Помяннике и списке Л. Кириллова.

Как указано В.И. Малышевым, действительно, в ските жили ме-

зенские и усть-цилемские крестьяне⁶, а также выходцы из Двинского, Кеврольского, Кольского, Сольвычегодского уездов и «с Пинеги». Среди «огнем скончавшихся» лишь две женщины названы жителями Усть-Цильмы: «Усцилемской слободки Ивана Иванова прозванием Лабуты дочь девка Марья и преждебывшего усцилемского попа Михея дочь девка Марья» (ФС, л. 1371-1371об.). В 1-й ревизской сказке 1719 г., по которой можно установить их отцов, нет ни попа Михея, ни человека с прозвищем Лабута. Тем не менее, о проживании устьцилемов в ските тоже есть информация. Л. Кириллов сообщил о семье Чупровых, вернувшейся в Усть-Цильму при известии о прибытии солдат для расправы со старообрядцами: «До приезде отправленной команды имел жительство (в ските на Пижме – Т.В.) Пустозерского уезду Усцелемской слободки Трифан Фомин сын Чюпров з женою своею Дарьею Евсеевой дочерью, которой и прежде сего жил в той Усцелемской слоботке, а оттуда вышел и живет в том месте лет з дватцать (примерно с 1723 г. – Т.В.). И назад де тому недели з две оной Чюпров съехал в тое слободку к сыну своему Андрею, которой тамо живет своим домом и имеет жену и детей» (ФС, л. 1370об.). Взят был в Усть-Цилемской слободке и внук Трифона – Гавриил Чупров: «От рождения ему 27 лет, родом он тоя же Усцелемской слоботки государственного черносошного крестьянина Андрея Трифанова сын» (Д. 3711, л. 8об.). В их дворе командой солдат было переписано оставшееся хозяйство: «Живущего близ того раскольнического скита раскольника Трифана Чюпрова, которого в сыску не явилось: коров 4, бык 1 пороз да меринок рыжей 2-х лет» (Д. 3710, л. 18об.).

Приведем установленные фамилии сгоревших в Великопоженском ските: **Аншуковы**, **Бобрецовы**, Воронухины, Голчиковы, Гусевы, Евсины, **Кирилловы**, Киселевы, Лабута, Лешовы/Левшевы, **Михеевы**, **Поташевы**, Преловы, **Чуркины**, Чурсаковы. Носители выделенных фамилий до сих пор живут в Усть-Цилемском районе.

Попробуем дать количественную характеристику пострадавших за веру в Великопоженском ските. В Помяннике количество скитников, скончавшихся на Великих пожнях, в первых двух группах 78 человек⁷. Вероятно, к этому числу следует добавить и Чуркиных из третьей группы – 8 человек, которые, как показало исследование, приписаны к жителям Езевца случайно. Общее число старообрядцев, «огнем скончавшихся» в Великопоженском ските, по Помяннику – 86. В списке Л.Кириллова записано 75 человек, за исключением ошибочно указанного и оставшегося в живых Ионы/Якова – 74. Но Леонтий указывает, что знает не всех погоревших. К этому числу добавим из показаний М.Аншуковой 4-х ее детей и 4-х женщин из

семьи Марка Бобрецова. Всего по показаниям – 82 человека. Разница между Помянником и показаниями свидетелей – 4 человека. Более точное количество подвергшихся самосожжению установить пока не представляется возможным.

Проведенное нами исследование не только раскрывает имена старообрядцев-великопоженцев, но и ставит новые вопросы. Так, наставником Парфеном Клокотовым сообщается, что старица Александра родом из г. Тихвина, однако в прежних известных сведениях указывалось, что она сестра Ивана Анкидинова из г. Ростова. В третьей группе погоревших в местечке Езевец почти половину списка занимает семья Чуркиных. Возникает необходимость установить имена жителей Езевца⁸ и количество погоревших.

Таким образом, составленные нами списки позволяют уточнить большую часть людей, пострадавших за веру в Великопоженском ските, установить их прежнее место проживания и родственные отношения.

Приложение.

Показания М. Аншуковой

«Да того же числа взятая в расколническом от Великих пожен верхнем жилище званием при Нижней камень женка Марья Матвеева дочь в допросе сказала. Рождением де она Мезенского уезду Койнасской волости покойного крестьянина Ивана // (л. 1378) Кондратьева сына Аншукова жена, а от роду нынь 75 лет. И назат тому 25 лет (ок. 1718 г. – *Т.В.*) тоя их волости крестьяне [19]⁹ Федосей Семенов (*в Помяннике нет*) да Марк Бобрецов (умер ок. 1733 г., см. далее – *Т.В.*) з домашними своими уехали в расколнические на Великие пожни жительство и с тоях поры Семенов и Бобрецов в ту их Койненскую волость проезжали и сказывали им, что во оных местах житии весьма изрядно и пашенных и сенокосных мест имеется довольно и веру содержат по старому, и звали детей ея холостых Петра (14), Зотея (*в Помяннике нет*), Леонтея (*в Помяннике нет*) да дочь девку Пелагею (35), коим было от рождения Петру – 45, Зотею – 43, Леонтею – 41, а Пелагия – 47 лет, во оныя жилища. И по тому их зову и(з) оных детей Леонтей да дочь девка назат тому 10 лет (ок. 1733 г. – *Т.В.*) из дому их уехали во оные места и там с помянутым Семеновым да Бобрецовым поселились и содержали раскол так как и они раскольники имели. И после их отъезду // (л. 1378 об.) тому нынь с 6 лет (ок. 1737 г. – *Т.В.*) по словесному от оных сына ея и дочери об оном житии их объявлению и призову ей, она Марья с двумя вышеобъявленными сыновьями к ним поехали, где и понынъ жили и по приезде оные ея два сына. А Зотей ... до их

приезду во оном ските бывшим наставником Иваном Анкидиновым перекрещены, и оная дочь ея пострижена в монахини и имя ей дано было Агафией, а кем и когда была пострижена, того она не знает. А с ними жили особыми домами вышеобъявленной [19] Федосей Семенов с женою [20] Натальей Дементьевой (65) и з дочерью девкой [21] Ириной (66). Да Марк Бобрецов которой уже более 10 лет умре. У него жена Домна Прокопьева дочь да дочери девки Пелагея, Парасковья, Татьяна (*в помяннике имен нет*), да [13] отставной салдат Флор Ларионов сын Поташев (32) з детьми [14] сыном Артемьем (33), дочерьми [15] Устиной (67), [16] Матреной (68), // (Л. 1379) [17] Евдокией (69), да с подворником той же волости [18] Егором Дементьевым (31). И оные все помянутым раскольником Анкидиновым были перекрещеваны ж, которые тако ж и дети в означенном на Великих пожнях ските с протчими расколниками згорели ... той же их волости крестьяне [11] Афонасей Артамонов (28) да [48] Алексей Чюркин (86), которые згорели же» (ФС, л. 377об.-1379).

* * *

1. Помянник – список имен, употребляемый для поминания единоверцев на религиозных требах.

2. **Мальшев.** Сборники.– С. 167-193.

3. В исследуемых документах 1719, 1743 гг. фамилия пишется через «ю» – Чюркин.

4. **Вокужева Т. Д.** Семья Чюркиных «иже огне[м] скончавшихся» в Великопоженском ските // Сохраним веру предков. К 265-летию самосожжения Великопоженского скита: Материалы научных чтений. Из серии «Усть-Цильма – шкатулка русской культуры». (Республика Коми, с. Усть-Цильма, декабрь 2008).– Усть-Цильма, 2009.– С. 25-27.

5. **Мальшев.** Сборники.– С. 192.

6. РГАДА. Фонд Сената, ф. 248, кн. 800, д. 54 (далее – ФС; листы указываем в тексте в скобках), л. 1371об.-1372об.

7. В данном случае исследовалась 1-я ревизская сказка 1719–1727 гг. и учитывающая только мужское население.

8. РГАДА, ф. 350, оп. 2, ч. 1 (далее – I Р. с.; № дела и листы указываем в тексте в скобках). Д. 149, 157.

9. ГААО, ф. 1, оп. 1, т. 3, д. 3710, 80 л. (далее – Д. 3710, листы указываем в тексте, в скобках).

10. ГААО, ф. 1, оп. 1, т. 3, д. 3711, 44 л. (далее – Д. 3711, листы указываем в тексте, в скобках). Приношу большую благодарность Сергею Васильевичу Сироткину (г. Москва) за информацию о данном документе.

11. Деревня Езевец Мезенского у. Архангельской губ., ныне с. Езевец Мезенского р-на Архангельской обл. расположена в среднем течении реки Пезы (правый приток р. Мезени). В 1744 г., 5 января, там сожгли 17 человек раскольников (см.: **Мальшев**. Сборники. С. 176; **Пругавин А. С.** Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе. М., 1885, С. 88. См. также: http://az.lib.ru/p/prugawin_a_s/text_0070.shtml.

12. **Мальшев**. Сборники. – С. 172.

13. Полный текст показаний М.Аншуковой см. в приложении к статье.

14. Здесь и далее число через тире возле имени означает возраст человека – *Т.В.*

15. Показания Якима Томилова: «Взял его той же Перемской волости Игнатей Гусев, и по отпуску отца и матери свел в вышеозначенной на Великих лугах скит, отдал в раскол для жительства выше-реченному наставнику Анкидинову» (см.: Д. 3711, л. 6).

16. Версия требует уточнения, пример проанализирован далее.

17. В показаниях Л.Кириллова указаны два Исаакия, в тексте обозначены номерами [9] и [60], второй Исаакий внесен в таблицу № 2.

18. Версия требует уточнения.

19. Л. Кирилловым Авдотья не указана как *девица*, внесена на основании последовательного написания в Помяннике двух имен членов одной семьи – [25] Катерина (59) и [27] Евдокия (58).

20. В Помяннике третья группа имен обозначена как имена проживавших в местечке Езевец.

21. **Мальшев**. Сборники. – С. 192.

22. Имя Иван есть в третьей группе – (82) Ивана, но без дополнительного подтверждения, Иван Тарасович не внесен в данную группу.

23. «Кысса (...) как выселок или околоток, который официально входил в состав деревни Засулье». См.: Новиков А. <http://www.arhpress.ru/zvezda/2003/3/28/1.shtml>

24. Дарья может быть записана вместе с родителями Л.Кириллова: «[64] да женка Дарья (70)».

25. Версия требует уточнения.

26. Кимженская волость маленькая, населенные пункты не указаны.

27. Без указания фамилии.

28. Леонтий давал показания по сгоревшим в Великопоженском ските.

29. Имена Татьяна и Пелагия есть в четвертой группе Помянника, но маловероятно, что старообрядцами они указаны как «скончавшиеся в разных местах».

30. См. в показаниях Якима Томилова, ссылка 14: Д. 3711, л. 6.
31. «Около 1720 г.» (см.: **Мальшев**. Сборники.– С. 10).
32. М. Аншукова давала показания в декабре 1743 г. (см.: ФС, л. 1378).
33. Федосей Семенов в показаниях Л. Кириллова указан с фамилией Михеев (см.: ФС, л. 1372).
34. Детям Василия было от двух до пяти лет: «Василий имел ... детей Ирину – 5, сына Григория – 3, да дочь Анну 2 лет» (см.: ФС, л. 1373об.).
35. **Мальшев**. Сборники.– С. 170.
36. О количестве сгоревших в Помяннике, документах и «Повести» см.: **Мальшев**. Сборники.– С. 191.
37. На список имен погоревших в местечке Езевец из «Повести о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 годах» ссылается С.Гмырин (см.: **Гмырин С.** Крест беды // Север. 2003. № 44. 31 октября).
38. Здесь и далее в квадратных скобках указываем порядковый номер имени по Показаниям Л.Кириллова.

А.Н. Розов
(Санкт-Петербург)

Духовно-православный мир русского человека в усть-цилемских былинах

Тема «православие в северно-русских былинах» мало изучена. Во вступительных статьях к сборникам былин Русского Севера ни П.Н. Рыбников¹, ни А.Ф. Гильфердинг², ни Н.Е. Ончуков³, ни А.Д. Григорьев⁴, ни тем более собиратели советского периода практически ничего не говорят о религиозной тематике в былинных текстах. Одним из первых коснулся этой проблемы Ю.А. Новиков. В своем разделе вступительной статьи к «Былинам Печоры» он пишет: «...одна из характерных особенностей печорской былинной традиции – обилие в текстах религиозных элементов. Такая же картина наблюдается на Мезени и в Поморье. Отчасти это объясняется постоянными контактами с иноверцами, отчасти – преобладанием среди местного населения раскольников, многие из которых еще в недавние времена отличались особой приверженностью к старине, истовой религиозностью»⁵. Далее Ю.А. Новиков перечисляет главные религиозные элементы в былинах: иноэтнические противники русских,

как правило, называются «неверными», «погаными», иными словами, язычниками; они стремятся уничтожить защищаемые богатырями православную веру, храмы и монастыри, богослужебные книги, иконы; во многих былинах подчеркивается набожность богатырей, соблюдение ими, их близкими всех церковных канонов; помощниками в богатырских делах оказываются Бог, Богородица, святитель Николай, ангелы, апостолы и т. д.; несчастье эпическим героям приносят нарушения церковных заповедей, запретов и т. п.

Мало способствуют изучению христианских мотивов в былинах и биографии исполнителей, составленные собирателями, а также комментарии к текстам. Например, Н.Е. Ончуков лишь отмечал, и то не всегда, является тот или иной былинщик старообрядцем или нет.

Словари же, именные, географические и предметные указатели, которыми снабжены уже изданные тома Свода печорских и мезенских былин⁶, а также находящийся в издательстве том былин Кулоя, дают исследователю необходимые по данной теме сведения. Так, в словаре малопонятных слов и выражений к печорским и мезенским былинам (БП – II и БМ. Т. 5)⁷ приведены такие слова как: **андел** или **андил**, **благочестивый**, **богоданное дитя**, **божий дар** в значении «хлеб», **богоряженая**, **богосуженая**, **калика**, **духовный отец**, **класть крест**, **лицо чтить** в значении «молиться», **молитвить**, **облатынить** в значении «опоганить, осквернить; обратить в католичество», **панафида** вместо панихида, **петё-четёе церковное**, **урод** в значении «юродивый», **четверг великий** и т. д. В указателе этнических и географических названий помещены такие понятия, как **Антоньев** или **Артемьев монастырь**, **город Иерусалим**, **река Иордан**, **святая Русь**, **гора Фавор**⁸.

Именной же указатель к печорским томам (БП – II. С. 631-656) не содержит имен библейских персонажей, таких как: Бог, Богородица, Николай Угодник, Спас Всемиловитый и т. д. Следует отметить, что в других былинных сборниках эти персонажи вошли в подобные указатели (например, в указателе личных собственных имен, составленный А.Д. Григорьевым к каждому тому, в указателе к сборнику Кириши Данилова, подготовленный А.П. Евгеньевой и Б.Н. Путиловым (составитель М.Я. Мельц)⁹, в указателе к «Песням, собранным П.Н. Рыбниковым», составленный А.П. Разумовой¹⁰ и т. д.).

Особенно много слов, связанных с христианством, в предметном указателе (БП – II. С. 667-766¹¹), охватывающем предметы (понятия), выраженные существительными и субстантивированными прилагательными с определениями к ним. Это: **апостолы**, **благовенье**, **Бог** (в двух значениях: «верховный небожитель» и «икона»), **Богородица**, **мощи святые** (в печорских и кулойских

текстах, в мезенских к ним добавлены еще **Адамовы мощи, причетник, религия старая** (имеется ввиду старообрядчество) и т. д. и т. п. В чем-то данный указатель перекликается с предметно-топографическим указателем к былинам Рыбникова, составленным также А.П. Разумовой.

В ходе работы над мезенскими томами у меня возникла идея создать совершенно новый тип указателя – указатель терминов, связанных с православием. Подобный указатель уже составлен для кулойских былин, в компьютерном варианте указатель существует и для Печоры.

В указатель вошли библейские персонажи (**Бог, Господь, Богородица, Николай Угодник** и т. д.), географические названия из библейской истории (**город Иерусалим, река Иордан, гора Фавор** и т. д.), названия христианских праздников (**Петров день, Иванов день**), различные понятия, связанные как с этическими нормами поведения верующего человека (**безгрешность, благословенье, причаститься** и т. д.), так и с самой церковью, ее обрядами, атрибутами, служителями. Здесь же приведены устойчивые словосочетания (например: **Богом суженая, брак законный, обедня воскресенская**) или более редкие словосочетания (**муж верный обрученный**). Цель указателя – показать, в какой мере в текстах былин отражен духовно-православный мир русского человека: сказителя и эпического героя.

Надо отметить, что ряд христианских терминов присутствует как в указателе православных терминов, так и в тематическом указателе к Своду печорских и мезенских былин. Думаю, что в этом нет ничего предосудительного, тем более что только в «православный» указатель введены глаголы, употребляемые в сочетании с данным существительным (например, **Бог: благословит, выдает, выкупает, дает/не дает, знает, милует/помилует, помогает, проносит, простит, судит** и т.д.; **Венец: ехать к венцу, придти от венца, принимать злат венец; стоять под венцом** и т. д.). Только в словарь православных терминов вошли глаголы, связанные с церковными обрядами: **венчаться, повенчаться, каяться/покаяться, причаститься** и т. д.

Современные лингвофольклористы, и в первую очередь курские, проявляют большой интерес к языку былин. Достаточно назвать две монографии М.А. Бобуновой¹² и ее статьи «Былинная лексика в словаре языка фольклора (на материале гидронимов)»¹³ и «Наименование оружия в словаре языка онежских былин»¹⁴ или более близкую по теме данной работы статью А.Т. Хроленко «Вера»¹⁵. Однако все эти и другие работы делаются на материале одного сборника (чаще

всего А.Ф. Гильфердинга, 2-го издания 1894 г., не имеющего справочного аппарата). При этом не указывается, в каком былинном сюжете встречается то или иное слово, к какому источнику восходит анализируемый текст: к устной традиции или к книге, не учитывается личность исполнителя. Мне кажется, что если исследователь обратится к справочному аппарату вышедших в свет печорских, мезенских и кулойских былин, то его выводы будут гораздо основательнее.

Сопоставление печорского, мезенского и кулойского указателей православных терминов показывает, что некоторые словосочетания могли употребляться только в одном из регионов. Например, **Божий суд** – только на Кулое; **плавание Василий Буслаев в Иерусалим на поклонение Адамовым мощам** – только в былинах Мезени. Немало слов и словосочетаний встречаются лишь на Печоре: **Божий дар, малые поддьяки, божечка** (т. е. молельный дом), **Благовещенье светлое Христово**, (Средняя Печора), **венчальная жена, благоверная царица, подножек** (маленькая скамеечка, которая ставилась под ноги венчающихся в храме) (Нижняя Печора), **Спас Вседержитель** (Средняя и Нижняя Печора).

Однако необходимо подчеркнуть, что приводя подобные примеры, надо каждый раз иметь в виду, относятся ли они к устойчивой местной традиции (как, например, **Божий дар** в значении краюшка хлеба) или это продукт творчества того или иного исполнителя. Былинщик мог вводить в текст отдельные нетрадиционные слова и выражения, такие как **поп-отец, малые поддьяки, духовники церковные, дьявол, мир православный, говеньца великие, крест распятый** т. д. Самое сложное определить, являются ли данные вставки самостоятельным творчеством, или исполнитель перенял их от того, кто научил его петь старины. Не случайно А.М. Астахова, познакомившись в 1929 г. с известным усть-цилемским сказителем В.П. Носовым, писала: «...не имея текстов, послуживших источником для В[асилия] П[рокопьевича], мы не знаем, за чей счет отнести это своеобразие и в какой мере именно Василий Прокопьевич был творчески самостоятелен в деле оформления сюжетов» (БП – II. С. 550). Конечно, к такому выводу можно прийти, рассматривая тексты и многих других былинщиков.

В печорских записях по сравнению с мезенскими и кулойскими наблюдается большее разнообразие в эпитетах. Перечислю лишь некоторые из них: бес: **кривой; лысо(-ый); вера: великая; идольская; правая; русская**; иконы: **деревянные (древенны, древяны), дивны, медны, церковны, тихие, чудные, старообрядческие, золоченые старообрядческие**; книга/книги: **Божественна(-я), Божья, Голубенная, старинная, четыре-**

хугольная; больши печатны(-е), старопечатные и т. д. Как видим, в некоторых эпитетах подчеркивается принадлежность местного населения к старообрядчеству и встречается это только на Средней Печоре.

Известно, что среди крестьян Средней Печоры был очень высок процент грамотности и жители очень любили читать, поэтому они нередко вставляли в былинный текст книжные выражения. Это отмечалось собирателями. Например, Н.Е. Ончуков так писал о Ф.Е. Чуркиной (д. Аврамовская¹⁶): «Ф[едосья] Е[мельяновна] грамотна, читает священные книги и поэтому в ее былинах попадаются часто книжные обороты, а в ее речи вообще не так много местного элемента, она приближается к книжной» (БП – II. С. 80). А.М. Астахова, говоря о творчестве усть-цилемки Агафьи Родионовны Овчинниковой, отмечает, что в двух записанных от нее «былинах скрестились влияния, идущие от устной традиции и из книги. Былину «Дунай» она слышала от стариков, но видала и в сборнике Н.Е. Ончукова» (БП – II. С. 554). Ю.А. Новиков в своей книге перечисляет имена печорских сказителей, которые использовали книжные варианты былин¹⁷. Среди них десять жителей Усть-Цилемского района: Тимофей Семенович Дуркин, Никита Федорович Ермолин, Василий Игнатьевич Лагеев, Анастасия Артемьевна Носова, Агафья Родионовна Овчинникова, Осип Алексеевич Осташов, Яков Семенович Поздеев, Татьяна Антоновна Савукова, Наталья Тимофеевна Семенова, Павел Иванович Торопов.

Устьцилемы чаще всего использовали тексты из популярных сборников былин¹⁸. Кроме того в Усть-Цильме было зафиксировано наличие нескольких экземпляров научного сборника Н.Е. Ончукова «Печорские былины», и А.Р. Овчинникова, по наблюдению Ю.А. Новикова, пела былинку «Дунай Иванович – сват», используя это издание¹⁹.

Необходимо отметить, что, во-первых, использование исполнителями книги – это нередко «своеобразный **сплав услышанного и прочитанного**, причем устное начало нередко доминирует, держит в своем «силовом поле» позайствованные из печатных источников элементы. Немалая часть севернорусских певцов оказалась способной **переключаться из одной поэтической системы в другую** (выделено Ю.А. Новиковым – А.Р.)»²⁰. Во-вторых, сильное книжное влияние особенно характерно для поздних записей, представляющих собой, как правило, прозаические пересказы былинных сюжетов, свидетельствующих о разрушении эпической традиции. Не случайно, что из десяти вышеперечисленных информаторов нет ни одного, который пел бы для Н.Е. Ончукова. Все тексты записаны экспедициями 1929, 1942, 1955, 1964, 1978 и 1980 гг.

Усть-цилемские исполнители могли изменять, дополнять традиционные формулы. Так, Николай Самсонович Торопов из деревни Климовка (запись 1929 г.; былина «Илья Муромец и Сокольник») в молитве, обращенной к Богу, расширяет текст: **«А стоел я за веру за Христовую, я держался того креста распятого»**. Перечисляя богатырей на заставе, он же использует необычный эпитет к братьям Долгополым, которые **«не нашей земли, они неверные»** (БП – I, № 69). Житель Усть-Цильмы Иван Григорьевич Кисляков (запись 1942 г.) вкладывает в уста Дюка Степановича следующую фразу, обращенную к богатырям, мешающим ему молиться в церкви: **«Господу Богу надо молиться с понятием, с понятием да с усердием»** (БП – I, № 146). Кисляков также подчеркивает, что Дюк **«молится по старой религии»**, т. е. он – старообрядец, поэтому, симпатизируя этому богатырю, исполнитель так заканчивает пересказ быliny: **«покорил Дюк Степанович, покорил он богатырей богатством всех, покорил он стольный Киевград. И Дюк стал почетный гражданин, по всему земному шару славится. Все прославляли его, прописали первым богатырем, первым богачом»**.

В ранних усть-цилемских записях быliny «Поездка Василия Буслаева в Иерусалим» наблюдается своеобразная трактовка традиционной формулы диалога Буслаева с черепом, отличная от нижнепечорских и мезенских текстов. Василий старается выяснить, кто перед ним: останки русского или неверного богатыря. Обычно голова предсказывает Буслаеву, что он будет лежать рядом с ней; в усть-цилемских же старинах обращается внимание на то, по какую сторону креста (левую или правую) лежит «кось-глава человеческа», и по этому признаку определяется принадлежность погибшего богатыря: слева, значит, неверный; справа – русский. **«Я неверна глава – я лежу по леву руку крестов, а ты будешь лежать по праву руку»** (БП-I, № 243; запись 1901 г. от Петра Родионовича Поздеева). В более поздней записи (1942 г.) от жительницы деревни Верхнее Бугаево Авдотьи Андреевны Шишоловой образ креста заменяется образом камешка: **«Я лежу подле правый бок камешка, а ты ляжешь под левой бок»**, однако и здесь оппозиция **левый-правый** сохраняется. В нижнепечорских и мезенских былинах обычно череп предвещает Буслаеву, что они будут лежать вместе.

Также только в усть-цилемских записях быliny «Соломан и Василий Окулович» подчеркивается противопоставление православных и неверных. У Петра Родионовича Поздеева (запись 1902 г.) Торокан, похитив жену Соломана, так отвечает на ее вопрос, куда они плывут:

**«Я везу тебя ле нонь да за приятеля,
Я за Ваську-царя ноньце Окулова!
У нас жити-то добро, дак служить легко:
У нас среды-то, пётничи не поступют,
И велики четверги у нас ничем зовут!»** (БП – I, № 270).

Через 40 лет в деревне Верхнее Бугаево в разрушенном тексте, записанном от Авдотьи Андреевны Шишоловой, данная формула сохраняется, но в другом контексте. Жена Соломана отвечает мужу, приехавшему за ней в город Туес:

**«У вас жизньё тяжёлоё:
Утрях встают – долго моются,
Утрях встают – долго Богу молятца,
А здесь-то жизньё лёгкое:
Утрях станут – рожу не моютца,
Не моютца, Богу не молятца»** (БП – I, № 270).

Как видим, здесь противопоставление носит еще более резкий характер, и формула приобретает большую художественную образность.

Та же формула зафиксирована и в деревне Уег (запись 1942 г.), причем Марфа Дмитриевна Дуркина добавляет еще деталь: **«а великие говеньица не требуют»** (БП – I, № 275).

Исполнитель мог давать свое собственное объяснение того или иного события, действия. В былине Николая Самсоновича Торопова, Илья Муромец, узнав в Сокольнике своего сына, предлагает ему привезти **матушку родимую**, которую **«окрестим-приведём в веру Христовую»** (БП – I, № 69). В другой былине («Испечение Ильи Муромца»; прозаический пересказ) Н.С. Торопов подчеркивает, что Соловей-разбойник иноверец: войдя **«в палаты ейны кнеженецкие поганые**, Илья **«ихним Богом Богу не молитца, целом не бьёт и головы не гнёт»**. Обычно же подобная фраза встречается в былине «Василий Игнатьевич и Батыга», где посланный неверным царем посол, входя в гридю князя Владимира «ихним богам он Богу не молитца, челом не бьёт и головы не гнёт» (БП – II, № 200).

Степан Афиногенович Носов, житель д. Среднее Бугаево²¹, в былине «Илья Муромец и Сокольник» (запись 1980 г.) так объясняет, почему Сокольник, убив свою мать, не смог убить отца: **«да не позволил Бог да совершит сего»** (БП – I, № 96). В комментарии к данной записи сказано, что «традиционные былинные формулы, свойственные печорской редакции сюжета, то и дело перемежаются со стихами, явно сочиненными певцом в момент исполнения и неумело стилизованные под былинные» (БП – I, с. 716). Замечание комментаторов, очевидно, можно отнести и к данному стиху.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что справочный аппарат, сопутствующий томам печорских, мезенских и кулойских былин (именной указатель, указатель этнических и географических названий, предметный указатель и особенно указатель терминов, связанных с православием), во-первых, должен помочь исследователям такой широкой и малоизученной темы, как духовно-православный мир русского человека (сказителя и эпического героя). Во-вторых, материалы этого аппарата свидетельствуют о том, что вопрос о соотношении эпической традиции Средней и Нижней Печоры еще окончательно не решен. Если Н.Е. Ончуков противопоставлял эпическую традицию устьцилемов и пустозеров, то Ю.А. Новиков считает, что «былинная Печора предстает как единый регион, в котором, несмотря на одновременное заселение среднего и нижнего течения реки выходцами из разных земель Древней Руси, сформировалась своеобразная и устойчивая в своих общих моментах эпическая традиция» (БП – I. С. 90). Приведенные в статье примеры показывают, что усть-цилемские тексты обладали специфической поэтикой, которая выделяла их среди других северно-русских былин.

* * *

1. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым.– Петрозаводск, 1989. Т. 1.
2. Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Изд. 4-е.– М.; Л., 1949. Т. I–III.
3. **Ончуков Н. Е.** Печорские былины. СПб., 1904.
4. Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым.– М., 1904. Т. 1; Praha. 1939. Т. II;– СПб., 1910. Т. 3.
5. БП – I.– С. 104.
6. БП – I; БП – II.; БМ.
7. Составитель А.Н. Розов.
8. Составитель А.Н. Розов.
9. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым.– М.; Л., 1958.
10. Песни, собранные П.Н. Рыбниковым.– Петрозаводск, 1990. Т. 2.
11. Составители: С.В. Гаврилина, А.А. Горелов. В.И. Еремина, В. И. Жекулина, И.П. Ковтун, Т.А. Новичкова, Л.И. Петрова, А.Н. Розов.
12. **Бобунова М. А.** : 1. Размышления лексикографа над текстами «Онежских былин».– Курск, 1999; 2. Единицы фольклорной лексикографии в словаре языка былины. Курск, 2001.
13. **Бобунова М. А.** Былинная лексика в словаре языка фольклора (на материале гидронимов) // Фольклорное слово в лексико-

графическом аспекте. Сборник научных трудов.– Курск, 1994.– С. 11–19.

14. **Бобунова М. А.** Наименование оружия в словаре языка онежских былин // Славянская традиционная культура и современный мир.– М., 2005. Вып. 1.– С. 211–221.

15. **Хроленко А. Т.** Вера // Исследования по лингвофольклористике.– Курск, 1997. Вып. 2. Слово в фольклорном тексте. С. 11–18.

16. В сборнике Н. Е. Ончукова деревня названа Аврамовская; в более позднее время она более известна под именем Абрамовская.

17. **Новиков Ю. А.** Былина и книга. Аналитический указатель зависимых от книги и фальсифицированных былинных текстов.– СПб., 2001.

18. Народные былины о русских могучих богатырях: Чтение для народа и народных школ, с объяснительным словом и примечаниями» / Сост. по сборникам Кирши Данилова, Киреевского, Рыбникова, Авенариуса и др. Н.Бунаковым.– СПб., 1884 (2-е изд.); Книга былин: Свод избранных образцов народной эпической поэзии / Сост. В.П. Авенариус.– М., 1885 (3-е изд.); Русские народные былины: Добрыня Никитич. По сборникам Кирши Данилова, Киреевского, Рыбникова и Гильфердинга / Сост. В. и Л. Р-н. М., 1894; Русские народные былины: Илья Муромец. По сборникам Кирши Данилова, Киреевского, Рыбникова и Гильфердинга / Сост. В. и Л. Р-н. М., 1894.

19. В соседней с Усть-Цильмой деревне Чукчиной в 1920-е гг. зафиксировано хоровое исполнение былин по сборнику Ончукова (См.: **Новиков Ю. А.** Былина и книга...– С. 5).

20. Там же. С. 20.

21. См. о его деятельности книжника в статьях Е.В. Прокуратовой и М.В. Мелихова, публикуемых в данном сборнике.

К вопросу о проблемах изучения пижемской былинной традиции

На протяжении всего двадцатого столетия на Печоре шла достаточно интенсивная работа в области сбора былинного материала. Ее результатом стал обширный корпус эпических текстов, нашедший отражение в крупнейшем фольклористическом издании рубежа тысячелетий – в первых томах «Свода русского фольклора»¹.

В фольклорном отношении Печора представляет собой неоднородный регион. Различия в истории освоения среднего и нижнего течения этой реки² обусловили сопоставление двух русских районов архангельской части Печоры – Усть-Цильмы и Пустозерска. Уже Н.Е. Ончуков, первооткрыватель этого северо-восточного эпического очага, отметил, что былины Печоры нужно разделить на «1) старины Усть-Цилемской волости и 2) на старины Пустозерской волости»³, при этом собиратель руководствовался различиями в манере пения и репертуаре⁴. Данные наблюдения Н.Е. Ончукова подтверждались и в ходе дальнейших фольклористических разысканий на Печоре. Так, во вступительной статье к сборнику «Песни Печоры», подготовленному по записям экспедиций ГИИИ 1929 г. и ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН 1955–1956 гг., Н.П. Колпакова приводит основные различия песенного репертуара Средней и Нижней Печоры, а сами тексты разделены на две части по районам (Усть-Цилемский и Нарьян-Марский)⁵. Наличие тех же разделов и в вышедшем несколько ранее издании «Былины Печоры и Зимнего берега»⁶ позволяет говорить о том, что административно-территориальное деление этих двух районов Печоры соответствует выделению двух фольклорных традиций. Однако этот вопрос до сих пор считается открытым. Так, Ю.А. Новиков, напротив, считает, что Печора является единым эпическим регионом, в котором, несмотря на одновременное заселение среднего и нижнего течения реки выходцами из разных земель Древней Руси, сформировалась своеобразная и устойчивая в своих общих моментах эпическая традиция»⁷. В свою очередь, А.Н. Розов, характеризуя материалы справочного аппарата к томам печорских былин Свода русского фольклора, пишет о том, что «... вопрос о соотношении эпической традиции Средней и Нижней Печоры еще окончательно не решен. <...> Примеры показывают, что усть-цилемские тексты обладали специфической поэтикой, которая выделяла их среди других северно-русских былин»⁸.

Сама усть-цилемская традиция также неоднородна. Учитывая факт расселения устьцилемов по трем рекам (Печоре, Цильме и Пижме), а также разный характер освоения данных рек, сказавшийся на некоторой специфике каждой из этих групп, имеет смысл говорить о трех микролокальных усть-цилемских традициях: среднечорской, цилемской и пижемской⁹. Последняя занимает в этом ряду особое место¹⁰.

Долгое время Пижма была центром печорского старообрядчества. Более ста лет здесь просуществовал Великопоженский скит, основанный в начале XVIII в. Скит оказал огромное влияние на укрепление старообрядческой идеологии в крае, на формирование и сохранение письменных и устных традиций, на местную певческую культуру. Лучшие справщики старообрядческих служб, многие наставники были родом с Пижмы. Пижемцы до сих пор славятся и как одни из выдающихся песельников по всей Печоре. Здесь бытовали песенные сюжеты, не известные жителям других мест Усть-Цилемского края, причем многие из них относятся к числу редких или зафиксированных только в публикациях севернорусских записей¹¹. Микрорайон Пижмы является наиболее ярким очагом и в печорской эпической зоне.

В ходе нашей работы закономерно возник вопрос: имеется ли какое-либо основание для выделения пижемского куста деревень как особого эпического очага и что вообще можно сказать о специфике этой микролокальной былинной традиции.

Впервые былины на Пижме были записаны в 1902 г. Н.Е. Ончуковым, первооткрывателем эпической Печоры. «Побывав во всех деревнях Пижмы, кроме трех отдаленнейших, с небольшим “жилом”, где наверняка <...> нет былин»¹², Н.Е. Ончуков записал 15 старин от шести исполнителей из трех деревень (Чуркинской, Абрамовской, Боровской) и с. Замежная. Кроме того, в с. Усть-Цильма от Григория Ивановича Чупрова, исполнителя с пижемской фамилией, собиратель зафиксировал еще 2 старины¹³. Всего Н.Е. Ончуков записал от пижемцев 14 былинных сюжетов¹⁴.

Собирательская работа в Усть-Цилемском крае была продолжена в 1929 г. экспедицией крестьянской секции ГИИИ под руководством Е.В. Гиппиуса, в ходе которой в д. Абрамовской и с. Замежная от семи старинщиков была записана 21 былина (13 сюжетов)¹⁵. Отметим, что полноценной собирательской работы в д. Абрамовской не проводилось, остановка экспедиционной группы в этой деревне была связана с дорожными перипетиями¹⁶, поэтому записи старин можно назвать «случайными»¹⁷.

Летом 1942 г. в Усть-Цилемском районе состоялась экспедиция студентов-филологов Карело-Финского университета, руководил ко-

торой В.Г. Базанов. Несмотря на то, что непосредственно в пижемских селениях работа не велась¹⁸, в д. Крестовка были сделаны записи трех былин от Макара Ивановича Чупрова, уроженца д. Абрамовской, сына старинщика Ивана Емельяновича Чупрова¹⁹.

Следующим этапом в освоении фольклорной традиции Усть-Цильмы была фольклорная экспедиция 1955 г. сектора народного творчества ИРЛИ АН СССР (рук. Н.П. Колпакова), одной из задач которой являлась проверка современного состояния былинного эпоса в районе Усть-Цильмы и произведение разведки по притокам Печоры – по р. Цильме и в верховьях р. Пижмы, где записи былин еще никогда не проводились. В ходе экспедиции по р. Пижме были обследованы 8 деревень²⁰, в четырех из них (Абрамовской, Боровской, Скитской, Степановской) записано 9 текстов былин (2 сюжета) от одиннадцати исполнителей²¹. СобираТЕЛЬСкая работа была продолжена в 1956 г. на Нижней Печоре, где в д. Угольное Нарьян-Марского района В.В. Митрофановой была сделана запись былины «Илья Муромец и Сокольник» от выходца с Пижмы Фомы Алексеича Чупрова²², племянника известного былинщика Еремея Чупрова.

В 1964 г. Д.М. Балашов посетил пижемскую д. Боровскую, где от трех исполнителей сделал 5 записей двух былинных сюжетов²³. По инициативе Д.М. Балашова в 1965 г. на Печору приехала комплексная экспедиция Всесоюзного Дома звукозаписи «Мелодия» и Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР, в работе которой приняла участие музыковед Ю.Е. Красовская. Основной целью экспедиции была запись былин с последующим выпуском грампластинок. Участники экспедиции также посетили д. Боровскую, где познакомились с известным исполнителем стамрин Еремеем Провичем Чупровым и супружеским дуэтом Леонтием Тимофеевичем и Анной Лукичной Чупровыми²⁴. В том же году в г. Москве были сделаны записи былины «Илья Муромец и Сокольник» в исполнении этих певцов²⁵. В 1980 г. Ю.Е. Красовская еще раз приехала в Боровскую, где записала две старины от супругов Чупровых²⁶.

В 1978 г. на Пижме работали филологи Московского государственного университета под руководством Н.И. Савушкиной. ими были обследованы 7 селений (дд. Абрамовская, Боровская, Загрявочная, Скитская, Степановская, Чуркинская, с. Замежная), где было сделано 20 записей (7 сюжетов) от одиннадцати исполнителей²⁷. В д. Бугаево на р. Печоре собиратели встретились с Натальей Тимофеевной Семеновой, родившейся и большую часть жизни прожившей в с. Замежная. От нее было записано 3 былинных сюжета²⁸. Маршрут следующей экспедиции МГУ (1980 г.) в Усть-Цилемский район (рук. В.И. Харитонов, А.А. Иванова) не включал пижемские

селения, однако ее участниками было сделано 15 записей (12 эпических сюжетов) от двух выходцев из этих мест²⁹.

С середины 1980-х гг. по 1990 г. и в 2005–2009 гг. Сыктывкарский государственный университет производил целенаправленное обследование фольклорной традиции Усть-Цилемского района. На Пижме сотрудники и студенты университета работали в семи деревнях³⁰, в трех из которых было зафиксировано 2 былинных сюжета от пяти исполнителей в пяти единицах записи³¹.

Таким образом, во время этих экспедиций в селениях по р. Пижме с разной степенью основательности были обследованы практически все пижемские деревни. Однако в двух деревнях (Верховской и Новожиловской) фольклористы не работали, и это позволяет говорить о том, что о традиционной культуре этих селений мы ничего не знаем. В течение XX в. на Пижме было записано около ста былинных текстов от 43-х исполнителей, репертуар пижемских старин насчитывает 24 сюжета, один из которых относится к позднейшим новообразованиям. Всего же в пределах Усть-Цилемского района было сделано более 260-ти записей былин, репертуар района насчитывает 39 сюжетов, из которых 16 на Пижме не встречались. Однако при этом надо учитывать, что 9 из них являются редкими для Усть-Цильмы в целом и записаны в единичных вариантах³².

Одной из особенностей бытования былин на Пижме Н.Е. Ончуков называл их женское исполнение. Исследователь отмечал, что в самой Усть-Цильме от женщин ему не пришлось записать ни одной старины, а на Пижме из семи исполнителей 4 были женщины. Такой интерес женщин к былинам Н.Е. Ончуков объяснил тем, что в маленьких деревнях нет ни хороводов, ни «горок», ни игр, т. к. все это возможно при большом количестве молодежи, а старикам тоже нечего делать, не на что смотреть, вот все и собираются в одну избу, старики поют старины, вся деревня слушает, а наиболее восприимчивые парни и девицы перенимают³³. В разговоре с Ю.Е. Красовской пижемский певец Еремей Чупров указал на еще один интересный момент: «Помню, посадки где ле, да дедка Василия либо Емельяна молодёжь созовёт. На посадках тут тебе «виноградий» припоют дивно; тут тебе рукодельничают, тут тебе кружатся – игрище играют, игрищечны песни поют. Потом зачнут старичка просить. Тот им сказок наскажет три короба. Они слушают да рукодельничают. Потом зачнет передом старины вести, а остальные сзади артелью подпевают... Как же, как же! – конешно, артелью пели. Зачнет старик, а вси помогают; как грянут!..»³⁴. Такие сведения разрушают сложившийся стереотип о передаче эпических знаний в основном во время промыслов, что подспудно заставляло искать былинщиков прежде всего сре-

ди мужчин. Исполнение былин на молодежной вечерке значительно расширяло круг слушателей, что позволило «способным» женщинам перенимать «мужские» эпические песни³⁵.

Относительно былинного репертуара Н.Е. Ончуков писал, что между усть-цилемскими (припечорскими) и пижемскими старинами нет разницы в их содержании, «и только одного Бутмана Колыбановича, которого почему-то особенно любят пижемцы, не знают припечорцы»³⁶.

Из 24-х зафиксированных на Пижме эпических сюжетов один (Добрыня и Алеша) – предположительно – книжного происхождения³⁷. Помимо вышеупомянутого былинного новообразования о пропойце Бутмане, которое бытовало только в этой местности и, возможно, здесь и было сложено, из «пижемских» былинных сюжетов выделяются еще два: «Илья Муромец и Сокольник» и «Василий Игнатьевич и Батыга»³⁸.

Комментируя записи «Ильи Муромца и Сокольника» в Своде русского фольклора, Ю.А. Новиков говорит об особом, пижемском, изводе этой былины, указывая, что более половины печорских записей сделано в нескольких деревнях на Пижме, кроме того, их уроженцы занесли местный извод былины и в другие районы Печорского края. Пижемские варианты, по его наблюдениям, отличаются устойчивостью композиции, богаты оригинальными деталями и выразительными формулами, не встречающимися в других северовосточных записях, в том числе и в текстах с Печоры. Однако обилие оригинальных формул и подробностей не выводит пижемские тексты за пределы печорской редакции сюжета, как правило, они касаются частностей, словесного оформления общепечорских мотивов и эпизодов, сюжетная схема былины остается неизменной³⁹.

Былина о Василии Игнатьевиче и Батыге на Пижме не образовала местного извода, но именно здесь отличительные особенности печорской редакции представлены наиболее полно. Ю.А. Новиков указывает на «диффузные» процессы эпических сюжетов, затронувшие в том числе и данную былину, отмечая неоднократные попытки печорских исполнителей ввести отдельные имена, мотивы и формулы из стамрины о Василии Игнатьевиче в другие эпические песни о татарском нашествии. Он предполагает, что происходящие изменения отчасти вызваны забвением сюжета «Василий Игнатьевич и Батыга» в его классических формах – не случайно на р. Пижме, где он хорошо сохранился, не записано ни одного текста переходного типа⁴⁰.

Заметим, что из почти ста усть-цилемских сказителей, выявленных за все годы собирательской работы, 43 являются пижемцами по происхождению. Исследователи печорского эпоса отмечали особость

Пижмы как эпического микроочага, но не столько в плане сюжетно-мотивных расхождений в сравнении с печорским былинным репертуаром, сколько выделяя исполнительское мастерство местных сказителей. Особенно в этом отношении выделяется род «абрамовских Чупровых».

«Лучшим знатоком былин на Пижме» Н.Е. Ончуков назвал Василия Абрамовича Чупрова из д. Абрамовской⁴¹. В семье Абрама Чупрова было семь сыновей, двое из которых, Емельян и Василий (он был вторым Василием в семье, за что получил прозвище «Малый»), славились на Печоре как замечательные мастера-былинщики. Однако нам не известно, пел ли старины сам Абрам Чупров. От Васи Малого Ончуковым записана одна былина – «Васька Игнатъев»⁴². По замечанию самого собирателя, этим репертуар сказителя явно не исчерпывался.

Отметим, что на эти семейные линии обратили внимание А.Н. Власов и его ученик А.А. Бильчук, представившие пижемскую группу сказителей как семейную «школу»⁴³. Разыскания этих исследователей показали, что былинную традицию хранили три поколения Чупровых, до последнего времени имевшие последователей. Своим учителем Васю Малого считали как минимум 8 исполнителей, происходивших из той же деревни: Федосья Емельяновна Чуркина (дочь Емельяна Абрамовича, брата В.А. Чупрова); ее брат Иван Емельянович Чупров; Анна Денисовна Остапова; Гаврила Иванович Чупров (племянник Васи Малого); Яков, Климентий, Егор, Еремей Провичи Чупровы (внучатые племянники Василия Абрамовича). Репертуар сказителей обширен и разнообразен. Его составляют былины «Илья Муромец и Сокольник», «Илья Муромец и разбойники», «Илья Муромец и Калин-царь», «Добрыня и змей», «Добрыня и Маринка», «Бой Добрыни с Дунаем», «Алеша Попович и сестра братьев Збродовичей», «Сорок калик», «Соловей Будимирович», «Василий Игнатъевич и Батыга», «Бутман».

Характеризуя первое поколение сказителей Чупровых, А.А. Бильчук и А.Н. Власов выделяют Федосью Емельяновну Чуркину, уроженку д. Абрамовская, которая переняла старины непосредственно от своего дяди В.А. Чупрова. По мастерству исполнения старины исследователи ставят Федосью Емельяновну в один ряд с лучшими сказителями Русского Севера.

Ко второму поколению семейной школы Чупровых относятся внуки и внучатые племянники В.А. Чупрова – братья Егор, Яков, Климентий, Еремей Провичи Чупровы (д. Абрамовская), Малафей, Семен, Гаврила, Макар Ивановичи Чупровы (сыновья Ивана Емельяновича Чупрова), Леонтий Тимофеевич Чупров (д. Боровская).

О сказительском таланте Еремея Провича писали многие исследователи печорского эпоса. А.М. Астахова вспоминала: «Встреча с Еремеем Чупровым – одно из самых глубоких впечатлений печорской поездки. Это настоящий самородок, артист в полном смысле этого слова»⁴⁴. Известно, что Еремей Прович перенял былины от своего старшего брата Егора, а также исполнял старины и с братьями Яковом и Климентием, двоюродным братом Малафеем Ивановичем, сыном Илларионом. Семейное исполнение былин – одна из характерных черт пижемской традиции. По словам А.М. Астаховой, братья Провичи «составляли замечательный певческий коллектив»⁴⁵. Самым талантливым из них был Еремей.

Третье поколение школы – это последние носители пижемской былинной традиции. К ним относятся Илларион Еремеевич Чупров, сын Еремея Провича, Евдокия Малафеевна Мяндина (с. Замежная), дочь Малафея Ивановича Чупрова, Матрена Никифоровна Поташова (д. Загривочная).

Дальнейший анализ этих данных, предпринятый нами, позволил увидеть, что последние по времени записи были сделаны лишь от последователей Еремея Провича Чупрова. Нам показалось важным установить всех предполагаемых «учеников» этого выдающегося исполнителя для последующего текстологического анализа.

В результате было выявлено 7 сказителей, указывающих на родство с Е.П. Чупровым и ссылающихся на него как на своего «учителя», от которого они переняли былины. Это сын Е.Чупрова Илларион, племянники Леонтий Тимофеевич Чупров из д. Боровской, Фома Алексеевич Чупров, уроженец д. Абрамовской, проживавший в д. Угольное Нарьян-Марского района, Ксения Малафеевна Чупрова из с. Усть-Цильма, ее сестра Евдокия Малафеевна Мяндина из с. Замежная, Матрена Никифоровна Поташова из д. Загривочной, Василий Пафнутьевич Чупров из п. Новый Бор.

Нужно сказать, что от самого Е. П. Чупрова было зафиксировано всего 3 былинных сюжета: «Илья Муромец и Сокольник», «Василий Игнатьевич и Батыга» и «Бутман» – те самые сюжеты, которые, как мы говорили выше, являются на Пижме особенными. От «еремеевских» последователей были записаны 2 из них: об Илье Муромце и сыне и Бутмане.

Сопоставление записей от «учеников» Е.Чупрова с его вариантами позволили отметить некоторые поэтические детали, подтверждающие сведения о преемственности исполнительского мастерства. Так, например, формула «Не удастся вам горшка вскипятить, я привезу татарску буйну голову» встречается только в текстах былины об Илье Муромце и Сокольнике, записанных от Еремея Провича и Фомы

Алексеевича Чупровых⁴⁶. В вариантах этой былины, записанной от Е.М. Мяндиной, встречается психологическая мотивировка, объясняющая возможность нападения Сокольника на спящего Илью Муромца бегством его перепуганных слуг, считающих, что «старого» победили. Этот мотив присутствует и в последней записи былины, сделанной от Еремея Чупрова⁴⁷. Немало совпадений и в текстах старины о Бутмане, записанных от Еремея Провича и его сына Иллариона. Для обоих певцов характерен прием описания действия за счет повтора предыдущего стиха со сменой глагола, например: «*Приходит* Бутман да сын Иванович, *Заходил* туда Бутман да сын Иванович»⁴⁸. Только у этих исполнителей слуги, пришедшие за Бутманом, именуются «*тотара толстобрюхие*»⁴⁹. Лишь в вариантах Еремея Провича, Иллариона Еремеевича и Евдокии Малафеевны Мяндиной Бутман имеет отчество «Иванович»⁵⁰. Еремеем Провичем и его сыном используется формула «связать-сковать горьку пьяницу», встретившаяся, кроме этого, лишь у У.Ф. Чупровой и Л.Т. Чупрова⁵¹. И отец, и сын заканчивают старину мотивом зазывания Бутманом голей кабацких пойти опохмелиться⁵². Заметим, что чаще всего певцы останавливались на предыдущем мотиве отказа Бутмана от царских подарков и просьбы пить безденежно⁵³. Можно сказать, что даже предварительное сопоставление художественных особенностей текстов по родственным линиям дает достаточно интересный результат, что позволяет говорить о перспективности дальнейшего изучения печорских былин в этом направлении.

Итак, несмотря на то, что нам кажется неправомерным рассматривать бассейн р. Пижмы как особый центр эпической традиции, данный «микроочаг» заслуживает особого внимания. Некоторые из главных задач изучения пижемских былин в настоящее время мы видим в следующем: 1) подробное описание репертуара каждого исполнителя; 2) четкое описание сюжетов, вариантов и редакций былин; 3) текстологический анализ всех записей по сюжетным и исполнительским линиям для ответа на вопросы о преемственности эпических текстов и об особенностях поэтического словаря пижемских былин; 4) сопоставление записей былин с р. Пижмы с печорскими и цилемскими. Важным является выявление родственных вариантов, устных и книжных заимствований⁵⁴. Для изучения процессов формирования местной былинной традиции необходимо провести сравнение ее с другими эпическими традициями Русского Севера. Таким образом, нами обозначен целый ряд вопросов, решение которых поможет составить целостное представление о специфике печорских былин и месте их в севернорусской эпической традиции.

1. БП-I, БП-II.
2. Былины на Печоре. I. Этническая история региона / Подгот. Т.А. Бернштам // БП-I. – С. 79-83.
3. **Ончуков Н. Е.** Былинная поэзия на Печоре // Ончуков Н. Е. Печорские былины. СПб., 1904. – С. XI.
4. Собиратель сам указал на отличия, позволяющие разделить «стамрины Усть-Цилемской волости <...> на старины жителей, живущих в селениях по реке Пижме, и на стамрины припечорских селений»: прежде всего, это разница в напевах: «Разница в напевах между пижемцами и остальными усть-цилемами (т. е. жителями всей волости) да, пожалуй, и всеми русскими печорцами – велика. <...> Удивительно чистыми приятными голосами, но какими-то особенными, скорее песенными мотивами поют пижемцы, все равно и старики и молодые, – былины, знают которые здесь почти в каждой деревне». (**Ончуков Н. Е.** Былинная поэзия на Печоре. – С. XV–XVI).
5. **Колпакова Н. П.** Песни Печоры // Песни Печоры / Изд. подг. Н.П. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. – М.; Л., 1963. – С. 19-25.
6. Былины Печоры и Зимнего берега: Новые записи / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.П. Колпакова, Н.К. Митропольская, Ф.В. Соколов. М.; Л., 1961. («Памятники русского фольклора»).
7. Былины на Печоре. II. Обзор былин печорской традиции / Подгот. Ю.А. Новиков // БП – I. – С. 90.
8. См. статью А. Н. Розова в настоящем издании.
9. **Колпакова Н. П.** Песни Печоры. – С. 10; **Канева Т. С.** Песенная традиция Усть-Цильмы в сопоставительном аспекте (к проблеме методологии сравнительного изучения локальных песенных традиций // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: Сборник докладов. – М., 2006. Т. 3. – С. 131-132.
10. Согласно данным на 1926 г., на Пижме находилось 10 селений общей численностью 1397 жителей. По переписи 1926 г. в д. Абрамовской насчитывался 21 двор, 105 жителей (в 1960–1968 гг. запустела и была исключена из учетных данных), в д. Боровской – 11 дворов, 46 жителей, в д. Верховской – 19 дворов, 77 жителей, в д. Загривочной – 52 двора, 266 чел., в с. Замежная – 107 дворов, 408 жителей, в д. Лёвкинской – 12 дворов, 60 жителей, в д. Новожиловской – 12 дворов, 47 жителей (также исключена из учетных данных в 1960-1968 гг.), в д. Скитской – 33 двора, 121 житель, в д. Степановской – 34 двора, 168 жителей, в д. Чуркинской – 20 дворов, 99 жителей (в нач. 70-х гг. деревня запустела и 20 декабря 1974 г. была

исключена из учетных данных). К сравнению, в том же 1926 г. на р. Цильме было 5 селений, где проживало 736 человек (почти вдвое меньше, чем на Пижме), в с. Усть-Цильме – 3264 жителя; таким образом, пижемский куст деревень был лишь в 2,5 раза меньше крупного уездного центра и являлся одним из значительных микрорайонов Припечорья (статистика приводится по кн.: **Жеребцов И. Л.** Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми: Историко-демографический справочник. – Сыктывкар, 2000).

11. **Канева Т. С.** Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции: Учебное пособие по спецкурсу. – Сыктывкар, 2002. – С. 70.

12. **Ончуков Н. Е.** Былинная поэзия на Печоре. – С. IV.

13. В примечаниях к одной из былин этого исполнителя Ю.А. Новиков писал: «Видимо, сказитель имел какие-то контакты со сказителями с Пижмы» (БП-II. – С. 509)

14. БП-I, №№ 16, 67, 68, 100, 117, 132; БП-II, №№ 165, 186, 196, 197, 198, 214, 215, 252, 268; прил. 6, №№ 3, 5.

15. БП-I, №№ 11, 26, 59, 70, 109, 110, 123, 134, 135, 136, 157; БП-II, №№ 166, 172, 201, 205, 216, 217, 218, 219, 256.

16. **Колтакова Н. П.** У золотых родников. Записки фольклориста. – Л., 1975. – С. 179-181.

17. **Канева Т. С.** Усть-Цилемская традиция в записях 1929 года (к 80-летию экспедиции Государственного института истории искусств на Печору) // Традиционная культура: Научный альманах. 2009. № 3. – С. 110.

18. Работа проводилась на Средней Печоре, а также был обследован новый район – селения, расположенные по р. Цильме.

19. БП-I, № 81, 81; БП-II, № 257.

20. Дд. Скитская, Степановская, Никоновская, Чуркинская, Загривочная, Замежное, Абрамовская, Боровская.

21. БП-I, № 81, 81; БП-II, №№ 221-226; прил. 1, № 18.

22. БП-I, № 85.

23. БП-I, №№ 88, 89, 90; БП-II, №№ 227, 228.

24. **Красовская Ю. Е.** Сказители Печоры. – М., 1969. – С. 35-51.

25. БП-II, прил. 4, №№ 2, 3.

26. БП-I, № 99; БП-II, № 234

27. БП-I, №№ 91, 92, 93, 94, 95, 104; БП-II, №№ 229, 230, 231, 232, 233, прил. 1, №№ 1, 8, 9, 10, 13, 17, 23, 25, 27.

28. БП-I, № 39; БП-II, прил. 1, №№ 4, 16.

29. БП-I, №№ 30, 66, 96, 97, 98, 151; БП-II, № 249, прил. 1, №№ 5, 6, 12, 14, 21, 30, 31, 32.

30. Дд. Боровская, Загривочная, Левкинская, Скитская, Степановская, Чуркинская, с. Замежная.

31. БП-II, прил. 5, №№ 1-5; **Бильчук А. А., Власов А. Н., Захаров А. Н., Мехреньгина З. Н.** Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор: Материалы и исследования. – СПб., 1995. Т. XXVIII. Эпические традиции. – С. 258-289. №№ 1, 3, 8; ФА СыктГУ 03137-37, 37а, 38, 40, 41, 43, 03142-2, 2а, 3, 3а, 4.

32. «Добрыня и Настасья», «Камское побоище», «Алеша Попович и Тугарин», «Данило Ловчанин», «Иван гостиный сын», «Василий Буслаев и новгородцы», «Михайло Потык», «Данило Борисович», «Васька Захаров» (по одной записи), «Три поездки Ильи Муромца», «Илья Муромец и голи кабацкие», «Ставр Гоудинович», «Хотен Блудович», «Наезд литовцев (князь Роман и братья ливики)», «Соломан и Василий Окулович», «Лука, змея и Настасья» (2-3 записи).

33. **Ончуков Н. Е.** Былинная поэзия на Печоре. – С. XXIX.

34. **Красовская Ю. Е.** Сказители Печоры. – С. 45.

35. О мужском и женском эпическом репертуаре см. статью Ю.И. Смирнова в настоящем издании.

36. **Ончуков Н. Е.** Былинная поэзия на Печоре. – С. XV.

37. См. комментарии Ю.А. Новикова к пижемским вариантам былины: БП-I. – С. 679-680; БП-II. – С. 518.

38. Кроме указанных, популярными на Пижме были и другие сюжеты: «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и разбойники», «Бой Добрыни с Дунаем», «Садко».

39. БП-I. – С. 698.

40. БП-II. – С. 471-472.

41. **Ончуков Н. Е.** Печорские былины. – С. 66.

42. БП-II, № 198.

43. **Бильчук А. А.** Некоторые проблемы бытования печорской былинной традиции: Дипломная работа / Науч. рук. А.Н. Власов. – Сыктывкар, 1991; **Власов А. Н.** Сказители печорских старин // Мастер и народная художественная традиция Русского Севера (доклады III Международной научной конференции «Рябининские чтения-99»). – Петрозаводск, 2000. – С. 42-49.

44. **Астахова А. М.** Былины Севера. – Л., 1938. Т. 1. Мезень и Печора. – С. 366-367.

45. Там же. – С. 366.

46. Ср.: БП-I, №№ 70, 81, 85, 88; БП-II, прил. 4, № 2.

47. Ср.: БП-I, №№ 88, 92; БП-II, прил. 5, № 4.

48. Ср.: БП-II, №№ 222; Фольклорная комиссия Союза композиторов РСФСР (далее – ФК) ф. 074.

49. Ср.: БП-II, № 222, 227; ФК ф. 074.

50. Ср.: БП-II, №№ 214, 221, 222, ФК ф. 074.

51. Ср.: БП-II, № 222; ФК ф. 074.

52. Ср.: БП-II, № 222; ФК ф. 074.

53. См., например, БП-II, №№ 218, 219, 220, 221, 231.

54. **Новиков Ю. А.** Проблема варианта и региональных традиций в изучении русских былин // Русская литература. 1984. № 4. – С. 86.

Ю.И. Смирнов
(Москва)

Баллады Усть-Цильмы

Открыв на Печоре бытование эпических песен, Н.Е. Ончуков сразу же узнал, что и там, как и значительно западнее, во многих местах Русского Севера, эти песни называют старинами. При этом собирателю показалось, что в самой Усть-Цильме женщины старин не знают и он нашёл «объяснение одно: устьцильмы почти [!] не поют старин дома, а только на рыбной ловле»¹. Словом «почти» он побуждал усомниться в категоричности объяснения. «Почти» означает, что женщины Усть-Цильмы пусть и порой, но всё же слышали старины от своих мужчин, а если слышали, то кто-то из них не мог бы удержаться от того, чтобы не усвоить от мужчины ту или иную полюбившуюся старину и не попытаться её петь. Сомнение подкрепляется признанием самого Ончукова о том, что женщины поют старины на соседней Пижме, левом притоке, впадающем в Печору почти напротив Усть-Цильмы, – это обстоятельство собиратель объяснял тем, что пижемские мужчины не уезжали на далёкий и долгий рыбный промысел².

Суждение Ончукова о знании старин женщинами вернее было бы назвать впечатлением от встречи всего лишь с несколькими женщинами. У него просто не имелось времени на длительное общение и опросы. Женщины Усть-Цильмы, наверно, знали и пели старины в пору Ончукова, но к ним требовалось найти подход, их нужно было убедить раскрыться и распеться, и вот тогда действительно удалось бы узнать, многие ли женщины знают старины и какие именно произведения поют. Просматривая подряд записи Ончукова, нетрудно заключить, что мужчины и женщины как Усть-Цильмы, так и Пижмы, знали одни и те же старины. Отсутствие различий между репертуаром мужчин и репертуаром женщин не может быть эволюци-

онно ранним явлением. Эпические пристрастия мужчин и женщин несомненно должны были различаться изначально и на протяжении всего времени бытования традиции.

Женщины, разумеется, слышали эпические песни, распеваемые мужчинами, и уже поэтому могли хотя бы как-то знать и эти песни и при желании даже петь, — вот эти песни мужчин в науке принято называть былинами. Но, помимо былин, женщины знали и пели свои повествовательные песни, — их в науке в последние десятилетия согласились называть балладами. Предпочтения мужчин и женщин не исключают заимствования с обеих сторон. Больше того, на протяжении XX в. повсюду явственно наблюдались две тенденции: нарастающая утрата эпического репертуара мужчинами и заметные попытки женщин удержать в своей памяти пусть уже и в виде отрывков и пересказов, но хотя бы что-то из эпических сказаний, некогда слышанных ими от мужчин. Так, в западной части Русского Севера и по берегам Белого моря ещё полвека назад едва ли не каждая старушка знала и пела какие-то баллады, но редкая из их числа пересказывала, а тем более пела хотя бы одну былинку.

Между тем в Усть-Цильме уже на рубеже XIX–XX вв. открывалась иная картина бытования эпических песен. Первооткрыватель печорских старин записал из баллад два варианта «Князь Долгорукий и ключник» от мужчин³. Со временем выяснилось, что привязка этой широко распространённой баллады к князю Долгорукому за пределами Усть-Цильмы не встречается. В других местах неизменно пели о князе Волхонском/Волконском, поэтому можно полагать, что именем Долгорукого подменили исходное имя, чётко привязанное к Москве, порой даже с упоминанием улицы. Отчего, когда и где произошла подмена, сказать трудно. Род князей Долгоруких, по-видимому был многолюдным, судя по упоминаниям того или иного из этих князей на протяжении XVIII в. Это отразилось и в песнях. В XVIII в. было создано немало песен с упоминанием князя Долгорукого. При этом в песнях обычно не называется собственное имя князя, отчего зачастую исключается достоверная привязка соответствующей песни к какому-либо из Долгоруких, чем-то себя обозначивших в письменных источниках. Перенесение имени Долгорукого в балладах о ключнике случилось, скорее всего, благодаря знанию какого-то фольклорного текста, а именно некоей песни о Долгоруком, например, песни-жалобы солдат или казаков царю про Долгорукого, «заедающего» их жалованье⁴. Судя по содержанию, песни о Долгоруком складывались в воинской среде, естественно, мужчинами. Они-то и произвели замену имени, подключив балладу и таким образом расширив свои фольклорные знания о Долгоруком.

Наряду с балладой о ключнике Ончуков записал ещё текст, названный им как «Егорий, Катерина и мать»⁵. В нём без труда опознаётся тоже баллада и тоже с подменённым именем главного героя. В других местах Русского Севера неизменно пели про князя Михайлу. Версию с князем Михайлой находили, пожалуй, чаще не западнее бассейна реки Онеги. Так, на Пинеге А.Д. Григорьев записывал эту балладу едва ли не в каждой деревне и притом от женщин. В Усть-Цильме же Ончуков услышал её лишь однажды и от мужчины, с недопетой концовкой, где сын узнаёт о том, что злодеяние совершила его мать. И опять, за единичностью фиксации, остаётся неизвестным, отчего, когда и где князя Михайлу заменили Егорием.

Помимо упомянутых, Ончуков записал и тоже от мужчины ещё одну балладу «Женщина узнаёт в разбойниках мужа и сына»⁶. Отчасти эта баллада перекликается с былинной «Добрыня и Алёша», самой распространённой и чрезвычайно популярной повсюду на Русском Севере, кроме Печоры. Почему-то в Усть-Цильме эта былина не получила признательности, зато её в какой-то степени устьцилёмы, видимо, возмещали за счёт баллады⁷. Она — поздняя по версии сложения. Её, судя по упоминанию Можайска, вероятно, пытались связать с Отечественной войной 1812 г. С таким прикреплением баллада получила широкое распространение. В ней повсюду пели о воинах, добывавшихся ночлега в доме женщины, — в усть-цилёмской записи воины заменены разбойниками, что, возможно, произошло под влиянием баллады «Братья-разбойники и сестра». В июле 2010 г. и мне удалось записать эту балладу в Усть-Цильме, её мне пропели в ответ на расспросы о былинке «Добрыня и Алёша». На Русском Севере балладу не включали в традиционный круг старин или стихов, поэтому неясно, что послужило Ончукову основанием для включения этой поздней баллады в число старин: эпический ли напев, под который оказался подогнанным текст, мнение ли певца или самого собирателя.

Итак, в собрании Ончукова имеется только четыре записи трёх произведений, относящихся к балладам. Все они записаны от мужчин и, по-видимому, по случаю. И лишь одна из них, «Егорий, Катерина и мать» как местная версия традиционного текста баллады «Князь Михайло», в других местах Русского Севера признавалась как старина или стих, т.е. как произведение, равнозначное по своим свойствам другим эпическим песням.

В сопроводительных заметках Ончуков нередко называл произведения, известные тому или иному исполнителю, но оставшиеся не записанными. В этих заметках упоминаний о балладах не встречается. Можно легко допустить, что собиратель не старался записывать

баллады, но вряд ли ему что-либо мешало просто отмечать их знание.

Спустя почти 30 лет, в 1929 г., на Пижме и в Усть-Цильме собирала эпические песни ленинградская фольклористка А.М. Астахова. В её примечаниях к опубликованным текстам иногда проскальзывают упоминания о записях, почему-то не включённых в сборник. Полного перечня неопубликованных записей не дано. Можно всё же предположить, что среди них имеются и баллады. Однако их число вряд ли существенно меняет картину.

Среди исполнителей в сборнике Астаховой представлены почти исключительно мужчины, и лишь однажды от одного из них она записала балладу. Таким исключением стала всё та же баллада «Князь Долгорукий и ключник». Собирательница удовлетворилась повторной записью от певца, с которым работал Ончуков⁸. Вместе с тем она не уклонилась и от записи песни о Ваньке-ключнике, незначительной народной переделки стихотворения В.Крестовского⁹, — песня повсюду вытесняла из бытования старую балладу о князе Волхонском.

Коль скоро Астахова записала песню о Ваньке-ключнике, то, надо думать, она должна была интересоваться и традиционными балладами. Ведь она знала о них по старым сборникам и слышала какие-то из них в 1926 г. в Заонежье. И, видимо, это знание помогло ей напасть на бытование баллады «Братья-разбойники и сестра»¹⁰. В очень сдержанном примечании к тексту Астахова написала: «По словам исполнительницы, она заимствовала былинку [!] из какой-то книги, напев же подобрала сама. Вариант близок к заонежской группе [?]. Подчёркнуто крестьянское происхождение героев. Второй вариант [?] из той же Усть-Цильмы почти полностью совпадает с данным. Характерно, что и на Печоре баллада (ср. выше — Ю.С.) известна под заглавием «Вдова пашица», как обычно именуют эту балладу [!] в Заонежье»¹¹. В последней фразе примечания, которая тут опускается, Астахова называет двух женщин, пропевших её вдвоём, очевидно, тот самый «второй вариант», оставшийся неопубликованным. Обе женщины значительно моложе той старушки, текст которой приведён в сборнике. О каких-либо отношениях между женщинами и старушкой собирательница ничего не сообщила. Совпадают ли напевы, осталось неизвестным. Уже поэтому нельзя говорить о том, что женщины позаимствовали балладу у старушки.

Сильная близость обоих текстов (поверим собирательнице!) свидетельствует прежде всего о том, что это — варианты баллады: в Усть-Цильме, наверное, не достало времени для того, чтобы сложить ещё хотя бы одну версию. Эта близость вариантов вполне естественна в пределах какого-либо поселения, что можно было наблюдать во

многих местах, довольно удалённых от Усть-Цильмы. Вариативность прямо указывает на то, что баллада вполне утвердилась в местном репертуаре женщин разного возраста. Следовало поискать балладу среди женщин, живших в разных концах села и в соседних деревнях и потому не имевших привычки общаться друг с другом. Чем больше было бы получено записей, тем определённое обрисовался бы характер текста. Это, к сожалению, не было сделано.

Уверению старушки в том, что она усвоила балладу из какой-то книги, пожалуй, не стоит придавать значение. С таким уверением собиратели советского времени встречались часто, и далеко не всегда при проверке это оказывалось правдой. Имелись и обратные случаи, когда какой-нибудь певец или сказочник уверял, что это он сам придумал текст, а текст-то — несомненно традиционный, разве что оснащённый заметными добавлениями этого исполнителя. Любое уверение исполнителя по части происхождения записанного от него текста нуждается в проверке. Существуют разные способы проверки. Беда, однако, в том, что собиратель, ограниченный временем и ещё какими-нибудь обстоятельствами, не может прибегнуть к проверке. Один из способов проверки здесь назван. Это — запись по возможности большего числа текстов одного и того же произведения.

Важнее уверения старушки о заимствовании из книги предстаёт замеченная Астаховой близость усть-цилёмского текста и заонежских вариантов баллады «Братья-разбойники и сестра». Эта близость очевидна для каждого человека, который хотя бы читал заонежские варианты в старых сборниках. Если отвергать мысль о заимствовании из книги, то нужно искать иное объяснение открывшейся близости. И тогда поневоле придётся заметить, что переключка эпических репертуаров Усть-Цильмы и Заонежья, к которому можно добавить западную часть Пудогы, не ограничивается одной балладой «Братья-разбойники и сестра».

Более ярким примером переключки служит песня «Бутман»¹², создававшаяся на основе впечатлений от деятельности в Заонежье в петровскую эпоху заводчиков Бутенантов, отца и сына, — очевидно, что устьцилёмцы не могли набраться этих впечатлений в своих палестинах. К подобным примерам переключки относится и былина «Соловей Будимирович»¹³, видимо, уже в Усть-Цильме подвергшаяся некоторой переделке. Внимательно присматриваясь, можно отыскать и другие примеры. Но даже трёх приведённых примеров достаточно для того, чтобы говорить отнюдь не о заимствовании из книг этих произведений усть-цилёмцами. Напрашивается заключение: в Усть-Цильму эти произведения принесли в своих головах люди, выходцы, вероятно, из северной части Заонежья или заозёрных мест поблизо-

ти. Они, конечно, должны были быть старообрядцами. Может быть, это были те люди, которые не захотели погибать в великих горях, часто происходивших там. Как знать, быть может, в архивах отыщутся сведения о переселении этих людей в Усть-Цильму.

В следующем сборнике, где помещены печорские эпические тексты в записи 1942 и 1955 гг., из баллад обнаруживается, конечно же, «Князь Долгорукий и ключник». Оказывается, она бытовала шире. Один её вариант был записан в д. Верхнее Бугаево, довольно далеко от Усть-Цильмы, ниже по течению Печоры, а другой вариант нашли в д. Трусовской на р. Цильме¹⁴. Исполнители называли балладу «старинной», и, видимо, поэтому ленинградские фольклористы включили её в состав печорского былинного репертуара.

Так же они отнеслись и к «Старине про вдову Пашину», т. е. к балладе «Братья разбойники и сестра»¹⁵. Её пропел 70-летний старик, житель д. Трусовской. Вот уж его трудно заподозрить в том, что он позаимствовал текст из какой-то книги. Он не мог усвоить балладу и от усть-цилёмской старушки. А между тем его текст при сличении с текстом старушки выглядит как вариант, чуть более полный и с мелкими отличиями в деталях. Трусовской записью отвергается мнение о заимствовании баллады из книги. Баллада, наверное, бытовала шире, чем это открыли собиратели.

Помимо названных здесь, в привлечённых печорских сборниках не имеется других баллад, которые признавались бы старинами самими жителями Усть-Цильмы и её округи. Сомнительно, чтобы все собиратели единодушно пренебрегали записью баллад. Остаётся предположить, что какие-то баллады там не уподоблялись былинам по стиховым размерам, по напевам и по другим эпическим признакам. Вместо произведений типа старин там бытовали баллады, которые уподоблялись протяжным песням, и потому следовало бы поискать какие-то из них среди записанных песен.

В ходе своих экспедиций ленинградские фольклористы не уклонялись от записей песен, что подтверждается изданием песенного сборника. В нём помещено несколько текстов балладного типа. Один из них — песня «Казань-город»¹⁶, записанная в 1955 г. в д. Рочево на р. Цильме. Только из примечания к ней узнаётся, что эту песню дважды записывали ещё в 1929 г.¹⁷, правда, при этом не названы места записи. Собиратели, наверное, могли бы записать и больше вариантов этой песни, ибо в примечании признаётся, что она на средней Печоре «известна разным возрастам в качестве старой протяжной»¹⁸.

В начале опубликованного варианта баллады «Казань-город» сообщается, что у колодичка, у ключика молодой майор (!) коня поил, девица воду черпала. В этих нескольких стихах без труда узнаётся

начало совсем другой баллады — «Муж жену губил». Тут, правда, казак или молодец заменён майором. В остальном же видно начало одной из поздних версий баллады, настолько распространённой, что она не имеет чёткого ареала бытования. Судя по числу записей, баллада «Муж жену губил» превосходит все другие по своей известности. На Русском Севере, помимо песенных форм, бытовали и эпические, подобные иным старинам. Между тем в районе Усть-Цильмы, как видно, обнаружен лишь отрывочек этой баллады, превращённый в начало песни «Казань-город».

Этот вариант на сюжет «Казань-город» действительно представляет собой песню, по складу и по мелким деталям отличающуюся от эволюционно ранней формы, ещё недавно бытовавшей в западной части Русского Севера, где её уподобляли былинам и тоже считали стариной. В район Усть-Цильмы её занесли, скорее всего, сравнительно поздно и именно как протяжную песню.

Песенной формой обладает и баллада «Тёща в плену у зятя»¹⁹. Ей в сборнике дано неопределённое название «Татарский полон». Название дала, по-видимому, Н.П. Колпакова. Оно закрепилось и до сих пор своим неопределённым смыслом вводит в заблуждение, поскольку тут важна не привязка сюжета к временам татарщины. Сходные баллады бытовали среди других славян, в них похитителями представлены не только татары, а это означает, что баллада была создана ещё до времени татарских нашествий.

Песню «Тёща в плену у зятя» нашли, по-видимому, всего один раз, в 1955 г. в д. Трусовской на р. Цильме. У неё отсутствует первая часть, в которой описаны похищение тётчи и наказания татарина о том, какие работы она должна выполнять. В примечании к тексту признаётся, что на средней Печоре песня неизвестна²⁰, зато близкий её вариант был найден в 1928 г. на Мезени²¹. Поэтому можно полагать, что песню занесли с Мезени.

В разных песенных формах балладу «Тёща в плену у зятя» находили в средней полосе России, в Поволжье, на казачьем юге, в Сибири, но и в каком угодно песенном виде её не обнаруживали в западной части Русского Севера, — носители этой песни, очевидно, туда не переселялись.

Из других повествовательных произведений сборника «Песни Печоры» прежде всего нужно сказать о песне «Вдова узнаёт в солдатах мужа и сына»²². Её после Ончукова записали только в 1955 г., сразу от четырёх женщин, певших в унисон. Без труда выяснилось: «На средней Печоре известна среднему и старшему возрастам. Популярна преимущественно среди женщин»²³. Песня явно вытеснила из бытования былинку «Добрыня и Алёша», которую в это же время

охотно пели или пересказывали многие старушки в западной части Русского Севера.

То же можно сказать о песне «Сын дворянский и Катюша»²⁴. В 1955 г. её пропел хор женщин: «На средней Печоре известна в качестве застольной старшему возрасту»²⁵. В песне воспроизводится сюжет былины «Чурила и Катерина». В сущности, она — эволюционная производная этой былины. Она естественно должна была вытеснить свою предшественницу, что и произошло. Позже былинку на Печоре помнили разве что в отрывках, тогда как песню продолжали петь полностью, нередко хором и, надо думать, с удовольствием²⁶. В западной части Русского Севера в 50–60-х гг. XX в. песню «Сын дворянский и Катюша» тоже находили в некоторых местах, но кое-где, например, в Заонежье и на р. Кене, тоже в старообрядческой среде, истово пели не её, а былинку «Чурила и Катерина».

Судя по скурым упоминаниям в привлечённых здесь сборниках, некоторое число баллад и песен балладного типа, записанных в Усть-Цильме и её округе, ещё не издано. Следовало бы, разумеется, по возможности полнее учесть записи, отложившиеся в разных архивах, и составить перечень произведений, подобных традиционным балладам других мест Русского Севера, от Мезени до Беломорья и Обонежья. Необходимо также, последовательно опрашивая по одному и тому же кругу сюжетов, попытаться отыскивать и записывать в районе Усть-Цильмы собственно баллады и повествовательные песни балладного типа.

По совершении этих работ картина бытования там баллад, конечно, станет более зримой в деталях. Однако она не будет в основе иной, чем та, которую удаётся выявить в ходе просмотренных печатных сборников.

Как резко бросается в глаза, мужчины и женщины Усть-Цильмы и её округи знали одни и те же старины типа былин. Вместе с этим редкие мужчины знали отдельные произведения типа «Князь Михайло» и «Братья-разбойники и сестра», которые в других местах Русского Севера уподобляли старинам типа былин, а пели женщины. В отличие от мужчин, усть-цилёвские женщины в подавляющем большинстве знали не эпические, а песенные формы баллад.

Иначе говоря, мужчины Усть-Цильмы и её округи предстают носителями произведений более раннего времени, а женщины — носительницами более позднего времени. Это наблюдалось среди жителей одних и тех же поколений. На протяжении нескольких десятилетий XX в. мужчины в некоторой части своего репертуара оставались в более раннем времени, чем женщины. Усть-Цильма в этом отношении не исключение.

Более выразительна фольклорная традиция, например, русских старожилов Колымы и особенно Индигирки. Там тоже в репертуаре преобладали былины и ранние исторические песни, а традиционные баллады, какие известны прежде всего по записям в западной части Русского Севера, не обнаруживались. Отсюда нетрудно заключить, что основу устойчивого русского населения на северо-востоке Азии составляли мужчины – промышленники, торговые и служилые люди, и это подтверждается письменными источниками. То же самое, на-верное, следует говорить об основе устойчивого населения Усть-Цильмы и её округи.

* * *

1. **Ончуков Н. Е.** Печорские былины. СПб., 1904. С. XXVIII.
2. Там же. С. XXIX.
3. Там же. № 12, 52.
4. См.: ПП № 135; Исторические песни XVIII века / Изд. подгот. О.Б. Алексеева и Л.И. Емельянов.– Л., 1971. № 202; Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни: Научное издание / Сост. Т.С. Канева (отв.), А.Н. Власов, А.Н. Захаров и др.– М.: ГРЦРФ, 2008. № 6.
5. **Ончуков Н. Е.** Печорские былины. № 40.
6. Там же. № 58.
7. Кроме публикации Н.Е. Ончукова, см.: ПП 4; Народные баллады / Вступ. ст., подгот. текста и примеч. Д.М. Балашова.– М.; Л., 1963.– С. 271-272; Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни. № 14.
8. Былины Севера / Зап., вступ.ст. и коммент. А.М. Астаховой. Т. 1. Мезень и Печора.– Л., 1938. № 84. Ср.: **Ончуков Н. Е.** Печорские былины. № 52.
9. Былины Севера.– С. 470.
10. Там же. № 77.
11. Там же.– С. 555-556.
12. См.: БП – II. № 214-234.
13. См.: БП – I. № 165-169.
14. Былины Печоры и Зимнего берега: Новые записи / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.П. Колпакова и др.– М.; Л., 1961. № 17, 40.
15. Там же. № 39.
16. ПП. № 133.
17. Там же.– С. 410.
18. Там же. См. также: Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни. № 15.

19. ПП. № 132.
20. О более поздних записях см.: Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни. – С. 305.
21. ПП. – С. 410.
22. Там же. № 4.
23. Там же. – С. 388.
24. ПП. № 76.
25. Там же. – С. 400.
26. ПИФУЦ. № 72, 72 а; прим.: с. 208.

Ю.Н. Ильина
(Сыктывкар)

**Усть-цилемские похоронно-поминальные
причитания в записях последних лет:
память исполнительниц**

Полевое обследование Усть-Цилемского района Республики Коми, осуществляемое филологами Сыктывкарского государственного университета с сер. 1980-х гг., было продолжено и в 2000-е гг.: в период с 2005 по 2009 г. на территории района работало несколько фольклорно-археографических экспедиций СыктГУ (в 2005–2006 гг. – на р. Пижме, в 2007–2008 гг. – на р. Цильме, в 2009 г. – в с. Нерица, руководитель – доцент Т.С. Канева)¹.

Среди записей последних лет в количественном отношении особенно выделяются историко-топонимические и историко-легендарные нарративы, рассказы о прежних и современных традициях местных старообрядцев, сведения о прозвищах деревень, сюжеты суеверной прозы, материалы по календарной обрядности и др.² Вместе с тем одним из значимых результатов работы экспедиций 2005–2008 гг. явились записи похоронно-поминальных причитаний: от 11-ти исполнительниц (1924–1949 г. р.) удалось записать 30 текстов причитаний, разных по качеству и объему, в том числе фрагменты причитаний и причитания без напева.

Для сравнения приведем данные о записях похоронно-поминальных причитаний по материалам предшествующих экспедиций в Усть-Цилемский район. В 1929 г. А.М. Астахова, работая в составе экспедиции секции изучения крестьянского искусства ГИИИ (г. Ленинград, рук. Е.В. Гиппиус), записала от 8-ми исполнительниц 26 текстов

похоронно-поминальных причитаний³. В 1942 г. экспедицией Карело-Финского государственного университета (рук. В.Г. Базанов) от 19-ти исполнительниц было записано 34 похоронно-поминальных причитания⁴. В 1980 г. экспедиция МГУ (рук. – В.И. Харитоновна, А.А. Иванова) сделала 57 записей причитаний от 18-ти плакальщиц (записи хранятся в Архиве кафедры фольклора МГУ; далее – МГУ). Наконец, результатом работы экспедиции СыктГУ в 1980-е гг. (рук. – А.Н. Власов, З.Н. Мехреньгина) стали 39 текстов похоронно-поминальных причитаний от 21-ой исполнительницы (записи хранятся в ФА СыктГУ).

Как видим, формальное соотношение «число исполнительниц – количество записанных от них причитаний» в экспедиционных записях разных лет оказывается вполне сопоставимым. Это связано с тем, что среди обрядов жизненного цикла похоронно-поминальный комплекс обычно характеризуется как обладающий наибольшей степенью сохранности, в том числе в современных условиях. В соответствии с этим и его вербальные компоненты – похоронно-поминальные причитания – оказались несколько более жизнестойкими, чем плачи рекрутские и свадебные⁵. Кроме того, в равной степени непреодолимую трудность для записи похоронно-поминальных причитаний создавала и создает их прямая связь с эмоциональной ситуацией, в которой совершается погребальный обряд: исполнительница неохотно воспроизводит причитание «по заказу», т.к. это пробуждает трагические ассоциации, связанные с тяжелыми переживаниями⁶.

Проводя сопоставление результатов полевой работы разных лет, можно предположить, что одним из очевидных объективных факторов, который способен отрицательно повлиять на фиксируемый в 2000-е гг. материал, является возраст информантов (в последние десятилетия собиратели всё чаще работают с людьми 1930-40-х годов рождения). Однако анализ усть-цилемских причитаний позволяет утверждать, что записи последних лет представляют не меньшую ценность для целого ряда наблюдений за фольклорным текстом: для понимания механизма их продуцирования носителями традиции, для определения мотивной структуры причитаний и их лексического воплощения⁷.

К настоящему времени накоплен достаточный опыт по изучению характерологических свойств фольклорного текста. Самой очевидной его особенностью является повышенная стереотипность, формульность. Стереотипы охватывают все уровни текста: от сюжетов, мотивов, образов и других устойчивых структур до «стереотипов малого масштаба» – традиционных формул, или (в терминологии лингвистики) устно-поэтической фразеологии фольклора⁸. При этом, говоря

об устойчивости фольклорного текста, обеспечиваемой формульностью, применительно к похоронно-поминальным причитаниям, необходимо отметить разницу в степени ее проявления в причитаниях собственно похоронных (исполняемых в ходе самого погребального обряда) и поминальных (исполняемых на могиле на 9-й, 40-й день, в годовщину после смерти, в календарные поминки). Тексты именно последних – поминальных – причитаний, по наблюдениям исследователей, являются более устойчивыми, отличаются отточенностью композиции, богатством поэтического словаря, постоянством мотивов.

Последняя мысль находит подтверждение, если обратиться к поминальным причитаниям с мотивным блоком «Вызов покойного из могилы», записанных в последних усть-цилемских экспедициях от двух исполнительниц: Валентины Ивановны Чупровой (1942 г. р., с. Ср. Бугаево)⁹ и Евдокии Абрамовны Чуркиной (1948 г. р., д. Степановская) (ФА СыктГУ 03182-15, 03188-2). Эти тексты сохраняют ведущий структурно-семантический принцип похоронно-поминальных причитаний – повтор, нанизывание синтаксически, интонационно и семантически сходных конструкций¹⁰.

Повторение определяется как основной принцип мифопоэтического способа мышления в целом. В соответствии с этим повтор является одним из самых частотных и продуктивных средств в архаической традиционной культуре в целом и составляет особый признак фольклорного сакрального текста. При этом для похоронно-поминальных причитаний повтор есть структурная экспликация их исходной прагматики и семантики, это прагматически (но не эстетически) обусловленный прием, непосредственно связанный с реализуемой в причитаниях целью воздействия на положение вещей в мире, восстановления нарушенного смертью баланса между миром живых и миром мертвых.

Кроме того, на уровне памяти/знания исполнителя¹¹ повтор сходных конструкций выступает в качестве мнемотехнического средства – «нот», зарубок на память, основы, которая позволяет усваивать текст, удерживать его в памяти и воспроизводить (даже по прошествии длительного временного промежутка). При этом исполнительский текст не представляет собой тиражированную копию, целиком воспроизведенный текст-первоисточник, слышанный ранее. Фольклорный текст при исполнении как бы заново монтируется по определенным моделям (сюжетным, композиционным, жанровым), а его конструктивные элементы – мотивы и «общие места», формулы – выбираются из ассортимента, предоставленного традицией.

Мотивный блок «Вызов покойного из могилы» обычно включает

в себя последовательный ряд обращений причитывающей к природным стихиям (ветру и земле), погребальным предметам (гробовой доске, савану), самому умершему с просьбами, выполнение которых должно, по её мысли, оживить покойного:

«Уж раздуйтесь-ко, да ветры буйные,
Уж разодвиньсе-ко, да мать сыра земля,
Ты откройсе-ко, да гробова доска,
Вы откройтесь-ко, да белы саваны,
Вы откройтесь-ко, да очи ясные,
Ты вставай ты, моя да мамушка родимая,
Ты ставай-косо, да ты жалость сердечная,
Ты пойдем домой да во вито гнездо,
Во вито гнездо да в золото кольцо»
(ФА СыктГУ 03188-2).

Причитания с рассматриваемым мотивным блоком представляют пример тотального (линейно-вертикального) симметризма фольклорного текста. Каждая их строка четко делится на две части: глагол в форме повелительного наклонения, выражающий побуждение к действию (иногда с личным местоимением 2-го лица, указывающим на адресата), и атрибутивная конструкция, называющая адресата. При этом глагольные и именные лексемы, образующие вертикальные ряды, объединяются в лексико-семантические поля. Глаголы объединены общим значением 'освобождение, избавление от пространственных и физических ограничений', существительные – значением предмета (в широком смысле), который должен претерпеть изменение:

<i>Раздуйтесь (развейтесь),</i>	<i>ветры буйные</i>
<i>Разодвинься (откройся),</i>	<i>мать сыра земля</i>
<i>Откройся,</i>	<i>гробова доска</i>
<i>Откройтесь,</i>	<i>белы саваны, очи ясные</i>
<i>Разомкнитесь,</i>	<i>уста сладкие</i>
<i>Развернитесь,</i>	<i>руки белые</i>
<i>Вставай,</i>	<i>мамушка</i>

Этот основной, организующий весь текст повтор поддерживается другими частными повторами: например, таким частотным способом повтора в смежных строках причитаний, как дублирование одних и тех же слов или словосочетаний в их начале: *Да ты открой-кося, да мать сыра земля, / Да ты открой-косо, гробова доска, / А вы откройтесь, очи ясные* (ФА СыктГУ 03182-15) и т. п.

Характеризуемый мотивный блок и участвующие в его реализа-

ции лексемы являются зеркальным отражением другой группы мотивов, дающих представление о признаках человеческого состояния, утрата которых свидетельствует о наступившей смерти и обозначает расподобление мертвых и живых. Причитание с такими мотивами также было записано в экспедиция 2007 г. от Мавры Ефимовны Носовой (1924 г. р., д. Филипповская; ФА СыктГУ 03253-27). Группу слов, обозначающих набор признаков, с помощью которых умерший описывается, образуют, с одной стороны, существенные, которые называют части тела человека, составляют «парадигму» здорового тела (*руки; очи; язык; ноги*), с другой – комбинируемые с ними глаголы (*опуститься, призакрыться, притупиться*): *Опустилися да твои руки резвые, / Призакрылися да и очи ясные, / Притупилися твой да говорлив язык, / Притупилися да ноги резвые.*

Иногда логичным продолжением мотивного блока «Вызов покойного из могилы» выступает просьба причитывающей к умершему рассказать о «тамошном» «темном» житье и ответный рассказ о «горемычном» житье осиротевших родственников. На примере такого развития текста, зафиксированного и в последних экспедициях, можно представить другие формы и варианты повторов, составляющих основу техники построения похоронно-поминальных причитаний.

Средством, организующим тексты причитаний, является, например, употребление в них синонимических пар, актуализирующих один и тот же смысловой признак (часто в рамках грамматически подобных конструкций): *Уж докуль буду, да бедна, мучитьсясе, / Уж докуль буду, да бедна, позоритьсясе* (ФА СыктГУ 03188-2). Лексический повтор в причитаниях реализуется также в такой яркой, достаточно частотной для фольклорного текста фигуре, как подхват, стык, когда конец предыдущей строки дублируется в начале следующей: *Уж рассказать тебе да про моё житьё, / Про моё житьё да про моё бытьё* (там же).

Помимо возможности проследить механизм организации, порождения фольклорного текста, современные записи усть-цилемских похоронно-поминальных причитаний представляют интерес также с точки зрения сохраняемых в памяти причитывающей мотивов, характерных для фольклорных текстов данной жанровой группы, правил их взаимосвязи, объединения в блоки.

Остановимся на причитаниях, включающих мотив невозможности для оставшихся жить родственников забыть умершего. В одном из таких текстов, записанных в ходе последних экспедиций, актуализируется репрезентативная пара «не забыть – не заисть»: *А как стану я да забывать тебя? / А как я стану дожидать тебя? / А за вином ли я горей-горьким, / За едой ли я баской-скусной. / А ничем*

мне тебя не забыть будет, / Ничем не забыть да не заисть тебя будет. (ФА СыктГУ 03269-30). Сопряжение указанных глагольных лексем нельзя назвать частотным: по материалам всех опубликованных и неопубликованных усть-цилемских причитаний было выявлено еще только два текста, включающих данную пару (РНБЛ, № 19; МГУ, т. 14 л. 48об. – 49, № 223).

Обращает на себя внимание последовательная реализация обоих компонентов устойчивой в фольклоре репрезентативной пары *пить-есть*: ср. *Не забыть мне будет тя, ладо милое, / Не запить тебя да зеленым вином, / Не заесть тебя да медом-патокой* (РНБЛ, № 19) и *Как тебя да забывать буду, / Не запить мне да ключевой водой, / Не заесть мне да скусной едой* (МГУ, т. 14, л. 48об. – 49, № 223). Интересным представляется способ воплощения данной пары в последнем по времени записи тексте причитания (ФА СыктГУ 03269-30): в памяти носителя традиции она актуализируется сначала через атрибутивные пары с существительным в качестве стержневого компонента: (*стану забывать*) *А за вином ли я горей-горьким, / За едой ли я баской-скусной*, при этом глагол *пить*, соотносимый с существительным, обозначающим напиток (*вино*), в причитании так и не воспроизводится. В текстах разных лет фиксации отметим, кроме того, сохранность такого константного признака поминальной еды, как ее сладость/вкусность (*еда баская-скусная, мед-патока*), рассматриваемого исследователями в качестве элемента продуцирующей магии¹².

Исполнительница указанного причитания – Ирина Федуловна Дуркина (1927 г. р.) – является одной из двух исполнительниц из с. Трусово, с которыми филологам СыктГУ удалось встретиться дважды: в 1988-ом и 2008-ом гг.; вторая исполнительница – Матрена Григорьевна Чупрова (1933 г. р.). Повторные записи от них свидетельствуют о том, что спустя 20 лет на просьбу показать, как раньше плакали по умершим, женщины исполняют причитания, реализующие, как правило, другие темы и мотивы. Это в немалой степени связано, в том числе, с теми трагическими событиями, которые произошли в их жизни за эти годы. Так, если в 1988 г. от Ирины Федуловны был записан плач по матери, отличающийся полнотой воспроизведения сюжета «Вызов покойного из могилы», то в 2008 г. – плач по умершему сыну, включающий жалобы на трудную жизнь после его смерти и отмеченный ранее мотив невозможности забыть покойного.

Давая характеристику текстам, записанным в 2008 г. от второй исполнительницы похоронно-поминальных причитаний из с. Трусово, – М.Г. Чупровой, можно отметить, с одной стороны, причитание,

почти дословно повторяющее текст, зафиксированный 20 лет назад, а с другой – текст с мотивами, также не зафиксированными при первой встрече.

Текст первого причитания, исполняемого на могиле перед погребением покойного и имеющий зачин «Про кого это место направлено?», примечателен еще тем, что, по известным нам данным опубликованных и неопубликованных материалов усть-цилемских похоронно-поминальных причитаний, он отмечен только от этой исполнительницы. Разночтение в разновременных его фиксациях имеется только в четвертой строке при номинации умершего мужа – в ее основу положены разные семантические признаки: *Про кого это место направлено? / Про кого это да приготовлено? / Про моего-то ладу милую, / Про моего-то гору высокую* (ФА СыктГУ 03273-35) или *А про мою-ту ле да думу крепкую* (ФА СыктГУ 0344-68). В первом случае лексема *гора* развивает вторичное метафорическое значение ‘муж’ на базе наименования объекта вещного мира, принимая за основу семантический признак ‘образующий преграду, ограждающий от внешних враждебных воздействий’. Во втором случае метонимическая номинация *дума* отражает традиционное представление о муже как члене семьи, принимающем решения, обладающем высшей властью.

Новое (по сравнению с записью 1988 г.) причитание, исполненное Матреной Григорьевной, включает в себя мотивный блок «Смерть/горе как туча грозная» (ФА СыктГУ 03273-33). В ходе фольклорной экспедиции того же года в с. Трусово причитание с таким же мотивным блоком было зафиксировано еще от одной исполнительницы – Евдокии Викуловны Бобрецово (1929 г. р.) (ФА СыктГУ 03272-21а).

В последних записях указанных причитаний обращает на себя внимание упрощение набора составляющих блок мотивов. В записях МГУ и СыктГУ 1970–1980-х гг. данный блок складывается из компонентов «Подымалась / накатилась / навалилась туча грозная» (1), «Подымалась из-за...» (2), «Остановилась туча» (3), «Прогремела / убила туча» (4), «Опустилась туча на...» (5) (ФА СыктГУ 0309-12, 0342-43, 0380-58, 0382-21, 03103-18; МГУ, т. 18, с. 6187-6189, № 148 и т. 5, с. 4676-4677, № 176). Записи 2000-х гг. могут объединить в пределах одной вопросительной конструкции 1-й, 2-й (с указанием начального локуса движения тучи) и 5-й (с указанием объекта воздействия тучи) компоненты: *Откуль (2) на меня (5) туча да подымается (1), / На меня да туча грозная, / Туча грозная да туча темная* (ФА СыктГУ 03273-33).

Другой способ реализации мотивов, объединенных образом тучи-

смерти / тучи-горя, в поздних записях основывается на таких постоянных свойствах фольклора, как вариативность и синонимичность: так, в тексте причитания в качестве аналогичного действия тучи – «прогремела/убила» (4) – выступает действие «разорила вито гнездо», которое в свою очередь находит воплощение в других темах и мотивах причитаний¹³: *Поднималася да туча тёмная, / Туча тёмная, туча огромная*, (1) / *Она сповыбила да складно бревно, / Разорила она да повито гнездо* (4) (ФА СыктГУ 03272-21а). Фольклорный текст по своей природе представляет собой не воспроизведённые формы, а реализацию смысла, которая осуществляется в каждом отдельном акте исполнения, фиксируется (в том числе) в виде языкового текста, параллельного другим вариантам, равнозначного и самоценного относительно них.

Описанные трансформации в мотивном блоке «Смерть/горе как туча» (по сравнению с блоком «Вызов покойного из могилы»), возможно, связаны с разными ведущими принципами порождения этих текстов: в блоке «Вызов покойного из могилы» перечисление природных стихий, погребальных предметов, частей человеческого тела обуславливает последовательное нанизывание подобных конструкций, в блоке же «Смерть/горе как туча» ключевой оказывается последовательность событий, действий тучи, которые могут воспроизводиться в полном или редуцированном, свернутом варианте.

Таким образом, предварительный анализ экспедиционных записей усть-цилемских похоронно-поминальных причитаний последних лет еще раз подчеркивает мысль о том, что благодаря традиции – инструменту сохранения и передачи культурной информации во времени – фольклорные тексты, фиксируемые в ходе современной полевой работы, оказываются востребованными источниками для получения сведений и о более ранних состояниях народной культуры.

* * *

1. О поездках в Усть-Цилемский район в 2000-е гг. см.: **Канева Т. С., Филиппова В. В., Шевченко Е. А.** Фольклорные экспедиции Сыктывкарского государственного университета (2000-е гг.) // Русский фольклор: Исследования и материалы. – СПб.: Наука, 2008. Т. XXXIII. – С. 507-509; см. также: Научно-практический семинар «Итоги фольклорного года – 2006» в Сыктывкаре // Живая старина. 2006. № 2. – С. 63-64; **Канева Т. С., Прокуратова Е. В.** Цилемские экспедиции Сыктывкарского государственного университета 2007–2008 гг. // Живая старина. 2010. № 1. – С. 58-59.

2. **Канева Т. С., Филиппова В. В., Шевченко Е. А.** Фольклорные экспедиции... – С. 508.

3. Тексты причитаний подготовлены к печати Т.С. Каневой: **Канева Т. С.** Печорские причитания и заметки о похоронном обряде в записях экспедиции ГИИИ 1929 г. (из полевых дневников А.М. Астаховой) // Из истории русской фольклористики (в печати).

4. Тексты причитаний опубликованы: Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой.– М.; Л., 1962.– С. 45-221 (далее – РНБЛ).

5. Ср. соответствующие характеристики севернорусской причетной традиции: **Чистов К. В.** Русская причеть // Причитания.– Л., 1960.– С. 35-36; **Ефименкова Б. Б.** Текстологическое исследование // Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть: Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшеньги (Вологодская область).– М., 1980.– С. 11.

6. Ср. слова воплениц, которые сопровождают причитания, исполняемые по просьбе собирателей: *Не могу я, девки. Хватит.* (ФА СыктГУ 0331-20).

7. Отметим здесь авторитетное мнение музыковеда ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН Ю.И. Марченко, которое, как кажется, находится в русле данных рассуждений: прослушав несколько записанных в 2000-е гг. усть-цилемских причитаний, он в устном разговоре с Т. С. Каневой особенно выделил как сохраняющую традиционную манеру исполнения причитаний самую молодую исполнительницу – Евдокию Абрамовну Чуркину, 1948 г.р. (д. Степановская).

8. **Хроленко А. Т.** Поэтическая фразеология русской народной лирической песни.– Воронеж, 1981.

9. Запись сделана студенткой М.Сальцевич в 2004 г. в ходе самостоятельной фольклорной практики.

10. Упорядоченное чередование и повторение элементов всех языковых уровней как принцип организации фольклорных текстов разных жанров исследовалось неоднократно (см.: **Евгеньева А. П.** Очерки по языку русской устной поэзии в записях XVII–XX вв.– М.; Л., 1963.– С. 254-297; **Гусарова Н. Д.** Вариативный лексический повтор в языке севернорусских былин: Автореф. дисс. ... канд. филол. н. Л., 1986; **Брянцева Л. И.** Роль повторов в поэтической структуре русских народных песен // Фольклор народов РСФСР. Фольклор и этнография: Общее и особенное в фольклоре разных народов.– Уфа, 1990.– С. 81-90; **Толстая С. М.** Ритм и инерция в структуре заговорного текста // Заговорный текст. Генезис и структура.– М., 2005.– С. 292-308; **Бартминьский Е.** Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике.– М., 2005.– С. 405-417] и др.), в том числе на материале свадебных (**Гусарова Н. Д., Федорен-**

ко Н. Ю. Функции разнопадежного повтора в фольклорных и литературных текстах // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История, языкознание, литературоведение. Вып. 3.– СПб., 2000.– С. 113-117) и похоронных причитаний (**Невская Л. Г.**: 1. Синонимия как один из способов организации фольклорного текста // Славянское и балканское языкознание: Проблемы лексикологии.– М., 1983.– С. 221-234; 2. Тавтология как один из способов организации фольклорного текста // Текст: семантика и структура.– М., 1983.– С. 192-197; 3. Повтор как имманентное свойство фольклорного текста // Славянский стих: Стиховедение, лингвистика, поэтика: Материалы международной конференции / Под ред. М.Л. Гаспарова, Т.В. Скулачевой.– М., 1996.– С. 210-215).

11. О целесообразности отграничивать три феномена: память/знание исполнителя, память/знание текста, память/знание традиции, отличающихся друг от друга уровнем глубины (память традиции глубже памяти текста, память текста глубже памяти исполнителя) см.: **Неклюдов С. Ю.** Семантика фольклорного текста и “знание традиции” // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов научной конференции. Вып. 8.– М., 2005.– С. 36-37.

12. См. об этом, в частности: **Алексеевский М. Д.** Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX – XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний): Автореф. дис. ... канд. филол. наук.– М., 2005.– С. 12, 16.

13. Ср., например, одну из реализаций мотива «дом после смерти родственника»: *Рассыталось мое вито гнездо / <...> / Развалилась-то моя хоромина, / По единому-то по бревешецку* (МГУ, т. 6, с. 4784-4785, № 76), или реализацию одного из мотивов группы «умерший бросил-оставил...»: *А ты оставил ли свое вито гнездо, / <...> / А ты разбил его да, наш, не во время* (ФА СыктГУ 0342-43).

Из истории изучения усть-цилемской «горки» и «горочного» фольклора

Хороводный праздник «горка» выступает не только одним из наиболее заметных, но и наиболее «жизнестойких» (по выражению Е.В. Рудневой)¹ явлений народной культуры Усть-Цильмы. Прерванная во вт. тр. XX в. событиями социально-политического и исторического характера и возобновившаяся в последние десятилетия этого же столетия «горочная» традиция существует и в нынешнем тысячелетии, неизбежно испытывая на себе наиболее сильные (не значит – положительные) тенденции современной массовой культуры и потому выступая, главным образом, явлением зрелищно-демонстрационным. Но независимо от своего современного статуса и форм, усть-цилемская «горка» как явление традиционной культуры (в категории прошедшего времени) остается интереснейшим предметом исследования для филологов, искусствоведов, этнологов. Цель настоящей публикации – отметить основные моменты в, прежде всего, фольклористическом изучении «горки», обратить внимание на то, как она появилась в научном пространстве и чем привлекала к себе исследователей на разных этапах знакомства с ней.

Одно из первых печатных упоминаний об усть-цилемских уличных хороводах относится к концу XIX в. Летом 1890 г. на Печоре побывал этнограф, член ИРГО Ф.М. Истомин. Его пребывание в Усть-Цильме совпало с окончанием «весеннего ярмарочного разгула»², и петербургский исследователь стал очевидцем молодежных хороводов и досужего времяпровождения взрослого населения: «Приезд мой в Усть-Цильму состоялся только 25 июня, между тем как 24-го разъехали отсюда представители всей обширной Усть-Цилемской волости, которые в течение двух недель справляли здесь ярмарочное время по случаю прибытия первого весеннего каравана чердынских каюков с хлебом и всевозможными товарами. Почти все население волости было здесь в сборе, оставались по домам лишь старый да малый. *Молодежь в лучших праздничных нарядах толпами разгуливала по бесконечно длинной Усть-Цильме и водила гигантские хороводы.* Люди постарше и посolidнее проводили время в веселых попойках, которые нередко завершались драками и побоищами, принимавшими огромные размеры, когда толпа шла на толпу, вооружаясь чем попало» (курсив мой – Т.К.)³.

Далее Ф.М. Истомин привел наблюдение над более камерным девичьим хороводом: «Мне удалось тут видеть хороводы, в которых участвовали только местные девушки, в ограниченном числе; многие из них были в старинных парчовых нарядах, и хоровод водили старый, мало где уже сохранившийся на Руси, известный под именем “плетень”, у них же носящий название “возжа”»⁴. Этот фрагмент – помимо всего прочего – привлекателен употреблением местных названий «горочных» хороводов, однако он требует комментария. Судя по более поздним фольклористическим записям, названия «плетень» и «возжа́/вожжа́» относятся к разным «горочным» фигурам, как правило, составляющим один хороводный блок: змеевидное движение цепи взявшихся за руки или за платки «горочников» в «вожже» (или в «дóлге», как еще называют этот хоровод) под пение песни с зачином «Я по реченьке потеку...»⁵ перетекает в «заплетание» в «плетень»⁶ под песню с зачином «Тут и ходила, гуляла...»⁷. Возможно, в прошлом хоровод-«заплетание», действительно, носил название «вожжи», либо же Ф.М. Истомин не смог дифференцировать эти обозначения в силу «серийности» исполнения двух хороводов, в сценарии «горочной» игры следующих один за другим, тем более что детальная характеристика такого сложного хороводного действия, как «горка», возможна только при пристрастном к ней отношении. Фольклористические же результаты печорской поездки Ф.М. Истомина вообще оставляют в недоумении: собиратель – один из главных участников экспедиций Песенной комиссии ИРГО, уже имевший опыт фиксации народных песен⁸, не соблазнился записью музыкально-поэтического «материала», обнаруженного им в Усть-Цильме прямо на сельских улицах⁹. Остается лишь сожалеть, что не с данных этой поездки ведется отсчет в изучении печорского фольклора.

Следующие по времени описания усть-цилемских хороводов появились в начале XX столетия. Е.А. Ляцкий, один из основателей славянского фонда Этнографического отдела Русского музея, проведший несколько экспедиций на север, передал свои впечатления от увиденного в Усть-Цильме хоровода в статье для «Вестника Европы»: «Я видел здешних девушек на хороводе. Вырядившись, словно павы, в свои шитые золотом и серебром кокошники и парчовые “коротеньки” и сарафаны, они чинно сходились стена со стеной под красивую по сочетанию голосов, но заунывную хороводную песню, расходились парами, образовывали круг, снова разбивали его и всю эту игру вели без малейшего оживления, без веселого смеха, будто выполняли какой-нибудь суровый чинный обряд. Неласковая природа и традиционная доля, видно, наложили на них свою тяжелую печать»¹⁰. В этой зарисовке не только отражен эмоциональный ха-

рактар, стиль действия, но и отмечены две разновидности хороводных фигур – «круг» и «сторона нам сторону» («ряд на ряд»)¹¹. Дальнейшее описание гуляния, касающееся общей атмосферы праздника, его активных и пассивных участников, в отдельных деталях сходно с заметкой Ф.М. Истомина: «В то время как девушки водили хоровод, – это было в воскресенье, часов около 5-6 дня, – их матери, разрядившись в прабабушкины пушнины и повойники, собравшись со всей Усть-Цильмы, двумя длинными рядами сидели здесь же вдоль улицы, степенно беседовали между собой, за ними, на заборах и воротах, расположились принарядившиеся мужики и подростки, тогда как другая часть парней, недалеко от хоровода, играла в лежки и городки. Некоторые пробовали свои силы в богатырской игре “крест-на-крест”, но дело не клеилось; кое-где слышались грубые крики и пьяная, циничная брань. Но во всей этой тысячной толпе, собравшейся сюда погулять и поразвлечься, чувствовалась какая-то придушенность, натянутость. Нигде не заметно было молодецкого бесшабашного размаха, не чувствовалось неподдельного, безграничного веселья»¹².

Очевидцем «горочного» гуляния начала XX в. стал и первооткрыватель фольклорной традиции Печоры Н.Е. Ончуков, побывавший там в 1901-1902 гг. также по заданию ИРГО. Однако собиратель лишь упомянул о хороводах в связи со своей оценкой «смещения веков и наслоений», которое он застал там: «В праздники в селах, например в Усть-Цильме, собирается “на горке” молодежь; девицы все в сарафанах, а многие в парчовых “коротках” и душегрейках, в кокошниках с жемчугом, и в то же время в резиновых калошах»¹³. Здесь, возможно, мы впервые встречаем местное название весенних уличных хороводов: не говоря о них непосредственно, Н.Е. Ончуков выделил его кавычками («на горке»), не позволяя таким образом отождествлять его просто с пространственным обозначением места сбора. Однако этим упоминанием собиратель, нацеленный на запись произведений эпической поэзии¹⁴, к сожалению, ограничился.

Необычные яркие костюмы, торжественный характер многолюдных хороводов усть-цилемской «горки» стали, пожалуй, главными впечатлениями от нее участников экспедиции, организованной секцией изучения крестьянского искусства ГИИИ в 1929 г. После длительного и сложного пути собиратели достигли села Усть-Цильма в день Петровского заговенья и, поднявшись на берег реки, попали в буквальном смысле слова «с корабля на бал» – из лодки на усть-цилемскую «горку»: «На высоком <...> речном обрыве – девичий хоровод. В нем человек пятьсот. Но из какой сказки явились эти девушки в их невиданных, неслыханных одеждах? Шелестят тяже-



Хоровод в Усть-Цильме, предположит. конец 1920-х гг. Фотофонд Фольклорного архива СыктГУ (дар кинорежиссера Санкт-Петербургской студии документальных фильмов Н.В. Ключникова)

лые пышные шелка. Плавно волнуются сборчатые сарафаны. Расцветают диковинные узоры, серебряные цветы на парчовых “коротёнках” – сборчатых безрукавках до пояса, надетых поверх сарафанов. Кошущутся пышные цветы штофных, затканых шелковыми цветами “шалюшек”. Громадные шелковые платки отливают множеством нежных оттенков <...> Мы стоим, обомлев от неожиданности и восхищения. <...> Мы глазам своим не верим!» Эти впечатления записала в свой дневник 1 июля 1929 г. (на следующий день по приезде в Усть-Цильму) участница экспедиции, ленинградский фольклорист Наталия Павловна Колпакова¹⁵. В описании общей обстановки на «горочной» площадке встречаем знакомые по заметкам кон. XIX–нач. XX в. черты: «Вокруг – зрители всех возрастов. Тут и мужчины, и женщины. Они сидят на бревнышках и на мостках у изб (в основном отдельно друг от друга), беседуют, любуются играющими»¹⁶.

Обстоятельства проведения «горки» и ее фольклорный репертуар были оценены Н.П. Колпаковой значительно позже того момента,

когда она впервые увидела «горочное» гуляние. Во вступительной статье к академическому сборнику «Песни Печоры», появившемуся в 1963 г. уже после второй поездки исследовательницы в составе экспедиции Пушкинского Дома, которая состоялась в 1955 г., она отметила несколько важных характеристик «горки», в их числе – связь ее названия с местом проведения («... “на горках”, т.е. на речных пригорках и на деревенской улице над рекой...»¹⁷) и календарные сроки («...весною, в промежутки между вскрытием Печоры и началом летних полевых работ»).¹⁸ Вероятно, сравнивая наблюдения двух поездок (1929 и 1955 гг.), Н.П. Колпакова указала на сдвиги характер прежнего хороводного гуляния: «До конца 1920-х годов “на горки”, особенно в большие праздники (Иванов день, Петров день), собирались в Усть-Цильму гости из ближайших деревень, а также с Цильмы и с Пижмы»¹⁹. Неизгладимые впечатления от «горки» 1929 г. проступают в по-научному сдержанной статье начала 1960-х гг.: «Толпа молодежи человек в 300-400 в ярких нарядах выходила на луговину над Печорой, и тут протекало чинное полуобрядовое веселье»²⁰.

Очевидно, в 1929 г. (в год «великого перелома») ленинградские собиратели стали свидетелями едва ли не последних естественных актов бытования «горки», в скором времени не просто подвергшейся серьезным трансформациям, но и на долгое время исчезнувшей из культурного обихода устьцилемов.

В экспедиции ГИИИ 1929 г. были сделаны первые фольклористические записи усть-цилемских песен, звучавших на «горке» (в том числе – на аудионосители). Характеризуя их в совокупности с записями ИРЛИ 1955 г., Н.П. Колпакова разделила песни «горки» на две группы: песни, не приуроченные к хороводам, и песни, разыгрываемые в них; их «автономное» исполнение определяло структуру хороводного гуляния: «“Горка” открывалась медленным хождением шеренгой вдоль улицы под пение протяжных лирических песен, подхививших к случаю по содержанию и образам (весны, гулянья, праздника); затем начиналось разыгрывание непосредственно “горочных” песен»²¹. Примечательно, что этот термин принадлежит местной традиции²², которая вообще характеризуется четкой жанровой дифференциацией песен²³.

Оценивая усть-цилемские «горочные» песни на фоне русского корпуса, Н.П. Колпакова отметила: «Это были в большинстве случаев очень старые русские народные игровые песни. <...> И по содержанию, и по композиционному строению “горочные” песни средней Печоры типичны для жанра общерусских игровых песен; репертуар их отличается от таких же песен в других районах в основном нали-

чем многих редких текстов, уже забытых в других областях, цельностью, прочностью своих вариантов, архаичностью и строгостью художественных образов»²⁴.

Часть песенных записей 1929 и 1955 гг. представлена в упомянутом уже сборнике «Песни Печоры». Однако точно определить круг «горочных» песен по этому изданию не так просто. Во вступительной статье Н.П. Колпакова пишет: «Песни игровые носят на средней Печоре наименование “горочных” в связи с разыгрыванием их “на горках”, т.е. на речных пригорках и на деревенской улице над рекой, весною...»²⁵. В раздел игровых песен включено 24 сюжета, к 13-ти из них в комментариях дано указание о разыгрывании «в весенних хороводах» или «на весенних гуляньях»²⁶, один прокомментирован непосредственно как исполнявшийся «весною “на горке” (на речном берегу)»²⁷, еще одна песня выделяется принадлежностью к репертуару зимних посиделок²⁸, остальные имеют нейтральное примечание «игровая». Сопоставление приведенных данных с более поздними записями позволяет без сомнений определить в последней («нейтральной») группе песен в качестве «горочных» еще 6²⁹, а 3 из тех, которые отмечены как «горочные» («разыгрывались в весенних хороводах»), «перевести» в разряд игровых песен с неустойчивой приуроченностью³⁰.

Записи «горочных» песен – целенаправленно или случайно («попутно»), с комментариями и без таковых – делались практически всеми экспедициями, побывавшими в Усть-Цилемском районе во вт. пол. XX в.³¹ Но, как известно, запись песен, бытовавших в движении (к которым принадлежат и «горочные» песни), предполагает фиксацию не только их вербально-музыкальных текстов, но и особенностей исполнения (хореографии и порядка разыгрывания). Когда же речь идет о репертуаре хороводно-игрового комплекса (каковым является и «горка»), чрезвычайно важными становятся также данные о месте каждой песни в общем сценарии действия и – в совокупности – о его композиции. Вопросы, касающиеся разновидностей и последовательности хороводов «горки», оказались в центре внимания исследователей уже в период ее «возрождения», т. е. в последние десятилетия XX в. При естественном же бытовании «горки» (приблизительно – до перв. тр. XX столетия) этому, к сожалению, не было уделено специального внимания.

Если еще раз обратиться к уже представленным описаниям кон. XIX – перв. тр. XX вв., мы сможем вычленишь лишь указания на отдельные хороводные «фигуры». У Е.А. Ляцкого: «сходились стена со стеной <...>, расходились парами, образовывали круг, снова разбивали его...» (курсив мой – Т.К.)³²; в дневнике Н.П. Колпако-

вой: «... гирлянда девушек и молодцев медленно плывет по улице, останавливается, низко кланяется, расходится, сплетается в цепи и круги. <...> Непрерывными вереницами сплетаются и расходятся шелковые гирлянды. Разыгрываются старинные прабабушкины игры – с поклонами, с медленными переходами с места на место, с изображением старых семейных обычаев, семейных сценок в патриархальной семье...» (курсив мой – Т.К.)³³; Ф.М. Истомин упомянул «плетень» («вожжу»)³⁴. По комментариям к отдельным текстам, опубликованным в «Песнях Печоры», можно более или менее четко определить такие хороводные игры, как разыгрывание песенного сюжета в кругу³⁵ и в шеренгах³⁶, орнаментальные хороводы «плетень»³⁷, «воротца» («ткацкого» типа)³⁸, расхождение пар по кругу из шеренг³⁹.

Описания восьми «горочных» хороводных игр по материалам экспедиции 1929 г. вошли в сборник «Игры народов СССР» (1933 г.), одним из составителей которого стал В.Н. Всеволодский-Гернгросс – участник предыдущих северных экспедиций ГИИИ, специалист по театральным формам народного искусства⁴⁰. Отсылки к усть-цилемским хороводам находим в разделе драматических игр (т. е. с разыгрыванием сюжета по тексту)⁴¹, в разделе же «Орнаментальные игры» усть-цилемские «горочные» хороводы (как, например, «плетень» или «вожжа») не отражены⁴².

Таким образом, при всей ценности отдельных наблюдений и специальных фольклористических записей кон. XIX – перв. пол. XX в. они не позволяют составить представление о сценарии «горки» и ее структуре.

Большую роль в осмыслении сложной организации хороводно-игрового комплекса «горки» сыграли наблюдения московских искусствоведов, относящиеся к кон. 1970-х – перв. пол. 1980-х гг. Так, хореограф Е.В. Руднева оценила «горку» как «единое целостное драматическое действие» и назвала типы хороводов, составляющих ее: круговые, линейные, орнаментальные, а также кадрили, которой завершается «горка» в более поздней традиции; в общей композиции «горки» в качестве обрамляющих элементов ею выделены ««сход» и «расход» под протяжные песни»⁴³. Е.В. Руднева обратила внимание на народную терминологию «горки»⁴⁴, а также на чрезвычайно важный момент – четкое соотнесение песенного репертуара с конкретной разновидностью хоровода: «В одних, строго определенных хороводах, – связь рисунка движения с одной единственной песней, никогда не заменяемой никакой другой; в других, также строго определенных хороводах, – свободный выбор одной из нескольких традиционных хороводных песен»⁴⁵. Е.В. Руднева высказала суждение о

причинах сохранения «горочной» традиции («она не игралась только в годы Великой Отечественной войны, после которой возродилась снова и с 60-х гг. живет полнокровной жизнью»), среди которых выделим «руководство опытных заводил»⁴⁶.

Д. Покровскому, знатоку многих русских певческих традиций, экспериментатору в области их сценического воплощения, удалось очень точно передать своего рода «механику» «горочной» организации: ««Горка», по сути, представляет собой ряд перемежающихся фигурных хождений и игр. <...> Продолжительность каждого вида действия ограничена песней, под которую это действие выполняется, т. е. вся «горка» – сюита, каждая часть которой отделена паузой от предыдущей и должна быть кем-то начата. Кроме того, каждая песня-игра содержит перестроения, иногда достаточно сложные, которые невозможно совершить без единого управляющего центра»⁴⁷. Таковым Д. Покровский назвал «инициативную группу», в которую «входят только общепризнанные мастера, знатоки местной традиции»⁴⁸ и без которой «горка» принципиально невозможна»⁴⁹. Особо им выделена фигура ведущего. По отношению к этому «центральному звену» распределяются роли остальных участников «горочной» игры: «Установилась и структура «горки»: ведущий – группа хранителей репертуара – участники игр – пассивная публика»⁵⁰. Оценивая роль ведущего в перестроениях «горочных» хороводов, Д. Покровский назвал кульминационный момент «горочного» действия – хоровод «большая вожжа».

Одной из первых «строго установленную хореографическую композицию» «горки» охарактеризовала московский искусствовед Т.Н. Неклюдова (Скрынник). Ей принадлежат описания «горочных» хороводов, попытки их соотнесения с орнаментикой произведений народного прикладного искусства и – более глубоко – с мифопоэтическими представлениями, а также интересные размышления о воспитательной роли и этических ценностях «горочной» традиции⁵¹. «Канонизированная композиция» «горки»⁵², по ее наблюдениям, «представляет собой ряд из шести последовательных основных фигур, в названии которых определено пространственное построение (геометрический рисунок) каждого хоровода»: «столбы», «круг», «на две стороны» («стенка на стенку»), «на четыре стороны», «большая вожжа» или «долга», «плетень»; «медленные хороводы завершаются плясками – кружением пар «русского»»⁵³. Важными представляются замечания Т.Н. Скрынник о роли старшего поколения в «горочном» празднестве как «основного «смотрителя» действия»⁵⁴, а также о диахронических изменениях, произошедших в статусе «горки»: обозначив ее генетическую связь с ритуалами, исследовательница

отметила, что «новые общественные условия видоизменили обрядовую форму горочного действа, превратив его в празднично-игровое»⁵⁵.

«Горочное» гуляние, возобновившееся в последние десятилетия XX в., привлекало (и продолжает привлекать) к себе внимание не только исследователей и любителей старины, но и кино- и фотохудожников. В числе кинопроизведений, запечатлевших «горку», позволим себе отметить два, представляющих, на наш взгляд, наибольший интерес для фольклористов: фильм «Праздник на Печоре» (ТО «Экран», 1976 г.), в котором народными исполнителями – теми самыми хранителями традиции (по выражению Д.Покровского) прокомментированы практически все хороводы и звучащие в них песни, а также киноленту «А в Усть-Цильме – горка» (Санкт-Петербургская студия документальных фильмов, 1992 г., реж. Н.В. Ключников), запечатлевшую «горку» начала 1990-х гг., и потому ставшей зримым свидетельством происходящей трансформации старинного праздника (со свойственной ему апелляцией к знаниям старшего поколения, ролью наряда и др.) в массовое народное гуляние⁵⁶.

Во 2-м пол. 1980-х гг. к полевому фольклористическому обследованию Усть-Цилемского р-на приступили филологи Сыктывкарского государственного университета. Наряду с другими задачами в рамках экспедиций была поставлена задача целенаправленного сбора сведений о репертуаре «горки», ее структуре, особенностях исполнения каждой песни и каждого хоровода, обстоятельствах ее проведения (место, календарное и суточное время проведения, структура гуляния, состав участников и др.). В результате был получен большой корпус данных, составивший основу специального раздела в сборнике песенно-игрового фольклора Усть-Цильмы, подготовленного совместно с петербургскими музыковедами⁵⁷. Кроме того, полевые материалы СыктГУ стали источниками для специального фольклористического исследования «горки» и «горочного» фольклора, важнейшими итогами которого стало определение репертуара «горочных» песен и их функционально-бытовых особенностей⁵⁸, характеристика композиции «горки», ее места в календарной и свадебной обрядности устьцилемов и др.⁵⁹

Подводя краткие итоги, можно отметить следующее: научный материал к изучению усть-цилемской «горки» начал собираться довольно поздно, и если первые записи «горочных» песен относятся еще к периоду ее естественного бытования (конец 1920-х гг.), то описания «горки» (порядок хороводов, особенности их исполнения) – лишь к периоду ее «возобновления» (с конца 1970-х гг.), что нельзя не учитывать при оценке этого явления. Тем не менее, и имеющиеся в нашем распоряжении данные еще не полностью вовлечены в поле

научных характеристик, как и имеющиеся публикации «горочных» песен не отражают всей полноты собранных в разное время записей⁶⁰. Кроме того, предстоит найти ответы на многие вопросы, касающиеся деталей проведения «горки», не говоря о том, что совсем не безнадежным может оказаться поиск и введение в научный оборот пока не известных архивных материалов, в т.ч. и относящихся к рубежу XIX и XX вв. Традиционная усть-цилемская «горка» еще ждет своего монографического полидисциплинарного описания с участием фольклористов (и музыковедов, и филологов), этнохореологов и этнолингвистов и публикации аудио-, видео- и фотоматериалов.

* * *

1. **Руднева Е. В.** Особенности традиционной хореографии усть-цилемской «горки» // Традиционный фольклор и современность: Тезисы Всероссийской конференции молодых фольклористов. – М., 1978. – С. 54.

2. **Истомин Ф. М.** Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 г. // Известия ИРГО. 1890. Т. 26. В. 6. – С. 439.

3. Там же. – С. 434.

4. Там же.

5. Игры народов СССР / Сборник материалов, сост. В.Н. Всеволодским-Гернгроссом, В.С. Ковалевой. – Л., 1933. № 617; ПИФУЦ. № 14.

6. Фигурное (спиралевидное) движение взявшихся за руки или за платки «горочников» с «заплетанием»: выстраивание в общей цепи (в «плетнё») каждого участника таким образом, что кисть правой руки лежит на левом плече и держит левую руку стоящего сзади; каждый из «горочников» проходит через «воротца», образуемые руками впереди стоящих; затем происходит движение в обратном направлении – «расплетание»; исполняется после «дёлги» / «вожжи».

7. Примечательно, что в сборнике «Песни Печоры» (о нем см. в основном тексте далее) эта песня так же, как и у Ф.М. Истомина, прокомментирована в качестве игровой «под названием “вожжи”» (ПП. – С. 404, № 111); ср. также: ПИФУЦ № 15.

8. В 1886 г. Песенной комиссией ИРГО была организована первая в истории музыкальной науки целенаправленная фольклористическая экспедиция на Русский Север, одним из двух ее участников стал Ф.М. Истомин (см.: **Теплова И. Б.** Освоение традиций Русского Севера экспедициями Песенной комиссии Императорского Русского географического общества // Рябининские чтения – 2007:

Материалы II научной конференции по изучению народной культуры Русского севера.– Петрозаводск, 2007.– С. 390). О результатах поездки см.: **Истомин Ф. М.** Предварительный отчет о результатах экспедиции для собирания русских народных песен с напевами // Известия ИРГО за 1887 год.– СПб., 1888. Т. 23.– С. 35-51; Песни русского народа. Собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 году / Зап. слова – Ф.М. Истомин, напевы – Г.О. Дютш.– СПб., 1899.

9. О незамеченных Ф.М. Истоминым былинах на Печоре писал Н.Е. Ончуков: «Если путешественники позапрошлого столетия академики Лепехин и Озерецковский и путешественник 40-х годов XIX века В.Н. Латкин, как ездившие на Печору не с этнографическими целями, могли еще не спросить про старины, то уж совсем непонятно, каким образом о старинах не слышали этнографы – С.В. Максимов и Ф.М. Истомин, и особенно последний, даже сознательно интересовавшийся былинами на Печоре» (**Ончуков Н. Е.** Былинная поэзия на Печоре // Ончуков Н.Е. Печорские былины.– СПб., 1904.– С. XXXV).

10. **Ляцкий Е. А.** Поездка на Печору // Вестник Европы. 1904. № 12. С. 714.

11. Подробнее см.: ПИФУЦ, с. 17, 18, 22, 25.

12. Там же. С. 714-715.

13. **Ончуков Н. Е.** Печорская старина // Известия ОРЯС. 1905. Т. X. № 2.– С. 341.

14. Главным итогом печорских поездок Н.Е. Ончукова стало издание сборника былин, см.: **Ончуков Н. Е.** Печорские былины.– СПб., 1904.

15. Спустя несколько десятилетий они были опубликованы в ее книге, см.: **Колтакова Н. П.** У золотых родников. Записки фольклориста.– Л., 1975.– С. 168 (2-е изд. СПб., 2002.– С. 148-149).

16. Там же.– С. 168.

17. **Колтакова Н. П.** Песни Печоры // ПП.– С. 13.

18. Там же. Ср.: «... “горка”, т.е. особо торжественное гуляние, устраивается в Усть-Цильме на “майского Николу”, на Иванов день, на Петров день. “Горка” – праздники весенние и летние» (**Колтакова Н. П.** У золотых родников.– С. 169).

19. Там же.– С. 13-14.

20. Там же.– С. 14. Ср.: «Пышная золотисто-алая гирлянда девушек и молодцев медленно плывет по улице, останавливается, низко кланяется, расходится, сплетается в цепи и круги. <...> “На «горке» до поздней ночи народ веселится...” Но – разве это веселье? Это ритуал. Это пышная обрядовая декорация. Непрерывными верени-

цами сплетаются и расходятся шелковые гирлянды. Разыгрываются старинные прабабушкины игры – с поклонами, с медленными переходами с места на место, с изображением старых семейных обычаев, семейных сенок в патриархальной семье...» (**Колпакова Н. П.** У золотых родников.– С. 168, 169).

21. **Колпакова Н. П.** Песни Печоры.– С. 14.

22. Термин был зафиксирован в дневнике Н.П. Колпаковой: «Мы так тихо подошли от берега к хороводу, что нас заметили не сразу. Но нам приветливо улыбаются: “Сейдень заговенье. О заговеньи девки и молодки каждой раз «на горке» гуляют и «горосъны» песни поют”» (курсив мой – Т.К.) (**Колпакова Н. П.** У золотых родников. С. 169).

23. **Колпакова Н. П.** Песни Печоры. С. 11; **Власов А. Н., Канева Т. С.** Традиционные лирические песни Усть-Цильмы. Историко-художественные и стилевые особенности // Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни: Научное издание / Сост. Т.С. Канева (отв.), А.Н. Власов, А.Н. Захаров и др.– М.: ГРЦРФ, 2008.– С. 20-21.

24. **Колпакова Н. П.** Песни Печоры.– С. 14.

25. Там же.– С. 13.

26. ПП. № 98, 100-102, 104-110, 112-114, с. 404-407; это песни «Я капустоньку полола», «Вдоль было по травоньке», «Пошла в тонец», «Наш Семен ходит по городу», «Я горю, горю на камешке», «Ай, да вы, бояра, вы зачем пришли», «Винный-от наш колодец» «Спо Дунаю», «Спо лугу, лугу», «По загороду гуляет да царев сын», «Ай, береза да белая», «Из боярских-то ворот», «Шили девицы ковер».

27. Там же. № 346.– С. 441.

28. Песня «Мимо тот, мимо каменных полот»: «в цикл местных игровых вошла вследствие традиционного исполнения ее при гуляньи молодежи на улице после игр на вечеринках» (Песни Печоры. С. 406, № 108). Более поздние записи подтверждают ее место в игровом репертуаре, см.: ПИФУЦ.– С. 203, № 54.

29. ПП. № 99, 103, 111, 341, 343, 344; это песни «Спо сеням хожу», «Един нов монастырь становился», «Тут и хóдила, гóляла», «Не в саду девки гуляли», «Вдоль было спо травоньке», «Хожу я гуляю да вдоль спо каравану».

30. Песни «С-по Дунаю», «С-по лугу, лугу», «Из боярских-то ворот» (ПП. № 107, 109, 113) в записях 1980-х гг. устойчиво определяются исполнителями как «игрищечные», т.е. исполнявшиеся при кружении пар на «игрищах», которые устраивались на зимних посиделках и свадьбах, см.: ПИФУЦ. № 58, 59). Некоторое смешение

приуроченности названных песен можно объяснить тем, что иногда «игрища» могли завершать и «горку».

31. В 1963 г. несколько песен записал Д.М. Балашов (материалы хранятся в Фонограммархиве ИЯЛИ Карельского НЦ РАН, г. Петрозаводск), в ряде экспедиций 1960-х – нач. 1980-х гг. – сотрудники Фольклорной комиссии Союза композиторов России (собрание находится в ИРЛИ), к кон. 1970-х – нач. 1980-х гг. относятся записи МГУ, Московской консерватории и РАМ им. Гнесиных.

32. **Ляцкий Е. А.** Поездка на Печору.– С. 714.

33. **Колпакова Н. П.** У золотых родников.– С. 168-169.

34. **Истолин Ф. М.** Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 г. // Известия ИРГО. 1890. Т. 26. В. 6.– Стр. 434.

35. ПП.– Стр. 404 № 102, 104; стр. 406 № 110; стр. 406-407 № 112; стр. 440 № 342.

36. ПП.– Стр. 405 № 105; стр. 440 № 341, 343.

37. ПП.– Стр. 406 № 111.

38. ПП.– Стр. 407 № 114.

39. ПП.– Стр. 406 № 109.

40. В составе печорской экспедиции ГИИИ были большей частью фольклористы: музыковеды Е.В. Гишпиус и З.В. Эвальд, филологи А.М. Астахова, Н.П. Колпакова, И.В. Карнаухова; еще одну специальность – театроведение – в экспедиции представлял С.С. Писарев, однако о содержании и судьбе его печорских записей автору этих строк пока ничего выяснить не удалось. Вряд ли можно исключать, что именно он выполнил описания «горочных» игр, использованные при подготовке сборника В.Н. Всеволодским-Гернгроссом, с которым С.С. Писарев работал в предыдущих поездках ГИИИ. Об этих экспедициях см.: **Иванова Т. Г.** Фольклористика в Государственном институте истории искусств в 1920-е годы // Русский фольклор: Материалы и исследования.– СПб., 2004. Т. XXXII.– С. 50-53.

41. Игры народов СССР: Сборник материалов / Сост. В.Н. Всеволодский-Гернгросс, В.С. Ковалева, Е.И. Степанова.– М.; Л., 1933. № 517, 531, 540, 575, 589, 617, 632, 633 (подраздел «Бытовые. Семейные»).

42. Из усть-цилемских материалов в разделе «Орнаментальные игры» встречается описание лишь одной усть-цилемской (пижемской) игры – «Сени» (или «Ворота»), исполнявшейся в сопровождении инструментальных наигрышей (Игры народов СССР. № 756).

43. **Руднева Е. В.** Особенности традиционной хореографии усть-цилемской «горки».– С. 54.

44. Там же.

45. Там же.– С. 55. Названий песен в этой небольшой публикации, к сожалению, не приведено.
46. Там же.– С. 54.
47. **Покровский Д.** Фольклор и музыкальное восприятие // Восприятие музыки.– М., 1980.– С. 247.
48. Там же.– С. 248.
49. Там же.– С. 247.
50. Там же.
51. **Неклюдова Т. Н.** Поэтика северной «горки» // Декоративное искусство СССР. 1984. № 4.– С. 19-23; **Скрынник Т. Н.**: 1. Воспитательный аспект хореографии народного празднества (на примере гулянья в с. Усть-Цильма) // Художественная самодеятельность. Традиции, мастерство, воспитание.– М., 1985.– С. 47-66; 2. Хореография в народном празднестве (на основе народной традиции весенне-летних хороводных игр): Методические рекомендации.– М.: НИИ культуры, 1986.– С. 50-60.
52. **Неклюдова Т. Н.** Поэтика северной «горки».– С. 19.
53. **Скрынник Т. Н.** Хореография в народном празднестве.– С. 51-52.
54. Там же.– С. 57.
55. Там же.– С. 51.
56. Об этом фильме см.: **Канева Т. С.** Усть-цилемская «горка»: в жизни и на экране // Ориентир: Альманах.– Сыктывкар, 1993. № 6-7.– С. 24-26.
57. ПИФУЦ. Раздел I. Одновременно с этим сборником вышла брошюра сыктывкарского этнографа Т.И. Бабиковой «Усть-цилемская горка» (Ижма, 1992), в которой дано краткое описание основных обстоятельств проведения «горки», схемы хороводов и кадрили.
58. При этом сюжетное комментирование «горочного» репертуара выполнялось с учетом более ранних записей – ГИИИ (1929 г.), ИРЛИ (1955 г.), МГУ (1978, 1980 гг.); указатель архивных источников «горочных» песен из этих собраний см.: Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып. 1. Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Сост. Т.С. Канева (отв.), Н.Н. Николаева, О.Г. Шабанова. Под ред. А.Н. Власова.– Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2000.– С. 150-153.
59. **Канева Т. С.**: 1. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Диссертация ... канд. филол. н. СПб., 1998; 2. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Некоторые аспекты характеристики локальной традиции: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2002.– С. 43-53; 3. Усть-цилемские хороводы в контексте традиционной молодежной культуры // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Материа-

лы конференции.– Сыктывкар, 2002.– С. 41-49; 4. Усть-цилемская «горка» и «горочный» фольклор (песенный репертуар в хороводно-игровом комплексе) // Фольклор: текст и контекст: Сборник статей.– М.: ГРЦРФ, 2010.– С. 90-107.

60. Особо обратим внимание на необходимость аудиоизданий этих материалов. До недавнего времени звучащие образцы «горочных» песен двумя записями были представлены лишь на грампластинке «Русский народный хор села Усть-Цильмы» (Мелодия, 1973. № 6, 10). Недавно на аудиодиске были изданы студийные записи «горочных» песен, сделанные Ю.Е. Красовской в 1981 г., см.: Пижемские певцы и сказители (к истокам певческой культуры Усть-Цильмы): Аудио CD / Сост. А.Н. Власов, Т.С. Канева, А.Ю. Кастров, Ю.И. Марченко.– Сыктывкар, 2008. № 1-14.

Н.Е. Плаксина
(Сыктывкар)

Памятники старообрядческой иконописи Усть-Цильмы в музейных собраниях Республики Коми

Старообрядческая иконопись Усть-Цильмы, в отличие от её книгописной традиции, до сих пор остается практически не изученной. Первоочередной задачей на этапе начала исследования является выявление и описание памятников иконописи, бытовавших в Усть-Цильме. В этой связи большой научный интерес представляет иконописное собрание УЦИММ, которое еще ждет своего глубокого изучения. В данном сообщении будут рассмотрены три иконы из этого собрания: «Пророк Иезекииль», «Праотец Иаков», «Образ Всех Российских чудотворцев с Софией Премудростью Божией». Кроме того, будут рассмотрены усть-цилемские иконы из фондов НМРК: «Чудо святого Георгия о змие», «Три святителя: Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов», «Спас Вседержитель». Они поступили в музей в 1983 г. вместе с 28 рукописными и старопечатными книгами, принадлежавшими известному наставнику Сидору Ниловичу Антонову из д. Скитской Усть-Цилемского района. Эти иконы прежде находились в моленной С.Н. Антонова. На одной из фотографий ее иконостаса из фондов НМРК запечатлена икона «Три святителя»¹.

Иконы «Чудо святого Георгия о змие» (НВ 2860/6) и «Три святителя: Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов» (НВ 2860/7) отличаются рядом общих признаков. Размеры обеих икон 31x26x2. Тщательно выполненная основа состоит из трех («Чудо...») и четырех («Три святителя») досок, скрепленных двумя встречными сквозными профилированными шпонками. На лицевой стороне обеих икон – неглубокий ковчег. Вся поверхность основы икон покрыта сплошной паволокой. Написаны иконы темперой, фон вызолочен на полимент. Поля обеих икон зеленовато-охристые. Лузга отведена красной и белой линиями, опушь тремя линиями – красной снаружи, сине-зеленой в середине и белой внутри. Обе иконы находились на момент поступления в музей в почти одинаковом состоянии: красочный слой полусмыт, вся поверхность покрыта кракелюром с жесткими приподнятыми краями. Во время проведенной в 1990 г. в ВХНРЦ им. И.Э. Грабаря реставрации (реставратор С.Н. Добрынин) иконы были датированы XVIII в.

Иконография обеих икон классическая, традиционная. Письмо строгое, несколько суховатое. Киноварные надписи выполнены строгой и изящной поморской вязью по золоченому фону средника. Одежды святителей на иконе «Три святителя» прописаны золотом. Лики, к сожалению, полусмыты до оливкового санкиря. Сохранились тонкие белильные разделки волос и бород. В середине верхнего поля иконы изображение Спаса на убрусе. Позем иконы оливковый с выбеленным и отведенным двойной белильной полосой краем. На иконе «Чудо святого Георгия о змие» весьма характерные охристые лещадки с дробными белильными высветлениями в виде уголков и косых штрихов.

Третья икона из собрания НМРК – «Спас Вседержитель» (НВ 2860/8) – несколько отличается от двух вышеназванных как по технике изготовления иконного щита, так и по другим формальным признакам. Ее основа состоит из трех досок, скрепленных двумя торцевыми шпонками. Опушь двойная красно-синяя, лузга отведена красной линией. Фон золоченый. Складки одеяний «разделаны» ассистом. Лик Спасителя темный, с резкими высветлениями. Иконографический извод представляет Спаса с раскрытым Евангелием, на страницах которого редко встречающийся в данной иконографии текст из Евангелия от Матфея, утверждающий единственность и неразделимость Бога-Отца и Бога-Сына: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто ж не знает Сына токмо Отец, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открытъ...» (Мф. 11, 27).

Из моленной С.Н. Антонова происходит также икона «Образ Всех Российских чудотворцев с Софией Премудростью Божией» (УЦИММ;

КП 5051). Икона представляет очень популярный среди поморцев извод, изображающий более 100 русских святых, канонизированных до «Никоновой исправы»². Эта иконография сформировалась под влиянием текста «Службы всем святым российским чудотворцам», опубликованного старообрядцами в Супрасльской и Гродненской типографиях в 1768 г.³ На центральной оси изображены Пресвятая Троица и София Премудрость Божия новгородского извода. Изображение в нижней части центральной оси утрачено. В составе святых в нижнем регистре представлены пять рядов преподобных, в верхнем – святые по чинам святости, верхние два ряда – юродивые и жены, вверху слева – святители, справа – князья и страстотерпцы. Почти идентичная по композиции и составу изображенных икона 1814 г. выговского мастера Петра Тимофеева (ГРМ, ДРЖ-2405) находилась в Зеленковской моленной Санкт-Петербурга⁴.

Предположение о ее выговском происхождении основано на том факте, что в собрании Церковно-исторического музея в Петрозаводске была аналогичная икона, конфискованная из Выговской старообрядческой пустыни после ее разорения в 1850 г.⁵ В собрании ГРМ представлены еще две аналогичные по сюжету иконы, происходящие из старообрядческих моленных. Судя по опубликованной описи икон Великопожженского скита, переданных в 1859 г. в Усть-Цилемскую единоверческую церковь, в моленной скита также находилась икона «Образ Всех Российских чудотворцев» «длины 1 аршин 6 вершков, ширины 1 аршин 1 вершок»⁶. Размеры иконы из УЦИММ – 35,4x30x2,5. Основа состоит из двух досок, скреплена двумя торцевыми шпонками. Ковчег неглубокий. Паволока сплошная. Фон золоченый. Лузга красная. Опушь из четырех линий – чередующиеся широкая красная, тонкая белая, широкие зеленовато-голубая и белая. Надпись на верхнем поле красно-коричневая, выполнена поморской вязью. Икона написана в красочной гамме, построенной на сочетании оттенков красного, голубого, зеленого, коричневого цветов, светлой охры. В аналогичной гамме написана икона «Три святителя». Письмо миниатюрное. Пропорции фигур чрезвычайно удлинены. Фон и одяния обильно вызолочены. Приемы орнаментации святительских одяний золотом также близки к орнаментации одежд на иконе «Три святителя». Рисунок позыма в центре нижней части в виде размытых зеленоватых штрихов и лещадок, прописанных белильными галочками, аналогичен тем, что встречаются на иконах, атрибутированных исследователями как выговские. Еще одним общим признаком, присущим этим двум иконам, является кракелюр с жесткими приподнятыми краями, покрывающий всю поверхность икон, который, скорее всего, является следствием нарушений в технологии их создания⁷.

Поля всех икон не содержат изображений патрональных святых и ангела-хранителя заказчика иконы, что было весьма характерно для личной, созданной по индивидуальному заказу старообрядческой иконы. Это может служить косвенным свидетельством того, что предназначались иконы для общих моленных и могли быть связаны в своем бытовании с Великопоженским скитом. Деревня Скитская возникла на том месте, где ранее находился Великопоженский скит. Сидор Нилович Антонов был потомком первых насельников скита, и вполне возможно, что сохранные им иконы и книги были связаны в своем бытовании с Великими Пожнями. Как известно, Великопоженское общежительство было основано по образцу и уставу крупнейшего духовного центра поморского старообрядчества Выго-Лексинского поморского общежительства при непосредственном участии выходцев из него. Скит играл огромную роль в деле распространения старообрядчества на Печоре, в соседней Ижме и Мезени⁸. В научной литературе встречаются упоминания о том, что скит снабжал местных старообрядцев иконами своего письма, однако эти упоминания не подкреплены ссылками на источники⁹. По сведениям В.И. Малышева, Великопоженский скит получал иконы, как и книги, с Выга. Судя по опубликованным В.И. Малышевым отчетам, среди огромного количества книг, рукописей, документов, вывезенных им из Усть-Цильмы за годы его экспедиций, совершенно не представлен иконографический материал – иконописные подлинники, образцы, которые являются практически обязательными атрибутами деятельности иконописной мастерской. Не был выявлен подобный материал и в последующие годы экспедициями Сыктывкарского государственного университета. В то же время, в комплексе документов, вывезенных В.И. Малышевым из экспедиции 1955 г., имеется письмо некоего лексинца Семена Дорофеева, адресованное на Пижму «благодетелю» Ивану Евстафьевичу и датированное 1824 г. В письме идет речь об отправке на Пижму заказанных иконникам образов, в том числе следующих: «1. Покров Пресвятыя Богородицы, цена 12. 2. Икона трех святителей, Василия Великаго, Григория Богослова, Иоанна Злаоустаго, цена 10. 3. Икона собор архистратига Михаила, цена 13. 4. Георгия великомученика, на коне, цена 9». В письме сказано, что «...прочии иконы остаются недоработаны за нездоровьем мастера, которому были отданы»¹⁰. Это письмо свидетельствует о том, что, по крайней мере, в первой четверти XIX в. пижемские старообрядцы получали иконы из своей киновии.

Иконы из собрания НМРК имеют ряд признаков, которые сегодня отмечаются исследователями как характерные для выговских икон, в том числе основу, состоящую из нескольких частей, неглубокий

ковчег, опушь тремя линиями: красной вдоль наружного края, голубой посередине и белой к центру иконы. Широкая красная и узкая белая полосы наносились по лузге (иногда просто красно-коричневая)¹¹. Среди признаков поморских икон называются также сильное оживление пробелов в облачениях золотом, использование золотых фонов, характерные приемы изображения позема в виде мшистой северной земли, своеобразный рисунок лещадок. Все эти признаки присущи иконам из моленной С.Н. Антонова, что позволяет высказать предположение о том, что они принадлежат к кругу выговских икон.

В собрании УЦИММ обращают на себя внимание две иконы из общего иконостаса: «Пророк Иезекииль» (КП 5041) и «Праотец Иаков» (КП 5042). Написаны обе иконы на досках с ковчегом, скрепленных двумя сквозными встречными высокими шпонками. Вся поверхность основы покрывает паволока. Левкас белый меловой. Написаны иконы темперой. Фон икон охристый, поля темного оливкового цвета. Опушь двойная – голубая и красно-коричневая. Лузга отведена красно-коричневой линией. Золочение используется только в нимбах. Надписи выполнены темной краской классической поморской вязью. Пропорции фигур вытянутые. Лики темные, санкирь зеленоватый. Общая манера исполнения графичная, несколько суховатая. Пробела на одеяниях имеют ярко выраженный декоративный рисунок в виде длинных жестких параллельных линий и коротких движков-запятых.

Размеры рассматриваемых памятников – 53,2x24,2x2,3 – приблизительно совпадают с размерами одноименных икон ($\frac{3}{4}$ аршина высоты и 5,5 вершков ширины) из описи икон Великопоженского скита, переданных после его закрытия в 1859 г. в Усть-Цилемскую единоверческую церковь по рапорту священника Павла Прибылева¹². На обороте обеих икон имеются красные печати, на которых прочитывается: «НА П(...)люски...». Эти печати могли быть проставлены при конфискации и описи икон и могут говорить в пользу версии об их происхождении из Великопоженского скита¹³. Судя по перечню икон из описи, священник просил передать в построенную в 1857 г. церковь иконостас, некогда украшавший моленную Великопоженского скита. Опись позволяет его реконструировать. Иконостас состоял из 4-5 ставов: местного, деисусного, пророческого, праотеческого, и, возможно, пядничного. Деисусный ряд состоял из 16 икон: в центре «Спаситель, сидящий на престоле» (1 аршин на 13 вершков); по сторонам Богоматерь, Иоанн Предтеча, архангелы Гавриил и Михаил и двенадцать апостолов. Все иконы размерами 1 аршин на 7 вершков. В центре пророческого ряда «Богоматерь Знамение», справа и

слева – 14 икон пророков размерами $3/4$ аршина высотой, 10 вершков.¹⁴ В числе икон пророков называется образ «Гезекия», который, на наш взгляд, является иконой, сохранившейся в собрании музея. Праотеческий ряд включал в себя 14 икон (высота $3/4$ аршина, ширина 5,5 вершков). В центре ряда – образ Саваофа, справа и слева – праотцы, в том числе икона «Праотец Иаков» ($3/4$ аршина высоты и 5,5 вершков ширины). Еще 8 икон приблизительно одинаковой высоты – 1 аршин 2 вершка и ширины от 13 до 14 вершков – оплечный «Христос Спаситель», «Богоматерь Одигитрия», «Живоначная Троица», «Святитель Николай Чудотворец», «Воскресение Христова», «Богоявление Господне», «Успение Богоматери», «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие» – находились в местном ряду. Самыми большими были «Икона Всех святых» высотой 1 аршин 6 вершков, шириной 1 аршин 1 вершок, и «Икона Трех святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста» (1 аршин 4 вершка высоты 1 аршин 1 вершок ширины). В списке указаны еще 15 икон пядничных размеров (7,5 x 7 вершков): 12 месячных икон, иконы Зосимы и Савватия Соловецких, Козьмы и Дамиана и святителя Николая Чудотворца. Эти иконы могли входить в состав пядничного ряда.

Сохранившиеся иконы позволяют сделать некоторые предположения по поводу времени создания последнего иконостаса Великопоженского скита. Как отмечалось в «Кратком историческом описании приходов и церквей Архангельской епархии», иконостас Усть-Цилемской единоверческой церкви, куда были переданы иконы из Великопоженского скита, был довольно древний¹⁵. Возможно, в составе иконостаса были древние иконы, однако основной комплекс икон вряд ли мог быть очень старым по времени изготовления. Великопоженский скит неоднократно горел: в первый раз во время самосожжения в 1744 г., в последний раз, по сведениям В.И. Малышева, скит горел в 1825 г., когда «большой пожар уничтожил почти все строения, погибло много книг, икон, хозяйственного и домашнего имущества»¹⁶. После этого пожара скит довольно быстро восстановился при помощи богатых старообрядцев из Усть-Цильмы, Москвы и Новгорода¹⁷. А уже в 1844 г. Великопоженское общежительство было закрыто¹⁸. Скорее всего, рассматриваемые иконы были созданы после пожара 1825 г. во второй четверти XIX в. Их материальные характеристики не противоречат такой датировке. Что касается происхождения икон, рискнем предположить, что они также могли быть созданы на Выгу, так как в этот период, как уже упоминалось выше, пижемские старообрядцы заказывали иконы выго-лексинским иконникам. Выговские мастера выполняли заказы на высокие иконостас-

ные композиции для беспоповских моленных¹⁹. Отсутствие свойственного для более раннего периода обильного золочения, сдержанный, почти аскетичный художественный строй рассматриваемых икон могут быть объяснены материальными трудностями, переживаемыми в этот период на Выгу. В письме лексинца Семена Дорофеевича на Пижму 1824 г. сообщается: «... у иконников и у всех у нас скудость хлебная постигла... Весьма оскудели во всем: в хлебных харчах, в платье и в обуви. Кое-как проживаем день к вечеру»²⁰. К концу первой трети XIX в. положение скитов резко ухудшилось, начался правительственный сыск о «выгорецких раскольниках», были введены ограничения на иконописные работы, запрещен вывоз икон за пределы общежительства²¹.

Данный обзор небольшого ряда икон представляет собой первый шаг в изучении усть-цилемской старообрядческой иконы. Дальнейшее изучение памятников в комплексе с архивными изысканиями позволит уточнить атрибуцию и датировку памятников.

* * *

1. НМРК. КП-11762/3.

2. **Пивоварова Н.** Памятники богослужебной культуры старообрядцев // *Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея: Альманах.* – СПб, 2008. Вып. 217. – С. 12.

3. *Образы и символы старой веры...* – С. 84.

4. Там же. – С. 82-85.

5. Там же. – С. 85.

6. **Новиков А. В.** Цилемский скит: исторический очерк. Архангельск, 2009. – С. 150.

7. В фондах УЦИММ хранится еще ряд икон с аналогичными технологическими и стилистическими признаками, которые можно объединить в одну группу, подразумевая общий источник их происхождения.

8. **Мальшев.** Отчеты. 1956. – С. 467.

9. См. например: **Парамонова Т. Б.** Бегство на Великие Пожни // *Родники пармы.* – Сыктывкар, 1994. – С. 45-52.

10. **Мальшев.** Отчеты. 1956. – С. 492-493.

11. **Пивоварова Н.** Памятники богослужебной культуры старообрядцев. – С. 15.

12. ГААО, ф. 29, оп. 1, т. 2, д. 1701, л. 6. Опубликована в кн.: **Новиков А. В.** Цилемский скит. – С. 150-151.

13. В ГААО выявлен документ, подтверждающий это предположение. Из этого документа следует, что Пилюскин – фамилия по-

мощника Пинежского окружного начальника, который проводил описание и опечатывание часовни Великопоженского скита // ГААО, ф. 29, оп. 1, т. 2, д. 1701, л. 3.

14. Так в тексте А.В. Новикова. Предположительно, ошибка. Должно быть: в ширину 5,5 вершков (27,6).

15. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской епархии. – Архангельск, 1895. – С. 395.

16. **Мальшев**. Отчеты. 1956. – С. 466.

17. Там же.

18. Там же. – С. 467.

19. **Платонов В. Г.** Иконопись // Культура староверов Выга (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общежительства): Каталог. – Петрозаводск, 1994. – С. 12.

20. **Мальшев**. Отчеты. 1956. – С. 493.

21. **Пивоварова Н.** Памятники богослужебной культуры старообрядцев. – С. 15.

Ю.И. Афанасьев
(Москва)

Великопоженская икона

В течение последнего десятилетия мне довелось многократно посещать Усть-Цильму и ее окрестности. Изучая виденные мною здесь иконы, я пришел к выводу о том, что большая часть встречающихся образов составляет самобытную группу, отличную от икон других регионов. Типичные усть-цилемские иконы XIX в. напоминают образы Выга и, на первый взгляд, могут быть атрибутированы как выгорецкие. Однако местные иконы обладают существенными особенностями. Они написаны на досках разного типа «строения» и качества обработки. Это могут быть как тщательно отобранные и выдержанные доски выгорецкого типа с торцевыми шпонками, почти не подвергшиеся короблению, так и сильно поведенные доски со встречными тыльными шпонками (каких много в других местах). Паволока – грубая домотканая, закрывает всю поверхность доски единым полотном. На некоторых иконах паволока может вовсе отсутствовать, причем, судя по характеру осыпи живописи с этих икон, проклейка доски перед нанесением левкаса с самого начала оставляла желать лучшего. Левкас тонкий, более грубой, чем на Выгу, структуры. Качество левкаса уступает выгорецкому, о чем говорит специфический краке-

люр: он равновелик по всей доске, тяготеет к прямоугольным формам, края трещинок приподняты и сглажены, сцепление левкаса с основой ослаблено. На сильно пострадавших иконах изображение дефрагментировано, оно словно бы написано на прилегающих друг к другу вдавленных чешуйках с приподнятыми краями. Типичный характер повреждений можно наблюдать на сильно пострадавшей иконе Воскресение Христово (Сшествие во ад) в УЦИММ.

Особенности касаются и красок. На местных иконах используются как привозные яркие пигменты, так и, по-видимому, местные охры. Красочная палитра в целом более сдержанна, чем у выгорецких. Это особенно характерно для полей – они всегда более темные, пигменты не столь тонкотертые, как на Выгу.

Шрифты местных икон не столь геометрично-прямолинейны и изысканны, как выговские. Распространен менее строгий, достаточ-

но сложный витиеватый шрифт.

Иконы описанного типа составляют большую часть иконного собрания УЦИММ, а также преобладают в старообрядческом модельном доме Усть-Цильмы. В музейном собрании обращают на себя внимание хорошей сохранности иконы «Праздники», написанные в выгорецкой традиции, но отличающиеся от нее вышеназванными особенностями.



Великопж. скит.



Аналогичной является икона Рождество Богородицы из собрания автора данной статьи.

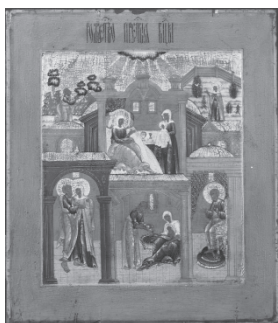
Особую группу составляют региональные иконы в основном XVIII – нач. XIX в., на которых фон имеет более темный цвет, чем поля. Цвет фона, как правило, зеленый или темно-синий, поля оливково- или красно-охряные (Образ Зосимы и Савватия и зеленофонный Спас в УЦИММ, образа Николы из коллекций А.В. Афанасьева и автора данной статьи). Никола с розовым нимбом из наше-



го собрания кажется написанным в развитие новгородской традиции, что вполне логично для Усть-Цильмы. Можно предположить, что они были написаны здесь еще до или в начале того времени, когда в регионе мощно сказало влияние выгорецких писем.

Если исходить из предположения, что в Усть-Цильме не было своего иконописания, придется признать, что где-то имелась мастерская, работавшая в своей узнаваемой технике и манере, которая поставляла свои произведения в Усть-Цилемский регион и из которой этот регион, главным образом, и черпал свое «богословие в красках». Однако при явной стилистической «вдохновенности» Выгом местных печорских икон трудно предположить, что они доставлялись с Выга: Усть-Цильму отделяет от Выга огромное, трудно преодолимое даже для современных транспортных средств расстояние. С Выга могла прийти традиция, несомненным было духовное общение выговских и печорских старообрядцев, но постоянный приток на Печору икон с Выга (то есть коммерческий оборот, который бы полностью покрывал местные потребности) предположить сложно. При однотипных продуктах производства и схожих потребностях импорта главные торговые пути этих старообрядческих центров Севера пролегли не в сторону друг друга, а ориентировались на внешний мир.

Логично предположить, что в регионе было свое иконописание, центром которого с большой долей вероятности мог быть Великопоженский скит на реке Пижме. Скит известен как центр книжности. Учитывая стремление староверов образовывать в местах своих поселений самодостаточный мир, своего рода микрокосм, методологически оправданным было бы ожидать наличие и в Усть-Цилемском крае всех составляющих идеологии и культуры такого микрокосма, включая его важнейшую часть – иконопись. В музее А.В. Журавского экспонируется книжная миниатюра, изображающая Великопоженский скит и его наставников. Миниатюра исполнена в иконописной традиции и выглядит как готовая икона – осталось только перенести ее на доску.



Дальнейшие исследования позволят получить более точную оценку явления, которое можно, на мой взгляд, назвать «великопоженская икона».

Народная одежда как один из конфессиональных символов нижнепечорских староверов*

Сохранение староверами древнерусской одежды актуализировалось с введением в России в нач. XVIII в. одежды европейского образца, закрепленного в сознании древлехристиан в названии «немецкое платье». Реформы, проводимые Петром I, шли вразрез с мировоззренческими представлениями староверов, свято сохранявших древнейшие традиции веры и жизни, но закреплённое в именном Указе царя положение об обязательном для них ношении традиционного, т. е. русского костюма – «раскольничьего платья», безусловно, способствовало сохранению народной одежды: «Раскольникам и бородачам, какого они звания не были, носить указанное раскольничье платье, чтоб они по тому во всех местах явны были, и ни под каким предлогом нигде прикрыться, и от положенных от них денег минуте никак не могли»¹. По сути, царским Указом, определявшим налог со староверов, устанавливалась их легализация, а предписание к сохранению народной одежды было необходимым условием для необременительного взыскания двойного подушного оклада².

В период петровских реформ активизировались и сами староверы, особенно поморцы, разрабатывавшие трактаты и уставы, в которых разъяснялись и вопросы об использовании и запретах в одежде. За основу брались соборные правила из Кормчей книги (Номоканон) и писания святых отцов. Так, в трактате «О древнем обряде» осуждается введение в России иноземного платья, галстуков, картузов, малахаев, «немецких сапог», красных рубах, красных сапог, красных платков, а принятие иноземной одежды трактовалось с позиции старообрядческой эсхатологии: следовало ожидать гнева Божия и гибели государства в целом³. Особое внимание уделялось женской одежде: она должна была быть скромной, следовало носить долгополые трапецевидной формы сарафаны, рубахи («кабат», «рукава») до щиколотки, призванные скрывать форму тела. Строго оговаривалась длина рукава – ниже запястья; ворот следовало шить высоким и застёгивать на все пуговицы. Вне зависимости от возраста и социального статуса в доме и на улице женщине следовало находиться с покрытой головой⁴. Мужчинам также полагалось носить одежду с длинными рукавами.

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 09-01-41102а/С.

Вопросы о благочестии в одежде обсуждались и в более поздние времена. Например, в нач. XX в. в старообрядческом журнале «Родная старина» известный старообрядческий иконописец Г.Е. Фролов, ссылаясь на митрополита белокрыницкой Древлеправославной Церкви, писал: «Соблюдая уставы церкви и обычаи, унаследованные от предков, русский человек должен соблюдать внешний свой облик, которым он отличается от других народов. Главный облик, отличающий один народ от другого, есть одежда и язык. Тот народ устойчив, который неизменно хранит свои добрые обычаи, язык и одежду. Перемена покроя одежды, погоня за модой обезличивают народ»⁵.

Несмотря на жесткость регламентаций жизненного поведения и строгость старообрядческих наставников, призывавших единоверцев носить простую неброскую одежду, усть-цилемские девушки и молодые женщины не стеснялись использовать дорогие ткани ярких расцветок: репс, парчу, бархат, шелк, штоф (устьцилемы называли их «матёрья»), из которых шили праздничную одежду. Вопрос о ношении яркой одежды не выносился на покаяние, но обсуждался в сельской округе, если таковую носили не по возрасту. Женщины «в возрасте» праздничную одежду также шили из дорогих тканей, но уже приглушенных тонов: из коричневого штофа, зелёного бархата, синего и зелёного репса, бордового шёлка. Большой популярностью пользовались ткани с растительным орнаментом.

Бумазея, сатин, ситец обычно использовались для пошива повседневной одежды, получившей название «тканевая», которая не считалась нарядной, как и в других старообрядческих центрах на Русском Севере: «Различные дешёвые ткани фабричного производства – ситец, сатин, миткаль и т.п. – и готовая одежда, хотя и получали всё большее распространение в XIX – нач. XX в., не пользовались популярностью у стариков, особенно старообрядцев, – это были, по их словам, «лёгкие», «шутовы» (ненастоящие) наряды»⁶.

Согласно правилам Кормчей книги, строго запрещалось носить одежду противоположного пола: «Да не будет утварь мужеска на жене, ни да облачится муж в ризу женску: яко мерзость есть от Господеву Богу твоему всяк творяй сия; <...> Никакому мужу ни одеваться в женскую одежду, ни жене в одежду мужу свойственну, ни носити личин комических и сатирических» (Кормчая, 22:5). За нарушение Соборного правила христиане подвергались отлучению от соборного общения. Ещё в середине 1950-х гг. за ношение одежды противоположного пола в дни святочных ряжений налагалась строгая епитимия. В некоторых эсхатологических легендах одним из признаков воцарения антихриста будет перемена одежды: мужчины будут носить женскую одежду, женщины – мужскую. Этих же правил

придерживались и устьцилемы. До 1930-х гг. женщины не носили никаких видов штанов (даже в периоды женских недомоганий), считая это грехом. Известны случаи, когда женщины обходились без них даже на дальних выездах в зимние холода. В местной среде осуждалось и обнажение человека, в том числе и частичное, в общественных местах, не подкреплённое какими-либо обрядовыми предписаниями: мужчину за оголение верхней части тела прилюдно называли демоном или антихристом, и верующие при виде его таковым осеяли себя крестным знамением. Женщине не следовало появляться прилюдно без головного платка, с высоко закатанными рукавами – её называли «бессты́дницей». В настоящее время так называют девушек, носящих короткую одежду, что также трактуется глубоковерующими людьми исключительно как срамота.

Формирование этноконфессиональной группы устьцилёмов проходило при смешении русских, прибывших в разные годы из центральных и северо-западных областей, и незначительной части финно-угорских народов, оказавших существенное воздействие на адаптацию пришельцев. Несмотря на то, что усть-цилемские старoverы осознанно ограничивали взаимоотношения с инославными соседями, они проявили высокую адаптационную способность, выразившуюся в своеобразной психологической гибкости в выстраивании отношений с соседними народами и добровольном использовании их опыта выживания в суровых условиях Крайнего Севера. Прежде всего это выразилось в заимствовании у ненцев и коми-ижмцев обуви, верхней меховой и промысловой одежды, включая терминологию (малица, совик, лузан; тобаки, пимы, камасницы, андюр, панда и др.), при этом сохранив в целом в одежде определяющий стиль древнерусской и северно-русской культуры, чему бесспорно способствовали религиозные установки переселенцев. Важно заметить, что одежда, заимствованная у коми-ижмцев и ненцев, не имела ярко-выраженного престижно-знакового смысла, а использовалась в сугубо утилитарных целях, хотя некоторые её виды и подразделялись на повседневные и праздничные.

Говоря о древнерусской одежде как одном из профессиональных символов, уместно заметить, что к заимствованной меховой одежде и обуви устьцилёмы ещё в перв. тр. XX в. проявляли двойственное отношение. С одной стороны, малицы и совики были незаменимы в зимнюю стужу и пользовались большим спросом у населения, служили критерием достатка; с другой, – причастность ижемцев и ненцев к «инаковерующим» и их кочевой образ жизни породили отношение к ним оседлых русских как к инородцам, «диким» людям, что сказалось на восприятии ими меховой одежды, к производству кото-

рой ненцы и коми-ижемцы имели прямое отношение, как нечистой. Так, в мифологических рассказах о «шишках» / «нечистых» демонический персонаж предстает в оленьих совиках; сны, в которых случалось «видеть» малицу, рассматривались устьцилёмками знаком надвигающейся серьёзной болезни близких. Бедность сравнивалась устьцилёмками с «рѳвдугой» – облысевшей шкурой оленя (ненецкий термин: «голѳ рѳвдуги» “очень бедно”).

В усть-цилемских селениях традиционная одежда всегда очень высоко ценилась, пользовалась спросом и шла на оплату услуг и обмен. Отдельными её видами могли расплатиться, например, с врачомателем или с сельчанином, оказавшим помощь в хозяйственных делах; в годы Великой Отечественной войны только праздничная одежда из дорогих материалов выменивалась на сено для частного скота.

Одежду не принято было выбрасывать на улицу: в этом видели угрозу бедности. От одежды избавлялись разными способами: изрядно изношенные вещи сначала использовали в качестве тряпки, а в последствии сжигали; отрѳпьями конопатили пазы дома, что можно рассматривать двояко: и как способ утепления жилища, и как символическое укрепление благосостояния семьи, если принять во внимание отношение устьцилѳмов к одежде как к символу благополучия (ср.: «всѳ в дом»). Бывало, что одежду раздавали сельским жителям, нуждавшимся в ней. При этом следовало дарить только такую одежду, которая ещѳ сохраняла товарный вид; дарение изрядно изношенных вещей рассматривалось как осмеяние бедности и считалось небезопасным делом – можно было обрѳчь себя на нищету. Бедно живущие сельчане первыми наделялись вещами («остатками»), которые раздавали после смерти на помин души. Одаривали вещами и нищих, ходивших по деревням, собиравших милостыню. Традиционно одежду и обувь дарили / жертвовали сельским жителям, пострадавшим от пожара («нести на погорѳвшѳ»). По рассказам информантов, все подношения принимались с благодарностью.

Поношенная одежда, чаще родительская, использовалась при пошиве детской – в этом видели защиту младенцев. С бережливостью и расчѳтливостью относились устьцилѳмы и к износившимся праздничным женским одежаниям, которые всегда были в дефиците. Все виды изделий порой многократно перешивали, выбирая ещѳ добротные куски: *«Сколько старых сарафанов перешили: прорѳдище добра одежда, сарафан, дѳк на рукава перешьют, фартук сошьѳют, коротеньку, а потом уж на ластовицы раскроют, беда берегли одежду»⁷*; *«Одежду много остатками оставляли и даже мы не знаем, у кого бабкины сарафаны есть, так по людям и дальше передавали,*

чтобы поминали. Золоты сарафаны уж все перешиты, из последних-то, бат, только ластовицы нашиты»⁸.

Используемая у устьцилемов одежда, в зависимости от её качества и характера применения, подразделялась на несколько видов: праздничная – «зѧдобро», менее нарядная – «серѣння», повседневная – «нашѡвна» / «завсяшна» и рабочая – «зѧхудо». Устьцилемы полагают, что «без худой одежды доброй не увидишь». «В чѣм к обедни, в том и к обрядне»; «в чѣм на обряду, в том и на вылюдье» – так говорили о тех, кто не по назначению использовал одежду. Каждому делу и возрасту соответствовали определённые облачения. Даже в течение буднего дня было принято переодеваться несколько раз: для совершения молитвы, выполнения домашних работ, по уходу за скотом. Во все времена в усть-цилемских селениях сохранялась особая женская одежда – молитвенная. Её запрещалось использовать не по назначению: в ней совершали службы и в ней же хоронили женщин. Одежда устьцилемов и ныне разделяется на праздничную и повседневную: рубаха, сарафан-лопатѣна, пояс, кокошник, два платка – праздничная; рубаха, сарафан-ситник, пояс, кокошник, два платка – будничная; в состав последней входит рубаха-кабат, которую надевают поверх сарафана на домашней молитве или поверх современного платья на поминальной службе.

Благочестивые усть-цилемские старoverы до сих пор называют косоклиный сарафан на коротких лямках с высокой грудинкой исключительно «лопатѣна» и не применяют к нему название «сарафан», которым обозначают изделия прямого покроя со складками на узких лямках с фиксацией на тесьме под грудью. Такой подход к использованию термина «сарафан» отмечен и у старoverов юго-западного Прикамья⁹. Прямой тип сарафана на Нижней Печоре прочно вошёл в обиход уже к концу первой трети XX в. Особое отношение к нему как греховной одежде, вероятно, сформировалось в силу его формы – заниженная линия переда изделия, подчёркивающая женскую грудь, и отражено в усть-цилемской загадке: «Красивый бес на бабу влез (Сарафан)». Негативная семантика сарафана как неблагочестивой одежды контекстно прочитывается и в детской частушке:

За рекой собаки лают,
Видно, парочка идѣт.
Мама в красном сарафане
Папу пьяного ведѣт.

Праздничную моленную одежду шили из дорогих материалов: «лопатѣну» из зелёного или коричневого бархата, получившую на-

звание «бáрхатник»; рубаху – из бордового, зелёного, коричневого шёлка. С 1990-х гг. в усть-цилемских склениях произошли заметные послабления в использовании одежды: в качестве моленной сарафана начали использовать и прямой сарафан без нашивок укороченной длины, который по причине его упрощения получил название «старушечий», и сарафан с лифом («юбка с лифом»/«сарафанчик»). Ныне усть-цилемские староверы уже не считают такую одежду «греховной», и многие женщины полагают, что долгополая традиционная одежда благочестивее фабричной.

В будние весенне-осенние дни усть-цилемские женщины соборно молятся в одежде из ситца или сатина, в холода – из шерстяных, полушерстяных и фланелевых тканей. В отличие от старообрядческих общин Сибири, северо-запада и некоторых центральных областей в усть-цилемских деревнях женщины не практиковали крепление платка на булавку, его всегда складывали на угол и завязывали под подбородком на «полови́нный» узел. На молитву вне зависимости от календарных дней становятся в пёстрых платках, тогда как в некоторых российских общинах в будние и постные дни женщины носят платки исключительно чёрного цвета, а в дни двенадцатых праздников – белые. Устьцилёмки, проживающие ныне в г. Сыктывкаре и посещающие там молитвенный дом, ввели за правило крепление платка на булавку; иные сохраняют усть-цилемскую народную одежду, прочие приняли местную молитвенную одежду – глухой прямой сарафан из ткани чёрного цвета.

«Кáбат» или «кабатóк» – бытовая и моленная одежда старух. В нём совершают поминальные службы, проводят домашнее моление, а также служат начало всенощным службам двенадцатых праздников: Рождеству и Пасхе. Такую одежду носили женщины, проживавшие в Усть-Цилемском и Цилемском религиозных центрах; на Пижме «кабат» не носили и только в последние десятилетия данный тип рубахи был принят ими также в качестве моленной и старческой женской одежды.

В постсоветский период после официальной регистрации старообрядческой общины была введена и молитвенная одежда для мужчин – наставников/служителей – долгополый кафтан – «азя́м», изготавливаемый по образцу одежды служителей московской и санкт-петербургской общин. Азия́м шьют из ткани чёрного цвета, который надевают поверх обычной одежды.

Молитвенная женская одежда в настоящее время по-прежнему востребована и считается благочестивой, используется для совершения молитв в молитвенных и частных домах, в ней совершают паломничества в местнотимые места, посещают кладбища.

Прочая праздничная одежда, отличавшаяся от повседневной набором дорогих тканей (золотое шитьё, штоф, репс), называлась «наряд». С.В. Мартынов так описал пристрастие к нарядной одежде усть-цилемских женщин: «Женщины любят обшивать свою одежду по швам цветными кантами и другими украшениями, а во время гуляний, например, одевают в Усть-Цильме старинные парчовые одежды, опушённые соболем или дорогими мехами, на голову надевают кокошник, на шею массу старинных цепей и крестов. Словом, получается старинный боярский костюм русской боярыни или боярышни, какой нигде нельзя встретить теперь в русской деревне, и которому только не соответствуют надетые на ноги глубокие калоши. Всюду на Печоре женщины одеваются очень хорошо, и в праздничные дни на них можно видеть не только хорошие ситцы или сатины, а шёлк, бархат, дорогое сукно или драп»¹⁰.

В одежду из дорогих тканей наряжались девушки и молодые женщины в весенне-летний период: в дни двенадцатых праздников и хороводных (горочных) гуляний. Особо выделяли наряд, в котором водили хороводы, «гóрочный». Горочная одежда шилась из так называемых «золотых матерьялов», а сами облачения назывались «золотыми». В таком наряде также выдавали девушек замуж; использовали в этих случаях и одежду из красного штофа с золотым украшением («прибóром»). Особо выделяли «канафáтные» и большие репсовые платки, которые устьцилёмки измеряли четвертями – расстояние от мизинца до большого пальца широко раскрытой ладони; иные платки составляли 12-14 четвертей и при ношении концы таких платков достигали уровня коленей.

Современные устьцилёмки по-прежнему очень бережно относятся к одежде, особенно к праздничной, которая передаётся по наследству и служит нескольким поколениям. Большинство из усть-цилемских крестьянок в возрасте от 70-ти лет всегда носили исключительно традиционную одежду и считают только такую за настоящее облачение. Современная безрукавная одежда многими благочестивыми христианками причисляется к греховой и сравнивается с наготой: *«народ нынъ греха не боится: ходят – руки, ноги голы – нагишом, срам один»*. По мере приближения к старческому возрасту некоторые женщины меняют фабричную одежду на народную, что вместе с тем означает их переход от «мира» к молитвенному житию.

Многие усть-цилемские женщины, несмотря на то, что в повседневной жизни носят исключительно современную фабричную одежду, являются истинными ценителями традиционных праздничных нарядов и пополняют гардероб одеждой прошлых столетий. Узорчатые платки из репса и канафата, сарафаны из штофа, головные убо-

ры, выполненные техникой золотого и серебряного шитья, являются предметом интереса и разговора в «бабьем» кругу. В настоящее время многие молодые женщины имеют один-два комплекта праздничного костюма и наряжаются в «старинную» одежду по особым случаям: на праздник «горка», юбилейные мероприятия, свадьбы. Замечу, выражение «старинная одежда» используется пожилыми людьми в значении одежды, сшитой из старинных тканей, а молодёжь так обозначает в том числе и одежду, сшитую из современных материалов традиционным способом.

В наши дни усть-цилемские старoverы используют традиционную северно-русскую одежду идентифицируют исключительно со старoverием: *наша старoverеска одежда*. Она по-прежнему играет важную роль в их жизнедеятельности, и только её они признают за правильное, христианское облачение. Народная одежда отражала не только стремление старoverов отдать дань всему старорусскому, но и экономическое положение крестьян, была наделена эстетическими функциями, а в обрядовых практиках приобретала знаковый смысл. Спасаясь в глухих окраинных лесах, где старoverы обустраивали свою уединённую жизнь в рамках сел и деревень, они приносили своё понимание в использование цветовой гаммы своей одежды; несмотря на запреты, сохраняли яркость и заметную пестроту расцветок тканей в облачениях для молодёжи и переходили к приглушённым оттенкам тканей в почтенном возрасте.

Исторически закрепление традиционной русской одежды в старообрядческой среде совершалось «сверху» – законодательно и «снизу» – естественной потребностью крестьян к её использованию. В результате древнерусская одежда стала для старoverов символом святоотеческого благочестия. Я провела исследование одежды устьцилемов за полуторавековой период её развития: всего выявлено 42 её вида и свыше 80 наименований, включая головные уборы, рукавицы и обувь. Большую часть выявленных видов усть-цилемской одежды составляют разновидности северно-русской одеждой. В настоящее время в усть-цилемских селениях бытует 23 вида традиционных облачений, в их числе 15 севернорусских, остальные заимствованы от финно-угорских народов; в языке устьцилемов используется 31 наименование деталей и элементов одежды. Безусловно, традиционная культура старoverов Усть-Цильмы – это уникальное явление русской культуры, и ещё одним подтверждением тому является сохранение и использование народной одежды в наши дни.

* * *

1. **Лелеев М. И.** Новые материалы для истории раскола на Вятке и в Стародубы XVII–XVIII вв.– Киев, 1893.– С. 127-128.
2. **Коробейников П. Ф.** Краткий обзор взаимоотношений государства и старообрядческой церкви (историко-правовой аспект) // Старообрядчество: истоия, культура, современность.– М.: Принтер, 2000.– С. 8.
3. **Успенский М. И.** Старообрядческие сочинения XVIII столетия об одежде // ИОРЯС.– СПб., 1905. Т. 10. Кн. 2.– С. 18-30.
4. **Лебедева А. А.** Одежда одной из локальных групп русского народа Забайкалья (старообрядцев) // Из культурного наследия народов России.– Л., 1972.– С. 66.
5. **Фролов Г. Е.** Заветы старины // Родная старина: Староверческий исторический вестник. 1927.– С. 6-7.
6. **Бернштам Т. А.** Народная культура Поморья.– М.: Обьединённое гуманитарное издательство, 2009.– С. 54.
7. Записано от И.П. Томиловой, 1932 г.р., в с. Усть-Цильма в 2008 г.
8. Записано от П. Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино в 2004 г.
9. **Черных А. В.** Традиционный костюм старообрядческого населения юго-западного Прикамья в конце XIX–XX вв. // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001.– С. 195.
10. **Мартынов С. В.** Печорский край: Подворно-экономическое исследование селений печорского уезда. Ч. I.– СПб., 1904.– С. 71.

О.Н. Шелеева
(Реутов)

Пижемская роспись: проблемы обучения

Пижемская роспись незаслуженно является, пожалуй, наименее известной из всех графических росписей. Эстетически она радует глаз своим изяществом, «кудрявостью», близостью к понятию «русское травное письмо». В то же время, в ней присутствуют геометрические элементы, несущие древнюю архаическую информацию, затрагивающие в каждой душе какую-то глубинную историческую память. Гипотеза о новгородском происхождении этой росписи, высказанная В.М. Василенко¹, кажется очень убедительной. На пижемских ложках встречаются росписи, по композиции, подобные

новгородской росписи на ложке из раскопа XII в. (рис. 1). Можно по-хорошему позавидовать устьцилемам и пижемцам: будучи потомками переселенцев из Великого Новгорода, они сохранили то, что в самом Новгороде давно утрачено, – эту замечательную роспись.

Технологически пижемская роспись – почти полностью перьевая, включая заливки цветом. Некоторые художники, работающие с народными графическими росписями, заменяют перо либо тонкой кистью, либо гелевой ручкой, мотивируя это тем, что технология не очень важна – важен результат. Возможно, но не в данном случае.

Пижемская роспись – не просто «занятный мотивчик». Это, по существу, часть графической культуры рукописной книги, дожившей почти до наших дней и открытой для мира трудами В.И. Малышева². Здесь, на Печоре и ее притоках, выработался особый печорский полуустав; местными книжниками переписывались и иллюстрировались не только богослужебные книги, но и сборники поучительных повестей, духовных стихов; сочинения Выговских старцев, житийные произведения и др. Какая-то часть писцов, очевидно, владела пижемским орнаментом. Причем, если переписывалась богослужебная книга, то копировались заставки первоисточника (чаще всего – это поморский орнамент), но если составлялся сборник для чтения, писец позволял себе применять и свои композиции, порой незамысловатые, порой искусные, но неизменно несущие отголоски пижемской орнаментики. Просматривая усть-цилемскую коллекцию рукописей в ИРЛИ, собранную В.И. Малышевым, при активной помощи В.П. Бударagina мне удалось найти два сборника духовных стихов с рисованными концовками (ИРЛИ УЦ 99 и 133). Их стилистика очень близка стилистике пижемских узоров, особенно в рукописи УЦ 99 (рис. 2). Рисунок второго сборника (УЦ 133) содержит и пижемские приемы, и довольно много элементов поморского орнамента (рис. 3). Кстати, свою работу – нанесение рисунка на дерево – пижемские мастерам называли, используя глагол, соотноси-

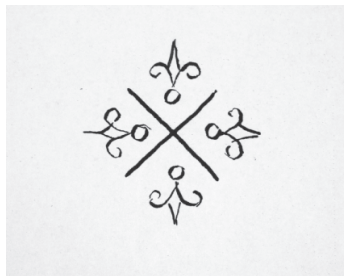


Рис.1
Композиция ложки из новгородского раскопа XII в.
(Вас.НП)

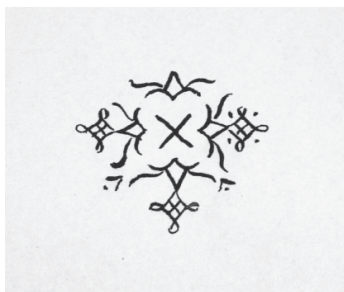


Рис.2
Концовка в рукописном сборнике духовных стихов
(ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание №99 л.6)



Рис.3
Концовка в рукописном сборнике
(ИРЛИ. Усть-Цилемское собрание №133 л.10)

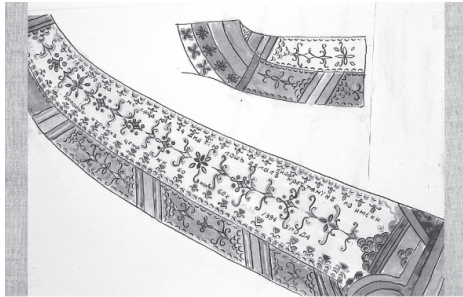


Рис.4
Роспись ружейного приклада (РЭМ 829-97)

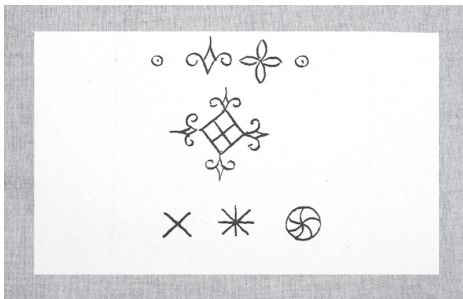


Рис.5
Основные элементы пижемской росписи

мый с рукописной работой, – «писать узоры», а не глагол из арсенала художников – «раскрашивать». Так, на ружейном прикладе из собрания РЭМ (829-97) можно прочесть такую надпись: «1894 года месяца июля 24 дня сию ложь делал и писал крестьянин по имени <...> господин Чуркин (курсив наш – *О.Ш.*)» (рис. 4).

Суммируя вышесказанное, можно утверждать, что до наших дней в работе пижемских мастеров дошла графическая традиция рукописной книги, как на бумаге, так и на дереве, и утрачить ее было бы непростительно. К настоящему времени изменился круг расписных предметов: сейчас это, в основном, ложки. Но в музейных коллекциях можно встретить и упомянутые выше ружья с расписными ложами, рубели-каталки, ковши, шкатулки и другие предметы крестьянского быта с пижемской росписью. Многие из этих изделий являются подлинными шедеврами графической техники. Наряду с изделиями современных мастеров, музейные коллекции РЭМ, ГРМ, МАЭ являются неисчерпаемым источником для изучения и освоения пижемской традиции.

Будучи частью русского народного искусства и всего мирового наследия, пижемская роспись содержит основные семантические единицы,

присущие всем традиционным культурам (рис. 5). Это растения в разных фазах развития: семя, росток, цветок, снова семя; пророста-

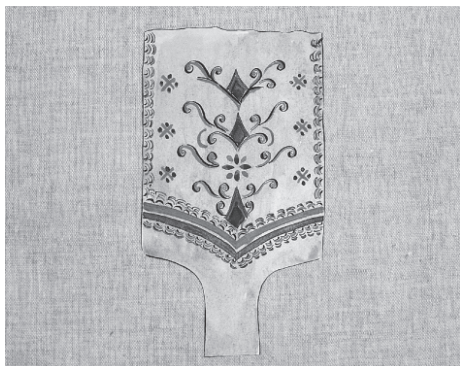


Рис.6

Мотив "древа". Рубель-каталка 1814г. Мастер Е.М. Михеев.
(Тар. МРП с.348)

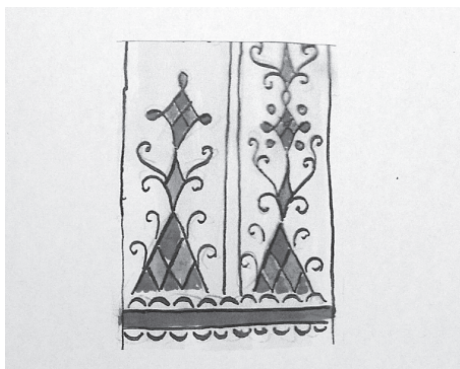


Рис.7

Мотив "древа". Фрагмент росписи ружейного приклада
(РЭМ 553-6)

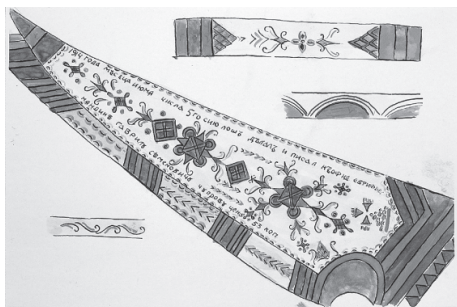


Рис.8

Мотив "древа". Роспись ружейного приклада.
(РЭМ 553-7)



Рис.9

Мотив "древа". Ложка Федота Осиповича Аншукова.
Зарисовка автора.

ющая прогретая пашня; небесные светила. В соответствии с этими основополагающими графемами складывались типы пижемских композиций. Рассмотрим основные из них.

Начнем с мотива «дерево», «мировое дерево», «дерево жизни», встречающегося во многих жанрах народного искусства (рис. 6-9). Пижемское «дерево» совсем не обязательно состоит из растительных элементов. Оно может содержать и всякого рода геометрические фигуры (перекрещенные ромбы, ромбы с петлями – рис. 8, 9), но это не делает его менее узнаваемым. А для большей убедительности мастер внизу дерева на ружейке изобразил две горочки, как бы обозначая землю, на которой дерево выросло.

Наиболее известная из пижемских композиций – «центральная»; в ней центральным элементом может



Рис.10
Ложка. Савелий Ипатович Мяндин.
1979г.



Рис.11
Ложки. Григорий Матвеевич Чупров.
1979г.



Рис.12
Ложки. Яков Стахеевич Поздеев.
1980г.



Рис.13
Ложка. Тимофей Торопов.
20г. XX в.



Рис.14
Ложка. Алексей Яковлевич Поздеев.
2009г.



Рис.15
Ложка. Елена Соловьева.
2010г.

быть ромб, косой крест, круг, цветок (рис.10-15). Именно она чаще всего применяется на Пижме в росписи ложек. Ленточные орнаменты применялись в качестве окантовок или членения на фрагменты (рис. 16). Но самыми трудными для выполнения, хотя и самыми интересными, являются ковровые композиции с сетчатой структурой (прямая или диагональная сетка). Шкатулку с таким узором опубликовал Ю.А. Арбат³ (рис. 17).

Таким образом, арсенал изобразительных средств пижемской росписи XIX–XX вв гораздо шире и богаче того, что мы можем увидеть в современных работах. Использование всего этого круга орнаментов позволяет гораздо раньше начать обучение росписи по дереву маленьких детей. Перечисленные выше композиции прекрасно ложатся на игрушки самой разнообразной формы.

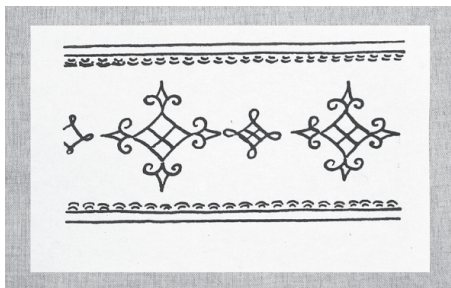


Рис.16
Пример ленточного орнамента. Окантовка ковша.
(зарисовка автора)

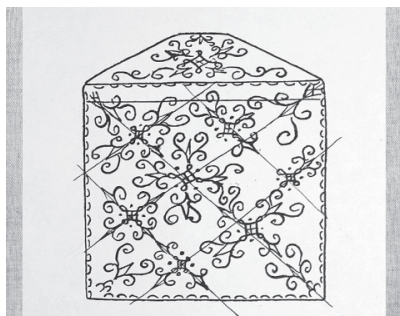


Рис.17
Ковровая композиция с диагональной сетчатой структурой.
(Арб. РНР: 38)

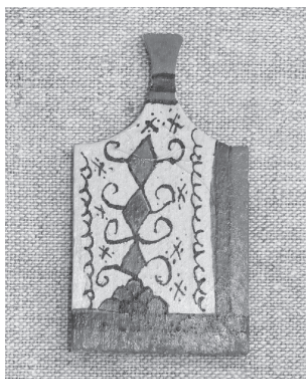


Рис.18
Работы детей (7 лет).
Клуб "Реут".

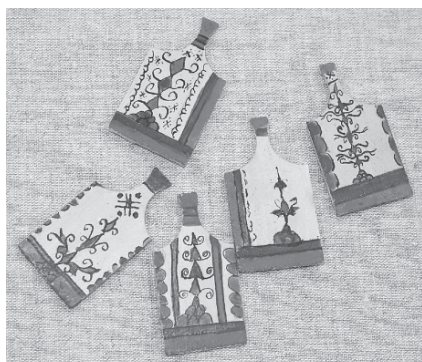


Рис.19
Работы детей.

Современные устьяилемы и пизжемы получили эту традицию из рук своих предков, но даже им порой нелегко трактовать те или иные узоры. Поэтому при обучении детей, наряду с освоением элементной базы не лишним является ознакомление их с семантикой основных графем, особенно геометрического характера. К сожалению, приходится это делать несколько искусственно, ссылаясь на труды археологов и этнографов, т. к. в вербальной памяти трактовки узоров практически не сохранились. Необходимость изучения структур основных орнаментальных композиций очевидна. Такой метод обучения можно назвать структурно-семантическим.

Перейдем к вопросам технологии. Многие педагоги избегают работы пером, ссылаясь на то, что дети не приучены к перу. Но мой опыт показывает, что это временные трудности, они устраняются буквально через 2-3 занятия (рис. 18, 19).

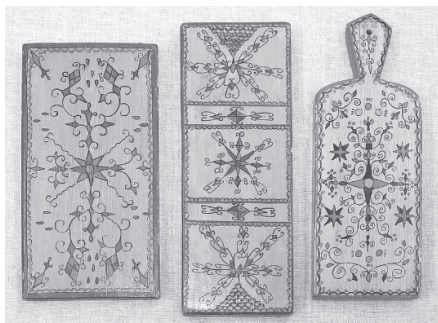


Рис.20
Работы подростков.



Рис.21
Работы взрослых.



Рис.22
Работы взрослых.



Рис.23
Работы взрослых.

Хотелось бы остановиться и на методе проработки композиции: вначале делается эскиз на бумаге, далее – карандашом на изделии, потом – обводка и, наконец, заливка цветом. В результате часто к концу работы изделие пачкается, а ребенку надоедает занятие. Я очень благодарна пижемскому мастеру Григорию Матвеевичу Чупрову за его первый самый главный для меня урок: «... не разводи грязь, бери перо, ставь четыре точки на ложку, если клетку [ромб] рисуешь. А дальше – гляди: ровно ли? Линии начнешь вести – все поправишь» (рис. 19). Конечно, при таком методе работы рисунки на изделиях могут не получиться гладкими, зато у человека любого возраста вырабатывается глазомер, узоры получаются живыми (рис. 19-23).

Непростым является процесс заливки цветом. Г.М. Чупров при мне готовил цветные чернила по традиционной технологии. Он брал примерно спичечный коробок «таючей серы» (лиственничная смола) и разводил в 500 мл горячей воды. Затем кидал кубик самой дешевой акварельки и оставлял растворяться недели на две до насыщения

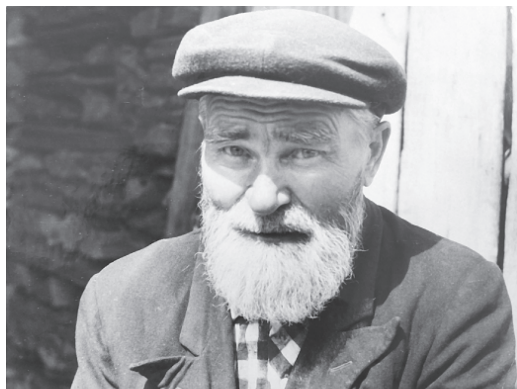


Рис.24
Григорий Матвеевич Чупров

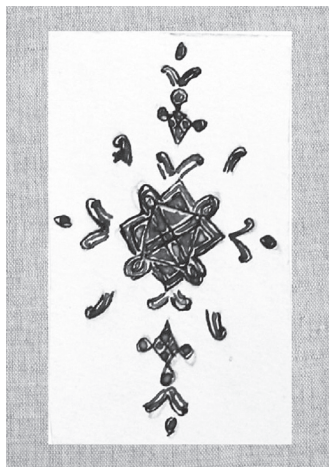


Рис.25
Автограф. Г.М. Чупров

раствора. Получались очень стойкие чернила, даже оседающие на перо. Чтобы избежать соединения цветов, Григорий Матвеевич работал тремя разными перьями: для черного, красного и зеленого цветов. В условиях города эта технология довольно сложна. Приходится либо подбирать готовые цветные туши (а они чаще всего выгорают

даже под лаком, и палитра их не велика), либо пользоваться жидкой акриловой краской для батика, либо разводить гуашь. Именно это является сложным моментом в технологии выполнения работ пером.

В заключение хочу выразить благодарность всем, кто помогал мне в освоении и исследовании замечательной пижемской росписи, прежде всего, моим первым учителям, к сожалению покойным: Григорию Матвеевичу Чупрову (рис. 24, 25), Савелию Ипатьевичу Мяндину (рис. 26), Якову Ста-



Рис.26
Савелий Ипатьевич Мяндин



Рис.27
Яков Стахеевич Поздеев

хеевичу Поздееву (рис. 27), а также ныне здравствующим сотрудникам РЭМ: Ольге Барановой, Ольге Фомяковой, Дмитрию Баранову, зав. Древлехранилищем ИРЛИ Владимиру Павловичу Будорагину.

* * *

1. **Василенко В. М.** Находка на Печоре // Декоративное искусство СССР. 1973. № 1.– С. 50.
2. **Мальшев.** Сборники.
3. **Арбат Ю. А.** Русская народная роспись по дереву.– М., 1970.– С. 38.

С.К. Мачуров
(Сыктывкар)

Особенности психологической защиты у коми народа (по материалам коми народных сказок)

«В условиях постоянного межкультурного взаимодействия различных этнических групп остро встает проблема оптимизации межэтнических отношений. Практическое решение этой проблемы требует изучения этнических стереотипов, ибо они создают благоприятную почву для манипулирования массовым сознанием и выработки негативных установок по отношению к представителям других этносов. Расширение знаний об особенностях этнических стереотипизации актуально в целях укрепления сотрудничества различных этнических групп в современных условиях жизнедеятельности»¹.

Одним из важнейших адаптационных механизмов приспособления человека к требованиям социума (этноса) становится в этих ус-

ловиях психологическая защита. Она выступает в качестве психической детерминанты поведения человека, играющей важную роль наряду с социальной и биологической детерминантами.

Психологическую защиту мы рассматриваем как «специальную систему стабилизации личности»², направленную на ограждение сознания от неприятных, травмирующих переживаний, сопряженных с внутренними и внешними конфликтами, состояниями тревоги и дискомфорта. Как указывала Анна Фрейд³, «основная проблема человеческого существования заключается в том, чтобы справиться со страхом и тревогой», которые возникают в самых разных ситуациях. Поэтому *ликвидация тревоги и избавление от страха* – это один из главных критериев эффективности действия защитных механизмов.

Мы провели исследования в рамках изучения особенностей психологической защиты у коренных жителей этноса на материале коми народных сказок и романа «Родовой знак» Г.А. Юшкова⁴. Гипотетически наши исследования могли дать *два* альтернативных результата. *Первый возможный результат* – **статистически достоверных различий** между показателями всей выборки или «уровня общности», который условно можно назвать «первое эмпирическое распределение» и статистическими данными, полученными при исследовании произведения конкретного автора, т. е. «другого (этих распределений столько, сколько авторов было взято для исследования) эмпирического распределения» **нет**.

При подтверждении этой гипотезы мы сможем сделать вывод о том, что национальные традиции и система ценностей, экономический уклад жизни – методы хозяйствования, условия и место проживания (город, село, тундра), язык, народные мифы и обычаи этноса, миграционная изолированность (отсутствие транспортной сети) некоторых микрорайонов и сохранение многовековой этнической специфики коми, оказывают доминирующее влияние на систему мышления, психологию и поведение человека, живущего в этом крае. А это будет свидетельствовать о том, что такие значимые характеристики личности, как особенности (т. е. имеющиеся предпочтения) или типы психологической защиты, являются устойчивым социально-культуральным образованием и фиксируются (а иногда проецируются) авторами (представителями этноса) художественных литературных произведений в речи и поведении своих литературных персонажей. При получении такого результата мы сможем сказать, что этническое сознание представляет собой «творческий синтез» индивидуальных сознаний, создающий качественно новую реальность, новое «общественное сознание». Эта совокупность индивидуальных сознаний – этническое общественное сознание, в свою очередь, оказывает серь-

езное влияние на образ жизни и характер индивидуума, и в частности на рисунок, стиль психологической защиты представителя этноса.

Второй возможный результат мы получим, если различия между двумя этими эмпирическими распределениями окажутся статистически достоверными. Статистически значимые различия между несколькими экспериментальными выборками будут свидетельствовать о том, что в формировании индивидуального стиля психологически защитного поведения человека большую роль будут играть такие факторы, как семья, в которой он вырос, школа где он учился, профессия, которую он выбрал, круг общения (референтная микрогруппа, друзья, знакомые, социальный статус родителей, возрастная иерархия среди детей в многодетной семье и т.п.), а этногеографические факторы, используя сленг гештальттерапии, отойдут в «фон», т. е. на второй план.

Для решения поставленных вопросов в основу исследования нами был положен клинико-статистический метод. Результаты исследования обрабатывались с помощью критерия Колмогорова-Смирнова⁵. Статистический материал собирался «сплошным методом», т. е. художественные произведения читались «от корки до корки», при этом анализировалось общение, взаимодействие литературных героев. Из всего многообразия контактов нас интересовали лишь те, где хотя бы одним из персонажей использовались в общении приемы психологической защиты (мы будем условно называть их «случаями болезни»). Здесь можно провести аналогию с «дворовыми обходами» при клинико-статистических исследованиях в медицине, когда из всех жителей населенного пункта исследователей-врачей интересовали лишь люди, страдающие заболеванием, распространенность которого в регионе или популяции и есть цель исследования. «Каждый из носителей этого заболевания (например, эпилепсии) для статистических исследований являлся «случаем болезни»⁶. В то же время хотим подчеркнуть, что понятие «психологическая защита» не относится ни к болезни, ни к диагнозу. Психологическая защита – это скорее неосознаваемая черта характера, а в поведенческом аспекте – это индивидуальный алгоритм реализации своих потребностей.

Результат исследования зависит от уровня подготовительного этапа – определения целей и задач, выбора объекта – «случая болезни», которые в своей сумме образуют «уровень общности» – материал, базу для проведения статистического анализа. Достижение цели зависит также от правильного составления организационного плана и программы исследования. В нашем исследовании для построения «системы координат» была взята теоретическая база и мировой практический опыт «гештальт-психотерапии»⁷.

Настоящая работа основана на *анализе общения* (взаимодействия) персонажей художественных произведений – сказок и романа. «Великие писатели одновременно являются и великими психологами. Особенно убедительные результаты дает изучение психологии героев литературных произведений при анализе человека как индивидуальности»⁸.

Для достижения наших целей было важно определиться в понятии «случай болезни». Термин «случай болезни» скорее относится к категории качественных характеристик нашего предмета исследования. Для количественных измерений, своего рода фиксации, подсчета этого «случая» нам больше подойдет выражение «случай контакта». Подчеркнем, что в нашей работе мы условились рассматривать эти понятия как синонимы. Этим термином далее мы будем обозначать те «статистические единицы», из суммы которых мы и получили статистическую базу данных – «уровень общности». По сути, «случай контакта» в нашей работе есть одна единица измерения, т. е. одно наблюдение. В понятие «случай болезни» (применительно к нашему исследованию – «случай контакта»), мы заложили принципы «транзакционного анализа», а именно, «транзакцию» (взаимодействие) как единицу контакта (единицу наблюдения). «Мы называем **транзакцией** единицу общения. Люди, находясь вместе в одной группе, неизбежно заговорят друг с другом или иным путем покажут свою осведомленность о присутствии друг друга. Это мы называем **транзакционным стимулом**. Человек, к которому обращен транзакционный стимул, в ответ что-то скажет или сделает. Мы называем этот ответ **транзакционной реакцией**»⁹. В нашем понимании «случай контакта» включает в себя «транзакцию», «транзакционный стимул» и «транзакционную реакцию». Он рассматривается нами как «единица наблюдения» при условии, что в нём присутствует «случай болезни», т. е. когда одно или несколько лиц во взаимодействии друг с другом используют приемы «психологической защиты». Сумма «случаев контакта» («единиц наблюдения») есть «уровень общности», который затем подвергнулся статистической математической обработке.

После вычленения в огромном массиве информации «случаев контакта» перед нами встала новая задача – оценить и систематизировать полученный материал, т. е. понять, к какому виду психологической защиты выявленные случаи относятся (естественно, что не в каждом контакте, общении, беседе или разговоре присутствует «случай болезни»). С этой целью нами были усовершенствованы и систематизированы так называемые «лингвистические маркеры», которые, словно индикаторы или «лакмусовые бумажки», позволили решить поставленную задачу.

Однако необходимо подчеркнуть, что вербальный контакт, который и был главным предметом нашего анализа, происходил в контексте той или иной ситуации. Поэтому анализ речи конкретного литературного героя с помощью «лингвистических маркеров» необходимо было привязать к контексту его поведения, а для этого требовалось внимательное прочтение всего произведения, понимание смысла происходящего и его сюжета, осознание того, что автор пытался передать нам через поступки, в том числе и невербальные, своих литературных персонажей. Именно такой подход обеспечивал глубину и объективность понимания характера литературного героя. «Важнейший методический пункт в анализе личности – это наблюдение за особенностями поведения человека в конкретных ситуациях, а заявления (жалобы) обследуемого могут служить лишь ориентиром»¹⁰.

Гештальт-подход как одно из крупных направлений гуманистической ветви психотерапии выделяет пять основных типов психологической защиты: **интроекцию, проекцию, конфлюенцию** (слияние), **диффлексию и ретрофлексию**¹¹. Рассмотрим кратко особенности этих пяти типов психологической защиты.

Интроекция – бессознательное отождествление, уподобление себя другой личности. Нейтрализуя собственные чувства, человек избегает здоровой агрессии, необходимой для изменения того, что существует. При интроекции человек пассивно принимает то, что предлагает среда. «Любая критика в наш адрес проходит без сопротивления. Мы принимаем ее как должное, потому что она идет из среды, формируя в нас чувство вины и ущербности»¹². Человек, пользующийся этим типом психологической защиты, прилагает мало усилий, чтобы определить свои потребности и желания. Если среда враждебна, он стремится сохранить то, что есть, и не более того. Для такого человека «я думаю» – тождественно «они думают».

Анна Фрейд, дочь и ученица Зигмунда Фрейда, дала сжатое, но очень емкое определение интроекции: «Интроекция является противоположностью нарциссизма – антинарциссизм»¹³. Иными словами, следуя логике А.Фрейда, интроект любит «ближнего своего» не как себя, а больше чем себя.

Источник интроектов – старшие по возрасту, взрослые, учителя, родители. «При интроекции мы сдвигаем границу между собой и остальным миром так далеко внутрь себя, что от нас почти ничего не остается»¹⁴. Личность интроектора характеризуется склонностью поступать так, как скажет большинство либо авторитетный человек из его окружения, психологической готовностью следовать за другим человеком, «играть вторую скрипку». Интроецируемая информация воспринимается без достаточного анализа и внутренней переработки,

что является поводом снять с себя ответственность в критической ситуации.

Опасность интроекции двояка. Во-первых, интроектор (реципиент) упускает возможности развивать собственную личность, поскольку он занят утверждением чуждых элементов в своей системе. Во-вторых, интроекция способствует дезинтеграции личности. Интроецировав несовместимые понятия, человек может обнаружить себя разрываемым на куски при попытке согласовать их. Так рождается один из невротических конфликтов, превращающий личность в поле для их битвы. Таким образом, интроекция – это невротический механизм, посредством которого мы принимаем в себя нормы, установки, способы действия и мышления, которые в действительности не являются нашими собственными.

Проекция – это процесс наделения кого-то или чего-то нашими собственными атрибутами или качествами, когда мы не хотим, чтобы они были признаны за наши. Если интроекция – это тенденция принять на себя ответственность за то, что в действительности является частью среды, то проекция – это неосознанное желание сделать среду ответственной за то, что исходит из самого человека. Пословица «В чужом глазу заметить соломинку, а в своем бревна не видеть» как нельзя лучше характеризует процесс проекции. Например, холодный, отчужденный, высокомерный человек обвиняет людей в том, что они, окружающие его люди, враждебно и недружелюбно к нему относятся.

Проекция дает нам возможность снимать с себя ответственность, отрицая принадлежность самому себе тех аспектов личности, с которыми нам трудно примириться, которые кажутся нам непривлекательными или оскорбительными. Человек прибегает к проекции, когда не может принять свои чувства и поступки, потому что считает, что не должен чувствовать или поступать так. Внутренняя установка «я не должен...», которая вероятно является ранее усвоенным «интроектом», вызывает у человека глубинное неприятие каких-то своих чувств или поступков. Личность не хочет признавать свою ответственность за собственные поступки, перекладывая ее на других. В данном случае мы наблюдаем связку «интроекция-проекция», когда интроекция является внутренней установкой личности – «я не должен так поступать...», а проекция внешним рисунком поведения – «ты во всем виноват».

Нередко проекция реализует себя в тревоге: «а что люди скажут?», то есть человек отторгает свой внутренний страх. Чрезмерно осторожный, мнительный человек, который говорит вам, что хотел бы иметь друзей, хотел бы быть любимым, но в то же время добавля-

ет: «никому нельзя верить, все только и ждут, как бы подловить вас на чем-нибудь», – типичный пример личности, склонной к проекции.

Таким образом, в проекции мы сдвигаем границу между собой и остальным миром немного «в свою пользу», что дает нам возможность снимать с себя ответственность, отрицая принадлежность себе тех аспектов личности, с которыми нам трудно примириться, которые кажутся нам непривлекательными или оскорбительными для нашего самолюбия.

Как правило, проекция является следствием того, что наши интродекты (например, система ценностей) вызывают в нас чувство отчуждения и презрения к себе за свои поступки, мысли или чувства. Посредством проецирования индивид надеется освободить себя от внутренних конфликтов.

Конфлюэнция (слияние). Суть конфлюэнции состоит в том, что индивид вообще не чувствует границы между собой и средой, он находится в слиянии с ней. Часть и целое оказываются неразличимыми, наблюдается отказ от своих желаний.

Конфлюэнция – отказ от принятия ответственности. Это форма ухода от напряжения, отказ от своих истинных желаний. Это отказ не только от ответственности, но и от стыда, чувства вины. Стремление к конфлюэнции и растворению своего «я», неумение отличить себя от остальной группы ярко проявляется в подростковой группе. Поведение строится по принципу «как все, так и я». Человек, находящийся в «невротическом слиянии», подавляет и вытесняет из сознания свои *личные* потребности, эмоции и желания. Он не задумывается над идеалами, целями и ценностями, которые приняты или отвергнуты им. Для него состояние отказа от своего мнения, голоса, личностной позиции – выгодная сделка, которая гарантирует успех и отсутствие ответственности. За это он надеется получить положение, славу, возможность быть здоровым и богатым, жить без забот и слез (вспомним времена однопартийной системы). В известной субкультуре таких людей называют «шестерками», которые всеми фибрами своей души пытаются слиться с «боссом». Не получая ожидаемого, он продолжает свою жизнь с девизом «все люди – сволочи!».

Конфлюэнция может быть абсолютным вариантом нормы. Социальные ритуалы, например карнавал, требуют такого чувства слияния, отождествления с группой, при котором границы «я и не я» исчезают. Мать, по наблюдениям исследователей, говорит «мы» до двух с половиной летнего возраста ребёнка.

Если ребёнок не получает здорового опыта конфлюэнции в семье, то он ищет её в «созависимости» – патологической зависимости от другого человека или зависимости от алкоголя и наркотиков, ког-

да происходит иллюзорное стирание внутренних границ, соединённость со всем миром.

Ретрофлексия. Ретрофлексия буквально означает «оборачивание в противоположную сторону». Ретрофлектор умеет четко проводить границу между собой и средой, только проводит он её точно по середине себя самого.

Интроектор поступает так, как хотят от него другие, проектор делает другим то, в чем обвиняет их по отношению к себе, человек в патологическом слиянии не знает, кто кому что делает, а ретрофлектор делает себе то, что хотел бы сделать другим. Вместо того, чтобы направить свою энергию во вне и произвести в окружающей его среде изменения, которые удовлетворили бы его потребности, он направляет свою активность внутрь и делает объектом своих воздействий не среду, а себя самого. Он буквально становится своим худшим врагом.

Суть защиты в этом случае - уход от внешнего конфликта, перевод его внутрь себя. Человек, как правило, считает в сложившихся обстоятельствах виновным только самого себя. «Я не должен злиться на них» – лозунг его жизни. Таким образом, подавленная агрессия становится аутоагрессией, человек становится мишенью для самого себя. Часто в основе таких заболеваний, как язвы, гиперацидные гастриты, онкологические заболевания, алкогольной и наркотической зависимости лежит постоянное чувство вины, ущербности и стыда. «Боль от осуждения самого себя пронизывает всю его жизнь»¹⁵. Он направляет против себя то, что хотел бы сделать другому, или делает сам для себя то, что хотел бы получить от другого. Он сжимает свою «психологическую вселенную» до самого себя, не ожидая ничего от других. За ретрофлексией скрывается хроническое напряжение низкой интенсивности – длительное сдерживание своих тревог, опасений, уход от обсуждения своих переживаний.

Дифлексия (уклонение). Дифлексия - это маневр с целью уйти от прямого контакта с другим человеком, от решения существа вопроса. Напряжение контакта уменьшается от долгих разглагольствований, нарочитого вышучивания, избегания прямого взгляда на человека. Человек отпускает реплики не по существу, произносит банальности или общие фразы. Он принимается рассуждать о прошлом, тогда как речь идет о настоящем, и игнорирует важность того, о чем ему говорят. Все это делает жизнь «уклониста» как бы смазанной, а проблемы, достигая размера «снежного кома», рано или поздно дадут о себе знать еще в больших размерах. Такое поведение очень редко достигает позитивной цели – удовлетворения той или иной потребности, оно вяло и неэффективно. Партнер по общению вскоре

начинает чувствовать, что он немного получает от своих стараний – никаких наград, скорее потери. Человек же, который уклоняется от открытого контакта с другим человеком, словно выставляя некий невиданный щит, всегда чувствует себя надоедливым, смущенным, неловким, нелюдимым, неважным, незначительным.

Агрессия. Нами дополнительно взята для анализа широко используемая многими авторами форма психологической защиты, называемая агрессией. «Агрессия – это любая форма поведения, нацеленная на оскорбление или причинение вреда другому живому существу, не желающему подобного поведения»¹⁶. В данной работе в понятие «агрессия» мы вкладывали и гнев как определенное эмоциональное состояние, и враждебность как негативную установку относительно другого человека или групп лиц, и непосредственно агрессивность как относительно стабильную готовность к агрессивным действиям в самых разных ситуациях.

Многообразие проявлений агрессии в организации достойно их описания. «В первую очередь это акты *открытой агрессии* (конфликтные ситуации) между сотрудниками, руководством, клиентами организации и средой. Но нельзя не заметить и *латентную агрессию*, проявляющуюся, например, в форме увольнений персонала по инициативе работодателя (и ответной «текучести кадров» по собственному желанию), *саботажа* – попыток «провалить дело» из осознанного или неосознаваемого желания нанести ущерб компании, не говоря уже о различных формах *неосознанной аутоагрессии* – «трудоголизм», травматизм и профзаболевания, наркотическая и лекарственная зависимость, алкоголизм, курение и т. д.»¹⁷. Однако именно внутренняя напряженность, возникающая в связи с задержкой агрессивных импульсов, обусловленной социальными и морально-нравственными запретами, служит болезнетворным началом психосоматических страданий, с которыми медицина пока плохо справляется.

Первым объектом наших эмпирических наблюдений были коми народные сказки. Нами прочитано и изучено 50 коми народных сказок. В них выделено 180 «единиц контакта», в которых встречается «случай болезни». Прежде чем мы перейдем непосредственно к аналитической части настоящей работы, приведу один пример психологической защиты во взаимоотношениях литературных персонажей. Сюжет коми народной сказки «Тридцать женихов» прост: три брата решили жениться и ушли из отчего дома невест искать. Пришли братья в одну деревню, узнали о их желании девушки и все вышли на улицу, «одна краше другой». Принялись братья невест выбирать: одному нравится та, другому – иная. А Иван-младший промолвил:

«Мне дайте ту невесту, какая останется». Перед нами пример конфлюенции – отказа от принятия ответственности, от напряжения, от своих истинных желаний. Для наших исследований это и есть «случай контакта» или «единицы наблюдения».

Частота встречаемости различных форм психологической защиты в исследованных фольклорных текстах представлена в таблице 1.

Таблица 1

**Количество трансакций по видам психологической защиты
(на материале коми сказок)**

Вид психологической защиты	Всего трансакций	%
Агрессия	18	10,00
Интроекция	23	12,78
Проекция	65	36,11
Ретрофлексия	28	15,56
Конфлюенция	10	5,55
Дифлексия	36	20,00
Итого:	180	100

Максимальная частота встречаемости одной из форм психологической защиты – 36,11 % (проекция); минимальная – 5,55 % (конфлюенция). Полученные нами данные при исследовании коми народных сказок нашли свое подтверждение и во второй экспериментальной группе материалов, которую в данном случае составили персонажи и их трансакции (соответствующие «случаю болезни») романа Г.А. Юшкова «Родовой знак» объемом 300 страниц.

Частота встречаемости различных форм психологической защиты в литературном тексте коми писателя представлена в таблице 2.

Количество трансакций по видам психологической защиты
(в романе Г. А. Юшкова «Родовой знак»)

Вид психологической защиты	Всего трансакций	%
Агрессия	12	6,3
Интроекция	51	21,6
Проекция	73	38,4
Ретрофлексия	30	15,8
Конфлюенция	16	8,4
Дифлексия	18	9,5
Итого:	200	100

Количество действующих лиц – 18, выделено 200 «единиц контакта», то есть в среднем 11 на одного персонажа. В группе «роман», как и в группе «сказки», проективная форма «защита» превалирует над остальными, соответственно 36,11 % в сказках и 38,4 % в романе. Если в фольклорном материале конфлюенция имеет самый низкий удельный вес 5,55 %, то у героев Г.А. Юшкова конфлюенция с показателем 8,4 % превысила лишь агрессию, которая представлена 6,3 % против 10,0 % в основной группе. Частоты встречаемости ретрофлексии практически идентичны в обоих случаях: 15,56 % и 15,8 % в сказках и романе соответственно.

Для сопоставления двух распределений (статистического материала, полученного из коми народных сказок и из романа «Родовой знак») нами был использован критерий Колмогорова-Смирнова – лямбда¹⁸.

Критерий λ предназначен для сопоставления двух распределений и позволяет найти точку, в которой сумма накопленных расхождений между двумя распределениями является наибольшей, и оценить достоверность этого расхождения. Различия между распределениями (в нашем случае одно распределение – это коми народные сказки, второе – литературное произведение) считаются достоверными при показателе $\lambda = 1,36$. При наших расчетах $\lambda = 1,071$, что позволило считать различия статистически не достоверными. На основании чего мы объединили результаты двух исследований и вывели усредненные показатели частоты встречаемости различных форм психологической защиты у коми народа. Эти объединенные данные показаны в таблице 3.

**Количество транзакций по видам психологической защиты
(по материалам романа и коми сказок)**

Вид психологической защиты	Всего транзакций	Средний %	«Коми народ. Сказки» в %	«Родовой знак» в %
Агрессия	30	7,9	10,00	6,30
Интроекция	74	19,5	12,78	21,60
Проекция	138	36,3	36,11	38,40
Ретрофлексия	58	15,3	15,56	15,80
Конфлюенция	26	6,8	5,55	8,40
Дифлексия	54	14,2	20,00	9,50
Итого:	380		100	100

На основании этих данных нами построены три графика, которые визуально подтверждают математические расчеты, дают однозначный ответ на вопрос, который мы перед собой ставили в начале исследования, и содержат решение поставленной задачи.

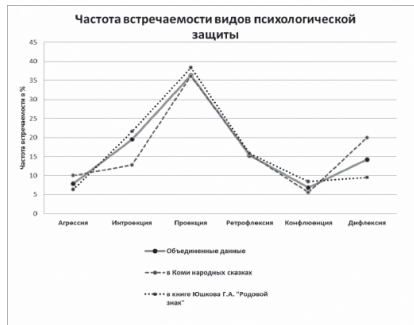


Рисунок трех графиков идентичен и внешне напоминает трех человек, идущих вместе в одном направлении, одной дорогой. Доминирующей формой защиты у Коми народа является проекция – 36,3 %.

Маркеры проекции. Для проекции, как и для любой другой формы психологической защиты, характерны свои речевые обороты, которые для нас и послужили лингвистическими маркерами при

работе с литературным материалом. Наиболее часто встречаются из них следующие: «меня все...», «меня никогда...», «меня никто не любит», «мне кажется», «я чувствую, что ты...», «а вдруг», «а что люди скажут», использование местоимения «оно» и «они», когда реальное значение – «я» и др. Проекция часто проявляется в виде обвинения: «он меня расстраивает», «он меня бесит» и так далее, то есть не «я», а «они». Проекция вызывает чувство вины у окружающих и активирует агрессию у себя.

Интроекция по удельному весу ее распределения среди Коми народа стоит на втором месте – 19,5 %.

Маркеры интроекции. Лингвинистические маркеры интроекции – «надо», «должен», «все люди», «всегда», «никогда», «нужно помочь». Интроекция выдает себя, говоря «я» вместо «они».

Третье и четвертое место делят между собой ретрофлексия и дифлексия с разницей в 0,9 % - соответственно 15,3 % и 14,2 %.

Маркеры ретрофлексии. Девизом человека, склонного к ретрофлексии, можно назвать психологическую установку (формулу): «Ты должен все делать сам. Ты должен заботиться о себе сам». Другие характерные речевые обороты – «я себя...», «я сам себе...», «я с собой работаю...», «я хочу себе...», «надо себя заставить... и т. п.». Часто в основе этого лежит глубинное, неосознанное чувство вины, низкая самооценка. Ретрофлектор говорит: «Я стыжусь самого себя» – или «Мне нужно заставить самого себя сделать эту работу». Он делает почти бесконечный ряд утверждений такого рода.

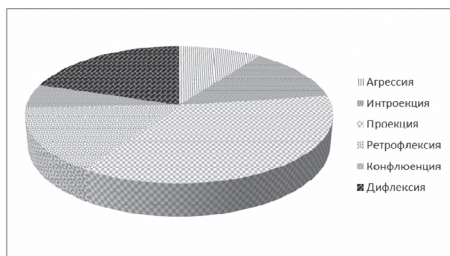
Маркеры дифлексии – это частая смена темы в разговоре, забалтывание, задавание не к месту вопросов, потягивания, глубокие вдохи и выдохи, ритмичные движения стоп, кистей. Человек со склонностью к дифлексии, сознательно ищущий полноценного общения и контакта, так строит взаимоотношения, что он воспринимается как бы защищенным невидимым щитом, неискренним, уклоняющимся от прямых ответов. Как результат – увеличение дистанции между партнерами.

Маркеры конфлюенции. Человек, использующий конфлюэнцию как защиту и форму адаптации, как бы заключает невидимое соглашение с обществом, группой, лидером и ведет себя в соответствии с их требованиями. В общении наблюдается злоупотребление местоимением «мы». Когда человек, находящийся в патологическом слиянии, говорит «мы», невозможно выяснить, о ком он говорит: о себе или об остальном мире. Он совершенно потерял чувство границы. Индивид «течет по течению» жизни. Это альянс, с помощью которого человек устанавливает формальную договоренность с другими «не опрокидывать лодку», «не совать свой нос» и «быть как все».

Маркеры агрессивности. Человек или группа людей в агрессивном состоянии характеризуются отсутствием желания или попытки переработать и осмыслить информацию, заложенную в «стимуле». Ответ идет по принципу рефлекса: стимул – реакция (агрессивный выпад в виде угроз или реальных действий). Сложность в «маркировании» агрессии и отнесение её к «психологической защите» заключалась в том, что некоторые агрессивные выпады и агрессивные импульсы следует относить к вариантам нормы, т. е. адаптивному поведению, которое принято называть «*конструктивной агрессивностью*» и «*ассертивностью*». Под конструктивной агрессивностью понимается сознательная активность человека в достижении поставленной цели, активное отношение к миру, интерес ко всему происходящему, стремление внести свой положительный вклад в жизнь. «Ассертивность» описывает качество внутренней позиции человека: это сила характера, сила воли, с которыми человек настаивает на своем, отстаивает свою позицию. Одним из важнейших признаков ассертивности является *отсутствие враждебности*. Агрессивность сама же по себе является маркером конфликта. И чтобы её правильно оценить в контексте вышесказанного, требовалось проследить этот конфликт от «старта» до «финиша», говоря языком интеллектуальной игры – в дебюте, метельшпиле и эншпиле. Только такой подход к понятию «агрессивность» позволял отделить «зерно» от «плевел». Агрессивность не всегда патология. «Конструктивная агрессивность – это активное, настойчивое, но не враждебное *поведение*, направленное на достижение цели познания. Ассертивность – это *качество* личности, это *способность* быть самим собой¹⁹.

Подведем итоги наших исследований. Таким образом, осуществление эпидемиологического, культурально-национального исследования особенностей психологической защиты с использованием двух направлений – описательного и аналитического – позволило изучить частоту встречаемости различных форм психологической защиты у коми народа и рассмотреть ее в контексте механизма социальной адаптации. Наиболее распространенной формой психологической защиты у коми народа является проекция – 36,3 %, менее всего используемыми – конфлюенция (6,8%) и агрессия (7,9 %). Структурный портрет психологической защиты литературного героя этноса представлен на диаграмме.

Наши исследования показали, что определяющим фактором в использовании той или иной защитной стратегии личности является неосознанное копирование представителем этноса алгоритма поведения, доминирующего у представителей его народа. Главной детерминантой психо-культурного развития личности становится мир этноса,



в который мы попадаем сразу после нашего физического рождения. Этнос предстает здесь одной своей стороной как инструмент по производству материальных благ людей, а другой — как «фабрика» с достаточно консервативным клише по индивидуации самого че-

ловека. Исходя из нами полученных результатов, можно сделать вывод о том, что в каждом устойчивом социально-культурном образовании есть свой характерный базовой тип психологической защиты личности. Есть он и в коми этносе. Эта гипотеза требует дальнейшего исследования. Возникает вопрос, общественное сознание, агентом, проводником которого является этнос и индивидуальное сознание, носителем которого является личность человека, это синергирующие или конфронтующие силы в становлении «хомо сапиенс». Вопрос остается еще открытым. Эти гипотезы ждут дальнейших сравнительно-культуральных и психолого-социальных исследований на более массивном этнопсихологическом статистическом материале, а также контрольных аналогичных «замеров» в других этносах.

Полученные результаты показали, что талантливые писатели как представители этноса, родившиеся и выросшие среди своего народа, в своем творчестве создают тот же алгоритм взаимодействия между персонажами (героями) своего произведения, что и алгоритм, заложенный мудростью народа в своих сказках. Отсутствие статистически значимых различий между экспериментальными выборками свидетельствует о том, что полученные нами результаты являются *этнопсихологическими феноменами* и что их не только можно изучать нашими методами, но и нужно учитывать в общественной, культурной, экономической и политической жизни региона, т. е. «проецировать» на этногеографический социум.

Психологическая защита, как и любое человеческое качество, «хороша в меру». Она может выполнять как адаптивную роль, так и приводить к дезадаптации личности. Осознание своих психологических защитных реакций является надежным гарантом дальнейшего успешного психосоциального функционирования личности в условиях нового, XXI в. Необходимо понять, что «лекарство» от стрессов нельзя ввести внутримышечно или внутривенно, место ему — в сознании (*осознании*) человека.

1. **Базова В. М.** Психология этнических различий: проблемы менталитета, отношений, понимания. Автореф. дисс. ... д. психол. н.– СПб., 1997.– С. 3.
2. **Роджерс К.** Взгляд на психотерапию. Становление человека.– М.: Прогресс, 1994.– С. 95.
3. **Фрейд А.** Психология «Я» и защитные механизмы.– М.: Педагогика-Пресс, 1993.– С. 7.
4. **Юшков Г. А.** Родовой знак.– Сыктывкар: Коми книжное изво, 1999.
5. **Сидоренко Е. В.** Методы математической обработки в психологии.– СПб.: Социально-психологический центр, 1996.– С. 142.
6. **Болдырев А. И.** Диагностика и эпидемиология эпилепсии // Эпидемиология нервных и психических болезней.– М., 1979.– С. 10.
7. **Перлз Ф.** Гештальт-подход и Свидетель терапии.– М.: 1996.
8. **Леонгард К.** Акцентуированные личности.– Киев: Вища школа. Головное издательство, 1981.– С. 10.
9. **Берн Э.** Введение в психиатрию и психоанализ.– СПб., 1994.– С. 20.
10. **Леонгар К.** Акцентуированные личности.– С. 28.
11. **Перлз Ф.** Гештальт-подход...– С. 39.
12. **Польстер И.** Интегрированная гештальт-терапия.– М.: Класс, 1997.– С. 65.
13. **Фрейд А.** Психология «Я»...– С. 19.
14. **Перл Ф.** Гештальт-подход...– С. 47.
15. **Perls F. S.** The Gestalt approach; Eyewitness to therapy. Ben Lomond; Calif.: Science and Behavior Books, 1973.– С. 73.
16. **Берковиц Л.** Агрессия.– СПб.: Прайм-Еврознак, 2001.– С. 26.
17. **Барсуков В. И.** Психоанализ внутрифирменных отношений: агрессия в организациях: Тезисы для научно-практического семинара «Агрессия и власть», организованного Всероссийской Ассоциацией Прикладного Психоанализа (Москва, 12-13 июня 2004 г.). – [Электронный ресурс: <http://vapp.ru/projects/semitren/120604msk/tezis/>].
18. **Сидоренко Е. В.** Методы математической обработки в психологии.– СПб.: Социально-психологический центр, 1996.– С. 150.
19. **Хохлова Е. В.** Конструктивная агрессивность в формировании навыков асертивного поведения студентов вуза. Автореф. дисс. кан. психол. н.– Нижний Новгород, 2008.– С. 3.

Список сокращений
Учреждения и архивные собрания

БАН	Библиотека Академии наук, г. Санкт-Петербург
ГААО	Государственный архив Архангельской области, г. Архангельск
ГИИИ	Государственный институт истории искусств, г. Ленинград
ГИМ	Государственный исторический музей, г. Москва
ГРМ	Государственный Русский музей, г. Санкт-Петербург
ИРГО	Императорское Русское географическое общество, г. Санкт-Петербург
ИРЛИ	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург
ИРЛИ УЦ	Усть-Цилемское собрание рукописей ИРЛИ РАН
ИРЛИ УЦ н.	Усть-Цилемское новое собрание рукописей ИРЛИ РАН
ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН	Институт языка и литературы Коми научного центра Уральского отделения Российской Академии наук
КФ АН СССР ЛАИ УрГУ	Коми филиал Академии наук СССР Лаборатория археографических исследований Уральского государственного университета
МАЭ	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), г. Санкт-Петербург
МИПКК	Музей истории просвещения Коми края при Сыктывкарском госуниверситете, г. Сыктывкар
НБ СыктГУ	Научная библиотека Сыктывкарского университета
НБ СыктГУ УЦ р.	Усть-Цилемское собрание рукописей Научной библиотеки Сыктывкарского университета
НБ СыктГУ УЦ п.	Усть-Цилемское собрание кириллических книг Научной библиотеки Сыктывкарского университета
НМРК РГАДА	Национальный музей Республики Коми Российский государственный архив древних актов, г. Москва
РГБ	Российская государственная библиотека, г. Москва

РНБ	Российская национальная библиотека, г. Санкт-Петербург
РПСЦ	Русская православная старообрядческая церковь
РПЦ	Русская православная церковь
РЭМ	Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург
СыктГУ	Сыктывкарский государственный университет, г. Сыктывкар
УЦИММ	Усть-Цилемский историко-мемориальный музей А. В. Журавского, с. Усть-Цильма
ФА СыктГУ	Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета

Литература

БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН. – СПб.: Наука, 1997. Т. 1. XI–XII вв.; Т. 5. XIII в.
БМ	Былины Мезени. – СПб.; М., 2003–2006. Т. 3-5.
БП – I	Былины Печоры. В 2 т. / Изд. подгот. В.И. Ереминой, В.И. Жекулиной, В.В. Коргузаловым, А.Ф. Некрыловой. Отв. ред. А.А. Горелов. – СПб.; М., 2001. (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.) Т. I.
БП – II	Былины Печоры. В 2 т. / Изд. подгот. В.И. Ереминой, В.И. Жекулиной, В.В. Коргузаловым, А.Ф. Некрыловой. Отв. ред. А.А. Горелов. – СПб.; М., 2001. (Свод русского фольклора: Былины. В 25 т.) Т. II.
Волкова. Древнерусская литература.	Волкова Т.Ф. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей. – Сыктывкар, 2005.
Мальшев. Отчеты. 1940.	Мальшев В.И. Сведения о собраниях рукописей и старопечатных книг в некоторых городах северных областей // ТОДРЛ. – М.; Л., 1940. Т. 4. – С. 247-253.
Мальшев. Отчеты. 1949.	Мальшев В.И. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР // ТОДРЛ. – М.; Л., 1949. Т. 7. – С. 469-480.

- Малышев. Отчеты. 1955. Малышев В.И. Археографическая экспедиция в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ.– М.; Л., 1955. Т. 11.– С. 425-439.
- Малышев. Отчеты. 1956. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. (Отчет о командировке 1955 года) // ТОДРЛ.– М.; Л., 1956. Т. 12.– С. 461-493.
- Малышев. Отчеты. 1958. Малышев В.И. Отчет о командировке на Печору в 1956 году // ТОДРЛ.– М.; Л., 1958. Т. 15.– С. 398-408.
- Малышев. Отчеты. 1960. Малышев В.И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. // ТОДРЛ.– М.; Л., 1960. Т. 16.– С. 513-521.
- Малышев. Отчеты. 1964. Малышев В.И. Рукописи из Пустозерска и Нарьян-Мара // ТОДРЛ.– М.; Л., 1964. Т. 20.– С. 409-411.
- Малышев. Переписка. Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ.– М.; Л., 1962. Т. 18.– С. 442-457.
- Малышев. Сборники. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960.
- Малышев. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и битового содержания // ТОДРЛ.– М.; Л., 1961. Т. 17.– С. 561-607.
- Малышев. Усть-цилемский книгописец. Малышев В.И. Усть-цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность: по материалам Пушкинского Дома.– Л., 1985.– С. 323-337.
- Носов. Видения, письма, записки. Носов. Видения, письма, записки. / Подготовка текста, вступ. ст. и примеч. М.В. Мелихова.– М.: Памятники исторической мысли, 2005.
- ПЛДР Памятники письменности. Памятники литературы Древней Руси. Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч. 1. Вып. 1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета.
- ПИФУЦ А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подг. текстов и комментариев А.Н. Власова,

- З.Н. Бильчук, А.Н. Захарова, Т.С. Каневой.
СПб.: ИнКА, 1992.
- ПП Песни Печоры / Изд. подгот. Н.П. Колпакова,
Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. –
М.; Л.: Наука, 1963.
- ТОДРЛ Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ
(Пушкинский Дом) РАН
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории и древностей
Российских при Московском университете.

Сведения об авторах

Аверьянов Константин Александрович – док. ист. н. ИРИ РАН, рук. Группы исторической географии, г. Москва

Агеева Елена Александровна – н. с. Музей истории МГУ имени М.В. Ломоносова, куратор темы «Старообрядчество» в «Православной энциклопедии», г. Москва

Ангеловская Людмила Владимировна – сотрудник Центра фольклорных исследований СыктГУ, г. Сыктывкар

Афанасьев Юрий Игоревич коллекционер-исследователь, г. Москва

Бабалык Марина Геннадьевна – препод. каф. литературы Карельской государственной педагогической академии, г. петрозаводск

Бунчук Татьяна Николаевна – канд. филол.н., доц. кафедры русского и общего языкознания СыктГУ, г. Сыктывкар

Бурлыкина Майя Ивановна, док. культурологии, проф. каф. философии и культурологии СыктГУ, дир. Музея истории просвещения Коми края, заслуженный работник Республики Коми, заслуженный работник культуры Российской Федерации, г. Сыктывкар

Вокуева Татьяна Дмитриевна – вед. специалист Постоянного представительства Республики Коми при Президенте РФ, г. Москва

Волкова Татьяна Федоровна – канд. филол. н., доц. каф. русской и зарубежной лит-ры СыктГУ, г. Сыктывкар

Демкова Наталья Сергеевна – док. филол. н., проф. кафедры истории русской лит-ры СПбГУ

Дергачева-Скоп Елена Ивановна – д. филол. н., проф., зав. каф. древних литератур и литературного источниковед Новосибирского госуниверситета, г. Новосибирск

Дронова Татьяна Ивановна – канд. ист. н., с.н.с. сектора этнографии ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

Ильина Юлия Николаевна – канд. филол. н., доцент кафедры русского и общего языкознания СыктГУ, г. Сыктывкар

Канева Татьяна Степановна – канд. филол. н., доцент, рук. Центра фольклорных исследований СыктГУ, г. Сыктывкар

Краева Надежда Вениаминовна – зав. Отд. Книжного фонда НМРК, г. Сыктывкар

Маркелов Глеб Валентинович – с.н.с. Древлехранилища им. В.И. Малышева ИРЛИ РАН, зав. изд. группой ИРЛИ, г. Санкт-Петербург

Мачуров Сергей Константинович – генеральный директор Группы компаний «Тибет», г. Сыктывкар

Мелихов Михаил Васильевич – док. филол. н., проф., декан филологического ф-та СыктГУ, г. Сыктывкар

Морозов Борис Николаевич – к.анд. ист. н., н.с. Археографической комиссии РАН, г. Москва

Носова-Ермолина Ольга Сергеевна – учитель средней школы, с. Усть-Цильма

Осипов Виктор Иванович – генеральный директор НП «Центр истории и культуры старообрядчества имени боярыни Ф.П. Морозовой», председатель Боровской старообрядческой общины Введения во храм Пресвятой Богородицы, г. Боровск

Панченко Александр Михайлович (1937–2002) – Академик, проф., ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН

Пашинин Максим Борисович – гл. редактор старообрядческого изд-ва «Третий Рим», г. Москва.

Пигин Александр Валерьевич, док. филол. н., проф. каф. русской литературы и журналистики Петрозаводского госуниверситета, г. Петрозаводск

Плаксина Наталия Евгеньевна – зам. директора Национальной галереи Республики Коми, г. Сыктывкар

Полетаева Елена Альбертовна – канд. филол. н., н. с. Центральной научной библиотеки УрО РАН, г. Екатеринбург

Прокуратова Екатерина Владимировна – канд. филол. н., доц., директор НБ СыктГУ, г. Сыктывкар

Прохоров Гелиан Михайлович – док. филол. н., гл. н. с. Отд. древнерусской литературы ИРЛИ РАН, засл. деятель науки

Розов Александр Николаевич – док. культурологи, проф., в. н. с. отдела русского фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

Смирнов Юрий Иванович – канд. филол. н., с. н. с. отдела фольклора ИМЛИ РАН, г. Москва

Соболева Лариса Степановна – док. филол. н., проф. каф. фольклора и древней литературы УрГУ, г. Екатеринбург

Титова Любовь Васильевна – канд. филол. н., с. н. с. Института истории СО РАН, г. Новосибирск

Федюнева Галина Валерьевна – док. филол. н., доц., с. н. с. ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

Хрушкая Любовь Николаевна – главный специалист отдела ОДЛС Государственного архива Архангельской области, г. Архангельск

Шелепеева Ольга Николаевна – народный мастер России, рук. этнографического клуба «Реут», г. Реутово Московской обл.

Юхименко Елена Миайлловна – д. филол. н., гл. н. с. Отд. рукописей ГИМ, г. Москва

Содержание

От редколлегии	5
Приветственные слова участникам конференции	7

Владимир Иванович Малышев – исследователь книжной Печоры

1. А.М. Панченко. О Владимире Ивановиче Малышеве	11
2. А.Н. Розов. Слово о Владимире Ивановиче Малышеве	24
3. К.А. Аверьянов. Отчеты В.И. Малышева об археографических экспедициях на Печору	28
4. Л.В. Титова. О Владимире Ивановиче Малышеве и археографической экспедиции студентов ЛГУ в Усть-Цильму летом 1972 года	35
5. Т.Ф. Волкова. Продолжение трудов В.И. Малышева по изучению печорской книжности в исследованиях филологов Сыктывкарского университета	44
6. Н.В. Краева. В.И. Малышев – исследователь книжной традиции Усть-Цильмы: по страницам региональных газет	57
7. В.И. Осипов. Боровские корреспонденты В.И. Малышева – хранители народных преданий о протопопе Аввакуме	65
8. М.И. Бурлыкина. Эпистолярное наследие В.И. Малышева (из переписки с А.К. Микушевым)	71
9. Г.В. Маркелов. Письма усть-цилемских крестьян В.И. Малышеву	80

И. С. Мяндин и старообрядческая книжность

1. Т.Ф. Волкова. Мяндины – переписчики, читатели и хранители старинной книжности	86
2. А.В. Пигин, М.Г. Бабалык. О некоторых древнерусских произведениях в сборнике И.С. Мяндина. ИРЛИ, Усть-Цилемское собрание, № 67	99
3. О.С. Носова-Ермолина (Усть-Цильма). «Повесть об огненной туче» (из Жития Прокопия Устюжского) в печорской рукописно-книжной традиции	114
4. Т.Н. Бунчук. Лексическое варьирование в редакциях И.С. Мяндина	123
5. Б.Н. Морозов. Древнейшие рукописи из усть-цилемских собраний (к постановке вопроса)	129

6. Е.А. Полетаева. Усть-Цилемский список «Жития преп. Нифонта Констанцкого» в рукописной традиции старообрядчества Печоры	139
7. М.Б. Пашинин. Три рукописных книги усть-цилемского происхождения из частной коллекции	151
8. М.В. Мелихов. Рукописное наследие печорского старообрядческого писателя С.А. Носова: итоги и перспективы изучения ..	155
9. Е.В. Прокуратова. Новые источники изучения рукописного наследия печорского книжника С.А. Носова (археографическая находка 2009 г.)	164
10. Г.В. Федюнева. Финно-угорские заимствования в «Словаре русских говоров Низовой Печоры»	173
11. Е.М. Юхименко. «Мудрости многоценное сокровище»	179
12. Е.А. Агеева. Жизнь и труды поморского полемиста и писателя Ивана Ивановича Зыкова	188
13. Л.С. Соболева. Урало-сибирский топонимический словарь русской агиографической традиции	196

История и традиционная культура старообрядчества

1. Г.М. Прохоров. Древняя Русь в прошлом и настоящем	207
2. Л.Н. Хрушкая. Из истории единоверческого прихода в с. Усть-Цильма (сер. XIX – нач. XX в.)	220
3. Т.Д. Вокуева. Жители Великопоженского скита «огнем скончавшиеся» в 1743 году	232
4. А.Н. Розов. Духовно-православный мир русского человека в усть-цилемских былинах	256
5. Л.В. Ангеловская. К вопросу о проблемах изучения пижемской былинной традиции	265
6. Ю.И. Смирнов. Баллады Усть-Цильмы	276
7. Ю.Н. Ильина. Усть-цилемские похоронно-поминальные причитания в записях последних лет: память исполнительниц	285
8. Т.С. Канева. Из истории изучения усть-цилемской «горки» и «горочного» фольклора	295
9. Н.Е. Плаксина. Памятники старообрядческой иконописи Усть-Цильмы в музейных собраниях Республики Коми	309
10. Ю.И. Афанасьев. Великопоженская икона	316
11. Т.И. Дронова. Народная одежда как один из конфессиональных символов нижнепечорских староверов	319
12. О.Н. Шелепеева. Пижемская роспись: проблемы обучения ..	327

13. С.К. Мачуров. Гендерные отличия в психологической защите у коми народа (по материалам коми народных сказок)	335
Список сокращений	351
Сведения об авторах	355

Редакционный совет:

А.Л. Чернов – Первый заместитель Главы
Республики Коми (председатель)

В.И. Коробов – Министр национальной политики
Республики Коми (заместитель председателя)

А.Ф. Чупров – Глава муниципального района
«Усть-Цилемский» – руководитель администрации района
(заместитель председателя)

А.А. Попов (заместитель председателя)

В.И. Чупров (заместитель председателя)

Т.Ф. Волкова (ответственный секретарь)

Авторы опубликованных работ несут ответственность за подбор и точность приведенных фактов, цитат, статистических данных, собственных имен, географических названий и прочих сведений.

Издание материалов конференции осуществлено при финансовой поддержке РГНФ (№ 10-04-41480 г/С)

Научное издание

**ВТОРЫЕ МЯНДИНСКИЕ ЧТЕНИЯ:
материалы Всероссийской научно-практической
конференции. 11–12 июля 2010 г.,
с. Усть-Цильма–Сыктывкар, 2010**

В двух томах

Том 1

Рекомендовано к изданию организационным комитетом конференции,
ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, Министерством национальной политики Республики Коми

Ответственный редактор первого тома – *Т.Ф. Волкова*
Компьютерная верстка – *Н.В. Вахнин*

Подписано в печать 01.07.2011. Формат 60×84 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Гарнитура «Кomi SchoolBook»
Печать офсетная. Уч.-изд. л. 18,8. Усл. печ. л. 20,25
Тираж 100. Заказ №

Отпечатано в ООО «Кировская областная типография» с дискет заказчика в
полном соответствии с качеством предоставленных материалов
610000, г. Киров, Динамовский пр., 4