

Минобрнауки России
Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина»
(ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина»)



Институт гуманитарных наук

Научно-образовательный центр
«Духовная культура европейского севера России»

ТРЕТЬИ МЯНДИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Сборник научных трудов
по материалам Всероссийской научной конференции
(8–9 июля 2015 г., г. Сыктывкар)

Сыктывкар
Издательство СГУ им. Питирима Сорокина
2016

УДК 398+94(470.13) «18/19»

ББК 82+63.3(2РосКом)51/6

Т66

*Печатается по постановлению научно-технического совета
ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина».*

Редакционная коллегия:

Т. Ф. Волкова (отв. ред.), Т. С. Канева (отв. за выпуск), М. В. Мелихов

Т66 **Третьи Мяндинские чтения** : сборник научных трудов по материалам Всероссийской научной конференции (8–9 июля 2015 г., г. Сыктывкар) / отв. ред. Т. Ф. Волкова ; ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима Сорокина». – Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2016. – 226 с.

ISBN 978-5-87661-388-2

В настоящем сборнике представлены материалы докладов, прочитанных на Всероссийской научной конференции «Третьи Мяндинские чтения», которая прошла в г. Сыктывкаре 8–9 июля 2015 г. в Сыктывкарском государственном университете им. Питирима Сорокина. Конференция, названная по имени выдающегося усть-цилемского книжника второй половины XIX в. Ивана Степановича Мяндина, была, прежде всего, посвящена итогам изучения духовной культуры Усть-Цилемского края – старинного центра книжной и традиционной народной культуры – в минувшее после предшествующих Мяндинских чтений пятилетие (2010 г.). В ней приняли участие представители различных направлений наук (истории, литературоведения, археологии, фольклористики, искусствоведения, лингвистики) из научных, образовательных и культурных центров Москвы, Санкт-Петербурга, Новосибирска, Сыктывкара, Мурманска; всех их объединил интерес к изучению культурного наследия старообрядцев.

Издание предназначено для специалистов по старообрядческой культуре и всех интересующихся духовными традициями европейского севера России.

УДК 398+94(470.13) «18/19»

ББК 82+63.3(2РосКом)51/6

ISBN 978-5-87661-388-2

© ФГБОУ ВО «СГУ им. Питирима
Сорокина», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
Приветствие ректора СГУ им. Питирима Сорокина М. Д. Истиховской	7
Приветствие заместителя директора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН И. О. Васкула	7
Приветствие руководителя Финно-угорского культурного центра Российской Федерации Т. Т. Бараховой	8
СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И КНИЖНОСТЬ	9
ВОЛКОВА Т. Ф. Итоги изучения рукописного наследия Ивана Степановича Мяндина (2010–2015 гг.)	10
РЫЖОВА Е. А. Печорские рукописи в собраниях Библиотеки Академии наук (г. Санкт-Петербург)	17
ВОЛКОВА Т. Ф., ПОПОВА К. А. Рассказы Пролога в кругу чтения печорских крестьян	24
ЧУПРОВА Е. Т. Темы и сюжеты усть-цилемского Лавсаика	29
Несколько рассказов из усть-цилемского Лавсаика / подгот. текста М. Н. Кириченко и Т. Ф. Волковой	33
ДЕМКОВА Н. С., ТИТОВА Л. В. Переделка «Жития» протопопа Аввакума в старообрядческой рукописи конца XVII–начала XVIII вв.	39
СОЧИВА Т. А. Апокалиптические мотивы в «Книге толкований и нравоучений» протопопа Аввакума	44
МЕЛИХОВ М. В. Житие протопопа Аввакума в рукописном наследии печорского старообрядческого писателя С. А. Носова	50
КУШНИР О. Н. Языковая реализация концептов <i>жизнь</i> и <i>смерть</i> в сочинениях печорского старообрядца С. А. Носова	55
ГУРЬЯНОВА Н. С. Эсхатологическое учение старообрядцев и книга пророка Даниила	57
БРОВКИНА Т. В. К вопросу об истории текста основной редакции Повести о происхождении табака	65
ПРОКУРАТОВА Е. В. Полемическая переписка великопоженских наставников с чердынскими скрытниками	70
ВОЛКОВА Т. Ф. Актуальные проблемы изучения печорской рукописно-книжной традиции	75
ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА РУССКОГО СЕВЕРА	80
ВАСКУЛ И. О. Погребальные памятники населения Печорского края в раннем железном веке	81
ГЛЕБКО Г. И. Этапы заселения Нижней Печоры по данным ойконимии	85
РОЖКИН Е. Н. Усть-Цилемский район в конце XX–начале XXI вв.: миграционные процессы и этнокультурное развитие	91
ВОКУЕВА Т. Д. Козьма Чуркин – учитель школы-грамотницы Великопоженского скита	94

АФАНАСЬЕВ А. В., АФАНАСЬЕВ Ю. И., ЯРОШ В. Н. У истоков великопожженского иконописания	98
ПЛАКСИНА Н. Е. Меднолитая пластика Нижней Печоры	106
АЛЕКСЕЕВА О. В. Собрание памятников с пижемской росписью в Государственном Русском музее (История формирования и изучения)	116
ШЕЛЕПЕЕВА О. Н. Диагональные и сетчатые композиции в пижемской росписи (Иван Нестерович Поздеев)	122
ЗЕМЦОВА И. В. Художественная традиция декорирования деревянных предметов труда, быта и промысла на Печоре	126
СТАРИЦЫН А. Н. Зимний берег в истории староверия	130
ЛИТВИНА Н. В., ПУШКОВ В. П. Сводные браки староверов Верхокамья по архивным и этнографическим материалам XIX–XX вв.	134
НИКОНОВ С. А. Нотозерские акты XVII в. в архиве Троицкого Печенгского монастыря	140
МЕЛЕХОВА Г. Н. Каргопольские подвижники благочестия в исправительно- трудовых лагерях Республики Коми	147
КАНЕВА Л. Я. Современные демографические процессы в Ижемском районе Республики Коми (по данным на начало 2014 года)	153
ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКОГО СЕВЕРА	156
КАНЕВА Т. С. Усть-цилемская фольклорная традиция в современных исследованиях	157
МАРЧЕНКО Ю. И. Результаты экспедиции Государственного института истории искусств 1929 г. на Печору (музыковедческая группа: Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд)	162
АНТОНОВА М. Д. Жанрово-стилевые особенности молодецких лирических песен Усть-Цильмы	173
МЕЗЕНЦЕВА Е. И. Записи усть-цилемских духовных стихов в Фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета	185
МУРАШОВА Н. С. Вклад старообрядцев в сохранение и развитие духовного стиха	188
СМИРНОВ Ю. И. «Синему морю на тишину»	193
ТЮРЕНКОВА О. В. Пустозерские сказители XIX–XX веков: родственные связи	201
ВАСКУЛ А. И. О системе запретов старообрядцев-филипповцев Вятского края (по материалам экспедиций Пушкинского Дома 2014–2015 гг.)	209
МАЧУРОВА Н. Н., МАЧУРОВ С. К. Психологические защитные механизмы как этнические бессознательные стереотипы в поведении сказочных персонажей и литературных героев коми писателей	214
Сокращения	223
Сведения об авторах	224

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Предлагаемый вниманию читателей сборник составлен из статей, отражающих содержание докладов, которые были представлены на Всероссийской научной конференции «Третьи Мяндинские чтения». Конференция состоялась в г. Сыктывкаре 8–9 июля 2015 г. в стенах Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина и была посвящена итогам изучения духовной культуры Усть-Цилемского края – старинного центра книжной и традиционной народной культуры – в минувшее после предшествующих Мяндинских чтений пятилетие¹.

В «Третьих Мяндинских чтениях» приняли участие представители разных научных, образовательных и культурных центров страны: Сыктывкарского государственного университета, Коми научного центра УрО РАН, Сыктывкарского лесного института, Национальной галереи Республики Коми (Сыктывкар); Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Института мировой литературы РАН, Института научной информации по общественным наукам РАН, Постоянного представительства Республики Коми при Президенте РФ, НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, Николо-Угрешской православной духовной семинарии, старообрядческого издательства «Третий Рим» (Москва), Этнографического клуба «Реут» (Московская обл., г. Реутово), Санкт-Петербургского государственного университета, Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова, Государственного Русского музея, Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург), Института истории Сибирского отделения РАН (Новосибирск), Мурманского государственного гуманитарного университета, Историко-культурного и ландшафтного музея-заповедника «Пустозерск», а также независимые исследователи. Таким образом, конференция собрала представителей разных научных дисциплин (истории, литературоведения, археографии, фольклористики, искусствоведения, лингвистики), проявляющих интерес к изучению культурного наследия старообрядцев. Всего на конференции было заслушано свыше 40 докладов и сообщений.

Сборник состоит из трех основных разделов. Первый – *Старообрядческая литература и книжность* – открывается статьей Т. Ф. Волковой, освещающей итоги изучения за последние пять лет рукописного наследия выдающегося усть-цилемского книжника второй половины XIX в. Ивана Степановича Мяндина, именем которого и названа ставшая традиционной научная конференция. Далее публикуются статьи, посвященные итогам изучения разных жанров как собственно печорской книжности (статьи Е. А. Рыжовой, Т. Ф. Волковой и К. А. Поповой, Е. Т. Чупровой), так и старообрядческой литературы в целом (статьи Н. С. Демковой и Л. В. Титовой, Н. С. Гурьяновой, Т. В. Бровкиной, Е. В. Прокуратовой). Среди них отметим блок статей, посвященных творчеству протопопа Аввакума, литературная работа которого протекала в непосредственной близости от Усть-Цильмы – в Пустозерском остроге (статьи Т. А. Сочивы, М. В. Мелихова, О. Н. Кушнир). Завершает раздел публикация Т. Ф. Волковой, освещающая актуальные проблемы изучения печорской рукописно-книжной традиции.

¹ Первые и Вторые Мяндинские чтения состоялись в с. Усть-Цильма в 2008 и 2010 гг. (см.: Первые Мяндинские чтения : материалы республиканской научно-практической конференции (12 июля 2008 г., с. Усть-Цильма). Сыктывкар, 2009; Вторые Мяндинские чтения : материалы Всероссийской научно-практической конференции (11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма) : в 2 т. Сыктывкар, 2011).

Второй раздел сборника – *История и культура Русского Севера* – составляют статьи исторического, этнографического и искусствоведческого направления, обращенные к древней и новейшей истории Печорского края (статьи И. О. Васкула, Г. И. Глебо, Е. Н. Рожкина, Т. Д. Вокуевой, небольшая публикация Л. Я. Каневой), местному иконописанию и меднолитой пластике (статьи Н. Е. Плаксиной и соавторов А. В. Афанасьева, Ю. И. Афанасьева и В. Н. Ярош), декоративно-прикладному творчеству (статьи О. В. Алексеевой, О. Н. Шелепеевой, И. В. Земцовой), а также исследования по истории и этнографии других старообрядческих центров (статьи А. Н. Старицына, Н. В. Литвиной и В. П. Пушкова, С. А. Никонова, Г. Н. Мелиховой).

В третий раздел – *Фольклорные традиции Русского Севера* – вошли статьи об отдельных вопросах изучения устно-поэтического творчества Усть-Цильмы на современном этапе: это работы музыковедов по песенным жанрам (Ю. И. Марченко, М. В. Антоновой), статьи филологов, подводящие некоторые итоги исследования духовных стихов (Е. И. Мезенцевой, Н. С. Мурашовой) и современной полевой деятельности в Усть-Цилемском районе (статья Т. С. Каневой). В разделе также содержатся статьи, посвященные эпическим традициям (Ю. И. Смирнова, О. В. Тюренковой), верованиям старообрядцев (А. И. Васкул) и отражению в фольклорном и литературном материале поведенческих стереотипов (статья С. К. и Н. Н. Мачуровых).

К сожалению, в связи с тяжелой болезнью и последующей кончиной в этом сборнике не принял участия один из первых организаторов «Мяндинских чтений», уроженец Усть-Цильмы, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора отечественной истории Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН **Владимир Иванович Чупров, светлой памяти которого мы и посвящаем этот сборник.**

**Приветствие ректора Сыктывкарского государственного
университета имени Питирима Сорокина,
кандидата юридических наук М. Д. Истиховской**

Дорогие друзья!

Третьи Мяндинские чтения проходят в Сыктывкарском государственном университете имени Питирима Сорокина. Великий социолог был еще и одним из первых этнографов Зырянского края, поэтому традиции изучения старинной книжности и традиционной народной культуры, без сомнения, находятся в логике актуальных научных приоритетов университета.

Сыктывкарский университет – признанный центр изучения духовной культуры Европейского Севера России, а исследования печорской традиции – одно из наиболее ценных и уникальных направлений этой деятельности. Мы гордимся тем, что на территории республики находится один из самых значимых книжных центров старообрядчества. Благодарю Татьяну Федоровну Волкову, Михаила Васильевича Мелихова, Татьяну Степановну Каневу и других ученых, которые занимаются исследованиями в этой области, позволяющей нашим современникам оценить значимость и ценность своих традиций.

«Мяндинские чтения» – это опыт осмысления многогранности Русского Севера, который объединяет древние старообрядческие традиции и традиции коренных народов, живущих на территории республики. Важно, что мы чувствуем взаимосвязь традиционных духовно-нравственных ценностей с различными формами современной культуры.

**Приветствие заместителя директора по науке
Института языка, литературы, истории
Коми НЦ УрО РАН, кандидата исторических наук И. О. Васкула**

Уважаемые коллеги!

Позвольте от имени коллектива Института языка, литературы и истории поздравить вас с началом работы Всероссийской научной конференции «Третьи Мяндинские чтения», посвященной памяти замечательного печорского книжника XIX столетия И. С. Мяндина, старообрядческой культуре. На мой взгляд, Ивана Степановича Мяндина с полным правом можно назвать национальным достоянием «маленького, но гордого народа устьцилёма». Глубоко символично, что наша конференция открывается в день Петра и Февронии, отмечающийся в России как день любви, семьи и верности. Именно в этом суть старообрядческой культуры: верность семейным ценностям, традициям отцов и дедов, любовь к Богу, что обусловило сохранение самобытной культуры старообрядцев, внимание к которой живет и будет жить. Подтверждением этого является конференция, посвященная И. С. Мяндину, которая, надеюсь, будет регулярно проходить и в дальнейшем.

Преыдушие докладчики полно и подробно рассказали о значении изучения старообрядческой культуры, о вкладе ученых Сыктывкарского университета в этот процесс. Не боясь повториться, хочу отметить, что изучение культуры старообрядцев Усть-Цилемского края в наши дни неразрывно связано с именами трех Татьян: Т. Ф. Волковой, Т. С. Каневой и Т. И. Дроновой. Т. Ф. Волкова продолжила дело замечательного российского ученого В. И. Малышева по исследованию книжной культуры устьцилёмов и создала в Сыктывкаре

школу изучения старообрядческой книжности. Уже не только ее ученики, но и ученики ее учеников вносят весомый вклад в разработку этой проблематики. Т. С. Канева ведет кропотливую работу по изучению устного народного творчества старообрядцев нижней Печоры, организует фольклорные экспедиции к ним. Т. И. Дронова вносит неоценимый вклад в этнографическое изучение жителей Усть-Цилемского края.

В заключение своего выступления хочу пожелать участникам конференции плодотворной работы, жарких дискуссий и новых открытий.

Приветствие руководителя филиала Государственного республиканского дома народного творчества «Финно-угорский культурный центр Российской Федерации» Т. Т. Бараховой

Уважаемые участники, гости и организаторы конференции!

От филиала ГРДНТ «Финно-угорский культурный центр Российской Федерации» поздравляю вас с открытием научно-практической конференции «Третьи Мяндинские чтения»!

Книга неразрывно связана с историческим развитием народа, она издавна хранит в себе память наших предков, способствует духовному, интеллектуальному, культурно-просветительскому воспитанию.

Людей, призванных оберегать эту сокровищницу, влюбленных в историю, верных книжным традициям, по праву можно называть Хранителями. Сегодня, в период расцвета медиатехнологий, они являются проводниками в мир вечной Книги, являются основой преемственности исторического опыта народов.

Особое место в этом бесконечном мире занимает книжная старина. Именно благодаря известным и неизвестным авторам мы сегодня можем воссоздать многое из того в культуре старообрядчества, что казалось утраченным навеки: историю, быт, обряды и верования.

Отрадно, что сегодня рукописная книжная культура Печорского края занимает достойное место в культурном наследии народов Российской Федерации, формирует менталитет, утверждает преемственность гуманитарных ценностей.

Спасибо вам, хранители книжной старины!

**СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ
ЛИТЕРАТУРА И КНИЖНОСТЬ**

**ИТОГИ ИЗУЧЕНИЯ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ
ИВАНА СТЕПАНОВИЧА МЯНДИНА (2010–2015 ГГ.)**

Подведение итогов – очень важная часть любого исследования, особенно если оно ведется в течение многих лет. Я начала изучать рукописное наследие Ивана Степановича Мяндина, усть-цилемского крестьянина-старообрядца (1823–1894) в конце 90-х годов XX в., и эта работа продолжается до сих пор.

Чем же заслужил этот человек такое пристальное внимание исследователей? Дело в том, что И. С. Мяндин – уникальное явление не только в истории усть-цилемской рукописной традиции, но и в истории северно-русской крестьянской письменности вообще. Он был не просто трудолюбивым переписчиком старинных рукописей, выработавшим свой особый легко узнаваемый полууставной почерк¹, но и настоящим крестьянским писателем, создавшим на основе древнерусских сюжетов свои оригинальные варианты, в которых иными, чем в оригинале, представляли и события, и герои. Он соединил в себе и умного читателя, и упорного собирателя книжных ценностей, и трудолюбивого книгописца, и неутомимого переплетчика, и, наконец, писателя, вложившего в сюжеты древнерусских сочинений свое понимание счастья, нравственной чистоты, долга перед семьей, обществом и Богом. Представления И. С. Мяндина о правильном решении этих «вечных проблем» важны потому, что они отражают эстетические вкусы, взгляды на жизнь, этические ориентиры не только самого Мяндина, но и его земляков – усть-цилемских крестьян, его современников.

За моей спиной, когда я приступила к исследованию творчества И. С. Мяндина, была уже достаточно большая научная традиция, представленная как именами маститых исследователей древнерусской литературы – В. И. Малышева, открывшего Мяндина как редактора древнерусских повестей, Н. С. Демковой и Н. Ф. Дробленковой, О. В. Творогова, Е. К. Ромодановской, так и именами начинающих исследователей, учеников выше названных ученых, – Е. Пиотровской, Е. Ширмаковой, Т. Троицкой², некоторые из них и сами побывали на Печоре в составе археографических экспедиций: Е. М. Шварц – в 1972, 1973 гг. (в составе экспедиции ЛГУ), в 1986 г. (в составе экспедиции СГУ); Е. К. Пиотровская – в 1972 г.

Однако все внимание исследователей в тот период было сосредоточено на издании обнаруженных в печорских рукописных сборниках ИРЛИ РАН, привезенных с Печоры В. И. Малышевым и найденных во время экспедиций его последователей – в конце 60-х – начале 70-х гг. XX в., мяндинских переделок с их краткой характеристикой. Но постепенно накапливалась библиография повторных списков одного и того же произведения, созданных Мяндиным, некоторые из них были уже известны исследователям, но лишь упоминались в их работах, другие вообще не были еще выявлены. В эти годы была исследована единственная мяндинская переработка, дошедшая в трех списках-автографах – Повесть о гордом царе Аггее³. На этом этапе стало важно подключить к исследованию и другие, ранее не изучавшиеся повторные мяндинские списки.

Первой такой работой, выполненной в стенах Сыктывкарского университета, стала наша совместная с моей дипломницей Г. В. Чупровой публикация о двух мяндинских списках

¹ О почерке И. С. Мяндина см.: *Малышев В. И.* Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин // *Древнерусская книжность: (по материалам Пушкинского Дома)*. Л., 1985. С. 335.

² Об истории изучения мяндинских переделок и библиографию публикаций о них см.: *Волкова Т. Ф.* Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // *ТОДРЛ*. СПб., 2006. Т. 57. С. 842–846.

³ *Ромодановская Е. К.* Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX вв. Новосибирск, 1985. С. 216–226; 350–361.

Повести о царевне Персике¹, ранее введенной в научный оборот по одному ее мяндинскому списку В. И. Малышевым еще в 1961 г.² Вслед за исследованием Повести о царевне Персике по двум мяндинским спискам последовали и другие наши публикации о мяндинских переделках, основанные на анализе двух, а то и трех мяндинских списков этих произведений – статьи о переделке Мяндиным Повести о Дмитриии Басарге по двум спискам³, о двух редакциях Троянских сказаний⁴, о переделках Повести о новгородском посаднике Щиле⁵, о мяндинских списках Поучения против лени⁶, о разных редакциях новеллы Великого Зеркала «о царе, научившем приближенных бояться суда Божия»⁷, за которой последовали многочисленные публикации моей ученицы Н. А. Кармановой⁸; о трех мяндинских вариантах сюжета об Иосифе Прекрасном, исследованных мной с другой моей ученицей – М. Михайловой⁹. Некоторые переделки были исследованы мною впервые, например мяндинская редакция Повести о Тимофее Владимирском, мяндинский список которой показался В. И. Малышеву мало отличающимся от основных редакций Повести¹⁰.

Итоги первого этапа изучения редакторской работы Мяндина были подведены мной в 2005 г. в специальном разделе моего учебного пособия по спецкурсу «Древнерусская

¹ Волкова Т. Ф., Чупрова Г. В. К изучению «Повести о царевне Персике» // Традиция и литературный процесс : сборник статей к 60-летию Е. К. Ромодановской. Новосибирск, 1999. С. 16–25.

² Малышев В. И. Усть-Цилемская обработка Повести о царевне Персике // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. Вып. 1. С. 326–337.

³ Волкова Т. Ф. Ранее не изученный печорский список Повести о Дмитриии Басарге // Человек и общество в информационном измерении. Екатеринбург, 2001. С. 96–104.

⁴ Волкова Т. Ф. К изучению печорских списков Троянских сказаний (две редакции И. С. Мяндина) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 394–414.

⁵ 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.

⁶ Волкова Т. Ф.: 1. Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры // Старообрядчество. История. Культура. Современность. М., 2004. Вып. 10. С. 55–79; 2. Размышления печорских крестьян о лени и ленивых (по материалам усть-цилемских рукописных сборников) // Арт. 2007. Вып. 2. С. 134–145.

⁷ 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.

⁸ 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. 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, Усть-Цильма, 10–13 июля 2006 г.). Сыктывкар, 2006. С. 423–428; 4. Печорские книжники-старообрядцы И. С. Мяндин и С. А. Носов – редакторы новелл «Великого Зеркала» // Русская литература XVIII–XXI вв.: диалог идей и эстетич. концепций : материалы междунар. науч. конф. (Лодзь, 18–20 сент. 2006 г.). Лодзь, 2008. С. 99–108; 5. Печорская обработка новеллы «О силе имени Христова» из «Великого Зеркала» // Рябининские чтения – 2007 : материалы V научной конференции (Петрозаводск, 17–21 сентября 2007 г.). Петрозаводск, 2007. С. 420–423; 6. Печорские списки новеллы о церковном пении из «Великого Зеркала» // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 6. Филология. Искусство. Сыктывкар, 2008. Вып. 7. С. 46–57; 7. Печорские списки новеллы о нечестивых монахах из «Великого Зеркала» // Первые Мяндинские чтения : материалы республиканской научно-практической конференции (12 июля 2008 г., с. Усть-Цильма). Сыктывкар, 2009. С. 66–81; 8. Усть-Цилемские списки новеллы «Великого Зеркала» о покаянии трех разбойников // Известия Коми научного центра УрО РАН. Сыктывкар, 2013. №1 (13). С. 84–89.

⁹ 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.

¹⁰ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 120.

литература в круге чтения печорских крестьян»¹ и обобщающей статье «И. С. Мяндин – редактор древнерусских повестей»².

На следующем этапе исследования рукописного наследия И. С. Мяндина наше внимание было направлено на характеристику разных граней творческой работы Мяндина – от реставрации и переплетения им рукописей, составления целых рукописных сборников до писем и читательских и владельческих записей печорского книжника, оставленных им на полях различных рукописных книг. Итоги этой работы были подведены мною в докладе на «Первых мяндинских чтениях» в Усть-Цильме в 2008 г. и опубликованы в материалах этой конференции³.

Продолжая это направление в изучении рукописного наследия И. С. Мяндина, я расширила круг поисков и охарактеризовала, какой след в рукописной традиции оставила разветвленная семья Мяндиных, выявив все записи – владельческие, писцовые, читательские, которые оставили на рукописных и старопечатных книгах носители этой усть-цилемской фамилии. Результаты работы были освещены мной в докладе на «Вторых Мяндинских чтениях» в 2010 г. и также опубликованы в материалах этой конференции⁴.

После этого обзора основных этапов изучения мяндинского наследия будет более органично восприниматься и мой рассказ об итогах нашей работы за последние пять лет.

Первое направление моих исследований в обозначенные годы определилось главным выводом, к которому мы пришли, изучая работы наших предшественников о Мяндинских переделках древнерусских сочинений и осмысляя наши собственные, посвященные им исследования. Они показали, что разные списки одной и той же повести, созданные Мяндиным, не копируют друг друга, а представляют собой разные – и по стилю, и по идеологическому наполнению, и по сюжету – версии, созданные печорским книжником. Осмысляя этот феномен, я пришла к следующим выводам, которые окончательно оформились при подготовке мной докторской диссертации⁵.

Исследование мяндинских переработок, дошедших в нескольких списках, вскрыло одну интересную особенность творческой работы И. С. Мяндина по переосмыслению сюжетов древнерусских повестей, которая связана с особенностями художественного сознания печорского книжника. Дело в том, что в разных переработках Мяндина прослеживаются совершенно разные, порой противоположные повествовательные тенденции, ориентирующиеся на совершенно разные идейно-эстетические системы.

С одной стороны, в ряде мяндинских переделок отчетливо ощущается ориентация на поэтическую систему фольклора, атмосфера которого постоянно окружала усть-цилемского крестьянина⁶. С другой стороны, большое место в его идейно-эстетических установках занимали общехристианские идеи, сфокусированные в старообрядческой среде на

¹ Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского университета, 2005; см. также новое издание с обновленной библиографией: Волкова Т. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян, Саарбрюккен: Palmarium Academic Publishing, 2013.

² Волкова Т. Ф. Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей.

³ Волкова Т. Ф. Усть-цилемский книжник И. С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые Мяндинские чтения: материалы республиканской научно-практической конференции (12 июля 2008 г., с. Усть-Цильма). Сыктывкар, 2009. С. 52–66.

⁴ Волкова Т. Ф. Мяндины – переписчики, хранители и читатели старинной книги // Вторые Мяндинские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конференции (11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма): в 2 т. Сыктывкар, 2010. Т. 1. С. 86–98.

⁵ Волкова Т. Ф. Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII–XX вв.): автореф. дис. ... д. филол. н. Екатеринбург, 2012.

⁶ Волкова Т. Ф. Фольклорные темы и образы в литературных переработках древнерусских сюжетов И. С. Мяндина // Рябининские чтения-2015: материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия русского Севера (г. Петрозаводск, 7–11 сентября 2015 г.). Петрозаводск, 2015. С. 463–465.

эсхатологических и провиденциальных аспектах, на мысли о спасительной роли покаяния. И наконец, в ряде случаев в текстах мяндинских сочинений отчетливо проявилась практическая сметка, логический ум, жизненная наблюдательность, присущие крестьянину, которые вносили своеобразную «конкретизирующую тенденцию» в его повествование. Чаще всего совместить столь разные тенденции в одном тексте печорскому книжнику было трудно, и Мяндин, создавая несколько списков понравившейся ему повести, в каждом из них стремился реализовать какую-то одну из них.

Дальнейшее осмысление этого наблюдения в более широком контексте сосуществования разных культур в одном пространстве помогло глубже понять природу этого явления. Дело в том, что печорские крестьяне, жившие в атмосфере устно-поэтического творчества, обладали таким устройством «коллективной памяти», которое было ориентировано не на создание новых текстов, а на их повторное воспроизведение. Поэтому в XIX в., когда создавался золотой фонд русской реалистической литературы, они смогли органично воспринять и воспроизвести многие средневековые литературные памятники, насыщенные темами, образами и моделями Священного Писания и ранней христианской литературы. Однако, живя в эпоху «письменного сознания»¹, печорские книжники в своей деятельности не могли не отразить одну из его особенностей – ориентацию на исключительные, единичные события. Именно такие события они находили в древнерусских переводных и оригинальных повестях, не подозревая о том, что за этими сюжетами порой стоят века их репродуктивного существования во многих мировых письменных и устных литературах. Эта тяга одновременно к исключительному, поражающему воображение, и к привычному, узнаваемому, породила тот феномен, который представляет собой печорская рукописная литература. Наиболее ярко эти особенности печорской рукописной традиции отразились в творчестве самого талантливого из печорских книжников XIX в. И. С. Мяндина.

Реализация этих тенденций в переработках И. С. Мяндина была прослежена мной в нескольких статьях, в которых я рассматривала конкретные проявления в мяндинских редакциях древнерусских повестей всех трех обозначенных тенденций – крестьянского взгляда на события, использования поэтики фольклора, включение старообрядческих идей. Эти тенденции прослеживаются, например, в мяндинских списках повестей о Басарге, о новгородском посаднике Щиле, Троянских сказаний, Сказания об Иосифе Прекрасном.

Осознав эти особенности творческого метода печорского книжника, мы продолжили исследование мяндинских списков древнерусских произведений, которые ранее не исследовались вообще или исследовались по одному списку. Как правило, первоначальный этап исследования осваивали мои ученики в рамках дипломных работ, которые иногда годами отлеживались в университетском архиве, прежде чем я могла довести их до настоящего научного уровня. Так произошло, например, с исследованием двух мяндинских списков Сказания об Александре Македонском – знаменитом завоевателе древности, которое ранее никем не изучалось, только О. В. Творогов привел одну цитату из списка ИРЛИ УЦ 66, иллюстрирующую его наблюдение о стиле мяндинских переделок, который он образно определил как «галантерейный»².

Интерес Мяндина к таким героическим и легендарным фигурам, а также к библейским героям, рассказы о которых вошли, помимо Библии, в древнерусский Хронограф, подтверждается существованием трех больших по объему сборников, составленных Мяндиным, в основном наполненных такими сюжетами. Это сборники ИРЛИ УЦ 267 и 66 и сборник из собрания РНБ (современный его шифр – Новое собрание рукописных книг (НСРК)

¹ О «коллективной памяти» и «письменном сознании» см.: *Лотман Ю. М.* Несколько мыслей о типологии культур // *Лотман Ю. М. Избранные статьи*: в 3 т. Т. 1. Таллин, 1992. С. 102–109.

² *Творогов О. В.* Троянская история в переработках усть-цилемских книжников // *Рукописное наследие Древней Руси*: (по материалам Пушкинского Дома): сборник статей к 60-летию В. И. Малышева. Л., 1972. С. 232–233.

О.100), некогда переданный профессору М. А. Яковлеву В. И. Малышевым, привезшим его с Печоры¹.

Работу с мяндинскими списками Сказания об Александре Македонском (они читаются в составе сборников ИРЛИ УЦ 267 и 66) начинал мой ученик Р. Горинов, установивший различия в списках, их связь с каноническими версиями древнерусской Александрии – Хронографической и Сербской². Эта работа, безусловно, нуждалась в более глубоком исследовании, тем более что я не была согласна с некоторыми выводами молодого исследователя, но для их обоснования нужно было вернуться к этой теме, что я и сделала через десять лет после исследования Р. Горинова, опубликовав и сами списки Мяндина, и мои выводы, уточняющие и продолжающие наблюдения Р. Горинова³.

На этой стадии работы мне уже стало ясно, откуда брал Мяндин многочисленные сюжеты о библейских героях, о Троянской войне и подвигах Александра Македонского. Протографом для него мог послужить Хронограф особой редакции, имевшийся в его библиотеке, который он в 1857 г. отдал на время писателю и этнографу С. В. Максиму и не получил рукопись назад, о чем мы узнаем из письма И. С. Мяндина 1875 г. санкт-петербургскому обер-полицеймейстеру (ИРЛИ УЦ 301)⁴. Местонахождение этого Хронографа не удалось установить даже В. И. Малышеву, о чем приходится только сожалеть, так как обнаружение его могло бы пролить свет на создание многих мяндинских переделок.

Исследование библейских сказаний я начала с изучения сборника проф. М. А. Яковлева из РНБ – сопоставила списки Мяндина с библейскими сюжетами и установила, что печорский книжник чаще всего иначе раскрывает описываемые события⁵.

На основе этих же рукописных сборников с хронографическими подборками я провела, как уже упоминалось выше, с М. В. Михайловой исследование библейского сюжета об Иосифе Прекрасном по трем мяндинским спискам, продолженное затем ею самостоятельно на материале Сказания о царе Соломоне по мяндинским спискам⁶. Другой моей дипломнице – Д. Исмаиловой – я поручила исследование мяндинских переработок сюжетов о знаменитых библейских женщинах – Иудифи, жестоко расправившейся с военачальником Олоферном и спасшей свой город от вражеского нашествия, и Далиде, выведавшей у богатыря Самсона секрет его силы и погубившей его⁷. К этой теме я также вернулась через несколько лет, доведя исследование моей ученицы до возможности его опубликовать в научных изданиях⁸.

¹ Об этих и других сборниках, составленных И. С. Мяндиным, см.: *Волкова Т. Ф.* Рукописные сборники печорского книжника И. С. Мяндина // *Вестник НГУ. Серия: История, филология.* 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 201–215.

² *Горинов Р. А.* Печорские списки «Сказания об Александре Македонском»: дипломная работа / научный руководитель Т.Ф. Волкова. Сыктывкар, 2004.

³ *Волкова Т. Ф.*: 1. Средневековые сказания об Александре Македонском (списки печорского крестьянина-старообрядца И. С. Мяндина) // *Литература Урала: история и современность: сборник статей.* Вып. 7: Литература и история – грани единого (к проблеме междисциплинарных связей): в 2 т. Екатеринбург, 2013. Т. 2. С. 175–180; 2. Печорские списки сказания об Александре Македонском // *Вестник СыктГУ № 3. Серия гуманитарных наук.* Сыктывкар, 2014. С. 297–318.

⁴ См. описание документа: *Малышев В. И.* Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII-XIX вв. // *ТОДРЛ.* М.; Л., 1962. Т. 18. С. 452.

⁵ *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.

⁶ *Михайлова М. В.* Библейский сюжет о царе Соломоне в хронографической и печорской редакциях // *Духовное наследие народов Республики Коми: история и современность.* Сыктывкар, 2009. С. 72–82.

⁷ *Исмаилова Д. М.* Библейские сказания в редакциях печорского книжника И. С. Мяндина (Сказания об Иудифи, Эсфири и Далиде): дипломная работа / научный руководитель Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2009.

⁸ *Волкова Т. Ф.*: 1. Библейские сюжеты в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина // *Евангельский текст в русской литературе: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр.* Петрозаводск, 2014. С. 56–74; 2. Библейский сюжет о Самсоне и Далиде в обработке печорского крестьянина-

Отдельное направление в наших исследованиях последних лет было связано с изучением уникального сборника, составленного И. С. Мяндиным, – необычного по составу Торжественника, который давно привлекал мое внимание, и в течение ряда лет я следила за его существованием в одной из усть-цилемских семей, пока его последний владелец, оценив мои труды по изучению печорской книжности, не предоставил сборник в наше полное распоряжение для его исследования. Историю мяндинского Торжественника я рассказала в первой статье, посвященной этому сборнику¹.

В составе мяндинского Торжественника помимо традиционных для этого типа сборников состава (торжественные слова к церковным праздникам, жития) читается и ряд повестей в переработке Мяндина, исследованных еще по полевым копиям, сделанным с этой рукописи Н. С. Демковой и Е. М. Шварц во время экспедиции в Усть-Цильму (Повесть о царице Динаре, исследованная Т. С. Троицкой, Повести о царевне Персике, о происхождении табака, а также несколько апокрифов и повестей о чудесах от богородичных икон, которые были изучены мною в творческом союзе с моими учениками².

Из апокрифов на первой стадии изучения Торжественника также полевой копии было опубликовано и охарактеризовано только «Сказание Афродитиана»³. Выводы А. Г. Боброва подтвердились позднее и нашими исследованиями еще двух апокрифов, включенных Мяндиным в состав Торжественника. Они также первоначально были изучены под моим руководством студенткой Сыктывкарского университета Е. Гаевой в ее дипломной работе⁴. Один из них – очень известный апокриф Хождение Агапия в рай, другой – мало известное апокрифическое произведение «Сказание об апостоле Фоме, как он строил палаты индийскому царю». Мы выявили все разночтения в списках Мяндина с ранними списками этих апокрифов и пришли к общему выводу о том, что работа печорского книжника над текстом двух апокрифов из Торжественника свидетельствует о том, что эти апокрифические произведения воспринимались Мяндиным как повести с занимательным сюжетом, которые он отредактировал с помощью привычных для него редакторских приемов и усиления провиденциального звучания текста. Это давнее студенческое исследование (2007 г.) недавно, наконец, было доработано и введено мною в научный оборот⁵.

старообрядца И. С. Мяндина // Старообрядчество. История. Культура. Современность : материалы: в 2 т. Т. 2. М., 2014. С. 35–48.

¹ Волкова Т. Ф. К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И. С. Мяндина («Торжественник» из собрания Е. И. Тороповой) // Университетские библиотеки: прошлое, настоящее, будущее. СПб., 2003. С. 163–170.

² Волкова Т. Ф., Чупрова Г. В. К изучению Повести о царевне Персике // Традиция и литературный процесс. Новосибирск, 1999. С. 16–25; Волкова Т. Ф., Носова О. С. Печорские списки «Сказания о битве новгородцев с суздальцами» // Старообрядчество: история, культура, современность. М.; Боровск, 2010. С. 274–288; Волкова Т. Ф. Повесть о происхождении табака. (Список усть-цилемского книжника И. С. Мяндина в контексте рукописной традиции повести) // Вестник Сыктывкарского университета. Серия 6. Филология. Искусство. Сыктывкар, 2008. Вып. 7. С. 5–33.

³ Бобров А. Г.: 1. Усть-Цилемская редакция «Сказания Афродитиана» // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 41–46; 2. Усть-Цилемская редакция «Сказания Афродитиана» / публ. текста подгот. А. Г. Бобров // Памятники письменности в хранилищах Коми АССР : каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. Ч. 1. Вып. 1. Рукописные книги. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. С. 259–287; 3. Апокрифическое «Сказание Афродитиана» в литературе и книжности Древней Руси: исследование и тексты. СПб., 1994.

⁴ Гаева Е. П. Апокрифы «Хождение Агапия в рай» и «Деяние апостола Фомы» в печорской рукописной традиции : дипломная работа / научный руководитель Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2007.

⁵ Волкова Т. Ф.: 1. Материалы базы данных о печорских списках древнерусских апокрифов в государственных хранилищах // Документальное наследие России: теория и практика сохранения и использования научных фондов. Сыктывкар, 2013. С. 243–248; Два апокрифа из Торжественника, составленного печорским книжником И. С. Мяндиным // Вестник Сыктывкарского университета. Серия гуманитарных наук. Вып. 2. Сыктывкар, 2013. С. 20–35.

Исследование еще одной мяндинской переделки, дошедшей в двух списках, но изученной ранее только по одному из них Е. К. Пиотровской¹ – Повести об Акире Премудром² – также привело нас впоследствии к обобщающим выводам о темах, которые были для Мяндина особенно важными, над которыми он размышлял, и итоги этих размышлений отражались в его переработках старинных сюжетов.

Дело в том, что сюжет Повести о мудреце Акире затрагивал важные проблемы человеческих взаимоотношений, по-видимому волновавшие печорского книжника, – проблему предательства, клеветы (как одного из методов его осуществления) и зависти (как движущей силы, толкающей на предательство). Отдельные наблюдения над постановкой этих проблем Мяндиным были сделаны нами и до исследования Повести об Акире³, но внимательное изучение именно этой переработки Мяндина вывело нас на обобщающее исследование. И тогда все сделанные ранее наблюдения соединились в некую целостную картину. Оказалось, что Мяндин затрагивает эти проблемы во многих своих переработках, причем под разным углом зрения.

Тема предательства представлена в его редакциях древнерусских повестей в трех аспектах: предательство родины и предательство веры (Повесть о Тимофее Владимирском), предательство близкого человека в семейной сфере: жены – мужем (Повесть о царице и львице), дочери – отцом (Повесть о царевне Персике), брата – родными братьями (Сказание об Иосифе Прекрасном), воспитателя – приемным сыном (Повесть об Акире Премудром), спасителя – спасенной (Троянские сказания).

Я проанализировала в специальной статье⁴, насколько глубоко эта тематическая триада – предательство, зависть, клевета – раскрыта в трех повестях, переработанных Мяндиным – Повести о царице и львице, Повести о царевне Персике и Повести об Акире Премудром, сравнив мяндинские тексты с основными редакциями переработанных им произведений. В результате я пришла к следующему выводу, который может относиться и ко многим другим литературным переделкам И. С. Мяндина. Перерабатывая свои источники, печорский книжник увидел за строками средневековых произведений свои картины, соотносящиеся с его личным крестьянским и человеческим опытом, по-своему услышал диалоги героев старинных повестей. Упростив язык и в то же время добавив в повествование этикетные формулы, хранившиеся в «литературной» памяти начитанного в древнерусских текстах книжника, Мяндин придал своему повествованию напряженность, конкретность и зримость, усилив звучание волновавших его тем, сохранив вместе с тем в своем повествовании связь с литературной традицией. Однако при этом иногда утрачивалась сюжетная глубина, многоплановость повествования, сюжет выпрямлялся, концентрируя внимание читателя на темах, более всего волновавших печорского книжника.

В заключение приведу некоторые статистические данные. Количество выявленных мяндинских переработок за годы моей работы с рукописями И. С. Мяндина все время менялось, что можно проследить по нашим публикациям о них. В начале моего исследования печорской книжности я вообще не собиралась заниматься переработками И. С. Мяндина, так как была уверена, что их немного и все они уже изучены. Но как только я занялась этой проблемой, сразу поняла, насколько я ошибалась.

¹ *Пиотровская Е. К.* Усть-Цилемская обработка Повести об Акире премудром // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 378–383.

² *Волкова Т. Ф.*: 1. Повесть об Акире Премудром в печорской рукописной традиции // Известия Уральского государственного университета. Серия 2. Гуманитарные науки. 2011. № 2. С. 113–129; 2. Осмысление усть-цилемским крестьянином И. С. Мяндиным средневекового сюжета об Акире Премудром // Рябининские чтения–2011. Петрозаводск, 2011. С. 425–428.

³ *Волкова Т. Ф.* К вопросу о характере сюжета в «Повести о царице и львице» // Вестник Сыктывкарского университета. Сер. 9. Филология. Вып. 5. Сыктывкар, 2003. С. 4–17.

⁴ *Волкова Т. Ф.* Средневековые сюжеты о предательстве, зависти и клевете в осмыслении печорского книжника XIX в. И. С. Мяндина // Сибирский филологический журнал. Новосибирск, 2011. № 2. С. 11–17.

Если В. И. Малышеву в начале 60-х годов прошлого века было известно всего несколько переделанных Мяндиным произведений, то сейчас можно говорить о 70-ти мяндинских переработках. Они в разной степени исследованы, но об этих произведениях средневековой и старообрядческой литературы уже с уверенностью можно сказать, что к их тексту прикоснулась рука печорского редактора. Обзор тем и сюжетов мяндинских переработок я представила в специальной статье, недавно вышедшей из печати¹.

Закончить же эту публикацию я хочу словами благодарности моим ученикам, которые пошли за мной этим трудным, но всегда благодарным путем, потребовавшим от них большого усердия, преодоления многих трудностей текстологического и сюжетологического анализа. Без их усилий и старания я одна никогда бы физически не смогла осилить тот огромный литературный материал, который отложился в замечательных печорских рукописных сборниках. Также хочу вспомнить с благодарностью человека – одного из моих учителей, благодаря археографическим трудам и энтузиазму которого эти замечательные сборники стали доступны для изучения – Владимира Ивановича Малышева.

Е. А. Рыжова (Сыктывкар)

ПЕЧОРСКИЕ РУКОПИСИ В СОБРАНИЯХ БИБЛИОТЕКИ АКАДЕМИИ НАУК (г. САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

В изучении Печорского края можно выделить несколько этапов, которые нашли свое отражение в создании коллекций и различных собраний рукописных книг печорского происхождения.

Начальный этап приходится на середину – вторую половину XIX в. и связан с деятельностью ИРГО. В это время членами Общества проводилось географическое, экономическое и этнографическое исследование Печорского края. Одним из первых путешественников, обследовавших Печорский край, был действительный член ИРГО В. Н. Латкин, промышленник, уроженец Усть-Сысольска. Он побывал на Печоре несколько раз (в 1825, 1843 и 1848 гг.), а впоследствии изложил свои наблюдения по географическому положению края, его экономике и этнографии в своем «Дневнике»². В 1855 г., когда морским ведомством при поддержке великого князя Константина Николаевича был организован ряд этнографических экспедиций в различные регионы России, на Север отправился российский этнограф-беллетрист, впоследствии почетный академик Петербургской Академии наук С. В. Максимов. За книгу очерков «Год на Севере» он был удостоен малой золотой медали ИРГО³. В 1889 г. Совет РГО поручил секретарю этнографического отдела Ф. М. Истомину описать и исследовать быт населения Печорского края, для чего тот принял участие в двух экспедициях на Печору в 1889 и 1890 гг.⁴

¹ Волкова Т. Ф. Темы и сюжеты древнерусской и старообрядческой литературы в осмыслении печорских крестьян // Филологические исследования – 2014. Источники, их анализ и интерпретация: сборник статей по итогам Всероссийской научной конференции (14–17 октября 2014 г., Ин-т языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, г. Сыктывкар). Сыктывкар, 2014. С. 58–62.

² Латкин В. Н. Дневник Василия Николаевича Латкина во время путешествия на Печору в 1840 и в 1843 гг. // Записки Императорского Географического общества. СПб., 1853. Кн. 7. Ч. 2.

³ Максимов С. В. Год на Севере: в 2 т. СПб., 1859.

⁴ Истомин Ф. М. 1) Поездка в Печорский край летом 1889 года (Читано в общем собрании И. Р. Г. О. 13 декабря 1889 г.) // Известия Русского географического общества. СПб., 1890. Т. 26. Вып. 2. С. 142–170; 2) Предварительный отчет о поездке в Печорский край летом 1890 года // Известия Русского географического общества. СПб., 1890. Т. 26. Вып. 6. С. 432–459; 3) Этнографическое изучение Печорского края // Труды VIII съезда естествоиспытателей. Отд. 8. СПб., 1890; 4) О религиозном состоянии обитателей русской низовой Печоры. СПб., 1891.

Собственно археографическому изучению Печорского края положил начало еще один действительный член ИРГО, фольклорист, этнограф, журналист и издатель Н. Е. Ончуков. Он совершил пять экспедиций на Русский Север: две поездки на Низовую Печору в 1901 и 1902 гг., в 1903 г. – в Поморье, в 1904 г. – в Олонецкую губернию, в 1907 г. – в Архангельский и Онежский уезды Архангельской губернии. Итогом его собирательской работы стали труды, до сих пор востребованные в современной фольклористике и этнографии: сборник 1904 г. «Печорские былины», который принес ему известность как первооткрывателю эпической поэзии в бассейне Печоры, издание 1908 г. «Северные сказки», объединившее записи 1884–1907 гг. и удостоенное большой золотой медали РГО, сборник 1911 г. «Северные народные драмы» и др.

Менее известным остается до сих пор тот факт, что на Низовой Печоре Н. Е. Ончуков не только записывал памятники устного народного творчества, но и обращал внимание на богатую книжную культуру региона. Побывав на Низовой Печоре в 1901–1902 гг., он обследовал многие села, местные архивы, библиотеки и изложил свои наблюдения в работах «Печорская старина (Рукописи и церковные архивы на Низовой Печоре)» и «О расколе на Низовой Печоре»¹. В одной из своих работ Н. Е. Ончуков писал о том, что книг на Печоре было так много, что «скупщики старины вывозили с Печоры книги кулями»².

Н. Е. Ончуков и сам собирал на Низовой Печоре рукописи, покупая их у местного населения. Он действовал по поручению Библиотеки Императорской Академии наук, которая выделяла ему определенную денежную сумму на приобретение рукописных и старопечатных книг. В докладе, прочитанном на заседании общего собрания Библиотеки 10 января 1904 г., указывалось, что в отчетном 1903 г. «отделение русского языка и словесности приобрело рукописи, собранные в 1902 г. на севере России Н. Е. Ончуковым, дало тому же лицу сумму на приобретение рукописей во время его поездки летом 1903 года в Архангельскую губернию, <...> командировало нижеподписавшегося в Олонецкий край специально для собирания рукописей <...>»³.

В 1903 г. от Н. Е. Ончукова в БАН поступило 14 северных рукописей, а в 1904 г. – 18 рукописных сборников, которые вошли в описание В. И. Срезневского 1904 и 1907 гг.⁴ Однако только три из них содержат указание на их покупку в Печоре и Пустозерске, восемь сборников были куплены Н. Е. Ончуковым на Мезени, а остальные рукописи не имеют помет о месте их приобретения.

Самой ранней среди печорских находок Н. Е. Ончукова является Октоих (первая половина) в списке конца XVI в. (*Основное собр.* 32.15.1). Данная рукопись была куплена Н. Е. Ончуковым на Печоре в селе Усть-Цильма⁵. Написана она полууставом двух почерков, на внутренней стороне задней крышки переплета прихотливой вязью написаны начальные строки стихир. На л. 1–4 читается выполненная скорописью запись-скрепа «Сия книга Сумской волости».

В деревне Скитской на реке Пижме Н. Е. Ончуковым был приобретен отрывок редко встречающегося в рукописной традиции Сказания о Мамаевом побоище. Рукопись датируется

¹ Ончуков Н. Е. 1) Печорская старина (Рукописи и церковные архивы на Низовой Печоре) // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1905. Т. 10. Кн. 2. С. 339–369; Кн. 3. С. 210–238; 2) О расколе на Низовой Печоре // Живая старина. 1901. Вып. 3–4.

² Ончуков Н. Е. Печорская старина (Рукописи и церковные архивы на Низовой Печоре). С. 212.

³ Срезневский В. И. Сведения о рукописных, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописный отдел Библиотеки Академии наук в 1903 году. СПб., 1904 (далее – Сведения, 1904). С. 1–2.

⁴ Срезневский В. И. 1) Сведения, 1904; 2) Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в Рукописное отделение Библиотеки имп. Академии наук в 1904 г. СПб., 1907 (далее – Сведения, 1907). На самом деле Н. Е. Ончуковым было приобретено на Севере значительно больше рукописных книг. Так, на заседании общего собрания Императорской Академии наук 8 января 1905 г. отмечалось следующее: «<...> К перечню крупных следует причислить еще: коллекцию рукописей (46 названий), собранную Ончуковым во время его командировки от Отделения русского языка и словесности в Архангельскую губернию летом 1903 г. <...>» (Сведения, 1907. С. 1–2).

⁵ Сведения, 1907. С. 10–11.

вт. полов. XVII в. (*Основное собр.* 45.8.199), а ее текст, как отмечает В. И. Срезневский, отчасти сходен с той редакцией, которая вошла в Никоновскую летопись¹. Сохранились всего четыре листа данного произведения, причем небольшого формата, в 8-ку.

Третья рукопись, представляющая собой литературный сборник конца XVII – нач. XVIII вв. (*Основное собр.* 1.2.24), была куплена Н. Е. Ончуковым в Пустозерске. В нее включены отрывки из Лавсаика, из Азбучного, Скитского, Иерусалимского патериков, выписки и извлечения из сочинений Федора Студита, Иоанна Златоуста, Стефана Фивейского, Макария Великого, Василия Великого, Григория Двоеслова и др.; выписки из сборников Маргарит, Великое Зерцало, Пролог. В рукопись включены также жития Ефросинии Александрийской, Ксенофонта, Антония Нового, Пахомия, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина и др., из русских святых – Житие Павла Обнорского и др., Повесть о Щиловом монастыре².

В 1905 г. от Н. Е. Ончукова поступило в БАН 69 рукописей XVI–XIX вв., одну из них в 1931 г. передали из БАН в Археографическую комиссию Академии наук. Хотя в Отчете БАН рукописи Н. Е. Ончукова были объединены названием «Собрание Н. Е. Ончукова (№ 47)», однако при поступлении в Рукописное отделение БАН отдельной коллекции они не образовали. Их записали как «новые поступления» и влили в так называемое Основное собрание рукописей³.

Несомненно, среди переданных в 1905 г. книг немало рукописей, которые были привезены Н. Е. Ончуковым из его многочисленных экспедиций на Русский Север в начале XX в., к сожалению, они не имеют помет о месте и времени их приобретения. Однако некоторые из них могли быть привезены и с Печоры, поэтому мы сочли уместным представить краткий обзор северных находок Н. Е. Ончукова.

По своему содержанию большинство рукописей Н. Е. Ончукова, а именно 53 единицы хранения, представляют собой книги богословского (преимущественно – учительного) и богослужебного характера; есть три рукописи XVII в. на крюковых нотах. Кроме того, в коллекцию входят 6 сборников исторического характера, 5 – учебного и «научного», 2 – юридического и 2 – литературного. Среди рукописей Н. Е. Ончукова есть 6 сборников, созданных в XVI в., 23 рукописи относятся к XVII в., 32 сборника – к XVIII в.; 7 рукописей датируются XIX в.

К рукописям *литературного* содержания следует отнести Повесть о Бове королевиче в списке XVIII в., Повесть о 12 снах царя Мамера в сборнике XVIII в., отрывок апокрифа «Беседа трех святителей» в списке XVIII в., несколько списков XVIII в. «Страстей Христовых», Сказание о Тихвинской иконе Богородицы и о Тихвинском монастыре в рукописи нач. XIX в. и др. *Церковно-полюемическая* литература представлена сочинением Дмитрия Ростовского «Розыск о Брынской вере» в списке XVIII в., произведениями Ефрема Сирина, Василия Великого, Афанасия Александрийского в списках XVII–XVIII вв. и др.⁴ Среди рукописей Н. Е. Ончукова *исторического* содержания значатся Хронограф в сборнике первой четверти XIX в., Соловецкий летописец, заканчивающийся 1782 г., Повесть о взятии Соловецкого монастыря и об отцах и страдальцах соловецких в двух списках XVIII в.

¹ Сведения, 1904. С. 27. Текст данного отрывка полностью опубликован в приложении к изданию.

² См. описание рукописи: Сведения, 1904. С. 35–43; Описание Рукописного Отделения библиотеки Академии наук. Т. 4. Вып. 1 (повести, романы, сказания, сказки, рассказы) / сост. А. П. Конусов и В. Ф. Покровская. М., 1951. С. 212–212 (далее – Описание РО БАН. Т. 4. Вып. 1).

³ Машинописная опись собрания Н. Е. Ончукова, выполненная М. Мурзановой.

⁴ См.: Исторический очерк и обзор фондов Рукописного отдела Библиотеки Академии наук. М.; Л., 1958. Вып. 2 (XIX–XX века). С. 111–112.



В. И. Малышев в первой археографической экспедиции на Печору. 1934 г.
Из открытых источников

ные им в 1949 г. из археографической поездки в с. Усть-Цильма на Печоре³. Благодаря археографическим изысканиям на Нижней Печоре в ИРЛИ РАН образовалось Усть-Цилемское рукописное собрание, насчитывающее свыше 400 рукописей XV–XIX вв. Наибольшую ценность в нем представляют сборники и сборные рукописи (154 ед. хр.), а также произведения исторического, литературного и бытового содержания, встречающиеся в виде отдельных рукописей (114 ед. хр.), а также переписка устьцилемцев (44 ед. хр.). Итогом археографического обследования Печоры стала монография В. И. Малышева «Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.», вышедшая в Сыктывкаре еще в 1960 г., и продолжившие ее статьи в ТОДРЛ (в XVII и XVIII томах)⁴.

33 рукописи, переданные Н. Е. Ончуковым в 1905 г., получили научное описание, которое вошло в печатное «Описание рукописного отделения Библиотеки Императорской Академии наук», изданное академиком В. И. Срезневским и Ф. И. Покровским в 1910 и 1915 гг.¹ Остальные печорские рукописи, везенные Н. Е. Ончуковым, нуждаются в полном археографическом, источниковедческом и лиографическом описании. Это касается и тех рукописей, которые были описаны В. И. Срезневским и Ф. И. Покровским, поскольку в настоящее время необходимо расширить кодикологические и палеографические характеристики в описаниях, сделанных еще в начале прошлого века: привести данные о филигранях, владельческие записи, читательские пометы; необходима современная библиография и текстологические наблюдения.

В 30–40-е гг. XX в. печорские рукописи, привезенные с Низовой Печоры в Рукописный отдел БАН, пополнились находками В. И. Малышева². С именем В. И. Малышева по праву связан новый этап археографической работы на Печоре, поскольку именно он возродил практику разыскания

ских рукописей у населения. В. И. Малышев является основателем Древлехранилища ИРЛИ РАН, в основу которого легли 32 рукописи XVI–XIX вв., привезенные им в 1949 г. из археографической поездки в с. Усть-Цильма на Печоре³. Благодаря археографическим изысканиям на Нижней Печоре в ИРЛИ РАН образовалось Усть-Цилемское рукописное собрание, насчитывающее свыше 400 рукописей XV–XIX вв. Наибольшую ценность в нем представляют сборники и сборные рукописи (154 ед. хр.), а также произведения исторического, литературного и бытового содержания, встречающиеся в виде отдельных рукописей (114 ед. хр.), а также переписка устьцилемцев (44 ед. хр.). Итогом археографического обследования Печоры стала монография В. И. Малышева «Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.», вышедшая в Сыктывкаре еще в 1960 г., и продолжившие ее статьи в ТОДРЛ (в XVII и XVIII томах)⁴.

¹ Описание рукописного отделения Библиотеки Императорской Академии наук / ред. В. И. Срезневский, Ф. И. Покровский: в 2 т. Т. 1. Рукописи: Книги Священного Писания. Книги богослужебные. СПб., 1910; Т. 2. Творения отцов и учителей церкви. Богословие догматическое и полемическое. Богословие учительное. Пг., 1915.

² См.: Кукушкина М. В. Рукописи Библиотеки АН СССР, собранные при участии В. И. Малышева // Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского Дома: сб. ст. к 60-летию В. И. Малышева. Л., 1972. С. 401–405.

³ Бударгин В. П. Древлехранилище Пушкинского Дома // Православная энциклопедия. Т. 16. М., 2007. С. 144–145.

⁴ См.: Малышев В. И. 1. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960; 2. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 561–604; 3) Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 442–457. Археографическое обследование Печоры было продолжено коллегами В. И. Малышева и студентами Ленинградского университета под руководством Н. С. Демковой. Их трудами было создано Усть-Цилемское новое собрание ИРЛИ РАН (370 ед. хр.), которое до сих пор не имеет опубликованного научного описания. С 1977 г. и по настоящее время экспедиции на Печору проводятся сотрудниками и студентами СГУ. Сейчас в НБ СГУ в Усть-Цилемском собрании рукописей

Переданные В. И. Малышевым в Рукописный отдел рукописи отражают начальный, еще довоенный, этап его собирательской деятельности. Впервые В. И. Малышев побывал на Печоре в 1934 г., будучи студентом Ленинградского университета, а потом неоднократно собирал там рукописи и старопечатные книги (см. *Фото*).

Поскольку рукописи В. И. Малышева не были выделены в отдельный фонд, а влились в собрание Текущих поступлений РО БАН, это затрудняло их атрибуцию. Она проводилась при работе с рукописями *de visu*, по инвентарным описям РО БАН, при просмотре собрания Текущих поступлений *de visu*, по кодикологическим и палеографическим характеристикам печорских рукописей в целом, на основании опубликованного в 1949 г. отчета В. И. Малышева о поездке в Усть-Цильму, в котором приведен краткий археографический обзор собранных в экспедициях на Печору рукописей. В своем отчете о поездке в Усть-Цильму 1949 г. В. И. Малышев привел краткий археографический обзор 19-ти рукописей, привезенных им с Печоры в 1937–1938 гг. и переданных в БАН¹. Н. Ю. Бубнов выделил при подготовке научного описания сочинений писателей-старообрядцев XVII в. еще одну печорскую рукопись, получившую номер Тек. пост. 76².

В настоящее время в РО БАН, как мы выяснили, хранятся 20 печорских рукописей XV–XX вв., приобретенных В. И. Малышевым на Печоре в 1937 и 1938 гг. и переданных им в БАН в 1937, 1938, 1940, 1947 и 1948 гг.

*Перечень печорских рукописей,
переданных в Рукописный отдел БАН В. И. Малышевым*

1. Тек. пост. 76. «Книга бесед» протопопа Аввакума, отрывок. Вт. пол. XVII в.
2. Тек. пост. 105. Сборник-конволют, включающий «Книгу нравоучений и толкований» протопопа Аввакума, Цветник священноинока Дорофея, Житие Симеона Столпника и др. XVII в. (70-е–80-е гг.) и XVIII в. (20-е–30-е гг.).
3. Тек. пост. 106. Пролог на март-август. XV в.
4. Тек. пост. 107. Грамматика и Диалектика Иоанна Дамаскина. Кон. XVI в.
5. Тек. пост. 143. Сборник старообрядческий, включающий Слово об антихристе и вторым пришествии Ипполита папы Римского, Слово о втором пришествии и страшном суде Палладия мниха, Слово о втором пришествии Кирилла Александрийского, Слово о лжепророках Иоанна Златоуста, «Прение» священнодиакона Федора с греческим митрополитом Афанасием Иконийским о крестном знамении и др. Вт. полов. XVIII в.
6. Тек. пост. 144. Псалтырь. Нач. XVIII в.
7. Тек. пост. 145. Сборник, включающий послание патриарха Паисия Константинопольского к патриарху Московскому Никону, Вопросы князя Антиоха и ответы Афанасия Александрийского и др. Кон. XVI в.
8. Тек. пост. 153. Сборник агиографический, включающий Житие Исидора Ростовского, Иоанна Устюжского, Стефана Пермского, Василия Московского, Петра царевича Ордынского,

около 300 рукописных книг с Печоры, в основном это поздние рукописи XIX–нач. XX вв. Есть рукописи с Нижней Печоры и в Среднепечорском и Верхнепечорском собраниях НБ СГУ, а также в собрании Текущих поступлений (их описания пока не опубликованы). Усть-цилемскими по происхождению являются также некоторые рукописные книги из второй крупной коллекции НБ СГУ – собрания рукописей историка и собирателя Ю. В. Гагарина. Рукописные и старопечатные книги с Низовой Печоры имеются в фондах НМРК. В недавно вышедшем каталоге «Памятники письменности в хранилищах Республики Коми» (Ч. 1. Вып. 2: Рукописные книги XV–XX вв. в собрании Национального музея Республики Коми. Сыктывкар, 2013) отражено более 10 рукописных сборников печорского происхождения.

¹ *Малышев В. И.* Отчет о командировке в с. Усть-Цильма Коми АССР // ТОДРЛ. Т. 7. 1949. С. 475–476.

² Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии Наук СССР. Т. 7. Вып. 1. Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / сост. Н. Ю. Бубнов. Л., 1984. Тек. пост. № 76. С. 178 (далее – Описание РО БАН. Т. 7. Вып. 1).

Алексея человека Божия, Память кн. Владимиру, апокриф о сошествии во ад Иоанна Предтечи и др. Нач. XVII в.

9. Тек. пост. 228. Беседы Григория Омиритского. Кон. XVI в.

10. Тек. пост. 229. Октоих. XVI в.

11. Тек. пост. 231. Евангелие толковое с добавлениями. XV в.

12. Тек. пост. 232. Сборник, включающий повесть о царице и львице, сны Шахаиши (Мамера), Житие Нифонта Кипрского и др. Нач. XIX в.

13. Тек. пост. 233. Сборник, включающий слова Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, выписки из «Книги» Спиридона Потемкина, Великого Зеркала, Измарагда, Маргарита, Лимониса, Старчества, Пчелы, патериков, Повесть об Иверской иконе Божьей Матери, Житие Алексея Человека Божия и др. Кон. XVIII в.

14. Тек. пост. 398. Сборник старообрядческий житийный, в который входят «Повесть о белом клобуке», выписки из Хождения Арсения Суханова в Царьград, сочинение Саввы Романова с описанием стрелецкого бунта, Сказание о патриархе Никоне, Повесть о взятии Царьграда турками, «Виноград Российский» Симеона Денисова (43 главы) и др. Перв. четв. XIX в.

15. Тек. пост. 399. Повесть об Иверской иконе Божьей Матери, выписка из Повести о 12 снах царя Мамера. Кон. XIX в.

16. Тек. пост. 400. Измарагд. Третья четв. XVII в.

17. Тек. пост. 413. Сборник лицевой, включающий повести из Великого Зеркала, патериковые новеллы и др. Первая четв. XVIII в.

18. Тек. пост. 414. Житие протопопа Аввакума, выписка. Вт. полов. XVIII в.

19. Тек. пост. 415. «Книга бесед» протопопа Аввакума. 60-е гг. XVIII в.

20. Тек. пост. 416. Страсти Христовы. Кон. XVIII в.

В некоторых рукописных сборниках есть пометы В. И. Малышева о приобретении этих книг в населенных пунктах Низовой Печоры. В двух рукописях конца XVII в. и начала XVIII в. сохранились записи В. И. Малышева, сделанные им на внутренней стороне нижней крышки переплетов рукописей о времени и месте ее получения: «Приобретена в с. Замежном Устьцилемского р-на Коми АССР студентом В. Малышевым 19. 10. 38 г.» (*Тек. пост. 144*, подобная запись имеется и в рукописи *Тек. пост. 145*). Как свидетельствуют другие записи, В. И. Малышев привозил рукописи и из самой Усть-Цильмы, и из окрестных деревень, например, из Гаревы (*Тек. пост. 153*) и Кониных (*Тек. пост. 105*).

Привезенные В. И. Малышевым печорские рукописи датируются XV–XIX вв., из них к XV в. относятся 2 сборника, к XVI в. – также две рукописи, 5 единиц хранения датируются XVII в., одна рукопись-конволют была создана в XVII и XVIII вв., 6 рукописей относятся к XVIII в., а 3 – к XIX в.

Самым ранним из привезенных В. И. Малышевым является сборник третьей четв. XV в. (*Тек. пост. 106*) – Пролог на март-август большого формата, в двойку, написанный на 334 листах. К XV в. относится еще одна рукопись – Евангелие толковое Феофилакта Болгарского с добавлениями (*Тек. пост. 231*). Примечательна традиционно категоричная запись в этой книге на внутренней стороне нижней крышки переплета, выполненная полууставом и написанная дважды: «Выдравый из сей книги молитвенныя словеса Господа нашего Исуса Христа да будет проклять». Данные рукописи вошли в сводный перечень ранних русских рукописей¹. К ранним рукописям из собрания БАН, найденным на Печоре, относятся еще два сборника XVI в.: Октоих (*Тек. пост. 229*) и Беседы Григория Омиритского (*Тек. пост. 228*).

¹ Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). М., 1986. С. 213. № 2178 (*Тек. пост. 106*) и С. 102. № 652 (*Тек. пост. 231*).

Основой коллекции В. И. Малышева являются рукописи с сочинениями идеологов старообрядческого движения, в первую очередь протопопа Аввакума.

Уникальные по своей литературной и научной значимости рукописи были привезены В. И. Малышевым из Усть-Цильмы в 1937 г. Именно тогда к нему попала рукопись второй половины XVIII в., в которой находится выписка из Жития протопопа Аввакума (*Тек. пост. 414*). Тогда же в Усть-Цильме исследователь получил рукописный сборник 60-х гг. XVIII в., содержащий «Книгу бесед» и другие сочинения протопопа Аввакума, а также письма Аввакума к своим сподвижникам (*Тек. пост. 398*). Обращает на себя внимание карманный формат (в 8-ку) этого рукописного сборника. Внутри рукописи находился листочек с фрагментом другого списка «Книги бесед» протопопа Аввакума (сейчас хранится под шифром *Тек. пост. 76*), причем, как установил Н. Ю. Бубнов, этот фрагмент является частью одного из самых ранних списков произведения второй половины XVII в.¹ Данные списки произведений протопопа Аввакума впоследствии попали в круг интересов ученых-медиевистов. Известный исследователь творчества писателей-старообрядцев Н. С. Демкова использовала данные тексты при изучении Жития и литературно-публицистического наследия протопопа Аввакума².

Некоторые печорские рукописные книги из фондов БАН, найденные В. И. Малышевым, связаны с Выголексинским общежитием и Пижемским Великопоженским скитом. Одна из них содержит Виноград Российский выговского писателя и наставника Симеона Денисова в списке первой четверти XIX в. (*Тек. пост. 398*). Она также небольшого формата – в 8-ку. Рукопись примечательна своей владельческой записью на л. 1: «Сия книга принадлежит Маркиану Емельянову». В. И. Малышев писал о том, что московская купеческая фамилия Емельяновых принимала участие в жизни Великопоженского скита³.

Особый интерес представляют и другие четыре книги печорского происхождения в фондах БАН: цветники, измарагды, житийные сборники, сборники слов, поучений и толкований и т. д. В рукописном сборнике нач. XVII в. (*Тек. пост. 153*) находится не только популярное в среде старообрядцев Житие Алексея человека Божия, но и жития русских святых: Стефана Пермского, Прокопия Устюжского, Василия Блаженного, а также многочисленные слова и поучения Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина на животрепещущие для старообрядцев темы о лжепроказах, крестном знамении, сошествии во ад. В другом рукописном сборнике XIX в. (*Тек. пост. 232*) содержатся такие популярные в среде печорских крестьян-старообрядцев произведения, как Повесть о царице и львице, Повесть о 12-ти снах царя Мамера. Выписка из последней читается также в сборнике кон. XVIII в. (*Тек. пост. 399*).

Как выяснили исследователи печорской старообрядческой литературной традиции, именно этот круг текстов активно переписывался и редактировался для своих односельчан известным печорским книжником и переписчиком И. С. Мяндиным. Не случайно он является переплетчиком еще одной четвѣй рукописи (*Тек. пост. 105*), привезенной В. И. Малышевым. И. С. Мяндин реставрировал также рукописный Цветник 70-х–80-х гг. XVII в. и 20-х–30-х гг. XVIII в., подклеив листы синей бумагой, и сделал пояснительные надписи к некоторым текстам на л. 131–148⁴.

Шесть печорских старообрядческих и четвѣх сборников, особо ценных с научной точки зрения (*Тек. пост. №№ 76, 105, 232, 398, 414, 415*), были описаны сотрудниками БАН в академической серии «Описание Рукописного Отделения библиотеки Академии наук»⁵.

¹ Описание РО БАН. Т. 7. Вып. 1. Тек. пост. 76. С. 178.

² Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума (Творческая история произведения). Л., 1974. С. 16.

³ См.: Малышев В. И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.

⁴ Малышев В. И. Старейший список Книги толкований и нравоучений протопопа Аввакума // От «Слова о полку Игореве» до Тихого Дона : сб. ст. к 90-летию Н. К. Пиксанова. Л., 1969. С. 266–273.

⁵ Описание РО БАН. Т. 4. Вып. 1 (Тек. пост. № 232. С. 453–455; Тек. пост. № 398. С. 478–480); Описание РО БАН. Т. 7. Вып. 1 (Тек. пост. № 76. С. 178; Тек. пост. № 105. С. 36–38; Тек. пост. № 414. С. 178; Тек. пост. № 415. С. 117–118); Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии Наук СССР. Т. 7. Вып. 2. Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века / сост. Н. Ю. Бубнов. СПб., 2001 (Тек. пост. № 398. С. 191–195).

Постатейное описание остальных 14-ти рукописных сборников БАН, привезенных В. И. Малышевым с Печоры, было сделано нами в 2004 г. в рамках исследовательского гранта РГНФ¹ и подготовлено к изданию. В описании мы восполняли пробелы в некоторых кодикологических и палеографических характеристиках (переплет, записи, атрибуция почерка и реставрация рукописи, инципиты и т. п.) и в тех случаях, когда рукописи имели печатные описания.

Таким образом, представленный нами обзор печорских рукописей, переданных Н. Е. Ончуковым и В. И. Малышевым в РО БАН, отражает начальный этап археографической работы на низовой Печоре. Печорские рукописи, хранящиеся в БАН, до сих пор еще не получили оценку именно как отдельные коллекции, поскольку по разным причинам оказались разрозненными при поступлении. Многие из них до сих пор не описаны, а имеющиеся описания начала XX в., несомненно, нуждаются в значительной корректировке.

В настоящее время, как нам кажется, назрела необходимость составить свод всех печорских рукописей, находящихся в разных хранилищах Сыктывкара и Санкт-Петербурга – БАН, ИРЛИ РАН, НБ СГУ, РНБ, НМРК, а также в УЦИММ А. В. Журавского, Нарьян-Марском краеведческом музее и в частных собраниях усть-цилемских крестьян. Необходимо подготовить современное их описание в форме мультимедийного издания с воспроизведением на цифровых носителях образцов печорских почерков, заставок, инициалов, концовок, переплетов, а также текстов отдельных печорских старообрядческих произведений и местных редакций известных литературных памятников².

Только тогда, когда будет изучен весь основной массив печорской рукописной книжности, можно будет охарактеризовать научную ценность отдельных коллекций печорских рукописей и отдельных книжных находок, сделанных исследователями на низовой Печоре, в том числе и рукописей, попавших в рукописные собрания БАН.

Т. Ф. Волкова, К. А. Попова (Сыктывкар)

РАССКАЗЫ ПРОЛОГА В КРУГЕ ЧТЕНИЯ ПЕЧОРСКИХ КРЕСТЬЯН

Древнерусский Пролог – уникальный сборник, включающий в себя не только короткие жития, расположенные по дням памяти святых по солнечному календарю, но и назидательные новеллы из переводных патериков и повести душеполезного характера³. Изучение духовного содержания проложных рассказов, разбросанных по разным печорским сборникам и читающихся в них наряду с произведениями других жанров древнерусской литературы, может многое дать исследователю, ставящему перед собой задачу реконструировать тот набор моральных установок, этических и религиозных запретов, онтологических идей, которые несли читателям печорских сборников назидательные произведения древнерусской литературы⁴.

¹ Проект № 02-04-00337 а/С.

² Подобное издание уже было предпринято на материале Усть-Цилемского собрания НБ СГУ. Коллективом преподавателей и сотрудников СГУ был создан диск, содержащий научное описание Усть-Цилемского собрания рукописей НБ СГУ, фотографии, сделанные в экспедициях, представлены все типы орнаментики и почерков печорских рукописей, см.: Усть-цилемская коллекция рукописей Усть-цилемского собрания Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета / сост. А. Н. Власов, Т. Ф. Волкова, М. В. Мелихов, Е. В. Прокуратова, Е. А. Рыжова (При поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса). Сыктывкар, 2001.

³ Русская старопечатная литература XVI–первой четверти XVIII века. Литературный сборник XVII века. Пролог. М., 1978.

⁴ Эта проблема впервые нами была поставлена в статьях, посвященных литературным переработкам печорского книжника второй половины XIX в. И. С. Мяндина (см.: Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей. Сыктывкар, 2005).

Особенно богаты были этими установками, запретами и идеями рассказы прологов. Не случайно так много выписок из них читается в печорских сборниках. Работа с научными описаниями этих сборников (некоторые из них, в частности из НБ СГУ, до сих пор не были еще подробно описаны) позволила нам выявить целый ряд выписок из древнерусского Пролога в составе печорских рукописей. Они вошли в составленную нами электронную базу данных, содержащую сведения и о полных Прологах за разные периоды года, которые имеются в печорских собраниях Санкт-Петербурга и Сыктывкара, и о всех выписках из Пролога, которые читаются вне этих сборников устойчивого состава – в сборниках непостоянного состава¹.

Не претендуя на всестороннюю характеристику тематики этих выписок, круга идей, в них звучащих, покажем на нескольких примерах, какую информацию о духовной пище устьцилемов, извлекаемой из проложных рассказов, может почерпнуть исследователь.

Одной из тем, прослеживающейся в целом ряде проложных рассказов, отдельно выписанных печорскими крестьянами в свои сборники, а значит, их волновавшей, занимавшей их умы, является тема христианской молитвы, ее спасительной силы в жизни человека. И печорские переписчики находили в составе Пролога такие сюжеты, которые они могли соотнести со своей собственной жизнью.

Например, в одном из проложных рассказов из рукописного сборника НБ СГУ (УЦ р. 211, л. 140–140 об.²), содержащем целый комплекс выписок из Пролога, повествуется о том, как герои повествования – три брата – подрядились сжечь большой участок в «60 нив». По дороге один из них заболел и вынужден был вернуться домой в свою «хижину», так что его братьям пришлось справляться с работой вдвоем. Несмотря на потерю третьей пары рук, здоровые братья успешно справились с работой и получили за нее мзду, которой решили поделиться с третьим братом, так как поняли, что им помогли молитвы больного брата. Так они ему и сказали: «Молитвами твоими бысть жатва ти». Заболевший брат настолько не воспринимал свои молитвы как труд, что продолжал отказываться от своей доли в общем заработке братьев, так что всем троим пришлось идти к «третейскому судье» – «великому старцу». Работавшие братья объяснили старцу, что даже если бы с ними работал и третий брат, «с трудом быхомь скончали» такое большое поле. Так что именно молитвы брата помогли им вдвоем осилить такую большую работу. Чтобы решить этот этический спор, старец даже собрал «духовный консилиум» – и вся призванная им братия «осудиша брата взять мзду свою» и сделать с ней то, что больной брат захочет.

Чему мог научить этот небольшой сюжет читателей-устьцилемов? Во-первых, честности в совместном труде, справедливому распределению заработка. Герои рассказа – и трудившиеся здоровые братья, и заболевший брат – демонстрируют этот принцип весьма наглядно. Во-вторых, эта история, столь понятная в крестьянской среде, которой знаком тяжелый труд, где каждая пара рук может решить исход намеченной работы, выдвинула на первый план не физические усилия героев рассказа – наемных работников, отправившихся на жатву, а чудодейственную силу молитвы одного из них, из-за болезни оставившего их семейную бригаду. Никакие сочинения отцов церкви, много писавших о силе молитвы (и эти сочинения тоже были известны на Печоре) все же не могли, без подобных сюжетных иллюстраций, близких и понятных крестьянскому сознанию, раскрыть значение христианской молитвы как средства кратчайшей связи человека с Богом.

¹ База данных о проложных текстах была составлена В. А. Витезевой в ходе ее дипломного исследования (*Витязева К. А. Древнерусский Пролог в печорской рукописной традиции: дипломная работа / научный руководитель Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2006*). Материалы этой базы данных были впоследствии использованы в статье: *Волкова Т. Ф. Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. Приложение. С. 250–271.*

² «Въ 30 день [мая] слово от Патерика». «Слово от Патерика о трех братьях, идущих на жатву, один из которых заболел в первый день» (под 30 мая).

В Прологе читаются и другие сюжеты о силе молитвы. Некоторые из них мы также находим в печорских сборниках. В той же рукописи УЦ р. 211 читается «Слово от Патерика» о черноризце Зинове, заблудившемся и спасенном ангелом (л. 75–75 об.)¹, Ситуация, в нем описанная, также была близка и понятна печорским читателям. Герой рассказа – черноризец Зинов – отправляется ночью навестить брата, сбивается с дороги и «три дня и три ночи» не может ее найти. Измученный поисками, Зинов «от труда падъ» и «умрети хотяше». Но тут ему на помощь приходит небесный посланец – отрок, держащий в руках хлеб и чашку воды. Он говорит Зинову: «Востани, и яждь, и пей». А когда монах, поднявшись, помолился, «мнев, оно привидение естъ», отрок похвалил его за совершенную молитву и проводил до кельи, после чего исчез. Этот сюжет об уставшем старце, уже потерявшем надежду остаться в живых, возможно, напоминал устьцилемам известный эпизод из Жития протопopa Аввакума, которое на Печоре хорошо знали и переписывали², об ангеле, накормившем щами и хлебом томящегося в заточении «на чепи» Аввакума. Подобные чудесные истории откладывались в «банках памяти» печорцев, укрепляя их дух и служа реальной духовной опорой в трудных жизненных ситуациях, в которых они – охотники и рыболовы – зачастую оказывались и могли надеяться на то, что искренняя молитва так или иначе поможет им справиться с опасной ситуацией.

В рукописных сборниках читатели-печорцы могли найти и проложные рассказы о помощи молитвы не только праведникам, или просто работающим людям, попавшим в беду, но и грешникам, ведущим далеко не праведную жизнь, если за них помолются близкие. Есть такой рассказ и в анализируемом сборнике УЦ р. 211 (л. 79 об. —81)³. Сюжет его переносит читателя в один монастырь, где обитало два брата, один «житие благопотребно творя», другой «живяше» «всѣми дѣлы развращенъ», но монастырская братия терпела «брата его ради». Случилось так, что город, где был расположен монастырь, «глад порази», «поражен бысть» и нерадивый монах. И вот, когда «бысть у кончины душа его», вся братия собралась помолиться за него. И когда «тѣло его от ногу мертво бяше, въ единѣхъ персѣхъ толико животная теплота дыхаше», умирающий начал вопить: «Отидѣте, отидѣте! Се змиєви на снѣдь преданъ есмь! Иже васъ ради стоящихъ пожрети мене не можетъ! Главу мою уже въ своихъ устнѣхъ держать!». Это экспрессивное восклицание умирающего брата также могло напоминать устьцилемам один из самых ярких эпизодов Жития Аввакума, когда Аввакум заступился за пожилых вдов, которых Пашков хотел выдать насильно замуж, и был жестоко избит по его приказанию. Ощущая несправедливость наказания, Аввакум начал роптать на Бога за то, что он попустил такие страдания ни в чем не повинному Аввакуму, и сразу же попал во власть дьявола, который Аввакумом рисуется в сходном образе змия, готового его поглотить. И только искреннее раскаяние Аввакума в своем «богоборчестве», по его мнению, спасло его в тот момент от гибели. Есть сходный эпизод и в Киево-Печерском патерике, также знакомом, судя по дошедшим выпискам из него, печорским крестьянам. Там также дьявол изображается в виде огненного змея, который хотел поглотить одного из печорских иноков – Иоанна Затворника, закопавшего себя в землю, чтобы избавиться от блудной страсти. Но если и Аввакума, и Иоанна спасает их собственная молитва, обращенная к Богу, то героя «Слова святого Григория, Папы римского, о мнихе, отданном на съедение змею и спасшемся молитвами братии», – греческого монаха – спасает коллективная молитва всех обитателей монастыря. Действие ее грешный монах сразу почувствовал на себе: «Слава Богу! Се змий, иже на изядение мя

¹ «Слово от Патерика о Зиновѣ черноризцѣ, како заблудивъ изнеможе, и агтель даде ему пищу и въ келии посади его» (под 8 февраля).

² О печорских списках сочинений Аввакума см.: Волкова Т. Ф. Памятники ранней старообрядческой литературы в составе печорских рукописных сборников // Уральский археографический альманах. 2005 год. Екатеринбург, 2005. С. 103–129.

³ «Слово святого Григория Папы римскаго о мнихѣ, иже данъ бысть змиєви на снѣдь грѣха ради, и молитвою братии избавлень бысть» (под 12 февраля).

похитиль, бѣ за грѣха моя и нынѣ убо бѣжитъ, молитвами вашими отгнанъ, и не можетъ стояти». Измученный, но все же отпущенный дьяволом-змеем «брат» вскоре умер, но отошёл к Богу с очищенной душой.

Тема покаяния грешника и прощения его даже за очень серьезные грехи – предательство родины, измену своей вере – волновала, по-видимому, печорских книжников – переписчиков древнерусских повестей, так как она звучит в известной переработке устьцилемского редактора И. С. Мяндина Повести о Тимофее Владимирском, герой которой – грешный священник Тимофей, сбежавший от наказания за прелюбодеяние в храме в Казань и проливший много русской крови в качестве казанского воеводы, также умирает после покаяния и получения официального отпущения грехов от московского митрополита прощённый Богом. Как показывают приведенные литературные параллели, история, рассказанная Григорием, Папой римским, могла произойти и с русскими людьми, живущими в миру, и могла восприниматься в своей этической сути, давая надежду на спасение души тем из читателей сборников, подобных хранящемуся в университетской библиотеке, которые сознавали, что живут, нарушая христианские заповеди, и, возможно, страдали от мысли о загубленной душе, боясь загробного будущего. «Рецепт» спасения, предлагавшийся в рассмотренном рассказе, был очевиден и прост – за такого грешного человека необходима сильная коллективная молитва. Таким образом, рассмотренное «Слово» давало пищу для размышлений и духовный «инструмент» спасения не только грешникам, но их благополучному окружению, в руках которого может оказаться спасение души их «заблудившегося» в земной жизни соседа-земляка.

Среди проложных рассказов встречаются и такие, которые почти не имеют сюжета и содержат диалоги, смысл которых не сразу раскрывается читателю. Но они часто «зацепляют» душу человека, толкают на поиск ответа, в чем суть прочитанной истории. И ответ по некоторым размышлениям приходит. Эти размышления читателя, рождающиеся в процессе чтения подобных «душеспасительных» историй, и есть самое главное в них.

Приведем один пример все из того же сборника УЦ р. 211. Там читается маленький рассказ, название которого как бы готовит читателя к теме вреда винопития – «Слово» о монахе, посещавшем корчму (л. 137–137 об)¹. Но по прочтении рассказа читатель понимает, что он совсем о другом. Лаконичный сюжет сводится к следующему. Некий старец жил в своем ските и однажды пошел в Александрию продать свое рукоделие. Увидев «юна мниха, влѣзша въ корчму», старец очень огорчился, подумав, что юноша предается пьянству. Старец решил подождать, пока «юный мнихъ» «излѣзе» из корчмы, и остановил его, чтобы пристыдить за неподобающее поведение, сказав: «Ты же мнихъ сый, а въ корчемницу часто влазиши, в нюже не достояше ти ходити и съ неподобными мужи и женами сходитися». После чего старец дал юноше совет: «бѣжи в пустыню, идѣже можеша Божию помощь спасти ся». Однако юный монах неожиданно ответил на это так: «Иди, калугере, Богъ не ищетъ ничего же, но точию сердца чиста». Слова юноши поразили старца до глубины души, он поднял руки к небу и воскликнул: «Слава тебѣ, Боже! Яко азъ имамъ въ скитѣ пять на десять лѣтъ, а сердца чиста не снискавъ, сей же, въ корчемницахъ живый, сердце чисто стяжавъ». Эти слова старца – ключ к пониманию глубинного смысла рассказа. Они открывают настоящую тему рассказа – тему чистоты сердца, которую Бог ценит более всего, даже больше, чем годы праведной жизни в монастыре. В рассказе не раскрывается смысл понятия «чистота сердца», но вдумчивый читатель может к пониманию этой добродетели прийти самостоятельно. В этом противопоставлении старца, 50 лет проживавшего в монастыре и считавшего себя праведником, и юного монаха, посещавшего корчму, читателю открывается философское противопоставление видимого и истинного. Старцу, услышавшему слова юноши, вдруг открылось, что, несмотря на внешне праведную жизнь, он не истребил в своей душе каких-то проявлений, которые не позволяют сердцу быть истинно чистым, то есть он увидел свой

¹ «В 24 день [мая] слово от Лимониса о ходящемъ мнисѣ въ корчму».

внутренний грех и одновременно увидел чистоту сердца своего собеседника, посетителя питейного заведения. Таким образом, читатель рассказа начинает понимать, что искренность человека, отсутствие в его сердце злобы, зависти и других духовных недугов приближает его к Богу, который оценит эту сердечную «чистоту» даже в человеке, который общается с грешниками – пьяницами, доступными женщинами. И наоборот, внешняя праведность, молитвы, аскетизм еще не обеспечивают человеку чистоты сердца, для этого необходима особая духовная работа, которой не мешают земные, мирские слабости человека.

Проблема грехов, затрудняющих встречу человека с Богом, по-разному раскрывается во многих рассказах Пролога. Некоторые из них поражают жестокостью наказания, которое приходит к тем, кто грехов накопил слишком много. Чтобы человек осознал это, авторам-агиографам порой приходилось прибегать к скрытой аллегории, доводя сюжет своей поучительной истории до шокирующей остроты. Примером может служить Слово о черноризце, пришедшем к святому Антонию постричься в монахи, но при этом утаившем часть своего имения, включенное в сборник УЦ р. 211 (л. 43 об.)¹. То, что приключилось с этим монахом, поражает читателя и помогает осознать не только внешнюю причину гибели героя рассказа, вынесенную в его заглавие, – утаивание от братии «имения», принесенного из мирской жизни в монастырь, и нежелание от него избавиться, что с точки зрения христианской морали свидетельствует о грехе сребролюбия. Вдумчивому читателю открывается и более глубинная, сокрытая причина гибели героя – насыщенность греховной субстанцией всей духовной структуры человека, что уже не позволяет ему оставаться в земном мире, так как его многочисленные грехи притягивают к нему такие мощные силы обитателей «нижних миров», что он, оставшись в живых, был бы ими уничтожен, навсегда погубив при этом свою душу, как был уничтожен хищными птицами и бродячими псами герой этого проложного рассказа. От святого Антония, прозорливца и провидца, не могло утаиться то сонмище грехов, в котором пребывал пришедший к нему для пострижения в монахи человек. И, понимая его «безнадежность», «неизлечимость», Антоний дает ему страшное поручение – купить мясо в соседнем селении, обложить им свое тело и вернуться обратно в монастырь. Когда монах исполнил поручение и возвращался назад, запах мяса привлек к нему псов и птиц, и они растерзали тело черноризца. Такой жестокий трагический сюжет имеет явно аллегорический смысл. Он должен был навести читателей на аналогию – человек, «обвешанный грехами» (как несостоявшийся монах сырым мясом), – такая же добыча для дьявола и бесов, какой стал для любителей сырого мяса (птиц и псов) герой рассказа.

В некоторых рассказах Пролога содержатся иллюстрации и к ряду добродетелей. В их сюжетах дается ответ на вопрос, какая добродетель в человеке важнее. Этому посвящен и один из рассказов нашего сборника – о двух монахах – постнике и имевшем великое послушание (УЦ р. 211, л. 123–123 об.)². Назидательная идея рассказа состоит в том, что добродетель смирения выше добродетели постничества. Идея смирения – одна из глубочайших христианских идей, ей посвящены тома научных и богословских исследований. Однако для простых людей, какими были читатели Пролога, жившие в печорских, пижемских и цилемских селах, более действенными, скорейшими путями, доходившими до ума и сердца, были короткие проложные сюжеты, подобные названному выше рассказу о двух братьях-монахах. В нем монах-постник хотел, «искусив» своего брата, известного великим послушанием, доказать, что постничество Богом ценится больше, нежели смирение. Читатели в рассказе вместе с его героями совершали путешествие, в котором монахов поджидали серьезные испытания. Особенно опасными они оказались для брата, имевшего добродетель послушания. Хотевший искушить его в этой добродетели брат-постник, увидев реку, кишашую крокодилами, отправил

¹ «Въ той же день слово о черноризцѣ, пришедшѣм ко Антонию постричься и имѣния себѣ удержавшѣмъ» (под 21 декабря).

² «Месяць май в 2 день слово от Патерика, яко послушание болѣсть есть постнаго жития и пустыннаго».

туда послушного брата, и тот выдержал испытание – вошел в реку, и крокодилы не тронули его, а «лизаху тело его и не вредиша я». Затем монахи обрели на своем пути умершего человека, и брат с добродетелью послушания предложил помолиться над умершим в надежде, что молитва поможет его оживить. И свершилось чудо – человек ожил. Оживление его брат-постник, «хваляшеся», приписал себе: «поста моего ради воста мертвец». Но Бог открыл истину игумену монастыря, где обитали герои рассказа, и когда они вернулись, игумен восстановил истину, сказав постнику, что за послушание второго брата дано было Богом воскресение мертвеца, заключив свою речь таким назиданием: «Ты же к тому прочее не искушай никого же, да не погубиши труда своего постнаго».

Так в занимательной сюжетной форме читателям Пролога доносилась идея смирения, которое побеждает даже физическую смерть, а заодно и наглядно дискредитировались такие распространенные греховные человеческие качества, как зависть, тщеславие и самая греховная составляющая человеческой души – гордыня.

Мы рассмотрели лишь малую часть сюжетов, выписанных из Пролога печорскими крестьянами в составленные ими сборники. Всего нами выделена 61 такая выписка. Но даже на этом небольшом литературном материале можно показать, как малый агиографический жанр в ярких образах и запоминающихся лаконичных сюжетах раскрывал перед демократическим читателем основные христианские идеи, наставляя и предупреждая о последствиях греховных поступков, указывая простые и доступные пути спасения в сложных жизненных обстоятельствах. И составители печорских сборников, крестьяне-старообрядцы, озабоченные идеей сохранения в чистоте христианской веры, находили в рассказах Пролога простые и понятные им ответы на многие вопросы бытия.

Дальнейшее исследование этого пласта печорской рукописной литературы может добавить много нового в наше понимание духовного мира устьцилемов, формировавшегося в том числе и душеполезным чтением проложных повествований.

Е. Т. Чупрова (Усть-Цильма)

ТЕМЫ И СЮЖЕТЫ УСТЬ-ЦИЛЕМСКОГО ЛАВСАИКА

Наше исследование посвящено Лавсаику – переводному патерику¹, но касается не того направления, в каком он изучался такими учеными, как С. С. Аверинцев², В. П. Адрианова-Перетц³, П. С. Казанский⁴ и др. Названных выше ученых интересовала прежде всего история православного монашества на Востоке. Наша задача заключается в другом. Мы попытались ответить на вопрос, чем могли заинтересовать печорских крестьян рассказы из рукописного Лавсаика, бытовавшего на Нижней Печоре. Его печорский список находится в составе Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ (№ 1) и представляет собой отдельную рукопись нач. XIX в. в 4-ку, переписанную полууставом на 227 листах⁵.

Печорский список Лавсаика содержит 133 рассказа, из них 10 – так называемого демонологического цикла. Тема дьявольского искушения важна для всей патериковой традиции в целом, важное место она занимает в древнерусском оригинальном патерике – Киево-Печерском. Много таких рассказов и в Лавсаике. Палладий – составитель Лавсаика –

¹ Палладий, еп. Еленопольский. Лавсаик. Изд. 3. СПб., 1873.

² Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

³ Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

⁴ Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. М.: Паломник, 2000.

⁵ Рабочее описание Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ РАН (машинопись). Хранится в Древле-хранилище им. В. И. Малышева ИРЛИ РАН.

рисует перед читателем подвиги отцов-отшельников, образы очень убедительные и живые. Его герои – духовные труженики, аскеты. Они ведут жизнь бесстрастную, жизнь-подвиг, жизнь-борение. По замыслу автора их жизнь должна была стать примером для подражания. Весь фактический материал, собранный Палладием, пронизан высоким духом служения Господу. Исследователь И. И. Троицкий в работе «Обозрение источников начальной истории египетского монашества» полагает, что именно этими целями определяется композиция Лавсаика, его художественная структура¹. Автор не задается целью констатировать отдельные факты из жизни монахов, он ставит перед собой задачу гораздо шире: не только повествовать о монашеских судьбах, но и поучать через записанные истории. Перед читателем выстраивается целый портретный ряд персонажей, среди которых не одни только праведники. Именно потому, что цель Лавсаика состоит прежде всего в назидании, автор ищет материал для назидания в образах грешников, людей, поддавшихся дьяволу или его слуге – бесу.

Это наблюдение прекрасно иллюстрирует своими образами и сюжетом рассказ **«О отцы Елисеи, како пострадал от беса. Глава 16»** (л. 31 об.–38). Главный герой рассказа, отец Елисей, рассказал автору Лавсаика поучительную историю своего грехопадения. Обратимся к фабуле этого рассказа.

В одном из богатых домов Александрии, несмотря на великие усилия врачей, умирал юноша Елисей, жить которому, по их признаниям, оставалось менее 3-х дней. Отчаявшись, отец его, ненавидевший ранее монахов, идет в церковь святого евангелиста Марка и там встречает престарелого монаха, которого приводит к Елисею. Благодаря молитвам старца Елисей выздоравливает, но этому предшествовало обещание отца больного Елисея – Прокопия – исполнить три заповеди, которое он дал. Одна из них касалась больного сына: его нельзя было сочетать супружеским браком, он должен был стать монахом. Однако отец нарушает своё обещание: через три года женит Елисея. Но жена его была одержима бесом, который после того, как вышел из нее, стал люто мучить Елисея. Спасает его тот же монах: он приводит юношу в свою келью, облакает в иноческий сан и передает старцу Исаяе. Через девять месяцев Елисей получает от своего отца подарки и письмо, которое у него отнимает отец Исаяя, чем вызывает гнев своего подопечного. С этого часа Елисей попадает во власть беса – не желая смириться, он всячески поносит старца Исаяю. Елисею снятся о старце скверные сны, которые он принимает за явь, настолько бес овладевает его сознанием. В скором времени Елисей получает новое письмо от отца, в котором тот вызывает сына домой, так как мать его находится при смерти. Несмотря на запреты отца Исаяи, Елисей едет домой. Это происходит после очередного скандального объяснения юноши со старцем Исаяей, которого Елисей по наущению беса считает притворщиком и грешником.

Вернувшись домой, в Александрию, Елисей находит мать свою уже умершей, через три дня умирает и отец. Размышляя о богатстве, наследником которого он стал после смерти родителей, Елисей возносит хвалу Господу. Но радость от обретенного богатства оборачивается для наследника трагедией – родительский дом во время пожара сгорает дотла. Перед пожаром Елисей слышит глас, подобный грому: «Все губительство и пагуба дома Прокопиеву». Но бес и в этой ситуации не оставляет Елисея, внушая ему мысль о том, что все произошедшее – дело рук того же отца Исаяи. Елисей отправляется искать справедливости к самому патриарху, обвиняя отца Исаяю, и получает ответ, которого не ожидал: «Нѣмы да будут устны лъстивыя, глаголющая на праведнаго беззаконие!», после чего теряет способность говорить. Тогда Елисей падает на колени перед патриархом, моля о прощении, и патриарх все-таки отвергает ему уста, избавив от немоты.

После этих событий семь месяцев Елисей был не в себе, тело его от грязи покрылось струпьями. Скитские отцы отогнали от него беса и привели к нему инока Петра, ученика отца

¹ Троицкий И. И. Обозрение источников начальной истории египетского монашества. Сергиев Посад, 1906.

Исайи, а тот привел к раскаявшемуся юноше и самого старца отца Исайю, перед которым Елисей покаялся в своих грехах, а затем, по молитвам старца, получил исцеление.

Итак, главная тема этого рассказа – грех гордыни и непослушания, который имел столь печальные следствия в жизни главного героя новеллы – Елисея. Грех в христианском понимании – это единичный волевой акт. Человек, совершивший произвольный грех, может стать одержимым бесом. Это и произошло с героем повести, который предается главному из семи смертных грехов – греху гордыни, перешедшему со временем в страсть, которая, в отличие от греха, является состоянием души человека. Иллюстрацией этого состояния служат те перемены душевного состояния Елисея, которые изображены в рассматриваемой новелле. Душа Елисея вступила в союз с грехом, стала бесчувственной (так пишет об этом состоянии Иоанн Златоуст¹) и даёт недугу возможность только усиливаться, она смущена помыслами. И помысел здесь имеет важнейшее значение – это «инструмент» страсти, через который она входит в сознание. Помыслы берут свое начало в сердце человека, подвергшемся обману.

В Евангелии сказано: «Из сердца исходят злые помыслы, прелюбодеяния, блудодеяния, кражи, лжесвидетельства, хулы» (Матф.15:19). Смирение и послушание – основные принципы, на которых строится вся христианская мораль. Монах должен выказывать послушание игумену точно так, как Христос выказывал его Богу Отцу. Вспомним моление в Гефсиманском саду: Иисус молил Бога, чтобы он пронес чашу страданий мимо него, но он знал, что этого не избежать, поэтому испил её до дна. (Лк. 22:42). Этих качеств, по сюжету, пока нет у Елисея, посему он не в силах противостоять бесу. Елисей рассказывает, что его одолел ненавистный бес: из-за него старец Исайя казался ему скоморохом, он не мог слышать его голоса, испытывал к нему ненависть и презрение, готов был даже убить старца, если бы рядом не было второго ученика Исайи – Петра. Для монаха природная, инстинктивная любовь к родным, как правило, страстная, не должна заслонять собой любви к Богу, любви бесстрастной. Елисей и к этому пока не готов. Когда он получает письмо от отца о предсмертном состоянии матери, он сразу же решает отправиться домой. Об этом узнаёт старец Исайя и пытается отговорить молодого монаха от его намерений, предупреждая его, что если он послушается и все же поедет к родителям, то его ожидают несчастья: «... себе же самого множае повредиши и послѣ же много раскаявся ничто же ползуеши, но обаче отступление твое да накажетъ тя». Как видим из сюжета повести, Елисей был сполна наказан за непослушание, потому что убил в себе голос совести – то, что связывает человека с Богом.

В этом интересном и занимательном сюжете о человеке, опустившемся до греха гордыни и раскаявшемся в нем, а потому приблизившемся к Господу, печорские старообрядцы – читатели Лавсаика – находили ответ на вопрос о смысле жизни: куда идти, какова цель земного существования и в чем причина страданий. Св. Иоанн Златоуст считал, что причина страданий кроется в грехе и уклонении от воли Божией, а смысл жизни – в ощущении Бога и в приближении к нему². И сюжет повести об Елисее в художественных образах и сюжетных перипетиях прекрасно иллюстрировал эту мысль и доносил её через понятные печорским крестьянам жизненные ситуации.

Для понимания смысла этого рассказа, как и многих других в Лавсаике, важна христианская идея покаяния. Покаяние – основной принцип монашеской жизни. Для монаха подвиг покаяния – это подвиг спасения, который приобретается изнурительным постом, молитвами, душеспасительными беседами. Елисей в конце повествования приходит к покаянию и спасает свою душу. Такой финал после стольких описанных в повести страданий героя давал читателю убедительный пример, как вернуться после совершенных ошибок к Богу и праведной жизни.

¹ Св. Иоанн Златоуст. Слово о душе. О цели и смысле христианской жизни. Рига, 2007. С. 3

² Мысли св. отцов и духовных писателей о цели и смысле жизни. О цели и смысле христианской жизни. Рига, 2007. С. 42.

В ряде патериковых рассказов акцент делается на успешной борьбе главного героя с демонами. Таков Макарий Египетский – известный святой – герой новеллы под названием «*О том же велицѣмъ Макарии, како видѣ бѣса, тыквица носяща*». Глава 94 (л. 174-176). В ней рассказывается о том, что по исполнении преподобному Макарию сорока лет он получил от Бога духовные дары – чудотворения, пророчества и власти над духами. Последний из этих даров помогал Макарию распознать дьявола в любом обличье. Так было и на этот раз. Увидев беса в человеческом образе, старец обратился к нему со словами: «Камо идиши, тагарю?», которые свидетельствуют о том, что он узнал беса и не собирается скрывать это, на что указывают и другие строки новеллы: «Старець же стражааше путь и зрѣть диявола, идуща во образѣмъ чловеци».

Занимательность этого рассказа достигается различными приемами. Один из них – диалог между бесом и Макарием, с помощью которого автор вводит читателя в мир изображаемой реальности. И диалог, и действие в новелле развиваются очень динамично. Макарий спрашивает беса, куда тот направляется. Бес отвечает, что идет к братии в монастырь искушать её. С этими словами бес уходит. Макарий ждет его возвращения, что создает в рассказе напряжение: читатель с нетерпением ждет разрешения скрытого конфликта между бесом и Макарием. Дождавшись возвращения беса и узнав от него, что среди братии монастыря есть инок Феопент, который слушается беса в отличие от других, Макарий сам отправляется в монастырь, где, встретившись с Феопентом, наставляет его на путь истинный и тем самым одерживает победу над бесом, во власти которого пребывал монах.

Жизнь Макария, как она рисуется в новелле, – это духовный подвиг. Именно так и понимали смысл прочитанного печорские крестьяне-старообрядцы. Не всякому дано стать на протяжении жизни Великим Макарием, но важно осознать, что земная жизнь, по выражению аввы Евпрения, дана человеку не для наслаждения, а для познания себя в Боге¹.

Цепь воспоминаний о людях, подобных Макарию, чередуется у Палладия с повествованиями о других героях, с которыми он встречался в других местах и в другое время. Но логика повествования от этого не страдает: события, далекие друг от друга географически и хронологически, служат единой цели – нравственно-назидательному убеждению.

Рассмотрим далее еще один рассказ Лавсаика – «**О брате нѣкомъ, стужаему от блуднаго бѣса и сохраниень бысть**». Глава 50 (л. 99–100 об.). Герой его – монах Пахомий – сороковой год находится в келье, заботясь о спасении своей души. Один из духовных подвигов Пахомия – его борьба с бесом, который досаждал ему уже много лет. Бес настолько измучил старца, что Пахомий в порыве малодушия, думая, что Бог забыл про него, решил умереть – отдаться на съедение диким зверям. Но звери не тронули подвижника, и Пахомий, поняв, что Бог пощадил его, вернулся снова в свою хижину. Далее бес подвергает его новому испытанию – преображается в отроковицу и садится на «лоно» Пахомия, пытаясь соблазнить его. В ответ Пахомий ударяет отроковицу по устам – та исчезает, но с этого времени мысли о смерти не покидают Пахомия. Останавливает его «гласъ глаголющъ»: «Иди, Пахомие, в келию свою и подвижися. Сего ради оставихъ тя стужаему быти от бѣса, яко да не возносишия, яко самъ можеша бѣса сего побѣдити, но всегда прибѣгати к помощи Божией».

В этом рассказе через сюжет раскрывается мысль, звучащая в словах псалмопевца Давида: «Взыскающие же Господа не лишатся от всякого блага» (Пс. 33:11). Именно уверенность в том, что Господь не оставляет своих верных детей без своей Божественной помощи, как писал в своих трудах и св. Симеон Новый Богослов², находили в этом сюжете печорские старообрядцы, следя за перипетиями борьбы старца Пахомия с блудным бесом, которые закончились с помощью Бога. Рассказ в занимательной форме доносил до читателя важную мысль: даже посылая такие испытания, какие вынес Пахомий, Господь дает силы

¹ Там же.

² Там же.

верящим в него эти испытания перенести. Таким образом, сюжет, казалось бы, отделенный от обыденной жизни печорского крестьянина цепью столетий и огромными расстояниями, оказывается ему близок по той идее, которая была в нем заложена: верующему человеку необходимо во всех обстоятельствах жизни обращаться за помощью к Богу, потому что именно Бог дает человеку силу справиться с любыми испытаниями.

Мы рассмотрели лишь малую часть сюжетов о столкновении героев Лавсаика с бесами. Они очень разные и по степени сложности сюжетного построения, и по кругу затронутых в них проблем. Но объединяет их одно – все они обращены к духовному миру читателя, пробуждают в нем самые лучшие движения души и помогают преодолеть грех уже в его зародыше, указывая пути восстановления духовной связи с Богом.

Текст рассмотренных в статье новелл см. далее в публикации М. Н. Кириченко и Т. Ф. Волковой.

НЕСКОЛЬКО РАССКАЗОВ ИЗ УСТЬ-ЦИЛЕМСКОГО ЛАВСАИКА¹

Подготовка текста

М. Н. Кириченко и Т. Ф. Волковой (Сыктывкар)

О отцы Елисеи, како пострада от бѣса. Глава 16.

Повѣда намъ отецъ Елесей яко: «Юну ми, – рече, – сущу, болѣхъ даже до смерти. Отець же мой бѣ часто по вся дни, призывая врача и много тщание имѣя о мнѣ, яко да быша мя исцѣлили. Врачеве же много трудившееся, не возмогоша болѣзнь мою исцѣлити. Конечнѣ же глаголаша моему отцу: “Сей юноша до третияго дне умрети имать”. Отець же мой сия от врачевъ слышавъ, мил ся дѣя и со многими слезами потече в церковь святаго Марка иевангелиста. Обрѣте же, яко же // (л. 32) глаголаше, внутрь храма нѣкоего мниха стара зѣло. Видѣв же отца моего печална и глагола ему: “Что есть, господи Прокопие, что же тужиши?” Отвѣща ему отецъ мой: “Сказавый тебѣ имя мое, сказати имат и вину”. И глагола старецъ: “Пойдемъ до дому твоего”.

Пришед же старецъ постѣтити мене и глагола ко отцу моему: “Приведи супружницу свою”. Бѣ бо мати моя христоролюбива и мнихолубива, отецъ же мой бѣ мнихоненавидецъ зѣло. И глагола ко отцу моему: “Три главизны ищеть Богъ от тебе, и аще сохраниши ихъ, даруетъ тебѣ Богъ животъ его”. Тогда глагола ему отецъ мой: “Испоручникъ мнѣ святой Марко иевангелистъ, яко сохраню, яко же заповѣдаеши ми”. И глагола старецъ: “Се имаши 15 лѣтъ прелюбы творя, блудя и скверня ложе жены своя. И сего ради чяда твоя 5 безвременною смертию постѣче Богъ. Вторая главизна: юношу сего браку да не отдаси, но сотвори его инока. Третья же главизна: со арианы и феодосианы не к тому причащайся”. И глагола отецъ мой: “Сохраню словеса твоя во вся дни живота моего”. Сотвори убо старецъ молитву, и в три дни здравъ быхъ. И тако сотворихъ три лѣта в дому отца моего.

Шед же отецъ мой и обручи мя за Анепсею, жены игемоновы. И отцу моему готовящу, яже о брацѣ. Случися отроковицы // (л. 32 об.) от лютаго бѣса смущаемѣ быти и немилостивно и люто мучитися. Сотворше же родителие отроковица и мой отецъ месяцъ 7 вездѣ и всюду в церквахъ, яко же и к чародѣомъ волхвомъ сию приводити, и ничтоже успѣша, но паче в горшая той впадати. Тогда общий разумъ и совѣтъ сотворше, приведехомъ сию ко отцу Макарию. Шед же и азъ с нею и отецъ мой. И взял старецъ масло и сотворь молитву над нимъ, и повелѣ матери ея омыти отроковицу. И тако помазати ея масломъ от главы даже и до ноктей.

¹ Анализ публикуемых рассказов см. в статье Е. Т. Чупровой в данном сборнике.

Помазанъ же бывши ей, начять бѣсь звати: “Горю! Горю!” И изшедъ от отроковица, и прилѣпися мнѣ.

Седморицею муча мя, сотворивъ убо дней 30 мучимъ немилостивно от бѣса. Абие же старецъ, иже первѣе отцу моему бесѣдовавый и от болѣзни исцѣливый мя, прииде. Видѣ же его отецъ мой, побѣже от него. Поем же мя старецъ и приведе в келию свою. И пребысть всю ночь, в молитвѣ упражняся, и колѣнѣ преклоняя, отгна бѣса от мене. Постригъ власы главы моея, одѣявъ мя во мнишеский чинъ и предасть мя отцу Исайи.

Бѣ же старецъ имѣя инога ученика именемъ Петра. Сотвори убо у старца мѣсяць 9. Слышав же отецъ мой яже о мнѣ, посла 4 отроки со осми велбуды, обременены всяцѣми брашны и овощиемъ. Посла же и писание ко мнѣ. Прием же азъ писание и прочеть, начяхъ плакати. Отецъ же Исайя, видѣвъ писание в руку мою, воставъ, восхити е из руку мою и содра е, мнѣ же негодовавшу. Начать старецъ досажати ми пред отроки отца моего.

От часа убо онога обгорести мя бѣсь ненавистный, и не можахъ ни видѣти, ни слышати гласъ его, но зряхъ его яко скомраха и словеса его имѣхъ, яко стрѣлы и яко меча обоюдоустры. Стоя же с нимъ на молитвахъ и во бдѣнии, кленяхъ его и от многия ненависти и мерзости, яже имѣхъ к нему, множицею востаяхъ нощию убити его. Бояхъ же и ужасахъ, иже бѣ со мною ученика Петра. Старецъ же не престааше наказуя и уча, овогда убо моляше, овогда же и прещаше. Грядущу же ми причаститися возбраняше и з досаждениемъ отрѣвааше, и от трапезы отлучааше мя, глаголя: “Не имаши ясти донели же речеши: согрѣшихъ, прости мя”. Азъ же сопротивная творя: отай крадый ядяхъ; и тому молитву творящу, азъ же сѣдяхъ; тому бдящу, азъ спяхъ; тому чтущу, азъ же // (л. 33 об.) празднословихъ; тому плачущу, азъ смѣяхся. Такова же мя обрѣте бѣсь послушлива ему во всемъ бывша.

Начать ми и сновы, и мечтания на старца показавати, начяхъ убо, убогий, мнѣниемъ моимъ вѣровати и на сновы и мечтания бдящу, трезво взирати. И помысломъ сквернымъ и злымъ, и лукавымъ, и нечистымъ, иже внутрь сердца моего истѣкающимъ и на старца наважающимъ, и смущающимъ мя, начахъ вѣровати и пристаяти имъ. Начаша убо помыслы внутрь смущати мя, бѣсове же извну на ярость и гнѣвъ, и горестъ подвизати мя, и бѣсь гордости паче же пагубѣ начат учитель мой быти. Начахъ же и азъ, яже онъ отай и сокровенѣ учаше, явѣ изрицати и вѣшати предъ всѣми, сѣдя бо от горести глаголахъ к себѣ: “Кто есть сий льстець и лицемѣрь, безродный и рядникъ, иже азъ от таковаго града и таковаго рода, и от благородныхъ родителей, богатствомъ кипящимъ и четверонога толика имущемъ, быхъ ему яко ученикъ, паче же ему яко рабъ предстою: и воду на руку поливаю, и трапезу ему поставляю, и огонь накладою, и горнецъ приставляю, и черпчия ему бывъ, и воду ношу, дрова // (л. 34) собираю, и яко рабъ ему работаю. Должно бѣ ему мнѣ работати и повиноватися, а не азъ тому. Колики горести, скорби и печали, укоризны же и бѣды от него прияхъ; колика ми сотвори алкати и жадати, и бдѣти, и на земли легати; колми мя уничижи; коликихъ мя золь исполни!”. И симъ мя бѣсу учашу, азъ множае гнѣвахся, и имѣяхъ себе яко обидима и яко многа зла пострадавша. И глаголаше ми помысль: “Изыди от проклятаго сего, и седи в келии, яко же и вси отцы. Сей же нѣсть мнихъ, но ниже христианинъ”. И от такихъ же помышлений начахъ паки сновы зрѣти о старцы, елма яко же с з (так!) женою играетъ, и с мурины скачетъ. И ввѣривъ си утвердихъ, яко врагъ есть Божий и другъ бѣсовомъ.

Бяше же внѣ скита, вдале яко стадий 9, жертвище идолское, и посреди жертвища кумиръ мраморянь стоящъ. Имяше же старецъ обычай по вся суботы исходити от скита и в жертвищи сѣдѣти плачяся, бяху же тамо гроби еллинъстии. И показа ми во снѣ не единою, но многащи, яко старецъ жретъ и поклоняется идоломъ. Азъ же непшевавъ истиннымъ быти сномъ. В часъ, в онже обычай имѣяше старецъ // (л. 34 об.) исходити к жертвищу, предваривъ, изыдохъ ис кѣлія и скрыхъ себе посреди жертвища, идѣже бѣ купина. И видѣхъ старца грядуща и жену пред нимъ. И пришедши женѣ, и видѣхъ, яко молитву дѣеть и поклоняется идолу. И яко сконча

молитву, видѣ, яко старецъ, пришедъ, покланяется идолу, лобза же и жену и блудивъ съ нею. Потом же возвратися старецъ в скитъ, жена же в лугъ. Сия седмижды отай смотривъ и твердо узрѣвъ, начахъ внѣ кѣлия сѣдѣти и приходящимъ братиямъ ползоватися от старца, глаголах отай к нимъ: “Естествомъ, братие, отецъ сей блудникъ и идолослужитель есть, что убо льститеся, приходяще к нему?” Сотворих же сия, глаголя к приходящим иноком ко старцу месяца 4, и нудяшумися возбранити тѣмъ. Они же благодатию Божию водими к старцу собирахуся. Зря же азъ, смиренный, растаяхся и въздѣяхъ руцѣ на небо, глаголя: “Господи, даждь ми терпѣние”. Мнѣхъ бо, окаянный и страстный, яко бес правды терпя и яко добродѣтель творя. Воздыша, глаголахъ: “Слава тебе, Боже, от коея чести в кое бесчестие приидохъ”. И како быхъ и плаках. Видя же мя старецъ, глаголаше: “Чадо доброе, очисти свое сердце, смири своя помыш // (л. 35)ления, возделѣй Христово смирение, гнушайся гордости и внемли себѣ”. Сия же тому глаголющу, изыгнѣвахся и огорчевахъ, и смущахся. И яко стрѣлы ражъжены, уязвюща мя, словеса его вмѣнях. На трапезѣ же егда сѣдяхъ с нимъ, зряхъ брашна яко смрадъ и гнушахся, яко же оттыкати нѣкая от нихъ не токмо единою и дваши, но и многаши. Помысль же не престааше, внутрь смущая мя и глаголя: “Изыди от обители старца сего, аще мощно, и от скита, зря бо старца сего, не имаша спастися”. И глаголах к себѣ: “Что дѣля сия стражу, в мирѣ сый не соблудихъ, не прелюбодѣйствовахъ, ниже украдохъ, ни убихъ”. И глаголаше ми помысль, паче же бѣсу: “Праведно пострада, оскорбилъ еси отца своего и матеръ, сродники и други, оставилъ еси святыя отца и пришелъ еси преллагателю сему иночествовати, злое течение имущу”. Немилостивому и бестудному сия бѣсу влагающу ми. Азъ же, смиренный и окаянный, готовъ обрѣтахся в повинование скверным и злым помысломъ, и во тмѣ погребень сый, мняхся во свѣте ходити и инокъ быти, непщевахъ, сатана сый. И вмѣсто еже охужати себе и осужати раба Божия охуждах и осужах.

В таковѣй убо бури и смущении помысль моихъ прилучи // (л. 34 об.)ся отцу моему писати ми яко: “Мати твоя умирает, прииди яко да видиши ея преже даже не умереть”. Глаголах убо отцу Петру: “Воистину азъ отхожу, яко да вижу матеръ мою”. Шед же брат исповѣда старцу. Старецъ же пришедъ ко мнѣ и глагола ми: “Чадо доброе, сѣди терпѣниемъ Божиим, остави пристрастие отца и матере. Имамы бо Отца и Матеръ, иже и о насъ и о нихъ промышление творить на ползу. Аще ли же преслушаеши мене и поидеши, родителя убо своя никако же ползуеши, себе же самого множае повредиши и послѣ же, много раскаявся, ничто же ползуеши, но обаче отступление твое да накажетъ тя”. Сия же азъ от старца слышавъ, бѣсу похитившу мя на гнѣвъ. Глаголах старцу: “Прелестниче и идолослужителю, блудниче, прелюбодѣю, хочещи сотворити мя равна себѣ идолослужителя и блудника”. Старецъ же глагола ми: “Благодать Божия во устѣх твоих, чадо”. Азъ же взывахъ: “Преллагатаю и идоложерче!”, яко же многим от отецъ на гласы моя собратися. И вси старцы мене укаряху и проклинаху. Азъ же, бѣсу потыкающу мя, яхъ одежу мою и раздрахъ от гнѣва свыше до долу. И повергъ на лице его ризу и изыдохъ внѣ кѣлия нагъ, и вшедъ // (л. 36) в кѣлию единого от старецъ, украдохъ ему праздничную одежу и ризу, и изшедъ, идохъ во Александрию.

И обрѣтохъ матеръ мою умершу, отца же моего боляща. И по триехъ днехъ скончася и отецъ мой. Мнѣ же пекущуся и помышляющу о имѣнних и о прочемъ богатствѣ, кающу ми ся, что дѣля быхъ мнихъ. Достиге вечеръ, и мнѣ на одрѣ лежашу и яже о скитѣ и отца Исаяи помышляющу, стена и глаголахъ: “Слава тебѣ, Христе Боже мой, избавлей мя от преллагатая и прелестника старца оного!” И с словомъ слышахъ гласъ, яко громъ, глаголющъ: “Все губительство и пагуба дому Прокопиеву”. И абие бысть вѣтръ, и вожжеся огонь от четырехъ угль двора. Азъ же востахъ смущень, и едва возмогохомъ вси, иже в дому, изыти. И огню всюду обемшу. Стекше же ся вси александръстии жителие и ничто же возмогоша сотворити, огню же и камене поядоущу. Азъ же стояхъ срамлень, стыдяся, и помышляхъ слышывая ми ся.

И от многия печали и уныния шедь и повергох себе в церкви святого Мины. И паки преобразився бѣсь яко в мученика, глагола ми: “Вся прилучившаяся тебе от отца Исаяи прилучишася”. Возбнув же, глаголах: “Поистиннѣ прелагатай онъ чародѣй // (л. 36 об.) есть и бѣсы посла, попали домъ мой”.

Воставъ убо заутра, идохъ к папѣ Евлогию и глаголах ему: “Владыко, мсти мене от идолослужителя отца Исаяя, той же своими волшвении пожъже дом мой”. Патриарх же ко мнѣ: “Нѣмы да будутъ устны льстивыя, глаголющая на праведнаго беззаконие!” И с словом патриарха видѣ мурина, биюща мя со жезломъ огненнымъ и облекша мя во броня желѣзны. И абие падохъ пред ногама патриарховыма, неистовся. Тогда патриархъ простеръ свою руку и знамена уста моя. И соузь убо языка моего разрѣшися, азъ же пребых 7 месяць от лютаго велиара показаемъ, и умилень позоръ всѣмъ являясь, яко же и желѣзными путы вязати, бияхъ бо себе и вся, яже окрестъ мене бяху, ядях же и лайна человеча. Христолюбивии же милующе мя, облачаху мя в ризу, скитах бо ся нагъ, растерзая свою плоть и ризы себе умучая, и сущая окрестъ потыкая тѣло же мое от мужа, и лаинь, и кала, в нихже бѣхъ валяясь и лежа, не бѣ попечение имѣяй о мнѣ, окраставѣхъ быхъ, яко же чешуя имый.

Тогда иже бяху Алексан // (л. 37) дрова града христолюбцы, зряще нѣкия от отецъ скитских, привождяху ко мнѣ. И видяще мя не познаваху, но глаголаху имъ христолюбцы: “Сей есть сынъ Прокопиевъ, иже бысть мнихъ у отца Исаяя”. И глаголаху к нимъ отцы: “Сотворите любовь и принесѣте его в скитъ”. Христолюбцы же обрѣтше камиларя, даша ему златникъ единъ, и связавше ми руцѣ и нозѣ, понесоша мя в скитъ.

И собираясь скитъстии отцы в велицей церкви, сотвориша бдѣние о мнѣ и помазавше мя масломъ по всему тѣлу, и бѣса убо отгнаша от мене. Пребых же мучимъ от ранъ и красты. Азъ же, смиренный и грѣшный, вся ми прилучившаяся подробну сказахъ, и всѣм исповѣдавъ, молихъ ихъ, яко да сотворятъ милость о смиреннѣй и бѣднѣй ми души и умолятъ старца, яко да помилуетъ мя и приметъ ми покаяние, и не оставит мя паки бѣсом искуситися. Отцы же шедше, приведоша Петра, бывша со мною у старца ученика. И видѣвъ мя лежаща и тѣлом согнившя от красты и ранъ, ибо отцы хотяще на милость и умиление преклонити старца, совлекоша мя с ризы, яже бѣ одѣянь, и нага положиша мя на розогиныцы. И поверже себе отецъ Петръ верху мене и // (л. 37 об.) не бѣ престатия слезамъ его. Азъ же, худый, лежахъ бездерзновенень, стыдяся поне возрѣти на нь. Той же плакавъ доволно, воста и поемъ нѣкия от отецъ, шедше, приведоша старца. Узрѣвъ же азъ грядуща ко мнѣ старца, возвахъ, глаголя: “Помилуй мя, рабе Божий, иже от бѣсовъ прельщеннаго, и не остави мене в совершеную радость и веселие душетлѣнному врагу. Доволно бо показанъ быхъ и лѣпотнѣ мучимъ быхъ”. Старецъ же плакавъ доволно, глагола ми: “Увѣдѣ ли, чадо, яко показание гордыхъ – падение”. Азъ же рѣхъ: “Познахъ, честный отче, от нихже случишамися и навыхохъ, от нихже пострадахъ и вѣровахъ, яко правъ есть Богъ, отдавая комуждо по дѣломъ его”. И знаменавъ мя знаменемъ креста, глагола: “Богъ иже всякая твари создѣтель, да проститъ мимошедшая и исправитъ будущая”. И взявше мя, на столѣ понесоша в келию. И сотворь мало дний благодатию Христовою и молитвами святого старца исцѣлѣхъ, и исполнися на мнѣ слово пророческое, глаголющее: “Броздами и уздою челюсти ихъ востягнеши не приближающимся к тебѣ, и паки многи раны грѣ // (л. 38)шному”.

Видяще же отцы скитъстии вся зъбывшаямися достойна быти Писанию, и призвавше Пиония, нарочита доброписца, и повелѣша мнѣ опасно подробну сповѣдати ему вся. Доброписецъ же написавъ, положи сия въ первой книзѣ, в нейже пишеть о мечтаниихъ бѣсовскихъ. И тако прочее пребыхъ со отцемъ моимъ Исаяею, во всем повинуюся ему».

(ИРЛИ, Усть-цилемское новое собрание № 1, л. 31 об.-38)

О том же велицѣмъ Макарии, како видѣ бѣса, тыквица носяща. Глава 94.

Повѣдаху о том же отцы Макарии, яко // (л. 174 об.) «Живяше, – рече, – во внутренней пустыни, единъ пребывая в ней. Близ же его бѣше другая пустыня, в нейже живяху множайшая братия. Старець же стрѣжааше путь и зрѣть дьявола, идуща во образѣ чловеци. И хотяше мимо ити близъ его. Бѣше же одѣяние его, иже ношааше, волняно густо и на киждо рамянь висяше тыквица. И глагола ему старецъ: “Камо идеши, тагарю?” Отвѣщав же дьяволъ: “Иду поствѣтити братию”. Старець же рече: “И что суть тыквица, ихже носиши?” И отвѣща: “Вкушение несущи братиямъ”. Рече же старецъ: “Сия ли вся?” Отвѣща: “Ей! Аще не будетъ годѣ единому, едино принесу ему ино; аще ли ни, се годѣ будетъ ему, подамъ ему ино. Еда како от всѣхъ сихъ поне едино годѣ будетъ ему”. И сия рекъ дьяволъ, отыде.

Старець же пребысть стрегий путь, донде же паки возвратится. Паки яко узрѣ его старецъ возвращашася, глагола ему: “Спасися, спаси”. Он же отвѣща: “И гдѣ есть ми спасение?” Глагола ему старецъ: “Почто?” Он же рече: // (л. 175) “Понеже вся братия, яко звѣрие дивии быша мнѣ, и ни единъ же послушает мене”. И глагола ему старецъ: “То убо ни единого ли имаши тамо?” Он же отвѣща: “Ей! Единого точию имамъ тамо брата, и поне той мене послушает. И егда видит мя, вертится, аки порпица”. И вопроси его старецъ: “Како нарицается братъ той?” Он же рече: “Феопентъ есть имя ему”. Сия же рекъ, отыде.

И востав старецъ, и иде в скит к братии. Слышавше же братия, изыдоша в сретение ему с вайями и вѣтьми. И кождо ихъ готовляше келию свою, мя, к нему внити хоцетъ старецъ. Он же вопрошааше: “Кто есть нарицаемый Феопентъ в горѣ сей?” И обреть его, вниде к нему.

Феопент же приять его, с радостію¹. Нача же старецъ бесѣдовати к нему: “Како яже о тебѣ, брате?” Он же: “Молитвами твоими, отче, добрѣ есмь”. Рече же ему старецъ: “Еда боримъ еси от помысль?” Отвѣща же: “Обаче добрѣ есмь срамляше бо ся рещи”. Глагола ему старецъ: “Се азъ колицѣми лѣты есмь постяся, и почитаемъ есмь // (л. 175 об.) от всѣхъ, и се мнѣ, старцу сушу, стужает духъ блудный”. Отвѣщав же Феопентъ: “Вѣру ими, отче, яко и мнѣ стужаетъ”. Вопроси же его старецъ: “Како постишися?” Он же рече: “Даже до девятого часа”. Глагола ему старецъ: “Постися до вечера, изъучи изъ устъ от Евангелія и от иныхъ писаний. И аще когда приидеть ти помысль, никакоже внемли ему, и никакоже сведень буди долу, но всегда горѣ внимай, и Господь поможет ти”. И утвердивъ брата старецъ и отиде во свою пустыню, стрѣжааше путь.

И паки зрѣ бѣса оногю грядуща, глагола ему: “Камо идеши?” Он же: “Постѣтити идущи братию в скитъ”. И отиде, якоже абие вскорѣ возвратится. Вопроси его святой: «Како братия?» Он же рече: “Зле!” Рече же старецъ: “Почто?” Отвѣщав же: “Поне вси свѣрѣпѣйша быша, и множае зло, яко егоже имѣяхъ любима, ни той послушает мене, но и той не вѣде, откуда развратится, и никако же внимают мнѣ, но паче всѣхъ свѣрѣпѣйши бысть на мя. И клятвою проклят себе не ити // (л. 176) тамо даже до другаго лѣта”. И сия рекъ, отыде, оставль старца. Старець же вниде, благодаря Бога, в келию свою.

(ИРЛИ, Усть-цилемское новое собрание № 1, л. 174-176)

О брате нѣкомъ, стужаему от блуднаго бѣса и сохранень бысть. Глава 50.

Брат нѣкий повѣда намъ сице, глаголя: «Случи ми ся, – рече, – стужаему быти часто от блуднаго бѣса. И сице стужи ми бѣсъ блудный, яко ни в сонныхъ мечтаниихъ, ниже дню престаяше, смущая мя. И в малѣ не сотвори мя изыти ис пустыня, зѣльному ражжению гонящу мя. Ближним же отцемъ не повѣдахъ вещи, ниже учителю моему, но рѣхъ сице: “Изыду в пустыню дние 15 сотворити”. Бесѣдовахъ же отцемъ, иже в скитѣ состарѣвшимся в пустыни. От нихъ же бесѣдовахъ единому велику старцу именемъ Пахомию.

¹ В рукописи радуяся, исправлено на поле.

Обрѣтохъ бо того совершенѣйша постника велика, вѣровахъ убо ему и сказахъ // (л. 99 об.) вся яже о мнѣ. И рече ми сице святой: “Не дивися, чадо, вещи сей, ибо не стражеша се от небрежения. Свѣдѣтельствуе бо ти и мѣсто, и обрѣтение потребным. И еже не быти женскимъ здѣ, паче же отщания, еже к добродѣтели, прибывают ти сия от бѣсовъ. Трегубна бо есть брань блудная, иже в пустыни живущимъ. Овогда убо намъ плоть страстна сущи рати приносить, овогда же страсти помышленми воспоминають нам, овогда же и самый той бѣсъ мучит насъ ненавистию.

Азь бо много разсмотривъ, обрѣтохъ се. Се бо яко же мя видиши стара суца 40 лѣтъ сотворихъ в келии сей, попечение творя о моемъ спасении. И до сея старости, яже видиши, даже и донынѣ стужает ми и с клятвою глаголаше, яко по 8 лѣтъ иночества моего от блуднаго бѣса пострадахъ 12 лѣтъ. И толико стужи ми, яко ни ноцию, ни дню послаби ми. Разумѣхъ убо, яко отступи от мене Богъ. Того ради сице насилуем есмь от бѣса блуднаго, возлюбихъ паче умрети безсловеснѣ, нежели страстию скверною осквернитися блуда. Изыдохъ ис келия моя и бѣхъ скитаяся по пустыни. Пещеру же обрѣт львову. Повергохъ себе ту нага // (л. 100) близ ея, яко да изшедше звѣри снѣдятъ мя, яко убо бысть вечерь, по писанному солнце позна западъ свой, положи тму и бысть ночь. И в ней пройдут вси звѣрие дубравнии, с кими рыкающе восхитити и испросити пищу себѣ. Изыдosta убо звѣри, зашедшу солнцу, и обоняста мя от ногу даже до главы, и облизаста мя. Мнѣвшу ми, яко снѣсти мя хотят. Она же обьюхавша мя, отыдоша. Всю же ночь пребывшу ми тамо и не снѣден быхъ. Помыслихъ всяко, яко пощади мя Богъ, и абие возвратихся во свою хизину. Пождавъ убо бѣсъ мало дней, паки приложи ми брань, множае первыя, якоже ми в малѣ не похулити, преобразився убо в нѣкую отроковицу, юже бѣхъ нѣкогда видѣль в юности моей, на селѣ жнущу. И сию мнѣхъ сѣдящу на лонѣ моемъ. И толико ражже мя, яко мнѣхъ, соблудихъ с нею. Разгнвахъ же азъ и ударихъ ея рукою по устомъ, и тако бысть невидима. И вѣру ими, чадо, яко от смрада оного даже до двою лѣту не можахъ к себѣ принести руку мою, и множае от сего малодушествовал, до конца отчаяхъ себе, и изыдохъ, скитаяся во внутреннюю пустыню. И обрѣтохъ ту аспиду, // (л. 100 об.) и емъ сию и приложихъ к тайным моимъ удомъ, яко поне от сея ухопленъ умру. И притрыхъ главу ея к лоном моимъ, яко виновном сущем рати моей, и ни тако уязвень быхъ, Богу о мнѣ промысль творящу.

Посем же слышах гласъ глаголющъ в смыслѣ моемъ сице: “Иди, Пахомие, в келию свою и подвижися. Сего ради оставихъ тя стужаему быти от бѣса, яко да не возносишися, яко самъ можеша бѣса сего побѣдити, но всегда прибѣгати к помощи Божией”.

И сице извѣстивъ си, возвратихся в свою келию и сѣдохъ прочее со дерзновениемъ. И оттолѣ никакоже вниде во умъ мой помышление блуда, и прочая лѣта умирихся от рати оной. Бѣсъ же видѣвъ себе посрамлена, и к тому прочее не приложися ко мнѣ. Сицевыми помысли и ратьми, иже к бѣсу имѣ, святой старецъ утверди мя. И доблественѣйша к ратемъ сотворивъ мя терпѣти доблественѣ коварства бѣсовская. И отпусти мя всѣмъ дерзостна быти к ратемъ.

(ИРЛИ, Усть-цилемское новое собрание № 1, л. 99–100 об.)

**ПЕРЕДЕЛКА «ЖИТИЯ» ПРОТОПОПА АВВАКУМА
В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ РУКОПИСИ
КОНЦА XVII – НАЧАЛА XVIII ВВ.**

Среди многих списков «Жития» протопопа Аввакума, введенных в научное обращение В. И. Малышевым, находится список конца XVII – начала XVIII вв., содержащий переработку «Жития» неизвестным редактором. Этот список хранится в Москве в Российском государственном архиве древних актов, в собр. библиотеки бывшего Главного архива Министерства иностранных дел (ф. 181), № 899/1539 (далее – Архивный список или Ар.)¹. Список был найден и описан в 1951 г. В. И. Малышевым².

Архивный список «Жития» (В. И. Малышев рассматривал его как список редакции Б)³ фактически является бережной осторожной переделкой текста одного из списков этой редакции, относящихся к Особому ее виду⁴.

Главной и приметной особенностью списка Ар. (как и трех других неполных списков, а точнее – начальных фрагментов трех списков этого Особого вида) является наличие в начале «Жития», сразу после его заглавия («надписания» Епифания, духовного отца Аввакума), сочинения Аввакума под названием «Гимна о Пресвятей Богородице», обычно существующего в рукописях как отдельный текст. Факт включения «Гимны» в текст «Жития» (сразу за ней идет молитва Троице, с которой «Житие» обычно и начинается – и в автографах Аввакума, и практически во всех списках) представляет собой некоторую текстологическую загадку.

Представляет трудность для характеристики списка Ар. не только начало, но и концовка «Жития», вернее ее отсутствие. «Житие» не оборвано на полуслове, как в трех других неполных списках Особого вида, а, напротив, композиционно завершено («Житие» в списке Ар. кончается финальной – для повествовательного сюжета памятника – патетической сценой – пением «Похвалы Церкви»⁵), но весь дальнейший текст, завершающий «Житие» во всех трех авторских редакциях, здесь отсутствует: нет повести о борьбе Аввакума с бесами и исцелении им бесноватых, нет авторских обращений к читателям «Жития», нет ссылки на рассказы апостолов о своих деяниях. Нет в списке и обращения к иноку Епифанию с призывом написать о борьбе самого Епифания с бесами (для душевной пользы читателя – «раба Христова»). Три других списка Особого вида сохранили только самую начальную – богословскую – часть «Жития».

Легко предположить, что отсутствие всех этих существенных фрагментов «Жития» – результат дефекта списка Ар. или его протографа (ведь у списка Ар. не сохранились начальные

¹ Архивный список «Жития» является отдельной рукописью конца XVII – начала XVIII в. в 8⁰, писанной полууставом на 128 л.; начальный лист отсутствует; переплет мягкий из оленьей замши, завязки оборваны; в переплет вклеены скорописные тексты XVII в.

² Малышев В. И. Заметка о рукописных списках «Жития» протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. 8. Переиздано: Малышев В. И. Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме. СПб., 2010. С. 145–146 (в разделе: «Редакция Б»).

³ В исследовательской литературе сохраняется классификация редакций «Жития» и их обозначения буквами славянского алфавита, установленные Я. Л. Барсковым в академическом издании сочинений Аввакума: Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927 (Русская историческая библиотека (далее – РИБ). Т. 39).

⁴ Общую характеристику редакции Б и двух выявленных ее видов – Основного и Особого – см. в исследовании одного из авторов настоящего доклада: Демкова Н. С. Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974. С. 41–57, 71–83.

⁵ «Хвала Церкви» – так называется этот текст в автографах Аввакума (в списках Особого вида редакции Б – «Похвала Церкви») – создана Аввакумом как авторская композиция, центон из отдельных строк, стихов библейской «Песни песней» (4:1–2, 7; ср. 1:14). Аввакум выбирал их (по-видимому, по памяти) из отдельных фрагментов текста.

листы рукописи). Но нет ли каких-то особенностей в работе переписчика-редактора текста списка, бывшего в его распоряжении, которые могли бы помочь в решении этого вопроса? Обратимся к анализу текста переделки.

Основное направление переделки текста «Жития» в списке Ар. было в общем виде определено В. И. Малышевым ещё в 1951 г. в его «Заметке о рукописных списках «Жития» протопопа Аввакума»: «...в конце XVII или в начале XVIII в. была сделана попытка уничтожить автобиографичность «Жития» Аввакума и подогнать его под обычный тип жития, где рассказ ведётся от третьего лица»¹.

К этому следует добавить, что переработке подвергся отнюдь не весь текст «Жития». Редактор оставил без изменения всю начальную – богословскую – часть «Жития»: выписки из сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста. Редакторской «правке» подверглось, как отметил В. И. Малышев, в основном автобиографическое, личностное начало повествования Аввакума: личные местоимения пропускались, первое лицо заменялось на третье, прямая речь переводилась в косвенную, иногда с добавлением слова «рече», указывающего на третье лицо [например, «Не вем, како плачю» (РИБ) – «Не вем, рече, како плачю» (Ар.)], сокращались эмоциональные и покаянные реплики и восклицания Аввакума («Много о тех кознях говорить!», «Аз, трекокаянной врач...») и т. п.

Вчитываясь в редакционную правку текста «Жития», убеждаешься в том, как трудно было редактору «справиться» с эмоциональностью стиля Аввакума, с его «неуместной» искренностью, исповедальностью, не укладывающимися в рамки традиционного «книжного этикета». Редактор иногда находил выход в том, что, оставляя в тексте первое лицо, добавлял спасительное слово «рече». Вставки слова «рече» в текст «Жития» показывают, что редактор – в качестве читателя произведения – воспринимал повествование Аввакума как цикл записанных устных рассказов. И это, по-видимому, снимало запрет на вмешательство переписчика в текст, принадлежавший перу «блаженного» страдальца, как постоянно именовал Аввакума почитающий его редактор.

Повествование от третьего лица допускало агиографическую стилизацию текста – и прежде всего в использовании определенных, свойственных житийной литературе эпитетов для обозначения главного героя [например, в «Житии»: «И мне был отец духовной» (РИБ, стб. 96), в переделке: «Священному Аввакуму отец был духовной» (Ар., л. 42), или «...и блаженный сей с ними ... бысть...» (Ар., л. 40 об.), «...Не почивая, блаженный сей прилежа во церквах, и в домех...» (Ар., л. 26 об.)]. Агиографическая стилизация требовала замены просторечных форм авторского текста Аввакума оборотами книжного языка кон. XVII–нач. XVIII вв. Сравним тексты.

Текст Аввакума. (Основной вид редакции Б по списку XIX в., РИБ, стб. 83–150)	Список Ар. (переделка)
Воевода... умчал в мое дворишко... (стб. 95)	Воевода... увезоша в дом его...(л. 39)
...Ложку в руку дал... и штец дал похлебать...(стб. 98)	...лжицу в руки даде... и штец вкусить (л. 46 об.)
Егда приволоклися на Иргень озеро...(стб. 111)	Егда приидохом на Иргень-озеро... (л. 80 об.)
...ребеночек...(стб. 112)	... чадо...
Таже привезли в Братской острог и посадили в тюрьму, соломки дали. Сидел до Филиппова поста в студеной башне; там зима в те поры	Таже привезли в Братской острог, и посадиша его в темницу, соломы дали вместо одра. Сидел паки до Филиппова

¹ Малышев В. И. Заметка о рукописных списках «Жития» протопопа Аввакума. С. 143.

<p>живет, да Бог грел и без платья! Что собачка в соломки лежал; коли накормят, коли нет. Мышей много, я скуфьею их бил, только было и оружия, – а то и потожька [т. е. «батожка»] не дадут! Все на брюхе лежал... (стб. 106).</p>	<p>поста в студеной башне, там зима в то время живет, да Бог грел и без платья! Что собачка в соломке, рече, лежал; коли накормят, коли нет. Все на чреве лежал... (л. 66 об.–67).</p>
--	--

«Славянизация» текста в Ар. приводила иногда к тому, что не только разговорная лексика заменялась книжной, но и полногласные русские формы переводились в неполногласные (вместо слова «коровы» в Ар. – «кравы»).

Ориентация на житийный стиль вела к замене конкретных описаний обобщениями. Так, перечисление сибирских птиц и зверей в «Житии» («В тех же горах орлы и соколы, и кречета, и курята индиския (так!), и бабы...» (РИБ, стб. 103) заменяется в Ар. обобщением: «Множество птиц разные и звери многие всякого рода...» (л. 60 об.) и т. д. Аналогично изменено описание темницы в Андроньевом монастыре: в «Житии» «Никто ко мне не приходил, токмо *мышь*, и *тараканы*, и *сверчки* кричат и около меня ползают... (РИБ, стб. 98) – «Никто не приходил к нему, токмо *малые гады* кричат и около его ползают...» (Ар., л. 46).

Последний пример – приведенное в таблице выше описание заключения Аввакума в Братском остроге – наглядно показывает не только «книжную» стилизацию текста подлинника, но и основной принцип работы редактора с авторским текстом: здесь демонстрируется его обычный и «лёгкий» приём переделки – сокращение текста. Однако несомненно, что, убирая из «Жития» личные реплики и восклицания Аввакума, редактор переделки «обедняет» текст, лишая его эмоциональной глубины. Так, при описании внезапной смерти в Тобольске Петра Бекетова, знаменитого сибирского землепроходца, несправедливо обидевшего Аввакума, в списках Основного вида редакции Б сохраняется авторская реплика Аввакума, выражающая его сожаление о происшедшем: «Полно тово плачевново дела говорить!» Но в списке Ар. этой реплики нет, редактор просто сократил её. Нет, соответственно, и выражения сожаления Аввакума.

Таким образом, причиной отсутствия в Ар. ряда фраз, фрагментов, эпизодов текста и даже всего обширного окончания редакции Б (о бесах, бесноватых, о лечении Аввакумом жены мезенского воеводы Евдокии Цехановицкой и др.), сохранённого списками Основного вида той же редакции Б, мог быть вовсе не дефект рукописи, которая послужила непосредственным источником Ар., а стремление редактора к стилистическому упрощению или даже к сознательному сокращению части текста Аввакума.

Редактором «Жития» в списке Ар. был, по-видимому, сам переписчик, так как следы правки рукописи сделаны тем же почерком. Замена первого лица третьим проведена в рукописи непоследовательно, кое-где сохранилось личное местоимение первого лица, причём к концу текста эти «недоработки» встречаются чаще: редактор не смог довести правку до конца. В некоторых случаях формы первого лица исправлялись здесь же, в строке. Так, в тексте «... да же сочетается за меня законным браком» слово «меня» исправлено в строке на «него», в другом месте: «Вижю, пловут стройно два корабля» слово «вижю» исправлено в строке на «видит». Иногда исправление выносилось на поле, рядом с текстом. Характер исправлений указывает, что правка велась не по памяти: перед писцом-редактором Ар. лежал текст рукописи, которую он переписывал и исправлял. На это следует обратить особое внимание, так как в списке сохранилась запись писца, редактировавшего текст: «Аввакум писал». Эта запись, указывающая на авторство Аввакума, находится на правом поле рукописи Ар., в самом ее начале, на л. 1, рядом с заглавием «Гимны». Обычно подобные пометы на других рукописях удостоверяют атрибуцию текста или то, что текст – список с автографа.

Это обстоятельство заставляет с особым вниманием отнестись к чтением списка Ар. Список Ар. сохранил и отдельные чтения – буквально вкрапления слов, восходящих к архетипу

первой редакции «Жития» протопопа Аввакума! Так, ряд чтений Особого вида (и текста Ар.), оказывается, содержит чтения автографов «Жития» (редакций А и В), которых не было в тексте Основного вида редакции Б. Сравним, например, текст фрагмента о видении корабля Аввакумом:

Основной вид редакции Б	Особый вид редакции Б:	Редакции А и Б дошедшие в автографах
«На, плавай на нем, коли докучаешь» (РИБ, стб. 91, так же во всех остальных списках вида)	«На, плавай на нем з <i>женою и з детми</i> , коли докучаешь» (Ар., л. 29 об.).	«На, плавай на нем з <i>женою и детми</i> , коли докучаешь!» (РИБ, стб. 10, 163).

Иногда список Ар. передаёт архетипные чтения редакции, совпадая при этом с текстом некоторых списков Основного вида. Так, например, в Ар. сохранилось известие о первой грамоте, присланной из Москвы Аввакуму об окончании срока его сибирской ссылки, которую Пашков утаил от него: «Перемена пришла, и ему грамота пришла. *А прежде того грамота пришла же, Пашков же утаил от него...*» (Ар., л. 93 об.– 94). Это чтение показывает, что текст, лежавший перед редактором переделки, был написан до создания протографа Основного вида редакции Б.

Более того, оказалось, что только список Ар. располагает рядом архетипных чтений первой редакции «Жития», искаженных во всех списках редакции. Рассмотрим подробнее один случай восстановления архетипного чтения первой редакции, сохраненного Архивным списком. Так, в тексте Основного вида первой редакции «Жития» (Б), созданной в 1672 г., кратко описано заседание церковного собора 13 мая 1666 г., на котором Аввакума осудили как еретика, а затем – в Успенском соборе Кремля – лишили священства («расстригли») и предали анафеме. В изданном тексте мы читаем: «По переносе меня стригли и бороду *обрезали*. *Дети, чему быть?* Волки то есть, коли волк овцы жалеет?..» (РИБ, стб. 122–123). Смысл обращения Аввакума к «детям» непонятен: вряд ли здесь могут подразумеваться его собственные дети как собеседники. Архетипный текст сохранился в списке Ар.: «По переносе меня стригли и бороду *отрезали, вражии дети! Чему быть!* Волки то есть, когда волк овцы жалеет?..» (Ар., л. 108). В автографе Дружининского сборника 1673 г. тон обличения никониан становится более жестким, бранное обиходное выражение «вражии дети» было решительно преобразовано в четкое обозначение сил inferнального зла: «И бороду *враги Божии отрезали* у меня. Чему быть! Волки то есть, не жалеют овцы...»¹. Более подробно, чем в редакции А, этот эпизод описан в автографе сборника Заволоко (1675 г.): «Наутро ввели меня в Крестовую, и стязався власти со мною много. Потом ввели в соборную церковь, по «Херувимской», в обедню, стригли и проклинали меня, а я сопротиво их, *врагов Божиих*, проклинал»². Детали действия, бывшего девять лет назад, – «бороду... отрезали», – уже ушли на задний план памяти, но наименование церковных властей «врагами Божиими» стало устойчивой формулой речи.

Рассматривая проблему отражения первоначального авторского текста в списке Ар. (и в трех других списках Особого вида первой редакции, хорошо сохранивших начало текста), следует обратить внимание на сочинение Аввакума «Гимна о Пресвятей Богородице». Каким образом «Гимна» (она встречается в рукописях и как отдельный текст) в текстах Особого вида

¹ Робинсон А. И. Жизнеописание Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 165.

² Пустозерский сборник. Автографы Аввакума и Епифания / изд. подгот. Н. С. Демкова, Н. Ф. Дробленкова, Л. И. Сазонова; под ред. В. И. Малышева, Н. С. Демковой, Л. А. Дмитриева. Л., 1975. С. 47.

редакции Б (первой редакции) фактически оказалась включенной в текст «Жития»¹? Никакой видимой связи с автобиографической темой «Жития» Аввакума в «Гимне» нет.

«Гимна о Пресвятей Богородице» – сравнительно небольшой, страстный текст Аввакума, посвященный прославлению Богородицы как Божьей Матери, требует от верующих земных поклонов Ей во время пения Богородичных величаний. Но кроме того, рассуждая о Христе, «Сыне Божиим и Боге истинном», Аввакум объясняет христианский догмат Воплощения и кратко пересказывает историю осуждения на Третьем Вселенском соборе, созванном в 431 году восточно-римским императором Феодосием Юным (401–450 гг.), ереси константинопольского патриарха Нестория (после 381–451 гг.), который не верил в сакральность Приснодевы как Божьей Матери и называл Её «Христородицей», не принимая основной догмат христианства о Воплощении, за что был признан еретиком и предан анафеме.

Обращение Аввакума к истории ереси патриарха Нестория было вызвано не только его природной любознательностью, но и тем, что Аввакуму, видимо, хотелось найти прямой исторический прецедент ереси патриарха Никона, в котором он видел главного разрушителя православной русской церкви.

Текст Аввакума, излагающий события византийской истории, публицистичен; его аллюзии на современность – прозрачны: ожидаемый церковный собор на еретика-патриарха, инициатором созыва выступает сам император (противники церковной реформы возлагали надежды на царя Алексея Михайловича), суровые обличители ереси на русском соборе – это защитники русских обрядов и молитв. Этот публицистический текст строится «по правилам риторики» Аввакума: автор сам обличает Нестория, вступает в прямой диалог и спор с возражающим ему слушателем, как режиссёр «расписывает» все движения молящегося при совершении земных поклонов. Кроме того, «Гимна» обличает смысловые ошибки в текстах, исправленных никонианами традиционных Богородичных величаний и др.

Хотя непосредственной видимой связи текста «Гимны» с темой автобиографического жизнеописания Аввакума нет (если не считать краткого упоминания Аввакума в «Гимне» о чтении им в Енисейске Скитского патерика), но сама тема культа Богородицы и тема земных поклонов в церкви во время богослужения была очень близка Аввакуму как автору «Жития», так как «Гимна», обличающая ересь Нестория, затрагивала два волнующих старообрядцев главных догмата христианства: догмат о Воплощении и догмат о Троице (эти же темы обсуждаются в выписках Аввакума конца 1660-х гг. и в его богословском вступлении к «Житию»). Личный стимул особого отношения Аввакума к тексту «Гимны о Пресвятей Богородице» также существовал и был связан с его личной судьбой: Аввакум первый (вместе с Даниилом Муромским) подал царю выписки из книг, протестуя против указа патриарха Никона 21 февраля 1653 г. об отмене земных поклонов в церкви и введении троеперстия, был арестован, осужден и в сентябре 1653 г. отправлен в ссылку в Сибирь. Несомненно, что в рассуждениях Аввакума о земных поклонах в его сочинении о Богородице сохранялась память о его первом общественно-выраженном и общественно-значимом протесте против церковной реформы Никона. Это было фактом биографии Аввакума – и тем самым оказывалось тесно связанным с его «Житием» и жизнью.

Эти рассуждения позволяют предположить, что мысль использовать «Гимну» как богословское основание и своего рода «предисловие» к тексту «Жития» могла возникнуть у Аввакума.

Подведем некоторые итоги и кратко охарактеризуем принципы редакторской правки «Жития» в Архивном списке. Это список хронологически первой редакции «Жития» – редакции Б, созданной в 1672 г., (автограф ее не сохранился), которая дошла в особой

¹ В «литературном пространстве» начальной части текста всех списков особого вида, включая Архивный, она помещена после заглавия «Жития» (его функцию выполняет «надписание» Епифания), а после нее непосредственно идет основной текст «Жития», начинающийся с молитвы Троице.

обработке редактора XVII в., стремящегося приблизить необычный тип повествования и стиль Аввакума к традиционным житийным текстам и книжному языку XVII в., но делавшего это бережно и очень осторожно.

Текст «Жития» в этой переделке был заметно сокращен за счёт эмоциональных, личностных реплик, восклицаний Аввакума, его покаянных речей, но, с другой стороны, в тексте переделки отсутствует и целый ряд эпизодов – казалось бы, даже свойственных агиографическим текстам: в нём нет эпизода – в середине «Жития» – с описанием «чудес» черненькой курочки, несшей по два яйца в день и спасавшей от голода семью Аввакума во время тяжелой сибирской ссылки, – и нет всего блока «повестей» – в окончании «Жития» – о борьбе Аввакума с бесами и лечении им бесноватых, который сохранился в списках Основного вида первой редакции и в обоих автографах – в сборниках В. Г. Дружинина и И. Н. Заволоко. «Согласованное» отсутствие в разных местах списка Ар. текстов, описывающих явления «чудодейственного» характера, позволяет предположить, что сокращение это, возможно, было сделано переписчиком, редактором текста, желавшим уберечь Аввакума от укоров в гордыне и самовозвеличивании. Кроме того, редактор смог оценить композиционное мастерство Аввакума: он закончил свой список «Жития» Ар. поразительной финальной сценой, созданной Аввакумом, – пением «Хвалы церкви», которую солидарно, сообща поют пустозерские узники – сразу после того, как их засыпали землёй в новой – земляной – тюрьме пустозерского острога: («...мы же, здесь и на Мезени, и везде сидящие в темницах Христа ради, поем пред Владыкою Христом... Песни песням, их же Соломон воспет...») (л. 128). Последняя фраза «Хвалы Церкви» – это и последняя фраза Архивного списка: «Зрак лица твоего паче солнечных луч, и вся в красоте сияешь, яко день в силе своей!» (Ар., л. 128 об.). Контрастной и патетической одновременно сценой Аввакум закончил повествовательный сюжет «Жития». Этой же сценой закончил список Ар. и неизвестный редактор, единомышленник Аввакума и его почитатель.

Т. А. Сочива (Санкт-Петербург)

АПОКАЛИПТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В «КНИГЕ ТОЛКОВАНИЙ И НРАВОУЧЕНИЙ» ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Жарким летом в июле 1937 г. В. И. Малышев, молодой сотрудник отдела Библиотеки Академии наук, в одном из крестьянских селений Усть-Цилемского района на Печоре-реке нашел старинную рукопись XVII в., в которой сохранился очень редкий текст – список «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума. Печорский список «Книги» датируется концом 1670-х – 1680-ми гг., это самый старый список, возможно, даже прижизненная копия «Книги толкований»¹. До находки В. И. Малышева в распоряжении исследователей была только одна рукопись этого сочинения, но более поздняя – начала XVIII в. – Богдановский список², называемый по имени его владельца. Богдановский список хранится в РНБ в Санкт-Петербурге. Известен также еще один текст неполного списка «Книги» – Боровский, найденный в г. Боровске, месте заключения боярыни Ф. П. Морозовой, которой Аввакум

¹ Обзор ранних старообрядческих сочинений в печорских рукописях см.: *Волкова Т. Ф.* Памятники ранней старообрядческой литературы в составе печорских рукописных сборников // Уральский археографический альманах. 2005 год. Екатеринбург, 2005. С. 103–138.

² Памятники истории русского старообрядчества XVII в. Кн. 1, вып. 1. Л., 1927. Русская историческая библиотека. Т. XXXIX. Стб. 419–576.

посылал свои сочинения. Боровский список был утерян, в распоряжении исследователей остался только текст издания Н. И. Субботина¹.

«Книга толкований и нравоучений» протопопа Аввакума была создана в пустозерской земляной тюрьме во второй половине 1670-х гг. Это сложное экзегетическое, полемическое и учительное сочинение, состоящее из двух частей. Первая часть содержит толкования Аввакума на ветхозаветные тексты Священного Писания – на отдельные псалмы, на фрагменты из глав Книги Притчей и Книги Премудрости Соломона и Книги пророка Исайи. Вторая часть – она названа в рукописях «Нравоучение» – содержит толкование двух евангельских притч (о «работниках одиннадцатого часа», о богатом и Лазаре), а главное – систему правил обиходной жизни христианина. Помимо толкований фрагментов из Священного Писания «Книга толкований» содержит обличения никониан, описания, оценки событий современности и эсхатологические предсказания. Аввакум чувствовал личную ответственность за души людей, православных христиан, пребывающих в растерянности от церковной реформы патриарха Никона, изменившего традиционные молитвословные тексты и обряды. Казалось, что наступили предсказанные в Апокалипсисе последние времена перед скорым приходом антихриста. Основное назначение «Книги» Аввакум обозначил в самом ее начале – в первой строчке текста – «Совет мужа грешна к хотящим спастися» (с. 74)². Эта строчка выступает в функции заглавия всего произведения.

«Книга толкований» писалась во второй половине XVII века – «века потерянного равновесия, века неожиданностей и непостоянства, века небывалых и неслыханных событий»³. XVII век ознаменовался ломкой многовековых культурных традиций и глубоким церковным расколом в России, которые Аввакум и другие старообрядцы считали предвестиями конца света. «Тайна уже деется беззаконию, не ныне началася» (с. 91), – горестно заключал Аввакум в «Книге толкований», видя «развращение церкви» (с. 95) патриархом Никоном и торжество «латинствующих». Сам царь Алексей Михайлович, которому подобало «смотреть и оберегать» Церковь «от волк, губящих ея» (с. 93–94), «пропал душою и телом» (с. 81) и вместе с иерархами – «душегубцами» проливает «неповинных крови» и «исповедников православная веры во огонь» сажает (с. 94)!

Известный историк старообрядчества П. С. Смирнов писал, что вопрос о конце мира был для старообрядцев «неизбежным»⁴: «Если «скоро» явится последний антихрист, как учили одни расколоучители, или если он уже явился, как уверяли другие, то надо было говорить и о времени кончины мира»⁵. П. С. Смирнов отмечал, что Аввакум касался вопроса о приходе антихриста и приближении конца света лишь потому, что его «неотвязно спрашивали, и сколько это было возможно, почти каждый раз спешил оставить его, не раскрыв в подробностях...»⁶. «Книга толкований и нравоучений» в этом смысле является одним из немногих исключений в литературном наследии Аввакума. Аввакум рассуждает в ней не только о скором конце света, но и рассказывает о том, как никониане подготавливают приход антихриста в мир. На эту особенность «Книги толкований» обратила внимание М. Б. Плюханова. Она назвала толкование на 44-й псалом, вошедший в состав «Книги», «одним из самых мрачных эсхатологических произведений Аввакума»⁷.

¹ Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые под редакцией Н. Субботина. Т. VIII. М., 1887. С. 1–66.

² Демкова Н. С., Сесекина И. В. Старейший (Печорский) список «Книги толкований и нравоучений» Аввакума, найденный В. И. Мальшевым // Дрвнелхранилище Пушкинского Дома: материалы и исследования. Л., 1990 (ссылки на текст «Книги» даются по этому изданию).

³ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 57.

⁴ Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898. С. 45.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 9.

⁷ Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3. М., 1996. С. 411.

Рассматривая «Книгу толкований», М. Б. Плюханова пришла к выводу о том, что нарушение Аввакумом канонов жанра толкований – насыщение их текста обличениями никониан, фактами современности – явилось следствием его «представления о наступившем времени как о последнем»¹. С точки зрения М. Б. Плюхановой, современная Аввакуму история Московской Руси XVII в. переживает апокалиптические времена – трагедию конца света и прихода антихриста, а потому является для Аввакума таким же сакральным периодом, как и время Нового Завета. Вслед за М. Б. Плюхановой другой современный исследователь – А. М. Ранчин – в общем обзоре эсхатологических и апокалиптических мотивов в литературном наследии Аввакума также пишет, что Аввакум воспринимает настоящее «как возможное преддверие Страшного суда»². Однако апокалиптические мотивы из «Книги толкований» не попали в круг внимания А. М. Ранчина.

Цель настоящей статьи – рассмотреть апокалиптические мотивы, используемые Аввакумом в «Книге толкований» в связи с проблемой идейно-художественной целостности произведения, так как в научной литературе нет четкого ответа на вопрос, создавалась ли «Книга» Аввакумом сразу как единое, цельное произведение или это авторский свод различных толкований, написанных в разное время. Так, Н. И. Субботин назвал «Книгу» «сочинениями» Аввакума³. И. А. Бычков, описавший Богдановский список «Книги толкований», также определил «Книгу» как «сборник сочинений» Аввакума⁴. Издатели отдельных текстов из «Книги толкований» (Н. К. Гудзий, А. С. Елеонская, М. Б. Плюханова, А. Н. Робинсон, Н. С. Демкова) издавали фрагменты из «Книги» и не ставили задачи выявлять связь между ее частями. Изучение апокалиптических мотивов в «Книге» помогает решить эту проблему, а также раскрыть литературное своеобразие «Книги» в контексте творчества Аввакума.

В «Книге толкований» неоднократно встречается образ апокалиптической блудницы, опоившей вином лжи и обмана «царя Алексея беднова» (с. 96). Образ великой «любодеицы» используется Аввакумом уже в начале «Книги» при толковании 102-го псалма. Аввакум пересказывает текст о блуднице из Апокалипсиса (Откр. 17:1–6): «И прииде един от седми аггел, имущих семь фиал, и, глаголя с мною, глаголя ми: «Прииди, да покажу ти суд любодеица великия, сидяща на водах многа. С нею же любодеяша царие земстии, и упишася живущей на земли от вина любодеяния ея. И веде мя в пусто место духом, и видех жену, седящу на зверу червленне, исполнь имен хульных, иже имеяще глав семь и рогов десять...»⁵. Аввакум дает свой комментарий к тексту Апокалипсиса, связывая образ блудницы с современными ему событиями – с отступлением царя Алексея Михайловича от предания православной Церкви и изменением Символа веры: «Зело пряно вино и пьяно питье у блядки! Нарядна, вор-блядь: в царской багрянице ездит и из золотой чаши подчивает. Упоила Римское царство, и Полское, и многие окрестные реши⁶ да и в Русь нашу приехала во 160 году⁷, да царя с царицею и напоила! Так он и пьян стал, с тех мест не проспится, безпрестанно пьет кровь свидетелей Иисусовых» (с. 77). Во второй части «Книги» – в «Нравоучении» – Аввакум пересказывает описание «любодеицы» из 17-й главы Апокалипсиса: «Пьяна кровью святых на красном звере ездит, разсвирепев, имущи чашу злату в руке своей, полную мерзости и скверн любодеяния ея, сиречь из 3-х перстов подносит хотящим прянова питья и без ума всех творит,

¹ Плюханова М. Б. О национальных средствах самоопределения личности... С. 404.

² Ранчин А. М. Эсхатологические и апокалиптические мотивы в сочинениях протопопа Аввакума // Ранчин А. М. Вертоград Златословный. Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 251.

³ Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые под редакцией Н. Субботина. Т. VIII. С. IX.

⁴ Бычков И. А. Каталог собрания славяно-русских рукописей П. Д. Богданова. Том II. СПб., 1893. С. 1–3.

⁵ Библия. Острог, 1581. Л. 69 шестого счета.

⁶ Страны.

⁷ 1652 г.

испивших ис кукиша¹ десныя руки» (с. 143). В толковании на Книгу Премудрости Соломона Аввакум пишет о том, что никониане поклоняются «богу семиглавому»: «Слава богу семиглавому, помог милостию своею, из бездны пришед, раба Христова скончать!» (с. 109), подразумевая под ним зверя с семью головами, на котором, как сказано в Апокалипсисе, ездит великая блудница. Вслед за упоминанием о «боге семиглавом» Аввакум пересказывает 18-ю главу Апокалипсиса, в которой описывается падение библейского города Вавилона, отождествляемого с великой блудницей: «Егда виде ангел, сходящ с небеси, имущ область велию, и земля просветися от славы его, и возопи в крепости гласом велиим, глаголя: «Паде, паде Вавилон великий!» И бысть жилище бесом, и хранитель духу нечистому всякому, и хранилище всех птиц нечистых, и ненавидиму: яко от вина ярости и любодения ея напои вся языки; и царии земстии с нею любы деюще, и купцы земстии от силы пища ея разбогатеша». И прочая по ряду чти во Апоколеписе, что жене той пьяной воздаст Бог за игрушки те нынешние...» (с. 109). Заканчивается «Книга» упоминанием о той же Вавилонской блуднице – Аввакум пишет о наказании «любодеицы» Богом, рассуждая о судьбе вселенских патриархов – Макария Антиохийского и Паисия Александрийского — приезжавших на церковный собор 1666–1667 гг. для суда над Никоном и старообрядцами и понесших за это – по слухам – Божественное возмездие: «Славно бо прославися Господь Бог наш, яко судил любодеице и мстил крови наша, всех сожженных и в темницах сидящих! Паисея, Александрьскаго патриарха, распял турок, а Макарий Антиохийский забежал в Грузи, яко пес от волка в подворотню нырнул, да под сеницу спрятался. А здешним любодеем тоже будет от Христа и Спаса нашего...» (с. 146).

С образом апокалиптической «любодеицы» в «Книге» Аввакума сближается образ жены ветхозаветного царя Ахава – Иезавели. В толковании на пророчества Исаии Аввакум упоминает о наказании «любодействующей» царицы, цитируя при этом слова из Апокалипсиса (Откр. 2: 20–22): «...иже учила лстила рабы Божия любодействовати и снести жертву идолскую Ваалову. И дах ей Господь время, да покается от любодейства своего, и не покается. Сего ради положил ю Бог и любодееющия на одре с нею в скорбь велию...» (с. 123). В Третьей и Четвертой Книгах Царств рассказывается о том, что выброшенная из окна Иезавель была растерзана собаками, а Ахав получил смертельное ранение в сражении с сирийцами. Аввакум, описывая смерть Иезавели и попавшего под ее влияние царя Ахава, проводит параллели с современными ему событиями («так и ныне творят дуси никониянстии, держаще учение никониянское» – с. 123) и дает наставления своему читателю: «Того ради не жри жертвы Ваале и не оттекай от Бога живаго, но веру держи праву! А пал и заблудил, и ты пред Господем Богом кайся! Милостив Господь, кающу ти ся простит безумие твое» (с. 124).

Образ Вавилонской блудницы используется также в сочинениях пустозерских соузников Аввакума («Ответ православных» (1669 г.) дьякона Федора², челобитная священника Лазаря царю Алексею Михайловичу (1669 г.)³). Большое влияние на эти старообрядческие сочинения оказало толкование на Апокалипсис архиепископа Андрея Кесарийского⁴, хорошо известного на Руси в XVII в. Образ Вавилонской блудницы Андрей Кесарийский объяснял как символ некоего «земного царства» или «царствующего града», в котором процветает «пианство душевное и сблуждение от Бога». Согласно толкованию Андрея Кесарийского, «зверь чермный», на котором ездит блудница, – это «дьявол, убийству и крови радующейся», а чаша блудницы символизирует «сладостное в питии лукавых деянии»⁵.

¹ Старообрядцы, отказываясь от троеперстного крестного знамения, называли его «кукишем».

² Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые под редакцией Н. Субботина. Т. VI. М., 1881. С. 281–282, 277–278, 289.

³ Там же. С. 258.

⁴ Святитель Андрей (VI–VII в.) – архиепископ Кесарии Каппадокийской, автор одного из первых полных толкований на Апокалипсис.

⁵ Апокалипсис толковый Андрея Кесарийского. Киев, 1625. Л. 80.

Толкование образа блудницы в «Книге» Аввакума более эмоционально («Зело пряно вино и пьяно питие у блядки! Нарядна, вор-блядь!»), чем в толковании Апокалипсиса Андреем Кесарийским. Андрей Кесарийский считал, что только «Божественной Премудрости» известно, когда сбудется пророчество Иоанна Богослова¹. Для Аввакума образ апокалиптической «любодеицы» связан с современными ему событиями, олицетворяет трагическое время отпадения Руси от истинной веры.

Образ великой «любодеицы» как символ обмана, лжи, отступления России от истинной веры редко встречается в других произведениях Аввакума, он характерен именно для «Книги Толкований», причем для обеих ее частей – толкований на ветхозаветные тексты и «Нравоучения». Столь частое использование в «Книге» образа апокалиптической блудницы не случайно: этот образ несет на себе повышенную смысловую нагрузку, объединяя толкования разных книг Священного Писания и поучения Аввакума в единое целое.

Со сцены опьянения царей «любодеицей» в толковании 102-го псалма в «Книгу» входит тема полемики Аввакума с никонианами. Эта сцена включает в себя все ключевые темы и образы «Книги толкований», причем символические значения «любодеицы» распространяются не только на богословские разногласия со сторонниками реформы, но и на повседневную жизнь паствы Аввакума. Символизация «сферы бытовой, житейской, от сакральных символов отстоящей»² – характерная особенность творчества Аввакума. Как отмечала Н. М. Герасимова, это объединение Аввакумом бытового и сакрального «с помощью сквозных символических значений» было «контрмерой против наступающей секуляризаторской тенденции, готовой в недалеком будущем разделить «духовное» и «светское» на две автономные сферы»³. Рассмотрим, как Аввакум развивает апокалиптические мотивы, связанные с образом Вавилонской блудницы, в этих двух неразрывно связанных для него сферах.

С образом блудницы в «Книгу толкований и нравоучений» входит тема **блуда**, которая становится для «Книги» основной. В «Книге толкований» блуд – это в первую очередь заблуждение, обман, ересь, оскверняющая Церковь: «У еретиков у всех женская слабость: якоже блудница всякого осквернити желает, тако и отступник Никон с товарищи всех тщится перемазать сквернами любодеяния своего» (с. 77). В «Книге толкований», особенно в ее первой части – толкованиях на ветхозаветные тексты, Аввакум подробно описывает злодеяния никониан («любодеицы») – казни тех, кто возражал против искажения традиционных молитвословий и обрядов – и этому торжеству зла противопоставляет правду Священного Писания: «А кроме Писания – всяко заблудит и от пути праваго развратится наветом сатаны» (с. 107). Во второй части «Книги» – в «Нравоучении», построенном на фундаменте истолкования евангельского учения апостолом Павлом, Аввакум рассматривает блуд в бытовом значении – как прелюбодеяние, моральную распущенность: «друг от друга не блудите и не желайте красоты чюжия» (с. 129).

С темой блуда в «Книге толкований» тесно связана тема пьянства. Причем «пьянство» в «Книге», так же как и «блуд», используется Аввакумом в двух значениях: в бытовом и в символическом – как безумие никониан, отступивших от истинной веры.

В «Книге» несколько раз подчеркивается, что от вина «любодеицы» люди теряют разум и впадают в ересь: «Аще и блядословишь на погибель себе, не по разуму говоря «Егоже царству не будет конца», – и я на тебя не дивлю, понеже пьян ты, упился еси от жены-любодеицы» (с. 77). Опьянение вином Вавилонской блудницы трактуется Аввакумом как «омрачение» реформой церкви патриарха Никона: царь «нынеча хмельненек от Никонова-то напоения» (с. 97)

¹ Апокалипсис толковый Андрея Кесарийского. Киев, 1625. Л. 2.

² Герасимова Н. М. Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993. С. 31.

³ Там же. С. 32.

Для Аввакума безумие, блуд и искажение истины – явления, неразрывно связанные между собой: «Мерско Богу горделиваго и доброе дело, колми же блудня и слабоумие, истину в неправде содержаще» (с. 92)

Блуд и пьянство в прямом и символическом смысле порицаются Аввакумом как опасные грехи, губящие души христиан. Обличение Аввакумом разных грехов в одной «Книге» согласуется с толкованием Апокалипсиса Андрея Кесарийского, писавшего, что вино блудницы символизирует «не токмо неистовство от идолослужения и исступление, отчуждение же ума от Бога, но и от всякого греха пьянство и изумление»¹.

Самым важным образом, неразрывно связанным с символом апокалиптической блудницы в «Книге толкований», является образ **царя**. «Любодеица» «напоила» царя Алексея Михайловича, он «глядит», чтобы все православные христиане пили из золотой чаши Вавилонской блудницы: «не пить чаша – в огонь посадят и кости пережгут, а пить чаша сия скверная – в негасимый огонь ввержену быти и в век нескончаемый в плачь» (с. 143). Безусловно, Аввакум писал о царе Алексее Михайловиче и в других своих сочинениях, однако в «Книге толкований и нравоучений» тема грехопадения царя играет исключительную роль. В «Житии» и в «Книге бесед» Аввакум, упоминая царя Алексея Михайловича, не связывал его фигуру с образом Вавилонской блудницы.

В «Книге толкований» Аввакум подробно рассказывает о грехах ветхозаветных царей – Давида, Озии, Манассии, Ахава – и императоров, чьи имена упоминались в византийских житиях святых – римского императора Максимиана, преследовавшего Николая Чудотворца, и византийского императора Флавия Аркадия, изгнавшего Иоанна Златоуста из Константинополя по настоянию жены – императрицы Евдоксии. При этом Аввакум проводит сопоставления между событиями далекой священной истории и «нынешнем» временем: библейские цари и древние императоры отступали от заветов Бога, так же как царь Алексей Михайлович отступил от истинной веры. Подобно ветхозаветным пророкам Аввакум выступал против беззаконий никониан и убеждал царя Алексея Михайловича возвратиться к «старому благочестию».

Изучавший жанровую природу образа автора в «Житии» протопопа Аввакума сибирский исследователь С. А. Демченков показал, что в «Житии» Аввакум выступает не как «автор-апокалиптик»², а как пророк: «В отличие от апокалиптической литературы, книги пророков, несмотря на их эсхатологизм, проникнуты ощущением рубежа. Почти неизбежная катастрофа всё ещё может быть предотвращена, если люди «обратятся от злых дел своих». Именно в воздействии на сердца и умы слушателей, побуждающем их совершить правильный выбор, видит пророк свою задачу»³. Вера в победу древнего благочестия над беззакониями никониан, подготавливающих приход антихриста в мир, характерна не только для «Жития», но и для других произведений Аввакума, в том числе и «Книги толкований». Как отмечал еще С. А. Зеньковский, «оптимистические замечания и рассуждения о конечном поражении антихриста и о победе старого благочестия можно встретить почти во всех работах Аввакума»⁴. Действительно, при написании «Книги толкований» целью Аввакума было не только обличение никониан, но и желание вселить в читателей веру в то, что Христос «десницею своею и покроет и сохранит» (с. 146) всех православных христиан, не отступивших от старого благочестия. Поэтому в начале «Книги» в толковании 102-го псалма Аввакум изображает торжество блудницы, отражающее победу никониан, а в последующих толкованиях на фрагменты из Книги Премудрости Соломона и в «Нравоучении» пишет о неизбежном наказании блудницы Богом.

¹ Апокалипсис толковый Андрея Кесарийского. Л. 65.

² Демченков С. А. Библиейская пророческая традиция в «Житии» протопопа Аввакума (к проблеме жанра) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2003. С. 10.

³ Там же. С. 22.

⁴ Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. München, 1970. (Forum Slav.; T. 21). М., 1995. С. 367.

Обратим, однако, внимание на то, что иногда во время написания «Книги» Аввакум начинал сомневаться в том, что истинная вера вернется в русскую православную Церковь: «Ну вот, дожили, дал Бог, до краю, не кручинется, наши православные христиане! Право, будет конец скоро...» (с. 145), – пишет Аввакум в конце «Книги» о грядущем Втором пришествии Христа и Страшном суде. По сравнению с «Житием» и «Книгой бесед», в «Книге толкований» заметно усиливаются эсхатологические настроения Аввакума – отсюда его пристальное внимание к Апокалипсису. Также заметно и изменение отношения к заблудшему царю, которого Аввакум жалел всем сердцем и призывал к покаянию в посланиях и в толкованиях на псалмы, вошедших в состав «Книги». В «Книге толкований» Аввакум впервые пророчески предсказывает адские мучения царя Алексея Михайловича, заставляющего пить православных христиан из чаши Вавилонской блудницы («Тебе же мука огненная и жупельная, и мраз и скрежет зубом, червие и смола, и все родство огня в тартаре неисповедимом со дьяволом и з бесы» – с. 81), что делает текст «Книги» беспрецедентным в традиции древнерусских обличительных сочинений.

Дополнительно отметим, что анализ апокалиптических мотивов в «Книге толкований» важен для понимания особенностей поэтики и композиции этого произведения. Изучение образа апокалиптической блудницы в «Книге толкований» позволяет сделать выводы о цельности текста «Книги», выявить устойчивую связь между отдельными ее частями – толкованиями и «Нравоучением». Они объединены образом Вавилонской блудницы, смысл которого раскрывается на протяжении всего цельного текста сочинения Аввакума.

М. В. Мелихов (Сыктывкар)

ЖИТИЕ ПРОТОПОПА АВВАКУМА В РУКОПИСНОМ НАСЛЕДИИ ПЕЧОРСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ПИСАТЕЛЯ С. А. НОСОВА

Оригинальные тексты и переделки древнерусских литературных текстов, созданные старообрядцами второй половины XX в., в последние десятилетия все чаще оказываются в сфере научных интересов археографов. Достаточно много известно о круге чтения старообрядцев, стараниями археографов большая часть рукописных и старопечатных книг собрана и помещена в хранилища, часть этих материалов описаны и введены в научный оборот, но процесс их изучения продолжается и от завершения еще далек.

Если круг чтения и примерный состав домашней библиотеки массового печорского старообрядца XVIII – XX вв. изучены, репертуар книг, которые читал и даже переписывал, известен, то круг интересов и литературных предпочтений старообрядца нетипичного – пишущего – в центре внимания до сих пор. Т. Ф. Волковой в научный оборот введено большое количество материалов о последнем старообрядческом писателе Усть-Цильмы конца XIX в. – И. С. Мяндине, о его книгописной деятельности, о сборниках, им составленных, об оригинальных переработках произведений древнерусской литературы¹. Меньше известно о книжниках XX в. Образцы почерков большей части этих переписчиков собраны в книге В. И. Малышева², но их рукописная продукция практически не изучалась.

Среди печорских книжников второй половины XX в. особое место занимает С. А. Носов (1902–1981), один из постоянных корреспондентов В. И. Малышева, не только переписчик старинных религиозных текстов, но и автор оригинальных сочинений – видений,

¹ См. статью Т. Ф. Волковой «Итоги изучения рукописного наследия Ивана Степановича Мяндина (2010 – 2015 гг.)» в настоящем сборнике.

² Малышев В. И. Усть-цилемские рукописный сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960.

автобиографических и исторических записок. Кроме того, в Научной библиотеке СГУ находится большой блок писем и религиозного, и бытового содержания – С. А. Носова¹. Кроме названных материалов его перу принадлежат еще 28 рукописных сборников. Автографы пяти сборников в настоящее время находятся в ОРРК НБ СГУ, цифровые копии двенадцати сборников С. А. Носова прислала его дочь, Р. С. Носова. Нам известно, таким образом, содержание семнадцати сборников.

Прежде чем приступить к основной теме нашей статьи, цель которой – охарактеризовать особенности работы С. А. Носова над «Житием» протопопа Аввакума, попытаемся понять, насколько подготовлен был к редакторской и – шире – к научной работе с текстами, включаемыми им в сборники, крестьянский писатель. Для этого обратимся к источникам, которыми он пользовался. Так, помимо религиозных сочинений разных жанров в сборниках достаточно много выписок, а иногда и пространных текстов из научной и художественной литературы об истории старообрядчества, причем эти материалы сам составитель стремился объединять. Иногда вместе с религиозными текстами встречаются и краткие записи исторического содержания. Это простая фиксация фактов в одном-двух предложениях: дата смерти государственного деятеля (князя Александра Невского) или дата того или иного события (завоевание Царьграда турками) и т.п. Такие краткие заметки «для памяти» есть почти во всех сборниках С. А. Носова. Но три сборника – № 10, 23 и 26 (нумерация самого составителя) из известных к настоящему времени семнадцати – составлены преимущественно из текстов исторического содержания, причем почти все они на одну тему – тему судьбы идеологов старообрядчества (протопопа Аввакума, его «союзников» по Пустозерску, боярыни Морозовой и др.) и важнейших для старообрядчества событий, таких как восстание монахов Соловецкого монастыря, самосожжение насельников Пижемского скита и т.п.

Источники исторических выписок самые разные. Основным, по всей вероятности, был «Старообрядческий церковный календарь», который печорский старообрядец относительно регулярно получал из Москвы, внимательно изучал все опубликованные в журнале материалы, хорошо помнил прочитанное и даже был своеобразным популяризатором религиозных и исторических знаний: переписывал тексты из «Старообрядческого церковного календаря» в свои сборники, а последние давал для прочтения землякам. Кругозор С. А. Носова, таким образом, был намного шире, чем у большинства старообрядцев Печоры, интересы которых в области духовной литературы ограничивались Псалтырью и минимальным количеством необходимых для богослужения текстов. Из календаря С. А. Носов узнал фамилии таких исследователей творчества Аввакума, как писатель Д. И. Сапожников, издавший книгу «Самосожжение в русском расколе» (М., 1891)², профессор А. К. Бороздин, издавший в 1900 г. (а не в 1904 г., как указано у Носова) книгу «Протопоп Аввакум», книги Н. Ф. Каптерева «Патриарх Никон и царь Алексей Михалович (Т. 1. М., 1909) и А. Н. Робинсона «Жизнеописание Аввакума и Епифания» (М., 1963), и др. статьи и книги исторического характера. Выходные данные этих книг С. А. Носов обязательно указывал в конце фрагментов.

Цитаты из трудов исследователей оформлены в сборниках С. А. Носова вполне грамотно, он всегда выбирал только такой материал, который интересовал его лично, и сопровождал его небольшими «редакторскими» комментариями, вводными словами. Примером может послужить пересказ сведений о разновидностях репрессий против старообрядцев в 40–50-х годах XIX в. из книги П. И. Мельникова (Печерского): «В 1857 г. по поручению велик[аго] князя Константина Николаевича составлена Мельниковымъ табличка за 10 летъ. Итогъ гласит:

¹ Все перечисленные нами сочинения С. А. Носова опубликованы: Печорский старообрядческий писатель С. А. Носов. Видения, письма, записки / подгот. текста, вступ. статья и прим. М. В. Мелихова. М., 2005. Публикацию 30 писем к дочери, Р. С. Носовой, см.: Письма к родным печорского старообрядческого писателя С. А. Носова // Староверие на северо-востоке европейской части России. Сыктывкар, 2006. С. 113–152.

² С. А. Носов ошибается, указывая, что книга была издана в 1889 г.

с 1842 г. по 1852 годъ произведено уголовныхъ дель о расколе 7161, состояло под судомъ в расколе 41418. Изъ нихъ отдано в солдаты за Кавказъ и каторгу 1750, приговорено в тюрьму за расколь 3608, оставлено под надзоръ полиции 3028, отослано в духовную консисторию, освобождено от суда за обращение в православие и единоверство»¹.

Примеровъ правильного и вполне научного (по стандартам 50–70 гг. XX в.) оформления сносок на источники достаточно много, причем некоторые из них – «двойные»: указаны и год издания «Старообрядческого церковного календаря», и книга, цитату из которой С. А. Носов переписал. Приведем некоторые из них: «1 сентября 1669 г. “Союзникъ Аввакума по темничному сидению дьяконъ Феодоръ написалъ письмо многострадальной страсотерпице Настасье Марковне (жене протопопа Аввакума – М. М.)...”» – и далее идет текст этого послания с указанием на два источника: «Я. Л. Барсковъ. Памятники первых лет русскаго старообрядчества стр. 67–70. 1912 г. и «Старообрядческий календарь». 1969 г. стр. 88.» Еще один пример «научного» оформления цитат и сносок – в сборнике № 26 С. А. Носова: «Старообрядческий церковный календарь». 1967 г. стр. 50. ”13 мая 1667 г. церковный соборъ в Москве вынесъ окончательное решение об участии старообрядчества. До того вызывали отдельныхъ руководителей старообрядчества и в случае упорства предавали анафеме...”». Далее сноска: «Проф. Н. Ф. Каптеревъ “Патриархъ Никонъ и царь Алексей Михайловичъ” Т. 1. Стр. 448. Сергиев Посад, 1909 г.». Есть в сборнике № 26 серия выписок (также из календаря) о судах над старообрядцами, есть подборка текстов о Соловецком монастыре и о «возмущении Соловецкихъ монаховъ-старообрядцевъ», то есть о восстании монахов, отказавшихся признавать реформу церкви, и об осаде мятежниковъ правительственными войсками, причем часть информации – из «”Очерковъ истории СССР. XVII в.” стр. 323 АН СССР. М. 1955². Кален[дарь] 1969. стр. 54».

Второй источник – беллетристика и научно-популярные книги. Отметим, что, несмотря на значительную удаленность с. Бугаево Усть-Цилемского района Республики Коми, в котором проживал печорский книжник, от научных библиотек, он находил возможность читать не только религиозные книги, в конце 1950-х гг. в изобилии представленные в книжных собраниях земляков, но и редкие научные издания XIX в. по истории старообрядчества. С. А. Носов заказывал микрофильмы по системе МБА через Центральную библиотеку Республики Коми (г. Сыктывкар), а затем просматривал дома с помощью детского фильмоскопа. Но с каких книг были эти микрофильмы – точно он сам уже не помнил, назвал только две из них – исторический роман Д. Л. Мордовцева «Великий раскол»³ и книгу В. И. Ясевич-Бородаевской «Борьба за веру: Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии»⁴.

Третий источник – печатные и рукописные издания текстов писателей-старообрядцев, некоторые из них – настоящая библиографическая редкость. В домашней библиотеке С. А. Носова было редкое издание «Жития» протопопа Аввакума⁵. Текст жития по этому изданию и был им переработан и помещен в сборнике № 10. Большую часть этого сборника, как и сборника № 26, составляют именно тексты по истории преследований старообрядцев и их

¹ Сборник № 26. Л. 59 об. – 60. В просмотренном нами варианте «Записок о русском расколе» (1857) ни таблицы, ни этих сведений нет.

² Так в ркп.

³ Сноска выглядит так: «Книга «Великий расколъ» Д. Л. Мордовцева (1891 г.), стр. 152. Историкъ Д. Л. Мордовцевъ повествуеъ слова Аввакума в следующемъ: «Вонъ сколько ужъ замучили нашихъ-то...». См.: Носов С. А. Сборник № 26. Л. 56 об.

⁴ СПб., 1912. Сборник № 26, л. 59 об. – 60. В этом же сборнике есть ссылки на следующие книги: *Каптерев Н. Ф.* Патриархъ Никонъ и царь Алексей Михайловичъ. Т. 1. Сергиев Посад, 1909; *Чаев Н. С.*, *Черепнин Л. В.* (у С. А. Носова: Чаев-Черепнинъ). Русская палеография. М., 1947; (л. 57 об.); Евдокимовъ Ив. Север в истории русскаго искусства. Вологда, 1920. (Л. 72 об.). В сборнике № 10 упоминается *Субботин Н. И.* Материалы по истории раскола. М., 1875. Т. 3 (Л. 72 об.), и т. д.

⁵ Житие протопопа Аввакума, им самимъ написанное / под ред. Н. С. Тихонравова. М., 1861.

казней: на лл. 10–80 в нем помещено 25 текстов разного объема о протопопе Аввакуме и его «союзниках» по Пустозерску. Контекст жития: сначала в сборнике идут выписки из «Старообрядческого церковного календаря» за 1969 г. о прошлом старообрядчества, прежде всего о гонениях в XVIII–XIX вв., затем краткий пересказ основных фактов биографии Аввакума из «Старообрядческого церковного календаря», озаглавленный «Выборки о жизни протопопы Аввакума», указан составитель – Михайлов (без инициалов), за «выборками» – носовская переделка «Жития» протопопы Аввакума (ее название – не «Житие», а «По записи из «Жития» Аввакума»), после этого текста – послание протопопы Аввакума царю Алексею Михайловичу. Кроме того, есть и переписанные из «Старообрядческого церковного календаря» за 1967, 1969 и 1970 гг. письмо дьякона Федора жене Аввакума Настасье Марковне, выписки о суровых законах, принятых правительством против старообрядцев в XVIII–XIX вв., и ряд других документов. Вполне логично и полностью соответствует контексту сборника и текст «Повести о самосожжении старообрядцев на Пижме в 1747 г.» из книги В. И. Малышева¹, которую печорскому старообрядцу подарил сам автор. Точно так же «научно» даны сноски и на источники текстов богослужебного характера во всех сборниках: указаны точное название книги, иногда – год ее издания и типография, но обязательно – страница.

Приведенные выше примеры вполне профессионального оформления текстовых материалов, с которыми работал С. А. Носов, свидетельствуют о том, что печорский старообрядец, несмотря на отсутствие у него высшего образования², имел представление о научной работе и старался быть точным в ссылках и на труды профессиональных исследователей истории и литературы, и на авторов богословских сочинений. Можно предположить, что именно ориентация на каноны агиографии, на стиль и принципы создания научного текста могли повлиять и на приемы переработки Носовым текста «Жития» протопопы Аввакума. Правда, самостоятельной редакцией получившийся текст назвать можно с большой натяжкой: С. А. Носов сократил исходный текст, убрав из него значительное количество разных, по-видимому, показавшихся ему лишними эпизодов первоисточника. В результате такой работы объем сокращен больше чем на четверть. Носовым опущены приблизительно пять начальных страниц текста печатного издания, изъят ряд важных фрагментов: мотивировка причины, по которой Аввакум написал Житие; молитва Троице с просьбой о помощи в написании; рассуждение о «новолюбцах», которые «потеряли <...> существо божие испадением от истинного господя»; рассуждения о символе веры (с цитатами из Дионисия Ареопагита и ссылками на него); сокращена биография Аввакума (рождение, сообщение о родителях, о женитьбе, начале карьеры провинциального священника и др.). Оставлен, как мы уже показали выше, рассказ о молитве Аввакума после его искушения в эпизоде с пришедшей на исповедь блудницей, с которого и начинается носовская редакция. Сохранены примеры преследований и издевательств первого из «начальников» в ссылке – жестокого избиения в церкви за обличения власть имущих, но опущены другие эпизоды с издевательствами (как начальник «отгрыз <...> персты», как стрелял в Аввакума из пищалей), сообщения о рождении сына Прокопия, о бегстве Аввакума в Москву к духовнику, протопопу Стефану, и к Неронову, о возвращении из Москвы к месту службы и об обстреле «начальником» двора Аввакума, о болезни этого начальника в ночь после обстрела и о его чудесном исцелении после молитвы Аввакума. Опущено сообщение о том, как Никон привез с Соловков митрополита Филиппа, есть множество купюр и в описании жизни Аввакума в Даурии, причем сокращается текст целыми страницами, и т.д. Мы обнаружили только несколько незначительных изменений исходного текста, не имеющих принципиального значения и в целом не меняющих смысла исходного текста:

¹ Малышев В. И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. Сыктывкар, 1960. С. 179–189.

² Как нам сообщила Р. С. Носова, ее отец не учился даже в общеобразовательной школе.

«Житие» протопопа Аввакума	«По записи из "Жития" Аввакума»
<p><i>Время же яко полнощи, и пришед во свою избу, плакався предь образомъ господнимъ, яко и очи опухли, и моляся прилежно, да отлучить мя Богъ отъ детей духовных, понеже бремя тяжко, неудобъ носимо¹.</i></p> <p><i>Азь же сволокся къ Москве и божиею волею государь меня велель въ протопопы поставить въ Юрьевце Повольскомъ. И тутъ пожиль немного, только 8 недель².</i></p> <p><i>Я пришель. На меня бедная [протопопица – М.М.] пеняеть, говоря: «Долго ли муки сея, протопопъ, будеть?»³.</i></p>	<p>Плакався во своей избе пред образомъ господнимъ, яко и очи опухли, и моляся прилежно, да отлучить меня Богъ от детей духовных, понеже бремя тяжко, неудобъ носимо.</p> <p>В Юрьевце Повольскомъ по государеву велению протопопомъ немного пожил, – только 8 недель. (л. 16 об.)</p> <p><i>Протопопица</i> на меня, бедная, пеняеть, говоря: «Долго ли муки сея, протопопъ, будеть?» (л. 29)</p>

Можно предположить, что целью сокращения произведения классика старообрядческой литературы было намерение редактора придать тексту «Жития» Аввакума большее сходство с каноническими произведениями жанра. Возможно, именно по этой причине С. А. Носов и начинает текст «Жития» с одной из самых этикетных эмоциональных формул, характеризующих особое – экстатическое – состояние героя в минуту его общения с Богом: «Плакався во своей избе пред образомъ господнимъ, яко и очи опухли, и моляся прилежно, да отлучить меня Богъ от детей духовных, понеже бремя тяжко, неудобъ носимо»⁴. Эта фраза в «Житии» Аввакума завершает эпизод (сам эпизод опущен) о приходившей к Аввакуму на исповедь блуднице.

Следствием редакторской работы С. А. Носова стало изменение смысловых акцентов в «Житии». В результате его правки произведение стало не только намного короче, но и, если можно так сказать, прямолинейней. Причины, по которым печорский старообрядец одни эпизоды переписывал, а другие – нет, до конца неясны. Можно исключить дефектность издания Жития: насколько я помню по посещении дома С. А. Носова во время экспедиции 1980 г., книга была отличной сохранности и даже в оригинальном бумажном переплете. Но очевидна установка С. А. Носова на сознательное уменьшение объема исходного текста, упрощение сюжета с целью сделать его менее информативным с конечной целью – придать «Житию» более правильный, соответствующий канонам агиографии вид. Хотя в этом случае не совсем понятно исключение из текста, например, такого обязательного для жития мотива, как характеристика родителей героя. С. А. Носову мог показаться компрометирующим Аввакума тот факт, что его отец «прилежаше пития хмельнова». Но нет ответа на вопрос о том, почему в таком случае изъято и вполне соответствующее духу мартыриев описание мытарств Аввакума в сибирской ссылке, истязаний, которым подвергал его воевода Пашков, и т. п. эпизоды и группы эпизодов.

¹ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное / под ред. Н. С. Тихонравова. М., 1861. С.13.

² Там же. С. 19.

³ Там же. С. 45.

⁴ Сборник № 10, л. 5. Далее текст цитируется по этому сборнику, номер страницы указан в скобках после цитаты.

**ЯЗЫКОВАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТОВ ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ
В СОЧИНЕНИЯХ ПЕЧОРСКОГО СТАРООБРЯДЦА С. А. НОСОВА**

Как лингвоментальная единица концепт являет собой элемент национальной культуры, «чистый смысл»¹, инвариантный в своей языковой реализации: «В инвариантной модели концепт представляется как предел обобщения (инвариант) плана содержания языковых единиц, покрывающих определенную семантическую область»². Важным является и очевидный факт исторической изменчивости концептосферы культуры³, и с этой точки зрения показателен анализ отдельных концептов в текстах представителей этноконфессиональных групп.

Русская словесность, как известно, переживала в своей истории этапы, не равнозначные по хронологии, стабильности (сохранению традиций), способам отражения в слове мировосприятия и мироощущения человека. Столь же очевидна и особая сложность, пестрота, неоднозначность развития русской словесности в так называемые переходные периоды, например в середине XVII – начале XVIII вв., в начале XX в., в конце XX – начале XXI вв. – на рубеже веков и тысячелетий, поскольку разновременные явления не укладываются в единую линейную последовательность; их взаимообусловленность очевидна, однако далеко не всегда ограничивается строгими рамками причинно-следственных отношений.

Принципиально значимым оказывается феномен старообрядческой культуры. «Оставаясь в русле вековых традиций древнерусской письменности, – пишет Н. Ю. Бубнов, – старообрядцы отразили в своих писаниях сложность и противоречивость переживаемой ими эпохи. Они противопоставили себя “придворной”, а позднее дворянской господствующей культуре, создали своеобразную “параллельную” культуру и литературу народного, крестьянского демократического направления. Эта “потаенная”, запрещенная и гонимая культура низов <...> широко распространялась в народе, выйдя за пределы собственно старообрядческого движения»⁴. Те немногие доступные нам рукописные тексты, которые хранятся в семьях потомков старообрядцев, библиотеках и музеях, оказываются уникальным свидетельством своеобразно развивающейся словесности на Русском Севере в русле общей старообрядческой культуры, с одной стороны, и в контексте динамики русской концептосферы – с другой.

В связи с этим значительный интерес представляет рукописное наследие Степана Анфиногеновича Носова (Анхеньча) – «последнего пишущего старообрядца Печоры»⁵, упоминания о сборниках которого (всего их известно 28) впервые встречаются в работах В. И. Малышева⁶. М. В. Мелиховым опубликованы тексты его оригинальных произведений – писем к другу и последователю Е. И. Осташеву и так называемых Видений⁷.

Сохранение в сочинениях местных авторов книжной культуры, с одной стороны, и устно-поэтической традиции – с другой, обусловили известную специфику самого языкового созна-

¹ Колесов В. В. Философия русского слова. СПб., 2002. С. 120.

² Воркачев С. Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // Филологические науки. 2001. № 1. С. 70.

³ См., напр.: Толстой Н. И. Язык и культура // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 15–26.

⁴ Бубнов Н. Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 6.

⁵ Мелихов М. В. Архив печорского книжника С. А. Носова в фондах научной библиотеки Сыктывкарского университета // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С. 31–40.

⁶ Малышев В. И. Усть-цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 88, 155 и др.

⁷ Печорский старообрядческий писатель С. А. Носов. Видения, письма, записки / подг. текста, вступ. ст. и прим. М. В. Мелихова. М., 2005. В дальнейшем страницы при цитировании указываем по этому изданию.

ния представителей этноконфессиональных групп¹, реализовавшегося в своеобразных по языку и стилю письменных текстах. Произведения Анхеныча тем более оригинальны, что созданы практически нашим современником (С. А. Носов умер в 1981 г.). Традиция и современность, старое и новое, «высокое книжное» и «обыденно-земное» – именно этим взаимопроникновением определяется своеобразие их языка. Мы исследовали лексический состав текстов С. А. Носова с целью выявить источники присутствующих в них разностилевых элементов, определить их контекстуальную соотношенность и функциональную значимость. Предпринятый анализ позволил выделить в лексическом составе «Видений» Анхеныча два основных сосуществующих пласта – церковно-книжный и разговорный. Вместе с тем, с функциональной точки зрения, церковно-книжная лексика в совокупности с собственно разговорной (просторечия, диалектизмы) оказывается маркированной (стилистически окрашенной), противопоставляясь нейтральной разговорной лексике, сформировавшейся под воздействием делового («приказного») языка города².

Содержание писем Анхеныча также предполагает переплетение разноисточниковых и разностилевых элементов, поскольку письма содержат не только бытовой план повествования, где автор рассказывает о себе и односельчанах, о недугах, хозяйственных делах, но и своего рода «учительный» план, где автор, рассуждая о вере, включает в тексты писем индивидуально интерпретированные библейские сюжеты, изречения отцов церкви, собственные «доказательства» истинности вероучения. В связи с этим логично было бы предполагать контекстуальную обусловленность функционирования разностилевых элементов. Однако исследование привело нас к иным выводам, аргументировать которые можно, в частности, на примере языковой реализации некоторых концептов; мы остановились на анализе значимых концептов, реализующих древнейшую оппозицию *жизнь/смерть*.

Первый из них представлен следующим рядом лексем: *жизнь/живот/житие/житуха*. Наиболее частотна в употреблении лексема *жизнь*, которая включается в разные контексты: и бытовой, и «учительный». Архаизмы церковно-книжного происхождения *живот* и *житие* менее употребительны в текстах писем, однако также возможны во фрагментах бытового содержания, например: *Многие прелести в мире проявились при нашем житии вплоть до движения самолетомъ* (с. 198). Разговорная лексема *житуха* встречается единожды и в тексте одного из писем заключает повествование автора о неурожайном годе: *вот она, житуха-то, настала по грѣхамъ* (с. 180).

Еще большей вариативностью характеризуется концепт *смерть*. Одну группу лексических вариантов представляют слова с корнем **тъг-*: *смерть прияти/умереть* (более поздний по происхождению вариант); другую – образования с ключевым словом *коньць* в значении 'смерть': *конецъ принять/скончати живот свои/скончатся*; имеет место контаминированная речевая формула, включающая оба компонента и представляющая разговорное новообразование – *кончиться смертельно*. Использует автор и устойчивые сочетания устаревшего характера: *оставить сей свет/уснуть вечным сном/уснуть навсегда* (поздний вариант). Употреблены и экспрессивные народно-разговорные образования *сдохъ* и *духъ вон*. Все указанные варианты также не имеют обязательной контекстуальной закреплённости, например: *...внезапу приидет день скончания, яко тать в нощи* (с. 190); *Горе же будет грѣшнику, умершему в епитимьи* (с. 221)...; *Разговор продолжался до последнего часу, наконец стало редко дыхание... и затем испустила последний вздохъ и уснула вечным сном* (с. 188 – о смерти жены).

Отметим еще одну важную особенность функционирования указанных образований в текстах писем Анхеныча: часто они оказываются включенными в состав устойчивых синтагм, орга-

¹ Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

² Спичак О. Н. Рукописное наследие С. А. Носова в контексте общих тенденций современного русского языка // Человек XXI века: индивидуальные и социальные аспекты (в рамках республиканской программы «На пути к культуре мира» и проекта ЮНЕСКО «Культура мира»): сборник докладов Республиканской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2000. С. 78.

низирующих особый «стиль» народно-разговорного языка – публичную речь¹, например: *сложилась обстановка смертная; с учетом причин, складывающихся в жизни; отметить новое в жизни нашего Бугаева событие скорбное; извещаю вам об умерших старушек*. Как видим, проявляется уже отмеченная нами в текстах «Видений» тенденция к использованию формульных речевых образований. Элементы публичной речи, таким образом, являются еще одним равноправным компонентом в языковой организации текстов писем и выполняют важную функцию – скрепляют разноисточниковые и разностилевые элементы, организуя их в целостный и стилистически гармоничный текст.

Заметим, что аналогичная закономерность наблюдается при исследовании языковой реализации концептов, реализующих оппозиции *болезнь/здоровье, грѣхъ/покаяние, земной/небесный, хорошо/плохо, добродетель/порок, много/мало* и др.

Таким образом, изучение лингвостилистических особенностей произведений представителя севернорусского старообрядчества приводит нас к выводу о том, что они отразили общие тенденции, происходящие в русском языке конца XX в. По мнению В. В. Колесова, главное направление развития языка состоит в том, что уже нельзя говорить о наличии двух противопоставленных систем – *литературного языка* и *разговорного языка*.

Причин столь масштабного и принципиального изменения в системе русского языка несколько: 1) письменная форма речи стала влиять на устную, в результате чего написанное стало восприниматься как норма, местные типы исчезли, уступив место усредненному «литературному», городскому; 2) на литературную норму оказывало влияние обычное говорение (узус), что вызвало устранение индивидуальных особенностей речи в пользу массового; 3) в русском языке исчез высокий стиль речи, который (в XVIII, XIX и еще в начале XX вв.) включался в систему «трех штилей», обуславливающую зависимость смысла и стиля; в результате такого изменения система упростилась до двухмерной: средний стиль был поднят до уровня высокого, а его место стали занимать нередко слова просторечные, грубые, вульгарные².

Как видим, даже известная изолированность этноконфессиональных групп не помогла (объективно) воспрепятствовать проникновению тотальных процессов преобразования русского языка в само языковое сознание носителей традиций русского старообрядчества. Данные процессы особенно очевидны при исследовании динамики концептов.

Н. С. Гурьянова (Новосибирск)

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ И КНИГА ПРОРОКА ДАНИИЛА

Эсхатологические ожидания всегда были сильны в русском народе, обостряясь в кризисные моменты существования общества. Естественно, что в период церковной реформы, начатой патриархом Никоном, защитники старого обряда обратились к учению о конечных судьбах мира и человека. Уже первое поколение противников церковной реформы провозгласили в качестве основополагающей идеи мысль о наступлении царства антихриста. Христианское эсхатологическое учение позволило представить новшества, внесенные в обряд и богослужебную практику Русской церкви, в качестве неопровержимых свидетельств о должном в скором времени последовать конце мира и Страшном суде.

¹ Баранникова Л. И. Русские народные говоры в советский период. Саратов, 1968.

² Колесов В. В.: 1. Русская речь. Вчера. Сегодня. Завтра. СПб., 1998; 2. «Жизнь происходит от слова...». СПб., 1999.

Эсхатологические построения составили основу идеологии общественно-политического движения, сформировавшегося на основе внутрицерковной оппозиции реформе, начатой патриархом Никоном. К началу XVIII столетия произошло разделение на два направления – поповщину и беспоповщину, внутри которых оформлялись самостоятельные согласия. При этом большое внимание уделялось эсхатологическому учению. Каждое согласие предлагало свой вариант доказательства основополагающей идеи – о наступлении после 1666 г. в России царства антихриста. Особенно разнообразными были построения в беспоповщине.

Поморское согласие во многом определило эсхатологическое учение старообрядчества, оказав существенное влияние на авторов, обсуждающих проблемы «лица» антихриста, времени его воцарения и, самое главное, вопрос о конечных судьбах мира и человека. Попытаемся показать это, обратив внимание на использование старообрядцами в эсхатологических построениях концепции о четырех мировых монархиях, основу которой в христианстве составила библейская книга пророка Даниила. Первое поколение защитников старого обряда использовали непосредственно текст пророчества. В XVIII в. выговцы обратили внимание на его истолкование в сочинении «Хрисмологион».

Григорий Яковлев в своем Доношении Святейшему Синоду, написанном перед своим присоединением к официальной Церкви в 1748 г., в «Реэстре книг по азбуце...», которые известны были на Выге, указывает на знакомство старообрядцев с этим сочинением¹. В XVIII–XIX вв. авторы будут активно его использовать при написании эсхатологических сочинений. Очень важно понять, что сделало столь популярным этот текст, созданный во второй половине XVII в. Прежде всего, следует в самом общем виде охарактеризовать это произведение. Уже в названии дана его краткая «аннотация», поэтому воспроизведем ее частично: «Хрисмологион, сиречь книга пререченословная, от пророчества Даниилова сказание сония Навуходносорова, та же о четырех монархиях вселенныя и о ложном пророце Махмете и о царствии его <...> Та же о антихристе и о иных многих изрядных вещех»².

Далее отмечалось, что она «от древнейшия харатейныя книги еллиногреческия преведена на славенский язык повелением <...> государя царя и великаго князя Алексея Михайловича <...> чрез Никола Спафария³ и не токмо преведена, но и на вся главы различная и пространная толкования его многотрудным тщанием приложена». Указывалось место и время ее написания: «В царствующем и преименитом граде Москве, в лето от сотворения мира 7181-е (1673), месяца яннуария в 25 день»⁴.

В исследовательской литературе утвердилось мнение, что Николай Спафарий перевел с греческого одноименный труд митрополита Газского Паисия Лигарида⁵. Возможно, этому способствовала авторитетность А. И. Соболевского, сформулировавшего в библиографических материалах эту мысль особенно четко: «Греческий оригинал Хрисмологиона – не “харатейная книга”, как пишет Спафарий, а произведение Паисия Лигарида...»⁶. Он не только привел название сочинения, но и указал в сноске шифр иерусалимского списка 1656 г., обозначенного им в качестве автографа. В недавно вышедшей статье В. Г. Ченцовой представлена очень убедительная аргументация вывода о том, что Николай Спафарий сделал перевод на русский язык не произведения Паисия Лигарида, а части текста из греко-венецианской рукописи конца

¹ Яковлев Григорий. Извещение праведное о расколе беспоповщины. М., 1888. С. 134.

² РНБ, F.I.698, XVII в., 145 л. О рукописной традиции сочинения см.: Белоброва О. А. О рукописной традиции произведений Николая Спафария // Николае Милеску Спафарий и проблемы культуры Молдовы. Материалы II Спафариевских чтений. Кишинев, 1991. С. 57-60.

³ О нем см.: Белоброва О. А. Николай Гаврилович Спафарий (Милеску) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. СПб., 1993. С. 392-400.

⁴ РНБ, F.I.698, л. 1.

⁵ О нем см.: Романова А. А. Паисий Лигарид // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.) Часть 3. СПб., 1998. С. 8–12.

⁶ Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. СПб., 1903. С. 367.

XVI в., связанной с именем Франческо Бароцци¹. В статье отмечены причины возросшего интереса на христианском Востоке к пророчествам и предсказаниям, касающимся судеб мира, а также востребованности подобных текстов в России.

О популярности «Хрисмологиона» в России, по мнению В. Г. Ченцовой, свидетельствуют около 50 списков этого сочинения (переписанные в основном в XVIII в.). «В то же время, – замечает она далее, – весьма трудно судить о том, насколько этот перевод на русский язык византийских пророчеств и их истолкования, сделанного после победы над османами при Лепанто, и их реинтерпретация и комментирование Николаем Спафарием могли оказать реальное влияние на историческую и политическую мысль в России»².

Действительно, этот вопрос остается совершенно непроясненным, поскольку копирование текста сочинения свидетельствует об интересе к нему, но не дает возможности исследователю понять, каким образом читатели его воспринимали. В этом отношении рукописное наследие старообрядцев предоставляет уникальную возможность. Они включили фрагменты текстов из «Хрисмологиона» в свои эсхатологические построения. Значимость этого произведения для старообрядцев особенно заметна, если обратить внимание на сборник, составленный на Выге в первой половине XVIII в.

Рукописные сборники пользовались особой популярностью в среде старообрядцев. Эта форма, по сравнению с авторским произведением, давала возможность составителям более полно представить читателю аргументы в пользу отстаиваемой точки зрения. Сборник БАН, собр. Дружинина, № 462 (491)³ особенно показателен в этом отношении. Он посвящен изложению эсхатологического учения. Составители первым поместили текст, озаглавленный так: «Из книги Хрисмологиона, сиречь пререченословныя, от пророчества Даниилова, сказания сония Навходоносорова. Та же о четырех монархиях вселенныя»⁴. Воспроизведя название, вернее только ту часть, которая, по их мнению, важна, выговцы поместили указание «ниже», т. е. обозначили место расположения цитаты в исходном тексте.

Прежде всего составители включили небольшую цитату, которая должна была познакомить читателя с важной для них мыслью, сформулированной Николаем Спафарием при истолковании пророчества Даниила. Поскольку она задает тон дальнейшим рассуждениям, приведем ее полностью: «О четвертом паки глаголет пророк Даниил, о голенях железных, яко ноги имяше, частию железныя, частию же глиняныя. Сими словесы знаменует пророк, яко Римское царство в первых железное, потом глиняное будет. Чрез него же знаменуется Римская монархия пременение или различное счастье и достоинство. Понеже многажды будет железное, сиречь крепкое, многажды глиняное. Яко сам Даниил именует тое»⁵. Окончание цитаты и начало следующего фрагмента обозначили словом «Ниже»⁶.

Старообрядцы далее скопировали текст из «Хрисмологиона», в котором утверждается, что «монархией нарицатися подобает Московскому царствию». Воспроизвели они и аргументы, приведенные Николаем Спафарием: «Понеже и веру греческую имеет и от родословия греческих царей износится и царства многа под сею монархией суть. Ею же Бог, яко мнози предлаголаша, и самую Константинопольскую монархию обновит. Убо наш век, ныне монархия Римская поистине глиняная есть, си есть удобьсокрушенная и слабая»⁷. Из достаточно пространной цитаты нами отобраны только те фразы, на которые, по замыслу

¹ Ченцова В. Г. Паисий Лигарид, Николай Спафарий и Франческо Бароцци: эсхатологические идеи при дворе царя Алексея Михайловича // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2014. № 1 (55). С. 69–82.

² Там же. С. 79.

³ Описание сборника см.: Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века / сост. Н. Ю. Бубнов. СПб., 2001. С. 272–276.

⁴ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 4.

⁵ Там же.

⁶ Нач.: «Сего ради и ученейший Бодин в книзе всенародной пишет...» - БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 4–6 об.

⁷ Там же, л. 4 об.

составителей сборника, явно должен был обратить внимание читатель и ради которых они включили этот фрагмент. Определенное внимание в воспроизведенном тексте уделено и «царству турецкому».

Логично смотрится в этом ряду цитата из «Степенной книги», которая помещена далее. При этом дана довольно точная отсылка к первоисточнику: «Из книги Степенная. От степени 14, от грани 14. Повесть от древняго писания о создании Царяграда»¹. Практически дословно воспроизведен фрагмент из Повести², в котором описывается начало строительства Константинополя и знамение, расшифрованное «книжниками и мудрецами» как предсказание о предстоящем падении города – «бесерменство одолеет христианство», но, в конце концов, «христианство одолеет бесерменство и Седмохолмие³ примут и в нем воцарятся». Составители прервали повествование на фразе о том, что Константин возмутился такому предсказанию, но «слова повеле их написати».

Конец довольно пространной цитаты и начало следующей обозначены так: «Тоя же степени и грани. Ниже. О взятии Царяграда от турков»⁴. Из достаточно подробного рассказа об этом событии в Степенной книге старообрядцы воспроизвели только окончание 18-й главы, в котором констатируется факт взятия Константинополя «беззаконным Магметом» в качестве исполнения знамения, описанного в рассказе об основании города и истолкованного «книжниками и мудрецами». По-видимому, для составителей особенно ценным представлялись заключительные фразы, в которых утверждалась неизбежность исполнения и других пророчеств: «Но убо да разумеши, окаянне, аще вся преждереченная Мефодием Патарским и Лвом Премудрым знамения о граде сем совершишася. То и последняя не прейдут, но тако же совершится имут. Пришедшее бо российский род с прежде создательным всего исмаильтян победят и Седмохолмнаго примут с прежде законными его и в нем воцарятся»⁵.

После этого составители поместили текст, обозначив его так: «Из Хронографа. От главы 158. Сказание Ивана Пересветова⁶ о царе турецком Махмете, како хоте сожещи книги греческия». Из Сказания они выбрали фрагмент, в котором описывается попытка «великаго поругания от безбожных турков», как хотел «царь Махмет книги христианские все сожещи», тем самым «веру христианскую до конца истребити во Цареграде и во Иерусалиме, и во всех градах страны тоя»⁷.

Далее следуют предсказания о победах «царства измайлова, нареченного Магмета», победившего род Палеологов, озаглавленные как «Премудрейшаго патриарха Геннадия Цареградскаго⁸, бывшаго во время Иоанна Палеологова, царя греческаго». Заклучает перечисление войн фраза: «Но исчадие его царствует токмо и мало, и кратко». В этом тексте присутствует пророчество, которое, по-видимому, читатель должен был соотнести с изложением ранее процитированного предсказания из Степенной книги: «Народ же русский сопричастники, сего Измайла победят и Седмохолмник возмут с прибытками»⁹. В конце дана

¹ Нач.: «В лето 5803 царствующу в Риме богосодетелному Константину Флавию...» - БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 7.

² До слов: «Великий же Константин о сем возмутися зело, но обаче слова их повеле написати» – БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 9. См.: Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: тексты и коммент.: в 3 т. / отв. ред.: Н. Н. Покровский, Г. Д. Ленхофф. Т. 2. М., 2008. С. 172–174.

³ Константинополь возводился на «седми холмах»: «И пришед в Византию, и виде на том месте седмь гор...» - БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 8.

⁴ Там же. Л. 9. Ср.: «О взятии Царяграда» - Степенная книга царского родословия... Т. 2. С. 177.

⁵ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 9 об.-10. Ср.: Степенная книга царского родословия... С. 190.

⁶ О нем и его сочинении см.: Лурье Я. С. Пересветов Иван Семенович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.). Часть 2. Л., 1989. С. 178–182.

⁷ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 10–12 об.

⁸ О нем см.: Жаворонков П. И. Михайлов П. Б, П. Э. Л. Геннадий II Схоларий // Православная энциклопедия. Т. X. М., 2005. С. 612–616.

⁹ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 13–13 об.

справка о происхождении воспроизведенного текста: «И преведено сие проречение из греческаго языка древняго писма на руской в лето от создания мира 7149 (1641)¹ марта 1 день преосвященным митрополитом Гавриилом Назаретским² на Москве»³.

Еще один вариант этого предсказания в сборнике представлен как цитата из «книг Лва царя премудраго»: «Руский же род с первосоздательными сего измаилтянина победив, и Седмохолмаго восприимут среди законными его»⁴. Затем оно еще раз воспроизведено в качестве «Списка с надписания, еже обретается во всех греческих гранографех печатных, начертанное от неких святых прозорливых отец...»⁵. Между этими вариантами пророчеств составители поместили цитату, обозначенную как скопированную из Степенной книги, с предсказаниями о судьбе Московского царства, которые якобы сформулировал «цысарский король Максимиян» в речи, обращенной к русскому послу, «ко князю Захарии Ивановичю»⁶.

По поводу этого легендарного пророчества, соотнесенного с реальным посольством князя З. И. Сугорского, в «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина в примечании сообщается следующее: «О сем посольстве к. Сугорского есть басня, внесенная в некоторые новые летописи и дающая императору Максимилиану сан пророка»⁷. Далее историк привел фрагменты этого текста. Совпадает только начало, датирующее событие, а предсказанное существенно отличается от скопированного выговцами. Н. М. Карамзин цитировал текст, в котором речь шла о предстоящем царствовании Михаила.

Старообрядцы воспроизвели другой вариант, поэтому приведем его в основных фрагментах: «В лета 7084 государь царь и великий князь Иван Васильевич всея Росии как послал к ближнему своему благоприятному приятелю, к римскому и к цысарскому королю Максимияну царю вопросити о том, как ему, царю, писати к турецкому царю»⁸. Дважды употребив слово «ниже», указав на то, что текст воспроизводится с пропусками, старообрядцы привели значительную часть из предсказания о судьбе Московского царства, представив его в форме прямой речи: «Потом учал король Максимиян государеву послу говорить...». Этот текст явно был написан в середине или во второй половине XVII в.

В каждом из описанных событий, должных якобы случиться в будущем, читатель узнавал реалии российской истории. Например, царствование Федора Иоанновича, хотя он и не назван, а обозначен как сын Иоанна Васильевича, охарактеризовано как кратковременное, после которого «будет в вашей земли смятение великое». В дальнейшем описании событий вполне узнаваемы и Борис Годунов, и Лжедмитрий, и Василий Шуйский, и Михаил Романов.

Предсказание, ради которого выговцы включили этот текст в сборник, относится к царствованию Алексея Михайловича: «Сын же того царя [Михаила Романова], яко буйвол будет на царстве, напрасно многия страны и орды под свою руку мечем подклонит <...>, якоже Александр царь Македонский всей вселенной. А земля ваша распространится, но и паче цари многими обладает и царствы <...> и обладает Царствующаго града и просветится на почестие и утвердит православие. И едучи из Винограда молвил: Попомните де Максимияна царя цысаря христьянскаго, то де у вас сбудется»⁹.

¹ Это предсказание составители процитируют еще раз и укажут другую дату – 7159 (1651), которая соответствует времени пребывания переводчика в Москве. – БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 21 об.

² О нем и о переводе пророчеств, связанных с именем Геннадия II Схолария, см.: *Ланченко К. А.* Гавриил, митр. Назаретский // Православная энциклопедия. Т. X. С. 206-207.

³ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 13 об.

⁴ Там же. л. 14 об.

⁵ Там же. Л. 21–21 об.

⁶ Там же. Л. 15–16 об.

⁷ *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Книга 3. Т. IX. М., 1989. Прим. 442. Стб. 101.

⁸ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л.15. Ср: «В лето 7084 царь и в. к. Иоанн Васильевич посылает посла своего Захария Ивановича сына Югорскаго в Рим вопросити о титулах...» (*Карамзин Н. М.* История государства Российского. Книга 3. Т. IX. Прим. 442. Стб. 101).

⁹ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 16-16 об.

Это пророчество, помещенное между предсказаниями о неизбежности того, что «русский же род <...> измаилтянина победив, и Седмохолмага восприимут», проясняет замысел составителей. Старообрядцы явно под этим подразумевали не взятие русскими Константинополя, а то, что к Московскому государству перейдет функция центра православия и утверждения истинной веры. Поместив фрагмент из «Хрисмологиона» первым, составители обозначили основную проблему – истолкование пророчества Даниила о четырех монархиях, вернее, о судьбе четвертой, которую Николай Спафарий определил как римскую, упомянув о «турском царе Магмете». В сборник они включили фрагменты текстов из авторитетных произведений, которые, по их мнению, должны были прояснить для читателя, почему в «Хрисмологионе» упоминается наряду с римским «Махметово или турецкое царство». Они попытались убедить читателя, использовав сочинения конца XVI-XVII вв., что это связано с падением Константинополя и с предсказанной во всех пророчествах особой ролью, предназначавшейся Московскому царству, - спасителя православия.

Скопированные тексты, по замыслу составителей, должны были подготовить читателей к восприятию сочинения Андрея Денисова «На книжицу Стефана, митрополита Рязанского, о антихристе»¹. Во вводной части к сочинению автор так представил точку зрения Стефана Яворского, против которой он возражает: «Римскую четвертую монархию украснословал, еще стоящу чрез единую голень на западе. О чем хошу, понуждаем от боголюбивых, вкратце реши»². Автор вполне в духе древнерусского книжника далее «смирненне прошения прося у мудрейших читателей», молит их, если кому случится прочесть им написанное «да не дерзнут попирати бисера разумения, иже не моего, но святых богословец, аще и мною недостойным зде вкратце реченнаго»³. Он подчеркивает, что предполагает опровергать мнение Стефана Яворского, опираясь на тексты святоотеческого предания.

В начале сочинения Андрей Денисов еще раз подчеркнул, что только «наученное от древних боголюбивейших отец старец потщаемся со усердием держати»⁴. Далее старообрядец обращается к читателю с просьбой обратить внимание на мнение «мудролюбца Стефана митрополита» и достаточно подробно его излагает: «Он в своей книжице сице предлагает на листу 40: В книгах Даниила пророка изъявляет дух святыи усты пророческими четыре началнейшая монаршества, пребывающая даже до скончания мира последовательне <...> Первое монаршество ассирийское <...> Четвертое монаршество римское, яко же голени две суть, тако и царство римское двочастно бысть: на востоце от Константина Великаго начало имущее в Новом Риме, си есть в Константинополи, и на западе в Ветхом Риме. И сокрушенной убо сущей единой голени, си есть монаршеству римскому на востоце чрез турков, пребывает еще другая голень на западе и пребывати будет даже до пришествия антихристова»⁵.

Старообрядец подробно останавливается на анализе доводов, приводимых иерархом Русской церкви в пользу своей точки зрения. Разумеется, по его мнению, все приведенные в качестве аргументов тексты неверно истолкованы. Вот пример заключения, которое делает старообрядец в результате их анализа: «Чюждужесе, како глаголай повыше, внемлем толкованию Метафрастову, а сам невнятелно изследствова сказание его. Тамо бо того разума в пророчестве и в толковании, еже последи на единой голени стояти оной четвертой монархии не обретається. Тем же и мудрствуя и сия Стефан от себе глаголет и на своем мнении, а не на

¹ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 22–36 об. Об этом сочинении см.: *Смирнов П. С.* Споры и разделение в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 82–83; *Дружинин В. Г.* Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 92–93, № 8, 94–95, № 16; *Гурьянова Н. С.* Об эсхатологических построениях старообрядцев-беспоповцев в XVIII в. // *Традиции отечественной духовной культуры в нарративных и документальных источниках XV–XXI вв.* Новосибирск, 2010. С. 126.

² БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 23 об.

³ Там же. Л. 23 об.-24.

⁴ Там же. Л. 25.

⁵ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 25 об.-26.

пророческом и Метафрастовом, ниже на ином коем от богословцев глаголанном утверждается, и всуе и туне и пророка и Метафраста к своему мнению привлечь покусился»¹.

Подобным образом А. Денисов опровергает справедливость апелляции митрополитом Рязанским к текстам Послания апостола Павла и их истолкования Иоанном Златоустом. По мнению автора-старообрядца, читатель, чтобы понять искажение иерархом сути изложения обсуждаемой проблемы о Римской монархии, должен обратить внимание на указанные им сочинения. Затем он привел соответствующие цитаты из них, а после этого следует обращение к читателю с указанием, какой вывод он должен сделать: «Внимай и zde, читателю, не глаголют и сии исследователи пророческих словес, еже бы, когда Римскому царству на единой голени стояти, но поведают ему в разделении сокрушение и 10-ти перст или рог и малаго рога диявола востание»².

Разумеется, А. Денисов опирался на тексты Священного Писания и святоотеческого предания, но основными, опровергающими точку зрения иерарха Русской церкви, для Андрея Денисова служили два московских издания – сборник «Кириллова книга» и «Книга о вере». Цитаты из них обычно завершали обсуждение одного из вопросов, связанных с проблемой четвертой монархии из библейского пророчества, а в конце – обращение к читателю с просьбой, если покажется не очень убедительным аргумент, познакомиться с полным текстом изданий. Например, цитаты из Посланий патриарха Александрийского Мелетия и из 20-й главы «Книги о вере» А. Денисов завершил так: «Хотяй же пространнее уведети, да чтет все оно послание 4-е, таже и 5-е на конце «Кирилловой книги» положенныя. И в «Книге о правой вере», главу 20-ю. О римской власти»³.

После опровержения точки зрения Стефана, митрополита Рязанского, читателю был предложен следующий вывод: «От сих убо вкратце реченных яве доводствовалося от церковных учителей, яко царская римская единоначальствовавшая власть давно от Рима взялася и та великая монархия пала на безначальство, разделена на различная владычества. Их же Даниил роги и персты провиде»⁴. В данном случае автор явно отсылает читателя к истолкованию пророчества Даниила в «Хрисмологоне». Не случайно составители открывают сборник именно этими фрагментами.

Завершает сочинение цитата из 30-й главы «Книги о вере», введенная следующим образом: «Тем же и мы при концы возотвуетем к продолжающим готовыми словесы. В «Книге о вере» в главе 30 <...> <...> Тем же несть нам что к пользе, еже прекословити с Церковию и со святыми и время отлагати, но всегда ожидати, яже писанная святыми и готовым бытии ко ответу»⁵. Действительно, как и обещал автор во вводной части, он сумел найти в святоотеческом предании тексты, которые, по его мнению, опровергали точку зрения, высказанную митрополитом Рязанским в сочинении «О антихристе», написанном в 1703 г. Важно, что московские издания сборника «Кириллова книга» и «Книги о вере», представляющие изложение адаптированного для русского читателя эсхатологического учения, сформулированного в родственной Киевской митрополии, во многом определили авторское решение вопросов о судьбе Римской монархии.

О справедливости данного заключения свидетельствует и помещенная далее подборка цитат из рукописей и старопечатных книг⁶. В ней особенно четко прослеживается ориентация выговцев прежде всего на тексты, своим происхождением связанные с православной традицией

¹ Там же. Л. 27 об.–28.

² Там же. Л. 30 об.

³ Там же. Л. 35 об.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 36–36 об.

⁶ БАН, собр. Дружинина, № 462 (491), л. 38–87. Об этой подборке подробно см.: Гурьянова Н. С. Об эсхатологическом учении поморского согласия // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 73–93.

Киевской митрополии. Важная для эсхатологических построений тема раскрыта благодаря цитатам, извлеченным из соответствующих украинско-белорусских и московских изданий. Фрагменты текстов из этих изданий выполняли важную функцию – либо определяя решение того или иного вопроса, либо подтверждая справедливость уже приведенных «свидетельств». Все это дает основание говорить об особом статусе таких цитат. Они были выбраны в качестве авторитетных, определивших на будущее эсхатологическое учение поморцев.

Не менее значимым в этих построениях оказался и текст «Хрисмологиона». Цитаты из него были включены не только в рассмотренный выше сборник, но и в другие. Ярким примером может служить сборная рукопись БАН, собр. Дружинина, № 143 (178)¹. В нее включен фрагмент из «Хрисмологиона», озаглавленный так: «Четвертая монархия. Стихи иамвийстии на четвертую монархию»². Цитаты из разных глав сочинения знакомили читателя с истолкованием текста о четвертой монархии из книги пророка Даниила. Приведен фрагмент с упоминанием о «Магмете и царстве турском» и из главы под названием «О суде» с описанием падения четвертого, римского, царства, означающего исполнения пророчества о воцарении антихриста. Следом помещена выписка «Из Гранографа. Глава 33. Тол. О 4-х зверех»³. В этом тексте было предложено истолкование соответствующего пророчества Даниила с разъяснением, падения каких мировых монархий он предсказал. Первым названо «царство вавилонское, еже есть ассирийское», второе – «царство перское», третье – «греческое, еже облада Александр царь Македонский», четвертое, последнее, – «царство римское».

Составители сборника поместили эти тексты после автографа сочинения Андрея Денисова «На книжицу Стефана, митрополита Рязанского, о антихристе»⁴. По-видимому, предполагая, что они должны послужить дополнительным аргументом в пользу сформулированной старообрядцем точки зрения. Фрагменты из сочинения «Хрисмологион», посвященные истолкованию пророчества Даниила о четырех монархиях, стали активно использоваться старообрядцами в эсхатологических построениях наряду с текстами Священного Писания и святоотеческого предания.

Поморское сочинение «Ответы древняго благочестия любителей на вопросы придержащихся новодогматствующаго иерейства» (более известное под названием «Щит веры») было написано в 1789-1791 гг. Пятая часть этого фундаментального поморского сочинения озаглавлена «О антихристе» и посвящена изложению эсхатологического учения поморцев. В ответах на вопросы с 333 по 382-й подробно представлены поморские эсхатологические построения, которые были сформулированы в результате оформления эсхатологического учения в старообрядческой среде на протяжении XVIII в. Оно изложено здесь детально и аргументированно. Разумеется, автор привел в качестве аргумента и цитату из «Хрисмологиона».

В ответе на 340-й вопрос он сначала кратко пересказал пророчество Даниила о четвертом звере из 7-й главы [Дан.: 7;7–8]: «Понеже духопрозрительный пророк Даниил о звери четвертом сице прорече: “Смотрех же зверя сего, сиречь четвертаго, и 10 рог по нему. Внимах же рогов его и се мал рог възде, яко отрасль, и три рози пред ним искоренишася от лица его”. Дозде Даниил»⁵. Затем привел истолкование Псевдо Ипполита, папы Римского, а после этого значительный фрагмент из «Хрисмологиона», введенный следующим образом: «О чем в Хрисмологионе на четвертую монархию сице толкуется: “Зверь сей имяше десять рогов, сиречь десять царств. Зане монархия римская, егда бе во власти своей цветущая, тогда имяше под собою десять царств, сиречь

¹ БАН, собр. Дружинина, № 143 (178), XVIII в. (10-70-е гг). Описание рукописи см.: Сочинения писателей-старообрядцев первой половины XVIII века. С. 74–76.

² БАН, собр. Дружинина, № 143 (178), л. 69–71. Ср.: РНБ, Ф.1. 698, л. 136 об.–137 об.

³ БАН, собр. Дружинина, № 143 (178), л. 71 об.–72.

⁴ Там же. Л. 67–68 об.

⁵ «Ответы древняго благочестия любителей на вопросы придержащихся новодогматствующаго иерейства» // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. Новосибирск, 2005. С. 107.

италианское, французское, германское, испанское, англиское, сарматское, панонское, ассирийское, греческое или македонское и египетское...» Дозде Хрисмологион»¹.

Материалы двух сборников, составленных на Выге, позволяют увидеть, каким образом в старообрядческой среде использовался текст «Хрисмологиона», переведенный на русский язык Николаем Спафарием. Составители сборников акцентировали внимание читателей на концепции смены четырех мировых монархий, которая базировалась на тексте из книги пророка Даниила. В XVII в. интерес представляла идея предсказанного в конце XVI в. освобождения Константинополя, после чего «Седмихолмие», т. е. столица Византийской империи, перейдет под власть христианского государя, под которым подразумевался русский царь. Интерпретация пророчеств, относящихся к Константинополю и судьбам христианской империи, представленная в переводе Николая Спафария, из венецианской рукописи конца XVI в., оказалась востребованной совершенно в иных исторических условиях. Старообрядцы употребили ее в эсхатологических построениях, дополнив указанием на другие подобные пророчества.

Цитируя святоотеческое предание, исторические сочинения, легендарные рассказы, составители пытались убедить читателей в том, что все предсказанное сбылось: Римская монархия пала, в мире воцарился антихрист, только Московское царство сохранило истинную веру. Разумеется, в данном случае старообрядцы считали, что только они являются ее хранителями. Уже первые защитники старой веры включили в свои эсхатологические построения средневековую концепцию «Третий Рим», которая, как очень точно подметила Н. В. Сеницына, имела в старообрядческой эсхатологии принципиальное значение². Это уже другой аспект римской парадигмы, свидетельствующий о сложности представлений старообрядцев и необходимости более подробного изучения идеологии этого общественно-политического движения.

Т. В. Бровкина (Сыктывкар)

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ТЕКСТА ОСНОВНОЙ РЕДАКЦИИ ПОВЕСТИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ТАБАКА

Древнерусская повесть о происхождении табака – литературный памятник XVII в., рассказывающий о происхождении и распространении среди людей «мерзкого зелья» – табака. Повесть о происхождении табака известна в большом количестве списков, в том числе и печорских. Наиболее часто в рукописных сборниках встречается тот ее вид, в заглавии которого есть указание на некую книгу «Пандок» как ее источник.

В основе сюжета этого варианта – история о том, как некий эллинский царь Анепсий, узнав из рассказа ангела о происхождении неизвестной до сего времени травы, приводившей людей его государства в опьяняющее и экстагическое состояние, находит могилу блудницы, из тела которой впервые произрос табак, и принимает крещение от христианского епископа. Насадителем табака, согласно Повести, является дьявол. По его же наущению табак находят «эллины» и начинают разводить его в своих огородах «на прелесть будущим родом».

В основе сюжета Повести лежат древние мифологические представления о произрастании различных трав и деревьев на могилах добродетельных и порочных людей. Согласно народным поверьям, могилы праведников, а также добрых или несчастных людей

¹ «Ответы древняго благочестия любителей...». С. 107.

² Об этом подробно см.: Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция средневековой концепции. (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 313–317.

украшают красивые, полезные травы (розы, лилии, боярышник). На могилах же злодеев или грешников появляются дурные, сорные травы (крапива, волчец и т.п.)¹.

К середине XX в. Повесть о происхождении табака варианта «Пандок» в текстологическом отношении оставалась практически не изученной. Первое упоминание об этой разновидности Повести встречаем в работе А. Н. Пыпина «Очерки литературной истории старинных повестей и сказок русских» (1858 г.)². Ученый пересказывает содержание Повести по списку из собрания Н. С. Тихонравова и приводит комментарии к тексту. Следующий этап в изучении исследуемого произведения связан с именем В. Н. Перетца. В 1902 г. он публикует статью, посвященную легендам о происхождении картофеля, генетически восходящим к сказаниям о табаке³. В 1912 г. В. Н. Перетц возвращается к никоцианской теме, публикуя в «Отчете семинария русской филологии» о работе его научной экспедиции в Санкт-Петербурге два сказания о табаке по спискам РНБ: один – по списку собр. Толстого, № 729, другой – по списку собр. Михайловского, № 526⁴. В различных хранилищах страны обнаруживались все новые и новые списки произведения.

В 1922 г. А. И. Никифоров в специальной статье делает обзор четырех казанских списков Повести о табаке: Казанского Центрального музея, Казанской Духовной Академии (два списка) и список частной библиотеки А. М. Вилькена в Казани⁵. Таким образом, А. И. Никифоров является первым ученым, сделавшим попытку текстологического анализа известных ему списков Повести о табаке. На основании своего текстологического исследования ученый делает вывод о существовании редакции, чтения которой наиболее близки архетипу Повести о табаке. Место нахождения исследованных А. И. Никифоровым списков в настоящее время неизвестно.

Большой вклад в изучение Повести был внесен Т. Ф. Волковой: ею опубликован ряд статей, посвященных изучению памятника⁶. Под ее руководством была выполнена дипломная работа О. С. Уляшовой по текстологии повести варианта «Пандок» на основе нескольких списков из хранилищ Санкт-Петербурга. Все известные списки этого варианта Повести, по наблюдениям Т. Ф. Волковой и О. С. Уляшовой, можно разделить на списки «основной», «особой», «распространенной» и кратких редакций⁷. Эта текстологическая концепция и легла в основу нашего исследования.

К *основной редакции* Повести сейчас можно отнести 28 списков. Основная редакция, по наблюдениям Т. Ф. Волковой, представлена тремя видами. Различия между I и II видами основной редакции невелики, но имеют принципиальное значение, так как в некоторых случаях

¹ Перетц В. Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Киев 30 мая – 10 июня 1915 года. Киев, 1915. С. 149–152.

² Пыпин А. Н. Очерки литературной истории старинных повестей и сказок русских // Ученые записки второго отделения Императорской Академии наук. СПб., 1858. Т. 4. С. 1–360.

³ Перетц В. Н. Легенды о происхождении картофеля // Сборник памяти Л. Н. Майкова. СПб., 1902. С. 94–95.

⁴ Перетц В. Н. Отчет об экскурсии семинария русской филологии в Петербург в 1911 году. Киев, 1912. С. 98.

⁵ Никифоров А. И.: 1. Литературные материалы: (Из рукописей Казанского центрального музея) // Казанский музейный вестник. 1922. № 2. С. 66–74; 2. Русские повести, легенды, поверья о картофеле. Казань, 1922. С. 135–139.

⁶ Волкова Т. Ф.: 1. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 75–106; 2. Усть-Цилемский список повести о табаке // Рукописна та книжкова спадщина України. Археографічні дослідження унікальних архівних та бібліотечних фондів. К., 1996. Вып. 3. С. 192–213; 3. Легенды и сказания о табаке в круге чтения устьцилемов // Материалы научных трудов филологического факультета. Февральские чтения 8–11 февраля 1995 г. Вторая годовичная сессия Ученого совета. Сыктывкар, 1996. С. 28–38.

⁷ Волкова Т. Ф. Повесть о происхождении табака (Список усть-цилемского книжника И. С. Мяндина в контексте рукописной традиции повести) // Вестник Сыктывкарского университета: научный журнал. 2008. Выпуск 7. Серия 6: Филология. Искусство. С. 5–33.

отражают разные чтения архетипа. Текст списка III вида, по нашим наблюдениям, больше тяготеет к спискам I вида.

К I виду основной редакции ранее было отнесено 6 списков. Текст Повести в списках этого варианта строен, логичен и почти не имеет ошибочных чтений¹. Ко II виду основной редакции было отнесено 8 списков. К III виду основной редакции сейчас можно отнести всего один список, введенный в научный оборот В. Н. Перетцем и сейчас хранящийся в Киеве в институте рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского, ф. 301, № 630 П.

Текстологические выводы, сделанные О. С. Уляшовой и Т. Ф. Волковой относительно 3-х видов основной редакции, послужили для нас основой для изучения ранее не привлекавшихся списков Повести как из Санкт-Петербургских собраний, так и из хранилищ Москвы. Исследуя новые списки «Повести о происхождении табака», мы выявили их принадлежность к установленным ранее редакциям. Так, на основе проведенного анализа к I виду основной редакции на данном этапе исследования можно отнести помимо 6 выделенных ранее Санкт-Петербургских списков Повести² еще 13 новых, не привлекавшихся ранее исследователями списков (10 Московских и 3 Санкт-Петербургских)³.

Используя уже существующую классификацию мотивов Повести, введенную в научный оборот Т. Ф. Волковой⁴, мы проанализировали имеющиеся между списками 3-х видов основной редакции Повести разночтения, позволяющие увидеть различия видов основной редакции друг от друга:

1) упоминание о «средовичных юношах», которых видел герой повести царь Анепсий в своем сне рвущимися поглядеть на некую красивую деву-блудницу, восседающую на царском троне Анепсия вместо него, отсутствующее в списках II вида данной редакции. В списках III вида это упоминание присутствует;

2) включение в списках I вида в эпизод, рассказывающий о грозе, во время которой Господь сверг тело блудницы в землю, и впоследствии из него произрос табак, воспоминания царя Анепсия об ангеле, предсказавшем ему эти события, отсутствующее в списках II вида данной редакции. В списках III вида этот эпизод также присутствует;

3) в эпизоде, рассказывающем о том, что курильщики не должны налагать на себя крестного знамения, читается фрагмент, который в списках I вида имеет правильное чтение, а в списках II вида имеет чтение, затемняющее смысл. В списках I вида основной редакции фрагмент начинается с риторического вопроса, смысл которого в несовместимости и несопоставимости Христа и дьявола («велиала»), который стоит за курильщиками, поэтому они и не имеют права перекрещиваться, так как находятся в руках дьявола – «велиара»: «И аще кое место бывает *Христу с велиаром?* И рукою си крестнаго знамения на лице их недостоит вообразати...» (РНБ, QI, № 1285, л. 208 об.). Во II виде основной редакции это место читается так: «И аще кое мѣсто бывает *присутитъ ко епископу*, и на лице ихъ недостоитъ крестнаго знамения вообразати...» (Цит. по списку РНБ, собр. Погодина, № 1364 (XVIII в.), л. 146 об.). Переписчики текста II вида основной редакции не поняли это место, устранив непонятный

¹ Волкова Т. Ф. Повесть о происхождении табака... С. 22.

² Это списки: ИРЛИ РАН, Перетца, № 469 (XVIII в.), Красноборское собр., № 11 (XIX в.); РНБ QI, № 1285 (нач. XVIII в.), QI, № 840 (XVIII в.), собр. Титова, № 1559 (сер. XVIII в.), РО БАН, Архангельское, Д 589 (сер. XVIII в.).

³ Это списки: Государственный исторический музей, г. Москва (далее – ГИМ), Уварова 623-4 (1953) (XVII в.); Российская государственная библиотека, г. Москва (далее – РГБ), Музейное, 1420 (XVIII в.); РГБ, Тихонравова, 87 и 190 (XVIII в.); РГБ, Оптиной пустыни, 240 (XVIII в.); ГИМ, Барсова, 1625 (XVIII в.), ГИМ, Музейское, 3004 (XVIII в.); РГБ, Шибанова, 198 (XVIII в.); РНБ, QXVII-232 (кон. XVIII в.); РО БАН, Успенского, 129 (XVIII в.); РНБ, Никольского, 117 (перв. пол. XIX в.); РГБ, Нижегородское, 13 (XIX в.); ГИМ, Вострякова, 954 (нач. XIX в.).

⁴ Волкова Т. Ф. Повесть о происхождении табака. С. 13–20.

мотив и заменив его словами, конкретизирующими ситуацию: если курильщик обратится к епископу, тот не должен его перекрещивать. В списках III вида данный фрагмент близок к I виду основной редакции Повести.

Главное отличие текста I вида основной редакции от II вида на уровне фабулы, по мнению О. С. Уляшовой, заключается в концовке. Все списки I вида заканчиваются мотивом, в котором звучит угроза наказания тем, кто не перестанет употреблять табак, и дается им совет покаяться, отказавшись от употребления «хранительного былия табачного». Текст списков II вида в этом месте не заканчивается. Далее следует позднейший рассказ о явлении Богородицы недужной девице Фекле на Красной Горе. В списке III вида «Явление на Красной Горе» отсутствует.

Таковы признаки основной редакции в ее видовых вариантах. Однако текст основной редакции уже в XVII в. начал претерпевать искажение под пером переписчиков. Об этом свидетельствует выявленное нами разночтение, которое встречается в списках основной редакции Повести уже в XVII в. Это разночтение мы обнаруживаем в начале Повести в мотиве 2, где передается обращение Господа к ангелу с указанием, как следует поступить с нераскаившейся пророчицей Иезавелью. Вторая часть этого мотива содержит слова Господа о поведении пророчицы: Господь сетует на то, что она пришла в мир, чтобы «*учить и льстить рабы своя*», а далее следует уточнение, чему именно она будет «обучать» своих жертв. В одних списках – «*любодействовати*» (ИРЛИ РАН, Перетца, 469, РО БАН, Архангельское, 589 Д; РГБ, Оптиной пустыни, 240; ГИМ, Вострякова, 954; ГИМ Барсова 1625, РО БАН Успенского 129) или «*любодеянию*» (ИРЛИ РАН, Красноборское, 11 и ГИМ, Музейное, 3004), в других (РНБ, QI 1285, QI 840; РГБ, Музейное, 1420, РГБ Шибанова, 198, РГБ, Тихонравова, 190; ГИМ, Уварова, 623-4 и РНБ, Титова, 1559; РО БАН, Никольского, 117 и РГБ, Нижегородское, 13) – «*любородствовати*», «*слюбородствовати*» и даже «*любомудрствовати*» (РНБ, QXVII-232). Это разночтение не привносит в текст мотива смысловых искажений, однако на данном этапе исследования только по этому разночтению мы уже можем внутри I вида основной редакции выделить группы списков, сближающиеся этими чтениями. К одной (на основе первоначального чтения «любодействовати») можно отнести 3 списка, к другой (на основе вторичного чтения «любородствовати») – 8 списков.

Во всех списках II вида основной редакции находим правильное чтение «любодействовати». Этот факт свидетельствует о том, что разночтение «любодействовати» – «любородствовати» появилось на ранней ступени развития текста Повести, и списки более позднего по происхождению II вида основной редакции восходят к списку, передающему правильное чтение, а неправильные чтения II вида появились на следующей ступени переписывания текста. Списки же I вида, более точно передающие текст архетипа, разделились: в одних произошла замена «любодействовати» на «любородствовати», в других сохранилось правильное чтение.

Далее ряд списков позволяет выделить в отдельную группу дефектное чтение в них мотива 17, сообщающего о трезвой жизни обитателей страны, в которой царствует герой Повести Анепсий: в них отсутствует начало рассказа и повествование начинается с середины фразы: «*...в трезвости, понеже* въ той земли пьянства не имуще...» (цит. по списку РГБ XVIII в. собр. Тихонравова, 190, л. 88). Сейчас известно 11 таких списков¹.

Наличие ряда списков со сходным дефектным началом мотива 17 свидетельствует о том, что у них был общий источник, в котором произошла эта утрата. Другие рассмотренные нами

¹ ИРЛИ РАН, Перетца, 469 (XVIII в.), РО БАН, Архангельское, 589 Д (нач. XVIII в.), Никольского, 117 (перв. пол. XIX в.); РНБ, QI 1285 (сер. XVIII в.), QI 840 (XVIII в.), Титова, 1559 (XVIII в.); РГБ, Музейное, 1420 (XVIII в.), Нижегородское, 13 (XIX в.), Оптиной пустыни, 240 (XVIII в.), Тихонравова, 190 (XVIII в.); ГИМ, Уварова 623-4 (1953) (XVII в.).

списки эту утрату начала мотива 17 восполняют. К ним относятся 8 списков¹. При этом в списках ИРЛИ РАН, Красноборское, 11 и ГИМ, Музейское, 3004 читается одинаковое начало данного мотива, что свидетельствует о происхождении их от одного источника (ср.: «И той земли **людие в трезвости живуци, понеже пиянства не имущи...**» – ИРЛИ РАН, Красноборское, 11, л. 17 об.; «И въ той земли **людие въ трезвости живуци, понеже пиянства не имущи...**» – ГИМ, Музейское, 3004, л. 5).

Далее мы установили, что списки с утратой начала мотива 17 также можно сгруппировать по набору основных различий. Так, в 16-м мотиве после сообщения о том, что «*мнози же купцы и продавцы*» разбогатеют от «*хранительнаго былия*» добавлено, что часть их «*с неверными*» окажется «*во огни горящу*» и пройдет испытание «*серою смердящею*». В ряде списков вместо «*с неверными*» в этом месте читается «*скверными*», например: «Мнози же купцы и продавцы обогатеют от мерзостнаго зелия онога табаку и от силы пищи // ея и овощи похоти души ея – хранительнаго былия, ихъ же часть **скверными** во огни горящу и съ серою смердящею» (ИРЛИ РАН, Перетца, 469, лл. 7 об. – 8). По смыслу правильным является чтение «*с неверными*»: любители табака из числа христиан после смерти оказываются в аду вместе с грешниками других конфессий («неверными»).

Рассматривая 9-й мотив Повести, в котором говорится о замысле сатаны насадить на земле плевал и погубить людей посредством отправления на землю «любодейчивых бесов», мы обратили внимание на то, что в целом ряде списков в этом месте Повести повторяется ошибочное чтение и только 2 списка – ГИМ, Уварова, 623-4 и РНБ, Титова, 1559 – передают мотив 9 без искажения: «*...и удицею вочеловечения своего змя извлече во ад, сиречь диавола связа узами нерешимыми...*» (ГИМ, Уварова, 623-4, л. 58 об.). В данном фрагменте отразился один из сюжетов Священного писания – посещение Иисусом Христом после смерти и воскресения преисподней, где он побеждает своего главного врага – сатану – библейского змия, сковывает его цепью, а ветхозаветных пророков изводит в рай. В других списках вместо «змия» читается неуместное в данном контексте «земля»².

Другое испорченное чтение указывает еще на один этап в развитии текста Повести. Это различие мы обнаружили в мотиве 105, где приводится фрагмент, содержащий изречение, в котором дается образное сравнение курильщиков с маслиной, привитой к неплодоносной лозе, восходящее к Посланию апостола Павла к Римлянам (11,17). Ср.: «*Если же некоторые из ветвей отломались, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины...*». Это сравнение без искажения читается в 6-ти списках I вида (ИРЛИ РАН, Перетца, 469; РНБ, QI 1285, QI 840; Титова, 1559; РО БАН Архангельское Д. 589 и Никольского, 117): «*...отсекоша своя **маслины** и присадиша к **пустой лозе неплодней...***» (РО БАН, Никольское. 117, л. 74). А в 3-х списках исследуемой группы (РГБ, Музейное, 1420, Нижегородское, 13, Оптиной пустыни, 240) видим неверный его вариант: «*...отсекоша **свои мыслемы** и присадиша к **пустынной лозѣ неплодней...***» (РГБ, Музейное, 1420, л. 98 об.), в котором слово «маслина» превратилось в не имеющее смысла слово «мыслемы». В других списках из-за обрыва текста или его окончания до этого мотива выявить характер данного чтения не представляется возможным.

На данном этапе исследования нельзя с точностью проследить все этапы позднего развития текста памятника. Возможно, уточнить картину появления неправильных чтений в некоторых списках удастся тогда, когда мы привлечем все известные, но пока еще не исследованные списки Повести. Возможно, в хранилищах других городов удастся выявить еще

¹ ИРЛИ РАН, Красноборское, 11; ГИМ, Музейное, 3004; РГБ, Тихонравова, 87; РНБ, QXVII-232; ГИМ, Вострякова, 954, Барсова, 1625; РО БАН, Успенского, 129 и РГБ, Шибанова, 198.

² См., например, *Требник, «молитва о храмине, стужаемой от злых духов»*: «...мучителя Крестом Твоим низложил еси, и змия удицею во человечении Твоего привлекал еси, и узами мрака в тартар посадив связал еси...». (см. публикацию текста молитвы в составе *Требника*. URL: http://azbyka.ru/bogoslužhenie/trebnik/treb_ucs_48.shtml).

никем не привлекавшиеся новые списки памятника. Это также поможет уточнить историю текста Повести.

На данном же этапе исследования историю текста основной редакции Повести можно представить так: первое искажение текста повести произошло в конце XVII в. и состояло в появлении разночтения «любодействовати» – «любородствовати», далее произошла утрата начала мотива 17 о трезвой жизни обитателей одного из греческих городов. Это искажение стало дублироваться многими из последующих переписчиков. На следующем этапе появились искаженные чтения «скверными» вместо «с неверными» и «земля» вместо «змия». Одни переписчики сохранили правильные чтения, другие повторили эти ошибки и стали источником для целого ряда других писцов. Наконец, к упомянутым разночтениям добавилось ошибочное чтение «мыслимы» вместо «маслины», что также зафиксировал ряд списков. Некоторые писцы, видимо, имея под рукой два или несколько списков Повести, по-разному использовали имеющиеся в них непонятные чтения, включая в свой список из разных источников те чтения, которые им казались правильными. Так появился целый ряд списков, в которых в разном «наборе» читаются искаженные чтения, восходящие к разным ветвям в развитии текста.

Что касается II вида основной редакции Повести, то он в ряде случаев лучше отражает текст архетипа, чем I вид. Например, во всех списках II вида основной редакции прослеживаются правильные чтения в мотивах 16 – «с неверными» и 9 – «змия». Можно предположить, что II вид основной редакции развивался параллельно с I ее видом, а не восходит к нему, как это предполагалось нашими предшественниками. Возможно, привлечение новых списков Повести «из книги Пандок» позволит обнаружить среди них и списки данного вида основной редакции, которые помогут восстановить историю текста памятника.

Е. В. Прокуратова (Сыктывкар)

ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ПЕРЕПИСКА ВЕЛИКОПОЖЕНСКИХ НАСТАВНИКОВ С ЧЕРДЫНСКИМИ СТАРОВЕРАМИ

Рукописная традиция низовой Печоры неразрывным образом связана с формированием и развитием старообрядческих скитов, расположенных на реках Пижме и Цильме. Жители скитов – носители богатой книжной культуры – не только создавали рукописи для собственных нужд, но и поддерживали тесные связи с местным населением низовой Печоры, нередко переписывая для них рукописные сборники по заказу.

Одним из первых исследователей, обративших внимание на книгописную традицию Великопоженского скита, был В. И. Малышев, давший краткую характеристику деятельности этого духовного центра¹. Насельники Великопоженского скита, основанного в начале XVIII в. в верховьях Пижмы – на Великих Пожнях – поддерживали непрерывающиеся контакты с Выго-Лексинским общежитием, организованным еще в 1694 г. в пределах Олонецкой губернии. Под влиянием этих духовных старообрядческих центров Русского Севера на низовой Печоре распространилось учение беспоповцев поморского даниловского толка. В середине XVIII в. на Цильме возникает старообрядческий – Омелинский – скит поморского типа².

Великопоженское общежитие сыграло важную роль в распространении книжной культуры на Печоре. На территории скита была организована книгописная мастерская, в кото-

¹ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 10–12.

² См.: Волкова Т. Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. Печорские редакции средневековых повестей: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2005. С. 12. О цилемском ските см.: Новиков А. В. Цилемский скит: исторический очерк. Архангельск, 2009.

рой переписывались и иллюстрировались книги, необходимые для богослужения, нравственного чтения и полемики с идеологическими противниками, реставрировали и переплетали рукописные книги¹. В ските возникла школа грамоты, в которой обучали местных детей чтению, письму, пению и переписке рукописей². На протяжении 100 лет Великопоженский и Омелинский скиты оставались единственными просветительскими центрами в Печорском крае.

Несмотря на столь глубокое воздействие старообрядческих скитов на духовную культуру края, об их деятельности сохранились немногочисленные сведения, содержащиеся, помимо других документов, в частной переписке и деловых бумагах крестьян-старообрядцев, которые обращались к великопоженским старцам с вопросами обрядового, идеологического характера, просили совершить требы, переписать и переплести рукописные книги, в обмен посылая им «милостыню».

Сохранившаяся переписка нередко указывает на тесные связи великопоженских наставников с крестьянами различных старообрядческих духовных центров, в том числе со староверами, проживавшими в верховьях Печоры и Чердынском крае, расположенном на севере Пермской губернии. Так, в одной из рукописей ИРЛИ УЦ (№ 269) сохранилось частное послание старообрядческого наставника Диомида Ломаева 1794 г., проживавшего в д. Усть-Волосница (современный Троицко-Печорский район Республики Коми)³, адресованное великопоженскому старцу Тимофею Ивановичу с просьбой переплести книгу «Большой Потребник» и отправить предметы, необходимые для совершения культовой практики – чаши и лампы: *«Тимофей Иванович! <...> Прошу Бога ради, потрудись, переплети книгу Большой Потребник, которой послан к Вашей милости с Иваном Пажгиным, и кожа на книгу, только немудрая. Будет у тебя полутче кожа, положи свою. А я тебе из дому привезу. <...> Мне надобно лампада до десятка да чаша одна или две...»*.

О тесных контактах староверов Верхней и Нижней Печоры свидетельствуют и экспедиционные записи, сделанные в 1967 г. Ю. В. Гагариным: жители Верхней Печоры (деревень Курья, Волосница) рассказывали о духовных связях местных староверов с единоверцами Нижней Печоры⁴.

Отметим, что постоянные контакты, сложившиеся между староверами Печоры и Чердыни, поддерживались и благодаря торговому пути из Прикамья на Печору (между реками Волосницей и Вогулкой находился волок, по которому торговцы из бассейна Камы попадали в бассейн Печоры). На наличие контактов между великопоженскими и чердынскими последователями «старой веры» указывают не только их письма, но и объемные рукописные сборники, созданные печорскими и чердынскими наставниками. К подобным рукописям можно отнести и полемическое сочинение по обрядовым и догматическим вопросам, написанное великопоженским наставником Тимофеем Ивановичем. Данное сочинение, обнаруженное В. И. Малышевым в д. Скитской, находится в рукописи из ИРЛИ УЦ (№ 209)⁵.

¹ Малышев В. И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XX вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 445; см. также: Волкова Т. Ф. Рукописи печорского бытования, связанные с Великопоженским скитом // История формирования и развития Великопоженского общежития : сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции «За веру и крест», посвященной 300-летию основания и 270-летию самосожжения Великопоженского скита. Усть-Цильма, 2013. С. 31–38.

² См. статью Т. Д. Вокуевой в настоящем сборнике.

³ Усть-Волосница, расположенная на р. Волоснице, левом притоке Печоры, была первым населенным пунктом в верховьях Печоры, основанным переселенцами из Прикамья к 1794. Первоначально называлась Усть-Волосница. Входила в Чердынский уезд Пермской губ. (позднее – Ныробский район Уральской области). URL: <http://history.syktnet.ru/02/03/331.html>.

⁴ Скиты в верховьях Печоры появились во времена основания Великопоженского скита на нижней Печоре. В конце XVIII в. на верхней Печоре существовал Усть-Волосницкий скит, который имел тесные связи с Великопоженским общежитием. См.: Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 104.

⁵ ИРЛИ УЦ–209. Полемическое сочинение по обрядовым и догматическим вопросам великопоженца Тимофея Ивановича. XIX в. (первое десятилетие, после 1806 г.), в 8-ку, 107 л., полуустав двух почерков.

В. И. Малышев называет автора этого полемического сочинения – Тимофея Ивановича – «великопоженским писателем». Исследователь замечает, что на основании имеющихся в тексте кратких сведений о старце Тимофее можно заключить, что последний «занимал заметное положение в Великопоженском ските и в 1794 г. уже был глубоким стариком. Его послания написаны опытной рукой и изобличают в нем человека начитанного в старинных писаниях»¹. Отметим, что имя Тимофея Ивановича фигурирует и в ранее упомянутом письме Диомида Ломаева 1794 г.

Как соавтор «Тимофея многогрешного» в послании фигурирует и «птенец Исакий». Примечательно, что имя Исакия упоминается в письме Диомида Ломаева: «Исакию niskий поклон»². Адресат послания великопоженских книжников – чердынский старец Венедикт, названный в тексте «младоумным». Рассуждения старца Венедикта наставник Тимофей Иванович называет «плотским мудрованием».

Описывая рукопись УЦ–209, В. И. Малышев замечает, что полемическое послание, созданное наставником Тимофеем Ивановичем, направлено «против чердынских скрытников»³. Однако проведенный нами анализ данного текста ставит под сомнение это замечание исследователя.

Во-первых, сами полемические послания, включенные в состав сборника УЦ–209, не содержат указания на идеологическую доктрину странников. Как правило, в полемических сочинениях страннических книжников можно встретить рассуждения и ссылки на авторитетные в этой среде сочинения, касающиеся вопросов бегства и сокрытия от антихриста, крайнего неприятия контактов с внешним миром, поиска истинной веры. Не встречаются в послании Тимофея Ивановича и упоминания сочинений идеологов странничества, выписки из которых (прежде всего из произведений старца Евфимия – основателя страннического согласия) изобилуют в полемических сочинениях староверов-странников.

Во-вторых, странническая (скрытническая) вера появляется на территории Чердынского края лишь в конце XVIII–начале XIX вв., таким образом, в момент переписки великопоженцев с чердынцами, скрыничество еще не укрепило свои позиции на верхней Печоре.

Первая дата, обозначенная в тексте послания, – 7311 (1803) г., когда великопоженскими наставниками были составлены вопросы, адресованные чердынским староверам. На л. 95 рассматриваемой рукописи указано время получения Тимофеем последнего послания чердынцев: «в лето 7314 (1806), февраля 17».

Мы попытались найти документальные материалы о старце Венедикте, который вступил в переписку с печорскими наставниками, и определить его принадлежность к конкретной старообрядческой группе. Отметим, что наиболее полные сведения о пермских староверах представлены в сочинении архимандрита Палладия (Пьянкова) «Обозрение Пермского раскола...»⁴. На это исследование, основанное на изучении местных церквей и сообщений миссионеров, ведущих противораскольническую деятельность среди староверов Пермского края, опираются практически все исследователи, обращавшиеся к ранней истории пермского старообрядчества. Кроме того, можно отметить современные труды по истории пермских староверов, дополняющие и уточняющие вышеобозначенную работу архимандрита Палладия. Прежде всего, это исследования В. И. Байдина, который, восстанавливая историю староверия на северо-востоке Пермской области, пишет: «Около 1790 г. в леса на границе Чердынского и Соликамского уездов Пермского наместничества из Нижнетагильских заводов ушел инок

Описание рукописи см.: *Малышев В. И.* Усть-цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 587.

¹ *Малышев В. И.* Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян. С. 445.

² Там же. С. 455.

³ Там же. С. 445.

⁴ *А. П. (Архимандрит Палладий).* Обозрение Пермского раскола, так называемого старообрядчества. СПб., 1863.

Венедикт с группой скитников. В 50-ти верстах от с. Верязвинского Мошевской волости Чердынского уезда, на р. Пудьве, он основал скит. В миру Венедикт был крепостным крестьянином Невьянских заводов Валилием Ивановым Мельниковым, 1744 г. р.»¹. В 1800 г. об этом ските стало известно властям, после чего указом императора Павла I старца Венедикта и проживавших с ним 14 человек, среди которых были уже и местные жители, разрешено было «оставить в настоящем положении», но запрещено было принимать в братство новых людей. В скиту имелася деревянная Никольская часовня с колокольным звоном, появлялись священники с Иргиза. Скитники занимались хлебопашеством, скотоводством, огородничеством, охотой, славились гостеприимством. У них сложились неплохие отношения с местным начальством. По замечанию В. И. Байдина, «Венедикт основал также женский скит. Затем он уступил скитницам Пудвинский скит, а сам со скитниками перешел на р. Талу, где основал новую Выргинскую (Талицкую) пустынь, в 40 верстах от с. Верх-Язьвинского»².

Таким образом, можно полагать, что упоминаемый в документах старец Венедикт, проживавший в Верхне-Язьвинском районе и являвшийся основателем ряда скитских поселений, и адресат великопоженских старцев – одно и то же лицо. По всей видимости, старец Венедикт вел скитнический образ жизни и расходился с поморцами в отдельных обрядовых и идеологических вопросах, с чем и была связана сложившаяся переписка. Возможно, данная полемика была вызвана намерением верхнепечорских старообрядцев отделиться от поморского Великопоженского общежития или выйти из-под его опеки.

В рассматриваемом рукописном сборнике УЦ–209 объединены два полемических сочинения. В первом содержатся ответы на одиннадцать вопросов чердынских скитников. Как замечают авторы послания, в 1803 г. ими были составлены и посланы десять вопросов о «*правовери и о догматах церковных, и о седми таинствах тоя*» (л. 1 об.)³. Вместо ответов были получены одиннадцать вопросов «*сопротивных православнѣи вѣрѣ – ови же лживым, ови же евангельскому и пророческому словеси противни, наипаче же обретохом разногласие, яко имя Господа нашего Исуса Христа сына Божия единолитерно под титлою написаши*» (л. 1 об.). При этом в тексте представлены ответы не на все 11 вопросов, а только на избранные – прежде всего, на вопрос о молитве.

Второе произведение в составе рукописи представляет собой вопросно-ответное сочинение, в основу которого были положены восемь вопросов чердынцев. По всей видимости, чердынские староверы адресовали великопоженским наставникам полемическое сочинение, состоящее из 8-ми пунктов-вопросов. Наставник Тимофей Иванович называет полученное послание «осмолитерным мудрованием».

Давая образную характеристику посланию старца Венедикта, великопоженский наставник сравнивает его «неустоявшееся» учение с пестрой шкурой рыси: «... *тѣм же убо явствуется на васъ суцая кожа, рысю подобная: шерсть бо его ниже бѣль весь, ниже чернь, еже еть якова же рысия шерсть, такова же и вѣра ваша пестра еть*» (л. 28). Пижемский книжник использует и другое образное сравнение: прочтение сочинение чердынских оппонентов уподобляется плаванью через «смердящее море», колыхаемое ветрами. Мели и «заверты» затрудняют движение корабля – правой веры. Приведем эту образную зарисовку: «*Понеже разгнуши ваше послание, обретохом осмолитерное ваше мудрование злосмрадное, аки море смердящее, и таковое злосмрадное море долгим плаванием и великим трудом плавахом, едва край избирающее, молящееся Богу, ветром запрещающему и море нетрудно утишающему да за молитвами святых, помощию Божию мѣли и заверты, и подводное камене хитросплетенных вопросов ваших, преидем и будущее пристанище*

¹ Байдин В. И. О распространении староверия среди финно-угров в конце XVII–начале XX вв. // Проблемы истории России : сб. науч. тр. Вып. 4. Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 285.

² Там же.

³ Здесь и далее в скобках приводятся листы рукописи ИРЛИ УЦ–209, текст которой подготовлен нами к изданию совместно с Т. Ф. Волковой.

окончения получим» (л. 28–28 об.). Таким образом, автор уже тем, что использует образ беспокойного и «злосмрадного» моря, путешествие через которое преодолевается молитвами и Божьей помощью, характеризует и стиль, и содержание вопросов чердынских оппонентов.

Остановимся на краткой характеристике жанровой природы полемического сочинения печорского книжника. По всей видимости, его можно отнести к произведениям вопросно-ответной формы. Первоначальным источником данного полемического произведения стали послания чердынцев и ответы на них печорских книжников. Полемические тексты великопоженского наставника Тимофея Ивановича созданы по канонам вопросно-ответного жанра и изначально адресованы широкому кругу читателей¹. Кроме того, в тексте присутствуют элементы жанровой разновидности, получившей название «вины», или «винословия». В самом начале своего сочинения старец Тимофей пишет: «*Сие предлежащее писание произведохомся писати сицевая ради вины*» (л. 1 об.).

Сочинение начинается цитатой из предисловия к книге «Правая вера». Далее следует Предисловие, в котором сообщается, что писание вызвано появлением в «*Чердынском округе новых староверцов неких, книги старья имеющих, а веру новую держащих*» (л. 1 об.). Разбирая сочинения чердынцев и доказывая правоту собственного вероучения, Тимофей Иванович ссылается на тексты Священного Писания, учения святых отцов, ссылки на которые, по замечанию наставника, отсутствуют в текстах его оппонентов: «*Вы же не послѣдовасте сим святым, ниже нашей грубости изволите отвѣтствовати*» (л. 28).

Великопоженский старец Тимофей Иванович выступает против отступлений от традиционных правил и норм написания текстов. Так, например, рассуждая о полученных от чердынцев вопросах, пижемский наставник указывает на «неразумие» его оппонентов: «*грубыя речи и литерами неразумие. Вмѣсто бо «яти» «есть» написано и вмѣсто «ести» – «ять»*. Ссылаясь на авторитетное мнение «грамматики учении», авторы замечают: «*Сие бо вельми зазорно и укорно, еже «ять» вместо «ести» глаголати, тако же и «есть» вмѣсто «яти»*. От сего бывает велие несмысльство учению. И сего ради, иже обрѣтошася нами и в вашем послании грубыи литеры» (л. 25 об.). Как видно из приведенных цитат, в текстах чердынцев усматривается смешение в написании двух литер – «яти» и «есть», что воспринимается великопоженцами как отступление от традиционных норм и правил.

В тексте послания старца Тимофея встречаются элементы риторического стиля – образные сравнения, метафоры, цитаты, аллюзии и реминисценции на тексты Священного Писания, обращения, риторические вопросы и восклицания, что свидетельствует о высокой книжной культуре великопоженского писателя и владении им искусством составления подобного рода текстов.

Таким образом, полемическое сочинение великопоженских старообрядцев, адресованное чердынским скитникам, затрагивает вопросы обрядового характера – православной молитвы, крещения и принятия иноческого чина. Можно полагать, что появление подобного сочинения великопоженцев было вызвано необходимостью защиты собственного – поморского – вероучения от «новин» и «отступлений», о наличии которых свидетельствовали вопросы чердынцев и приведение доводов в пользу устоявшихся правил и религиозных догматов. Мы привели лишь первоначальные наблюдения над текстом великопоженского послания. Оно нуждается в дальнейшем тщательном и глубоком исследовании.

¹ Н. В. Поньрко в качестве критерия «литературности» предлагает «сам факт включения отдельного послания в книжную традицию» (см.: Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. СПб., 1992. С. 3).

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ ПЕЧОРСКОЙ РУКОПИСНО-КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ

Изучение печорской книжности в последние два десятилетия существенно активизировалось, достигнуты значительные результаты в разработке тех научных направлений, которые сложились за полвека изучения Нижней Печоры как книжного культурного центра. Однако еще многое остается несделанным. Придерживаясь сложившихся форм работы, обозначим наиболее важные задачи, которые предстоит решить в ближайшее десятилетие.

Одной из таких задач является завершение создания электронного банка данных «Печорская книжность». Работа над его формированием ведется в Сыктывкарском университете много лет с привлечением студентов, а в последние годы и магистров, изучающих печорские рукописи. К настоящему времени созданы базы данных о памятниках древнерусской агиографии и эсхатологической литературы, о повестях и апокрифах, о сочинениях первых писателей-старообрядцев, о духовных стихах в составе печорских рукописей. Собраны в электронные базы данных и сведения о создателях и хранителях старинной книги на Нижней Печоре (переписчиках, владельцах рукописных и старопечатных книг) и читателях, оставивших пометы на страницах старинных книг. Студентами созданы базы данных, которые еще не введены в научный оборот, так как их материалы нуждаются в проверке и уточнениях (это базы данных о Прологах и выписках из них, о Сочинениях Иоанна Златоуста, об учительных произведениях¹). Однако еще остаются тематические и жанровые блоки рукописных сочинений, которые пока не стали предметом исследования и не внесены в Банк данных в виде специальных баз. Например, еще не собрана информация о всех памятниках древнерусской патристики (кроме сочинений Иоанна Златоуста), хотя в печорских рукописных сборниках много сочинений отцов церкви – Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Кирилла Иерусалимского и др. Не учтены и многочисленные литургические тексты, которые встречаются не только в специальных литургических сборниках, но и в сборниках смешанного состава, нет базы данных о синодиках и помянниках; не сведены вместе все выявленные исследователями многочисленные записи, оставленные на рукописных и старопечатных книгах усть-цилемскими, пижемскими и цилемскими крестьянами, хотя многие из них изучены и уже публиковались нами в специальных статьях². Когда будет закончено создание обозначенных

¹ Эти базы данных были подготовлены как приложения к дипломным работам, выполненным под моим руководством: *Витязева К. А.* Древнерусский Пролог в печорской рукописной традиции (2006 г.) (материалы базы были использованы в статье: *Волкова Т. Ф.* Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции // *Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика.* СПб., 2005. С. 236–271); *Чуб А. С.* Сочинения Иоанна Златоуста в составе печорских рукописных сборников (2006 г.); *Ладанова В. А.* Древнерусские поучения в круге чтения печорских крестьян (2004 г.).

² *Волкова Т. Ф.*: 1. Записи на усть-цилемских рукописных и старопечатных книгах как источник по истории духовной культуры Нижней Печоры // *Духовная культура: проблемы и тенденции развития: Всероссийская научная конференция: Тезисы докладов.* Сыктывкар, 1994. Ч. 2. Филология. С. 5–8; 2. Записи первых Романовых и княжеско-боярской знати XVII в. на книгах, собранных на Усть-Цилемском Севере // *ТОДРЛ.* СПб., 1997. Т. 50. С. 501–507; 3. Печорские крестьяне – читатели старинной книжности (по материалам записей на рукописных и старопечатных книгах) // *Уральский сборник. История. Культура. Религия.* Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 2–51; 4. Владельческие записи печорских крестьян на рукописных и старопечатных книгах. (По материалам электронной базы данных) // *Уральский сборник: История. Культура. Религия.* Екатеринбург, 2009. Вып. 7. Ч. 2. С. 241–257; 5. Переписчики старинных рукописей на Нижней Печоре // *Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX века).* Новосибирск, 2011. С. 1029–1048; 6. К вопросу о крестьянских старообрядческих книжных собраниях на Нижней Печоре: род Чупровых (По материалам Банка данных

баз данных, которое нами с конца 1980-х гг. ведется в Автоматизированной информационно-библиотечной системе (АИБС) «МАРК», скорректированной для данного специфического материала, можно будет перевести созданные базы данных в какой-то современный формат. Работа в этой области затрудняется и тем, что одно из значительных собраний печорских рукописей – Усть-Цилемское новое собрание ИРЛИ РАН – до сих пор не имеет сверенного и уточненного научного полистного описания, но черновая работа уже проделана студентами Сыктывкарского университета и этими описаниями уже пользуются исследователи, хотя они пока пригодны только для общей ориентации в составе сборников. Создание банка данных «Печорская книжность» может стать основой для создания важного справочного издания – Словаря книжников и книжности Нижней Печоры, проект которого уже давно был представлен нами на обсуждение в научной печати¹. Такое издание может быть подготовлено только совместными усилиями филологов-археографов и исследователей генеалогии печорских семей². Основой для такого Словаря может послужить список книжников Усть-Цилемского края, который был подготовлен мною как приложение к докторской диссертации³.

Второе направление, в котором ведется сейчас исследование печорской рукописной литературы, начатое обзором В. И. Малышева в его известной монографии «Усть-Цилемские рукописные сборники...»⁴ – это исследование жанрово-тематического состава усть-цилемских литературных сборников. Много в этом направлении уже сделано⁵, но еще остаются «белые

«Печорская книжность») // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1 (7). Екатеринбург, 2014. С. 193–205.

¹ Волкова Т. Ф. «Словарь книжников Печоры» (задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчества: Сборник научных трудов. М., 1998. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества : материалы международной научной конференции (М.: МГУ, 21–24 ноября 1995 г.). С. 116–122.

² Вокуева Т. Д.: 1. «Если не я, то больше некому...» // Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сыктывкар, 2006. С. 184–197; 2. Книга переписная государственных черносошных крестьян и канцелярских служащих Ижемской и Усть-Цилемской слободки Пустозерского уезда Архангельской губернии 1719–1727 гг. // Сельская Россия: прошлое и настоящее. Исторические судьбы северной деревни. Сыктывкар, 2006. С. 362–378; 3. Чупровы в истории Усть-Цильмы и России // Там же. С. 355–361; 4. Родовые корни Мяндиных и происхождение фамилии // Первые Мяндинские чтения. Сыктывкар, 2009. С. 21–32.

³ Волкова Т. Ф. Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII–XX вв.) : автореф дис. ... д. филол. н. Екатеринбург, 2012.

⁴ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960.

⁵ См.: Волкова Т. Ф.: 1. К вопросу о месте древнерусской эсхатологии в круге чтения печорских старообрядцев // Традиционная народная культура населения Урала: материалы международной научно-практической конференции. Пермь, 1997. С. 169–172; 2. Эсхатологические сочинения в круге чтения Печорских крестьян // Мир старообрядчества. История и современность. М., 1999. Вып. 5. С. 279–288; 3. Историческое повествование Древней Руси в круге чтения печорских старообрядцев // Историческое знание и интеллектуальная культура. М., 2001. С. 217–221; 4. Историческая литература в составе Усть-цилемских рукописных сборников: К характеристике исторического сознания печорских крестьян-старообрядцев // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. М., 2002. № 9. С. 184–198; 5. «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 405–435; 6. Памятники ранней старообрядческой литературы в составе печорских рукописных сборников // Уральский археографический альманах. 2005 год. Екатеринбург, 2005. С. 103–138; 7. Древнерусская и старообрядческая агиография в печорской рукописной традиции // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 236–271; 8. Севернорусские жития святых в составе печорских сборников // Святые и святыни Обонежья. Петрозаводск, 2013. С. 74–83; 8 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. 1. С. 373–413; 9. Материалы базы данных о печорских списках древнерусских апокрифов в государственных хранилищах // Документальное наследие России: теория и практика сохранения и использования научных фондов. Сыктывкар, 2013. С. 243–248; Волкова Т. Ф., Антоновская Н. И.: 1. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников) // Взаимодействие книжных традиций

пятна» и в этой области: не исследованы на серьезном научном уровне древнерусские поучения и памятники торжественного красноречия, в достаточном количестве представленные в печорских рукописных собраниях, хотя задел и в этой области сделан в студенческих дипломных работах, которые нуждаются в научной доработке¹. Нет и обзора сочинений отцов церкви, древнерусской гимнографии.

Необходимо продолжить и исследование отдельных литературных памятников по печорским спискам. Не исследованы печорские списки большого круга житий, как русских, так и переводных. Назовем лишь некоторые из них: севернорусские жития Артемия Веркольского, Александра Ошевенского, Антония Римлянина, новгородского чудотворца, Евфросина, псковского чудотворца, Леонтия Ростовского, Никиты столпника Переяславского; Жития подвижников из городов центральной России: Гурия, архиепископа Казанского, и Варсонофия, еп. Тверского, Василия Блаженного, московского юродивого, Макария Желтоводского и Унженского чудотворца, Федора, Давида и Константина ярославских чудотворцев, княжеские жития: Александра Невского, Владимира Святославича, выговские жития: Андрея Денисова (сост. Андреем Борисовым), Епифания Инока, Иоанна Вонифатьевича Кольского, Мемнона, «сожженаго на Холмогорах»; большое количество переводных житий, например: Аверкия, еп. Иерапольского, Федора, еп. Едесского, Василия Великого, архиепископа Кесарии, Герасима Иерусалимского, Ксенофонта Константинопольского; ряд мученических житий: Феодосии Царьградской, Евдокии, Кирика и Улиты, Татьяны и др. К изучению некоторых агиографических памятников удалось привлечь студентов, а потом опубликовать наиболее убедительные результаты их исследований²; некоторые из этих произведений привлекли наше внимание благодаря обращению к ним И. С. Мяндина, а исследование его списков повлекло за собой и работу с другими печорскими списками этих житий, переписанных неизвестными писцами как на Печоре, так и в других районах России, откуда они позднее разными путями попали к усть-цилемским крестьянам. Почти совсем не исследованы памятники исторической литературы – фрагменты летописей и хронографические выписки, некоторые малоизвестные

Поморья, Урала и Сибири в XVI–XX вв. Екатеринбург, 2002. С. 26–47; 2. Выговская литература в круге чтения печорских крестьян // Книга и литература в культурном контексте. Новосибирск, 2003. С. 453–457.

¹ Помимо уже приведенных выше дипломных работ А. С. Чуб, К. А. Витязевой, В. А. Ладановой древнерусские поучения и гомилии в составе печорских сборников рассмотрены в дипломных исследованиях: *Васкецова Я. А.* Сочинения о винопитии в древнерусской литературе и их отражение в печорской старообрядческой рукописной традиции (2006 г.); *Першина Ю. В.* «Слово Ефрема Сирина об Иосифе Прекрасном в печорской рукописной традиции (2010 г.); см. также публикации по материалам дипломных работ: *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; *Першина Ю. В.* Сочинения Ефрема Сирина в Печорской рукописной традиции и его Слово о Иосифе Прекрасном // Первые Мяндинские чтения. Сыктывкар, 2009. С. 100–109.

² *Плехова С. Е.* Агиографические сочинения о святом Николае Чудотворце в печорской рукописной традиции (2008 г.) – см. публикацию: *Волкова Т. Ф., Плехова С. Е.* Печорские списки Повести о хождении святого Николая на Первый вселенский собор // Слово и текст: история, культура, этнос. Сыктывкар, 2009. С. 44–53; *Колесникова А. И.* Агиографические сочинения о Георгии Победоносце в усть-цилемской рукописной традиции (2008 г.) – см. публикацию с использованием материалов дипломной работы: *Волкова Т. Ф.* Печорские списки Жития Георгия Победоносца // Духовное наследие народов Республики Коми: История и современность. Сыктывкар, 2009. С. 36–49; *Поташова М. А.* Житие Екатерины Великомученицы в печорской рукописной традиции (2012 г.), *Кирушева Е. А.* Печорские списки апостольских житий (Житие апостола Иоанна и Житие апостолов Петра и Павла) (2013 г.); *Мануилова А. А.* «Хождение Феодоры по воздушным мытарствам» из «Жития Василия Нового» в составе печорских рукописных сборников (2014 г.) – см. публикацию: *Мануилова А. А.* Печорский список «Жития Василия Нового» // Слово и текст: Актуальные проблемы современной филологии: Текстовое научное электронное издание на компакт-диске. Сыктывкар, 2015. С. 39–41; *Лыткина И. С.* Жития великомучениц в печорской рукописной традиции (2015 г.).

исторические повести. Практически не изучены эсхатологические старообрядческие компиляции, которые читаются в составе печорских сборников¹.

Самым разработанным сейчас является то направление в области печорской книжности, которое связано с деятельностью самого плодовитого и талантливого усть-цилемского книжника И. С. Мяндина. Об итогах последних лет нашей работы по изучению его рукописного наследия рассказывает моя статья по докладу, прочитанному на открытии Третьих мяндинских чтений². Однако и в этой области еще предстоит много сделать.

До сих пор еще не опубликован полный список мяндинских переработок древнерусских и старообрядческих сочинений с библиографией исследований о них и публикаций их текста. Часть этой работы отразилась в моей статье, посвященной древнерусским повестям в составе печорских сборников³. Однако там они, во-первых, находятся внутри описания всех выявленных нами в печорских собраниях повестей наряду с немяндинскими списками, во-вторых, за время, прошедшее с этой публикации, были выявлены новые мяндинские переработки, которые не вошли в этот обзор. Работа по изданию такого библиографического списка нами запланирована в обозримом будущем.

Одной из важнейших задач изучения рукописного наследия И. С. Мяндина является завершение работы с текстами, входящими в один из составленных им уникальных сборников – Торжественник, который сейчас находится на хранении в НБ СГУ и уже несколько лет изучается мною вместе с моими учениками⁴. Однако самый большой пласт произведений Торжественника – гомилии – пока еще не исследован вовсе. Не изучены и некоторые переводные жития, читающиеся в его составе, а также одно из чудес св. Августина, которое Мяндин переписал дважды – в Торжественнике и в другом его интересном сборнике – Цветнике, который затерялся где-то в Усть-Цильме, а входящие в него переделки Мяндина исследовались по полевым копиям Н. С. Демковой и Е. М. Шварц. Нуждается в обобщающем исследовании и сам Торжественник, по своему составу значительно отличающийся от сборников постоянного состава этого типа.

Не изучены и некоторые встречающиеся в других сборниках списки повестей и сказаний разного типа, созданные И. С. Мяндиным, в которых ощущается его рука редактора даже при поверхностном с ними знакомстве (например, в Повести о старце, соблазненном дьяволом – ИРЛИ УЦ 67, л. 342–357 об.). Не исследованы многие библейские сказания в хронографической обработке, включенные Мяндиным в свои сборники (кроме сказаний об Иосифе Прекрасном, Юдифи, Далиде, царе Соломоне⁵). Нуждается в завершении большой труд моей аспирантки Н.А. Кармановой, изучившей все печорские списки новелл из Великого Зеркала, охарактеризовавшей их особенности и выявившей редакторскую работу Мяндина в некоторых из них. В стадии изучения находятся печорские списки эсхатологического Жития Василия Нового.

Ждет своего завершения и моя монография о печорской книжности, над которой я работаю уже несколько лет. Сверены по рукописям все выявленные мною и другими исследователями

¹ Один из таких сборников, содержащих старообрядческую компиляцию, был нами исследован: *Волкова Т. Ф., Ильина Ю. Н.* «Слова» Кирилла, епископа Ростовского, и «Видение апостола Павла» в составе старообрядческого эсхатологического сборника из Усть-Цильмы // *Русские старообрядцы: язык, культура, история.* М., 2013. С. 133–152.

² См. в данном сборнике статью: *Волкова Т. Ф.* Итоги изучения рукописного наследия Ивана Степановича Мяндина (2010–2015 гг.).

³ *Волкова Т. Ф.* Древнерусские повести в составе Печорских рукописных сборников...

⁴ *Волкова Т. Ф.* К вопросу о рукописном наследии печорского книжника И. С. Мяндина («Торжественник» из собрания Е. И. Тороповой) // *Университетские библиотеки: прошлое, настоящее, будущее.* СПб., 2003. С. 163–170; см. также в сноске 2 на с. 77 дипломные исследования С. Плеховой, А. Колесниковой, Е. Кирушевой, И. Лыткиной на материале произведений, вошедших в Торжественник.

⁵ См. об их исследовании в статье этого сборника: *Волкова Т. Ф.* Итоги изучения рукописного наследия Ивана Степановича Мяндина...

мяндинские списки древнерусских и старообрядческих сочинений, в которых обнаружена та или иная редакторская работа печорского книжника. На основе докторской диссертации подготовлены основные главы книги. Осталось доработать новые разделы по исследованным в последнее время переделкам Мяндина и закончить работу над сводным предметным указателем всех литературных произведений, входящих в печорские сборники.

В последнее время наметился еще один подход к исследованию печорской рукописной литературы. Изучение состава печорских сборников дает интересный материал для реконструкции того круга идей, тем, проблем, которые входили в сознание печорских крестьян-старообрядцев – читателей этих многочисленных произведений древнерусской литературы и публицистики разных жанров. Такая реконструкция при всей своей гипотетичности все же может охарактеризовать хотя бы приблизительно тот созданный старинными писателями мир, в который хотя бы изредка погружались жители северного сурового края, и уточнить наши представления о функционировании древнерусской литературы за пределами средневековья. Первые робкие шаги в этом направлении сделаны в публикациях моих учеников – К. А. Поповой, Е. Т. Чупровой, включенных в этот сборник. Фонд печорских рукописей, хранящихся в Петербурге и Сыктывкаре, весьма богат и разнообразен. Изучение их потребует усилий еще не одного поколения исследователей.

**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА
РУССКОГО СЕВЕРА**

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ НАСЕЛЕНИЯ ПЕЧОРСКОГО КРАЯ В РАННЕМ ЖЕЛЕЗНОМ ВЕКЕ¹

Погребальные памятники – один из важнейших видов археологических источников, характеризующих культуру населения различных регионов в древности и средневековье. Их изучение позволяет произвести реконструкцию погребальных обычаев древнего населения, провести половозрастные определения, палеосоциологические реконструкции. Отсюда понятен повышенный интерес археологов к исследованию этой категории археологических памятников.

В бассейне р. Печоры в настоящее время известно три могильника и одиночное погребение раннего железного века: могильники Новый Бор I, Шиховской, на оз. Пожемты и местонахождение (могильник?) Якэ 8. Памятники датируются серединой I тыс. до н.э. – серединой I тыс. н.э. Хронологически памятники образуют следующую цепочку: Шиховской могильник (погребения середины – второй половины I тыс. до н.э.) – могильник Новый Бор I (погребения конца II–III вв. до н.э.) – Шиховской могильник и могильник на оз. Пожемты, Якэ 8 (погребения первой половины – середины I тыс. н.э.). Следует отметить, что в настоящее время на памятниках отсутствуют захоронения рубежа эр.

Наибольшее число погребальных комплексов исследовано в ходе раскопок Шиховского могильника². Памятник расположен на боровой террасе правого берега р. Мачи, недалеко от ее впадения в р. Печору, в 4-х км к югу от д. Гаревое Усть-Цилемского района Республики Коми, на территории Шиховского археологического микрорайона, выявленного и изучавшегося во 2-й половине 1960-х – начале 1970-х годов В. И. Канивцом. С севера, запада и востока терраса ограничена р. Мачей и старичными озерами, с юга – верховым болотом. Судя по имеющимся данным, могильник занимает площадь не менее 3000 кв. м. Часть могильных ям была видна на поверхности террасы в виде небольших западин. Всего за пять лет раскопочных работ на площади более 1500 кв. м изучено 44 погребения. Захоронения, как установлено в ходе исследований, располагались на территории могильника группами в неглубоких ямах (максимальная глубина в материковом слое – 50 см) в плане прямоугольной, округлой или овальной формы. Длина их колеблется от 36 до 550, ширина – 33–82 см, глубина – 14–72 см. Могилы имели прямые или наклонные стенки, плоское или округлое, изредка неровное дно. В центральной части погребения 17 зафиксирована ямка (столбовая?) овальной формы размерами 10 x 7 см и глубиной 5 см. Ориентировка могильных ям СВ – ЮЗ и СЗ – ЮВ, в двух случаях – З – В. В 24 погребениях зафиксированы остатки внутримогильных сооружений (колоды, плахи от настилов, ящик, прослойки бересты на дне). В погребениях 26–28 зафиксированы остатки лодок-долбленок. Могильная яма погребения 32 также имела в плане форму лодки. В большинстве могил прослеживаются следы действия огня – прокаленный песок, угли, обгоревшие внутримогильные сооружения. Для памятника характерно сочетание обрядов кремации и ингумации. Трупосожжение проводилось на стороне. По определению А. П. Бужиловой (Институт археологии РАН)³, характер обожженных костей и размер сохранившихся костей скелета указывают на среднюю степень кремированности. Температура воздействия была 400–600° С, а в двух случаях (пог. 34-35) – 200-400° С. В 15 случаях, ввиду отсутствия костных остатков, обряд захоронения не устанавливается. Большинство захоронений на могильнике – одиночные. Только погребения 26 и 32, по определению А. П. Бужиловой, являлись парными (26 – двое взрослых; 32 – молодой и новорожденный ребенок шести месяцев). К сожалению, очень плохая со-

¹ Публикация подготовлена по программе фундаментальных исследований Уральского отделения РАН, проект № 15-15-6-47 «Стратегии и практики освоения и заселения Европейской Арктики: локальные и кросскультурные процессы в исторической динамике».

² *Васкул И. О.* Шиховской могильник раннего железного века (первые результаты исследования) // Научные доклады Коми НЦ УрО РАН. Вып. 451. Сыктывкар, 2002.

³ Автор искренне признателен д. и. н. А. П. Бужиловой за проведенную экспертизу костных остатков.

хранность костяков не позволяет уверенно говорить об их положении в могилах. В могиле № 1 «сырые» человеческие кости (как бы связанные) располагались в СЗ части захоронения. В одном случае можно (по расположению костей ног) предположить, что погребенный лежал на спине головой на СВ (погребение 4). Усопший из погребения 24 – головой на ЮЗ, ногами – к реке. Захоронение 31 – на ВЮВ. Погребение 11, судя по расположению зубов и остатков черепа, было ориентировано головой на СЗ. Невдалеке от него расчищена яма прямоугольной в плане формы, заполненная красным прокаленным песком. Она имела размеры 290 x 420 при глубине 25 см и была ориентирована по линии СЗ - ЮВ. Одна из стенок ямы – прямая, другая – наклонная, дно – плоское. Какие-либо находки отсутствовали. Погребения 26 и 27, судя по расположению костей черепа, были ориентированы на СЗ.

А. П. Бужиловой были проведены определения костных останков в 10 погребениях. Большинство захоронений принадлежали взрослым людям в возрасте от 20 до 45 лет. В могиле 29 был похоронен мужчина 35-45 лет. Погребение 24 принадлежало подростку. В погребениях 31-32 были захоронены дети. Находки предметов вооружения в могилах 1, 3, 19, 20, 28, 30, 34, 36 дают основание предположить, что они являлись мужскими.

Находки обнаружены в 44 погребениях из 50. Большинство изделий располагалось на дне могил (реже – в засыпи). Закономерностей в размещении тех или иных категорий погребального инвентаря нет. Большая часть захоронений содержала одно-два изделия. Относительным «богатством» отличаются могилы № 1, 19, 22, 23, 26-29, 36. Причем большинство из них расположено в северной, возвышенной части могильника и имеет большие размеры могильных ям.

В состав инвентаря входят бронзовые зеркала с боковой ручкой-штырем с валиком (и без него) по краю, украшения костюма и поясные принадлежности, наконечники стрел и копий, кремневые скребки, железные ножи и кинжалы, культовые изделия, глиняная посуда. На трех изделиях имеются граффити. Керамика, скребки и бляшки найдены также в межмогильном пространстве. По составу инвентаря памятник делится на две культурно-хронологические группы: середины – второй половины I тыс. до н.э. и первой половины – середины I тыс. до н.э. Во время исследований 2002 г. зафиксировано перекрытие погребения (погребение 38) первой группы более поздней ямой. Следует также отметить случай нахождения позднегладеновской керамики в слое подзола над погребением 26 и находку фрагмента ананьинского сосуда в более позднем захоронении 35. Возможно, над могилами существовали какие-то намогильные сооружения. Свидетельством этого, по всей видимости, являются ямка в погребении 17, ямки между могилами и рядом с ними. Необходимо также отметить, что погребения второй хронологической группы имели меньшие размеры могильных ям, чем погребения первой группы.

Захоронения первой хронологической группы располагались на площади кладбища группами. Могильные ямы ориентированы на СЗ – ЮВ (13 погребений), СВ – ЮЗ (семь погребений), ЗСЗ – ВЮВ (три погребения), ССЗ – ЮЮВ (пять погребений), З – В (одно погребение). Погребения сильно различаются размерами могильных ям, которые колеблются в пределах 106-550 x 38-90 при глубине 7-30 см от уровня фиксации. Различия в длине могильных ям позволяют выделить три группы захоронений: 1) погребения, длина которых колеблется от 100 до 153 см (16); 2) могильные ямы длиной 169-205 см (восемь погребений); 3) 305-550 см (пять погребений). Преобладают погребения первой группы, вторая и третья – менее представительны. Наблюдаются различия в расположении выделенных групп погребений в различных частях кладбища. Так, в южной части могильника распространены в основном захоронения первой группы, а в северной – увеличивается число могил, отнесенных ко второй и третьей группам. Могилы имеют прямоугольные или овальные в плане очертания, с прямыми или наклонными стенками, уплощенным, изредка неровным дном. Могильная яма погребения 32 имела в плане форму лодки. В 20-ти погребениях прослежены остатки внутримогильных конструкций. В большинстве захоронений – это настилы или остатки плах от них. В погребениях 1, 6 и 13 расчищены остатки колод, а в погребениях 26-28 – остатки лодок-долбленок (?). Судя по размерам могил, лодки находились также в могилах 18 и 23. Обряд погребения определяется в 1 захоронении. В четырех случаях зафиксировано трупоположение, в 11 – трупосожжение. В 14 могилах обряд погребения не определяется в связи с отсутствием костных остатков.

Из захоронений изучаемого времени ориентировка погребенных определяется в погребениях 4, 11, 26, 27, 31. В погребении 4 усопший был ориентирован головой на СВ, в погребении 11 – на СЗ, в погребении 31 – на ВЮВ. Северо-западную ориентировку, судя по расположению черепных костей, имели также погребения 26-27. Особо следует сказать о погребении 26. Оно было совершено по обряду трупосожжения. В могиле были найдены фрагменты черепов двух взрослых людей. Рядом с ними была обнаружена основная масса вещевого инвентаря. Это позволяет предположить, что захоронение 26 являлось погребением черепов.

Вещевой инвентарь обнаружен в 33 могилах. Наиболее «богатыми» из них являются захоронения в лодках. Здесь найдены культовые изделия, украшения, предметы вооружения, керамика, кремневые скребки. В одну группу с ними по богатству и разнообразию состава инвентаря входят погребения 1, 19 и 36. В то же время есть могилы, в которых обнаружены одна-две вещи. Погребальный инвентарь зафиксирован в засыпи и на дне могильных ям. Вещи располагались либо вдоль продольной оси могил, либо концентрировались в одной из половин могильной ямы. Строгих закономерностей в размещении в могилах тех или иных категорий инвентаря не наблюдается. Так, в тех случаях, когда в могилах присутствовали целые сосуды, прослежено их следующее расположение. В погребении 3 развал сосуда расчищен на дне в ЮВ части могилы. В захоронении 13 скопление фрагментов глиняного сосуда зафиксировано в центре могилы, рядом со скоплением лежал обломок бронзовой бляхи. В погребении 19 сосуд находился над северо-восточным краем могилы. В захоронениях 22 и 23 – на дне в СЗ частях могильных ям. В погребении 26 развал сосуда расчищен практически в центре могилы на ее дне. В захоронении 28 сосуд находился в ЮЗ части погребения на дне могильной ямы. В расположении предметов вооружения также не прослежено четких закономерностей. В могиле 1 железный кинжал лежал на дне вдоль стенки ямы. В погребении 19 согнутый пополам железный кинжал был воткнут в верхнюю часть могильной ямы. В захоронении 28 рукоять кинжала находилась у края лодки на дне могильной ямы, а обломки клинка – в центре погребения. Наконечник копья в погребении 3 находился в ЮВ части могилы, рядом с ножом и сосудом, а в погребении 19 – в ЮЗ части возле бронзовой бляхи. Наконечники стрел в этом же захоронении обнаружены в СВ части могильной ямы. Украшения, предметы личного пользования, поясные принадлежности в наиболее богатых находками погребениях располагались следующим образом. В погребении 1 поясные бляшки лежали на дне могилы, вдоль ее продольной оси. В захоронении 18 – в центральной части могилы, а в погребении 23 – вдоль продольной оси в ЮВ части могильной ямы так же, как и остальные украшения и культовый предмет. Подобное расположение украшений прослежено и в погребении 27. В погребении 28 пояс с прямоугольными бляшками был положен поперек лодки-долбленки в СВ части могильной ямы. В погребении 22 гривна и бусина находились в СЗ половине могилы, рядом с ними был положен железный нож. Особо следует сказать о наиболее богатом захоронении 26. Практически все украшения, культовые предметы были сконцентрированы здесь в СЗ части могилы у черепа. Поверх этих вещей лежала бронзовая бляха (зеркало-?) с прочерченными изображениями в зверином стиле. Несколько бронзовых литых пронизок и обломки железной гривны и стержня обнаружены в ЮВ части могилы. В центре погребения, как отмечено выше, находился глиняный сосуд.

Захоронения второй хронологической группы обнаружены только в возвышенной, северной части могильника в пределах раскопа 1967 г. В. И. Канівца и примыкающего к нему раскопа № 2 2000 г. Всего к первой половине – середине I тыс. н.э. относится шесть могил (25, 29, 30, 33, 34, 35). Они ориентированы по линиям С – Ю (одно погребение), СЗ – ЮВ (два погребения), СВ – ЮЗ (два погребения) и З – В (одно погребение). Могильные ямы имеют в плане прямоугольную, овальную, в одном случае округлую форму. Стенки могил, как правило, прямые, дно – плоское. Исключение составляет погребение 35, настолько сильно поврежденное корнями деревьев, что установить форму стенок и дна не представляется возможным (следует отметить, что в нижней части могильной ямы найден фрагмент ананьинской керамики). Размеры могил колеблются в пределах 36–99х33-70, глубина – 18–72 см.

Во всех погребениях, кроме 35-го, зафиксированы остатки внутримогильных сооружений. В могиле 29 – это деревянный ящик. В погребении 30, судя по его форме в плане и профи-

ле и по прослеженным остаткам сооружения, также была установлена внутримогильная конструкция в виде ящика. В погребениях 25 и 33 расчищены остатки плах. Форма могильной ямы погребения 34 позволяет предположить, что захоронение здесь было совершено в туесе или коробе. Над погребением 25 располагалось кострище, рядом с которым найдены фрагменты бичевницкой керамики. Во всех могильных ямах отмечены следы воздействия огня (прокаленный песок, обугленные остатки сооружений). Наличие в захоронениях кальцинированных костей дает возможность говорить об обряде трупосожжения, иногда неполного. Во всех погребениях выявлен вещевой инвентарь. Он располагался в засыпи и на дне могильных ям. Наиболее «богатым» является погребение 29, принадлежавшее мужчине 35–45 лет. Здесь в верхней части могилы расчищены обломки трех глиняных сосудов, ниже располагались сильно поврежденная бронзовая бляха и бронзовая имитация гребня с навершием в виде фигурки лошади.

В комплекс изделий первой половины – середины I тыс. н.э. входят керамика, предметы вооружения, украшения, культовое изделие. находки происходят как из погребений, так и из межмогильного пространства.

Могильник Новый Бор I расположен на левобережье р. Печоры на боровой террасе у края верхового болота, в окрестностях одноименного поселка¹. Изучены два захоронения по обряду трупосожжения, совершенные в неглубоких, небольших по размерам ямах. В одном погребении расчищена колода, в другом – деревянный ящик. Заполнение – прокаленный песок. В могилах найден разнообразный погребальный инвентарь, в том числе бронзовые зеркала с боковой ручкой-штырем, керамика, бусы, бронзовые бляхи, бляшки, обоймицы, подвески, бронзовое антропоморфное изображение. Могильник входит в круг памятников гляденовской культурной общности и датируется концом III – II вв. до н.э. на левобережье р. Печоры. В материалах памятника прослеживаются параллели с культурно-хронологическими группами Шиховского могильника.

Могильник на берегу оз. Пожемты обнаружен у дер. Адзьва в Интинском районе РК². В ходе трех лет раскопок изучены три погребения по обряду трупосожжения. Погребение совершено в яме размером 144 x 66 x 23 см, ориентированной по линии СЗ – ЮВ. Обряд захоронения – трупосожжение. В могилах зафиксированы остатки сильно обугленных внутримогильных сооружений (настилы, деревянный ящик – ?), кальцинированные кости. Одно из захоронений – частичное, в нем обнаружены только остатки черепа. Инвентарь составляют бронзовые бляхи, перстни, согнутое пополам круглое бронзовое изделие с ручкой (зеркало – ?), куски оплавленной бронзы, керамика. находки лежали на обугленных плахах рядом с костями черепа. Ориентировка могильных ям, их размеры, обряд погребения, состав инвентаря близки захоронениям Шиховского могильника.

Последний пункт Якэ 8 обнаружен Н. Н. Чесноковой и Е. В. Красновой в 1990 г. на левом берегу р. Печоры, на левом берегу безымянного ручья, в 1,4 км к СЗ от базы отдыха «Сосновый бор». В расчистке (6 кв. м) изучено углубление овальной формы в плане с темным заполнением и размерами 1,15 x 2,5 и глубиной до 0,22 м, ориентированное З – В. Найдены развалы восьми керамических сосудов и склад кремневых скребков³.

Закключение. Полученные в ходе раскопок могильников материалы дают возможность выделить основные черты, характеризующие погребальный обряд обитателей Печорского края на протяжении середины – второй половины I тыс. до н.э. – первой половины I тыс. н.э.

Могильники расположены на борах по берегам рек (в приустьевой части) и озер, вблизи верховых болот. Все они – грунтовые. Захоронения совершались, как правило, в незначительных по размерам (исключение – погребения в лодках-долбленках), неглубоких ямах прямоугольной или овальной в плане формы, ориентированных преимущественно по линиям СЗ –

¹ Васкул И. О. Памятники гляденовской культурной общности // Археология Республики Коми. М., 1997. С. 362–363.

² Селезнева О. М., Васкул И. О. Новые данные об этнокультурных связях населения европейского Северо-Востока и Зауралья в эпоху железа // Этнодемографические и этнокультурные процессы на крайнем Севере Евразии : сборник научных трудов. Вып. 1. Сыктывкар, 2004. С. 52–57.

³ Археологическая карта Республики Коми. Сыктывкар, 2014. С. 203.

ЮВ и СВ – ЮЗ. Отмечены также могильные ямы в виде лодки и округлой формы. Наиболее часто встречающимися погребальными конструкциями являются колоды, настилы из плах, деревянные ящики. В погребениях ананьинского времени зафиксированы погребения в лодках-долбленках, выстилание дна могилы берестой. Одно из погребений Шиховского могильника, относящееся к первой половине I тыс. н.э., совершено в берестяном туесе или коробе. О значительной роли огня в погребальном ритуале свидетельствуют прокаленный песок, угли в заполнении могильных ям, обожженные внутримогильные сооружения. На протяжении всего периода преобладают захоронения по обряду трупосожжения (иногда частичного). Обряд труположения зафиксирован только среди погребений ананьинского времени. Выделяются частичные захоронения (захоронения черепов). Погребальный инвентарь располагался в засыпи и на дне могильной ямы. Наиболее характерными категориями инвентаря являются керамика, украшения костюма и пояса, предметы вооружения, зеркала, предметы быта, культовые изделия. Как представляется, перечисленные данные позволяют сделать предварительный вывод о преемственности погребальных обычаев населения бассейна средней и нижней Печоры в середине – второй половине I тыс. до н.э. – первой половине I тыс. н.э., а также, наряду с поселенческими материалами, свидетельствуют о том, что население бассейна средней и нижней Печоры составляло на протяжении раннего железного века единую культурную общность. Такие признаки, как расположение на боровых террасах у водоемов, грунтовый характер захоронений, обряд трупосожжения, частичные погребения, наличие в инвентаре керамики сближают печорские могильники с погребальными памятниками бассейна р. Вычегды.

Прослеживаются общие черты с погребальными памятниками Волго-Камья и Западной Сибири. На постоянные этнокультурные контакты с культурами Прикамья и Западной Сибири указывает также инвентарь могильников нижней и средней Печоры, что особенно ярко отразилось в вещевом комплексе Шиховского могильника.

Г. И. Глебо (Сыктывкар)

ЭТАПЫ ЗАСЕЛЕНИЯ НИЖНЕЙ ПЕЧОРЫ ПО ДАННЫМ ОЙКОНИМИИ

Русская ойконимическая система бассейна Нижней Печоры сложилась в результате неоднородной ступенчатой колонизации XVI–XIX вв. Ко времени похода 1499 г. относится возникновение древнейшего поселения на Нижней Печоре – Пустозерского острога, основание слободки в устье р. Цильмы произошло только в 1542 г. К концу XVIII в. в результате внутренних и внешних миграций населения на данной территории сложились три обособленных друг от друга гнезда поселений: Пустозерск, Усть-Цильма и Пижма. Их формирование произошло в разное время. Так, Пустозерское гнездо поселений сформировалось в период с XV по XVII вв., Усть-Цилемское – в XIX–XX вв., Пижемское – в XVII–XX вв.¹

Самый ранний этап заселения Нижней Печоры связывают с проникновением на эту территорию новгородцев, однако нельзя говорить о чисто новгородском происхождении устьцилемов, пустозеров, пинежан, так как в формировании этих этносов участвовали выходцы из различных мест, главным образом из районов Русского Севера: «Ранний новгородский компонент, действительно лежащий у истоков русского населения Печоры, в процессе неоднократного смешения с позднейшими пришельцами из различных областей России совершенно растворился в их массе, впитавшей также отдельные «пермские» (коми) и ненецкие элементы»². Важную роль сыграло старообрядчество, укоренившееся на Печоре,

¹ Лауук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958. С. 72–87.

² Там же. С. 86.

которое наложило глубокий отпечаток на быт и характер местного населения, обособив его от «православных» русских Мезени, Пинеги и Двины.

Материалом для диахронического исследования ойконимической системы бассейна Нижней Печоры послужили данные, извлеченные из различных официальных письменных и рукописных источников XVI–XX вв., географических карт, записок путешественников, привлекались также материалы из картотеки словаря топонимов Нижней Печоры. Имеющиеся источники позволяют проследить время возникновения населенных мест и историю форм ойконимов.

Самым ранним источником, содержащим названия населенных мест, является «Платежница с Пустозерских дозорных книг 1574 г.», опубликованная в работе П. А. Садикова¹. В документе содержатся названия населенных мест в форме родительного или предложного падежей, дается перечень жителей каждой деревни и принадлежащих им промысловых угодий. В общей сложности в документе приведено 174 гидронима и 23 названия населенных мест в форме описательных конструкций. Ценность «Платежницы» заключается в том, что она отражает самый ранний этап формирования топонимической системы исследуемой территории.

«Переписная книга Пустозерского уезда 1679 г.», опубликованная в работе М. А. Мацука², также содержит названия поселений (жир) в форме именительного и предложного падежей и перечень жителей каждой деревни.

Из источников XVIII–XIX вв. самый большой материал дают ревизские сказки и списки населенных мест. Первые содержат названия деревень с указанием жителей. Все эти источники рукописные, названия деревень в них приводятся в форме предложного падежа. По этим причинам не всегда можно точно определить начальную форму ойконима. Особенно интересны «Списки населенных мест Российской империи», в которых указывается местоположение деревень и приводятся названия ближайших к ним населенных пунктов.

Очень важный материал содержит исследование С. В. Мартынова³. Этот источник содержит описание населенных пунктов, указания на время и причины их возникновения, важными являются сведения об изменении местоположения тех или иных населенных пунктов.

Записки путешественников также дают важные сведения по ойконимии бассейна Нижней Печоры. Информация о Пустозерске и Усть-Цильме есть в «Путешествии Ивана Лепехина в 1772 г.»⁴, более подробные сведения о названиях населенных мест и их местоположении приведены Александром Шренком⁵ и В. Латкиным⁶.

Нами использован также ряд картографических источников⁷.

Официальные письменные источники по-разному отражают ойконимию бассейна Нижней Печоры. В некоторых из них фиксируются названия небольших выселков, в других нет. Например, д. Коровий Ручей впервые была зафиксирована Александром Шренком в

¹ Садиков П. А. Очерки по истории опричнины. М., 1950. С. 463–483.

² Мацук М. А. Коми край от Бориса Годунова до Петра I: Очерки истории коми крестьянства конца XVI–XVII вв. Сыктывкар, 1993. С. 151–168.

³ Мартынов С. В. Печорский край. Подворно-экономическое исследование селений Печорского уезда. Ч.1. СПб., 1904.

⁴ Путешествие академика Ивана Лепехина в 1772 году. Ч.2. СПб., 1805.

⁵ Путешествие к северо-востоку Европейской России, предпринятое в 1837 г. Александром Шренком. СПб., 1855.

⁶ Латкин В. Дневник путешествия на Печору. Ч.2. СПб., 1859.

⁷ Генеральная карта географическая, представляющая Архангелогородскую губернию, на свои провинции разделенную. Сочинял Я. Ф. Шмид. СПб., 1773 [приблизительный масштаб 1:3780000]; Карта Архангельской губернии 1844 г. Б. М., 1844 [масштаб 1:4200000]; Карта Архангельской губернии 2 пол. XIX в. [Б. М.] [масштаб 1:7560000]; Карта Архангельской губернии 1871 г. СПб., б/г [масштаб 1:4200000]; Специальная карта Европейской России 1870–1871 г. [масштаб 1:4200000]; Карта Архангельской губернии 1877 г. СПб., 1877. [масштаб 1:2520000]; Карта Усть-Цилемского района Коми АССР 1939 г. (Центральный Государственный архив Коми АССР. Ф.140. Оп.2. Ед. хр.994) [масштаб 1:500000]; Специальная карта Европейской России 1966 г. Ген. штаб, 1966, Печорская губа – 1984 [масштаб 1:500000].

1837 г., в официальные письменные источники деревня занесена только в 1859 г. В связи с этим анализ ойконимов по синхронным срезам затруднен.

Представляется наиболее правильным учитывать все названия, существующие в определенный исторический отрезок времени. Для диахронического анализа были выбраны следующие периоды: 1574 г., 1679–1772 гг., 1773–1844 гг., 1850–1890 гг., 1904–1948 гг., 1949–2000 гг.

Как показывают источники, в начале формирования топонимической системы поселения очень часто называются по имени основателя. Названия могут быть образованы как от полных, так и от неофициальных форм личных имен. На исследуемых территориях зафиксированы названия населенных мест, образованные от неофициальных форм личных имен, оформленные суффиксами -юк, -ша, -ец, -иц (Ванюк, Карпуша, Манюша, Якуша, Юша, Кондраша, Никитец, Марьица). Данные форманты характерны для Новгородских земель¹.

Антропонимические суффиксы иц-, -ец-, -ц- встречаются как в антропонимии, так и в ойконимии. Например, сложно определить, является этот формант в названиях населенных пунктов д. Никитца, д. Марица антропонимическим или же топонимическим. Поскольку у этих названий есть словообразовательные варианты (д. Никитца – д. Никитинская, д. Марица – д. Марьинская), мы рассматриваем их как топонимические форманты.

Ю. И. Чайкина связывает преобладание в основе ойконимов полных официальных имен с экономическим укладом на данной территории. Так, по ее данным, на территории Вологодской земли существует два ареала: бытовые неофициальные имена имели значительную активность в XIV–XV вв. в ряде диалектов зоны, где господствовало крупное землевладение (западная часть Вологодской области), на территории Устюжской земли в это период высокую степень активности в речевом обиходе сохраняли полные имена, являющиеся официальными². Данная особенность прослеживается и на территории бассейна Нижней Печоры, где не было крупного землевладения.

Топонимическая модель с топоформантами -ец, -ица распространена достаточно широко в русской топонимии. Как отмечает В. А. Никонов, «в нашей стране названия с суффиксом -ец тем гуще, чем древней славянское заселение». Заметную величину представляли форманты -ец, -ица на русском северо-западе, особенно в Псковской и смежных землях³. Зафиксированы данные форманты и на территории Новгородских земель⁴, откуда и шло первоначальное заселение исследуемой территории. Суффиксы -ец-, -иц- в составе ойконимов на территории бассейна Нижней Печоры отмечены в районах самого раннего заселения – на территории Пустозерского и Усть-Цилемского гнезд поселений (д. Нерица, д. Никитца, д. Иокушец, д. Хабарица, д. Марица).

Наибольшую продуктивность на Русском Севере имеют топоформанты -ов(-ев-), -ин-: «Деатропонимная топонимия на -ово/-ево, -ино в Новгородской земле, как и во многих других регионах Славии, образует наиболее многочисленный пласт, поскольку соответствующие названия регулярно возникали на протяжении всего средневековья и появляются по сей день»⁵.

В пустозерской ойконимической системе на синхронном срезе 1679–1772 гг. топоформант -ов(-ев-) оформляет 21% от общего числа ойконимов, на синхронном срезе 1850–1890 гг. – 5%, на срезе 1949–2000 гг. – 9%. Такая же тенденция наблюдается и в усть-цилемской ойконимической системе: на синхронном срезе 1773–1844 гг. – 25% от общего

¹ Молодых Л. И.: 1. Мирские имена в новгородских письменных грамотах // Ономастика Поволжья. 4. Саранск, 1976. С. 115–117; 2. Календарные имена в новгородских пергаментных грамотах // Ономастика Поволжья. 4. Саранск, 1976. С. 119; Подольская Н. В. Некоторые вопросы исторической ономастики в связи с анализом берестяных грамот // Историческая ономастика. М., 1977. С. 49–71.

² Чайкина Ю. И. География словообразовательных топонимических моделей Русского Севера (На материале ойконимии Вологодской области) // Диалектное и просторечное слово в диахронии и синхронии. Вологда, 1987. С. 77.

³ Никонов В. А. Введение в топонимику. М., 1965. С. 72.

⁴ Васильев В. Л. Архаическая топонимия Новгородской земли (Древнеславянские деатропонимные образования). Великий Новгород, 2005. С. 281–284.

⁵ Там же. С. 169.

количества ойконимов, на синхронном срезе 1850-1890 гг. – 11%, на срезе 1949–2000 гг. – 9%. В ойконимической системе Пижемского гнезда поселений – 3% на синхронном срезе 1850-1890 гг., затем наблюдается значительное повышение его продуктивности к середине XX в. – 16%. Данная особенность объясняется тем, что расселение по территории бассейна р. Пижмы происходило позднее, чем на территории Пустозерского и Усть-Цилемского гнезд поселений.

Топоформант -ин- также по-разному представлен в ойконимии всех гнезд поселений. Можно отметить понижение его продуктивности в пустозерской ойконимической системе к середине XVIII в. (10% на срезе 1679 г., на срезе 1773–1844 гг. – нет) и повышение его продуктивности к концу XX в. (8% на срезе 1949–2000 гг.). В усть-цилемской ойконимической системе наблюдается незначительное сокращение продуктивности данного форманта к началу XX в. (8% на срезе 1850–1890 гг., 6% на срезе 1904–1948 гг.) и повышение его продуктивности к концу XX в. (11% на срезе 1949–2000 гг.). В пижемской ойконимической системе данный топоформант оформляет 14% ойконимов на срезе 1773–1844 гг., 3% на срезе 1850–1890 гг., 11% на срезе 1904–1948 гг., на срезе 1949-2000 гг. этот формант не отмечен.

Довольно высокую продуктивность имеет в ойконимии бассейна Нижней Печоры топоформант -ск-. Можно предположить, что топоформанты -ск-, -овск-, -евск-, -инск- характерны для официальных вариантов ойконимов, неофициальные варианты оформляются топоформантами -ов-, -ев-, -ин-. Данное предположение подтверждают неофициальные письменные источники (записки путешественников), где названия населенных мест фиксируются с топоформантами -ов-, -ев-, -ин-.

Топоформант -иха отмечен только на территории Усть-Цилемского гнезда поселений, где наблюдается сокращение продуктивности данного форманта с середины XIX в. (5% на синхронном срезе 1773–1844 гг. и 3% на срезе 1949–2000 гг.). В ойконимии Пустозерского гнезда поселений данный топоформант отмечен с середины XX в. (7% от общего количества ойконимов). В. А. Никонов связывает распространение данной модели с расселением старообрядцев,¹ которые и принесли данную топонимическую модель на территорию Нижней Печоры.

Топоформант –к(а) зафиксирован на синхронных срезах 1904–1948 гг., 1949–2000 гг. в усть-цилемской ойконимической системе (1%) и на синхронном срезе 1850–1890 гг. в пижемской (3%). Его появление на исследуемой территории совпадает со временем притока переселенцев. В ойконимии Пустозерского гнезда поселений топоформант –к(а) отмечен на синхронном срезе 1949–2000 гг. (8%). Чаще всего топоформант –к(а) присоединяется к другому топоформанту, образуя при этом сложные суффиксы -овк-, -евк-, -инк-, -янк-, -ецк-, -ицк-. В основном данный суффикс присоединялся к суффиксам -ов-, -ев-, названия с другими суффиксами единичны. Продуктивность топоформантов -овк-, -евк-, возрастает со второй половины XX в. (на синхронном срезе 1773–1844 гг. в усть-цилемской ойконимической системе – 5%, в пустозерской – 2%; на синхронном срезе 1949–2000 гг. в усть-цилемской ойконимической системе – 10%, в пустозерской – 7%, в пижемской – 6%).

Топонимический суффикс -н- имеет малую продуктивность на исследуемой территории, единичны также топоформанты -енн-, -янн-, -й- (-ий-).

Важное место в ойконимии бассейна Нижней Печоры занимают названия населенных пунктов в форме множественного числа с флексиями -ы, -ых, являвшиеся первоначально родовыми прозваниями. В новгородской ойконимии названия на –и/-ы фиксируются с XV–XVI вв. и преимущественно сосредоточены в юго-западной части Новгородской земли, испытывающей непосредственное влияние псковских говоров². Суффикс фамилий -ых (Черных, Седых) активен только на севере России, откуда он был перенесен на Урал и в Сибирь³.

¹ Там же. С. 179–181.

² Васильев В. Л. Архаическая топонимия Новгородской земли. С. 371.

³ Зинин С. И. Суффиксы русских фамилий XVII–XVIII вв. // Антропонимика. М., 1970. С. 97.

Ю. И. Чайкина отметила на территории Устюжского и Тотемского уездов в XVII в. формирование особой модели русских фамилий на -ыхъ (-ихъ), представляющих собой субстантивированную форму родительного падежа множественного числа притяжательных прилагательных. Причем такие фамилии известны в XVII–XIX вв. в средней части Тотемского уезда, по среднему течению реки Сухоны, Ст. Тотьмы, Царевы, в волостях Вождбал, Сондуга, Демьяново, Илеза. В Устюге Великом фамилии на -ыхъ (-ихъ) составляют всего 5% в XVII в. и 9% в XVIII в. Ю. И. Чайкина также отметила, что в говорах Устюжского уезда XVII в. дает о себе знать взаимосвязанность антропонимической и топонимической систем. Антропонимы на -ыхъ указывали на принадлежность индивида к определенной группе людей (один из большой семьи). На базе наиболее распространенных фамилий в Устюжском уезде формируются ойконимы с топоформантом -щина, которые осознавались в тот период не только как названия населенных пунктов, но и как наименования этих групп¹.

На территории Усть-Цилемского и Пижемского гнезд поселений антропонимы с формантами -ыхъ (-ихъ) встречаются уже в XVI в.: сарай Поздейки да Якуша Ушаковых (ПЛ-1574², 470); в Чахове волочке два сарая Рычка да Федка Кухновых (ПЛ-1574, 472) и др. В гораздо большем количестве отмечены такие антропонимы в XVII в.: Левка Васильев сын Тимошкиных (ПК-1679³, 153); Ермилка Дмитриев сын Дрягаловых (ПК-1679, 157); Ивашко Васильев сын Макаровых (ПК-1679, 159) и др. С 1861 г. антропонимы на -ыхъ (-ихъ) фиксируются в составе ойконимов, причем данная топонимическая модель занимает довольно значительное место. Одно и то же название в письменных источниках фиксируется как в форме именительного падежа множественного числа с флексией -ы, так и в форме родительного падежа с флексией -ых (д. Зайковы (У-Ц)⁴⁵ – д. Зайковых (У-Ц)⁶; хут. Машкиных (У-Ц)⁷ – хут. Машкины (У-Ц)⁸ и др.).

В настоящее время в говоре жителей Усть-Цилемского района (в его пределах находятся Пижемское и Усть-Цилемское гнезда поселений) активно употребляются ойконимы с предлогом у и флексией -ых (У Трусовых, У Савиных, У Черногоровых). В основном данные названия употребляются для существующих ныне деревень, хотя местным жителям известны названия исчезнувших деревень.

В письменных источниках зафиксировано всего два случая употребления ойконимов на -ы (-ых) с предлогом у: выс. У Савиных (У-Ц СНМ-1905⁹), хут. У Мокиных (У-Ц СНМ-1905). Данные примеры показывают, что словообразовательная модель на -ы (-ых) с предлогом у известна на исследуемой территории уже в начале XX в., но в письменные источники заносились варианты этих названий без предлога у.

Н. В. Подольская отметила в ойконимии Новгородских земель названия от личных имен с предлогом у, но данные названия употреблялись в форме единственного числа только от личных имен финно-угорского происхождения (У Тудора, У Валдита, У Вихтуя, У Вавдита и

¹ Чайкина Ю. И. Из истории топонимии и антропонимии Устюжского и Тотемского уездов (по материалам деловой письменности) // Вопросы ономастики : межвуз. сб. науч. тр. Вып. 15. Свердловск, 1982. С. 53–55.

² Здесь и далее: ПЛ-1574 – Платежница с Пустозерских дозорных книг 1574 г. // Садиков П. А. Очерки по истории опричнины. М.; Л., 1950. С. 463–483.

³ Здесь и далее: ПК-1679 – Переписная книга Пустозерского уезда 1679 г. // Мацук М. А. Коми край от Бориса Годунова до Петра 1. Сыктывкар, 1993. С. 151–168.

⁴ Здесь и далее: У-Ц – Усть-Цилемское гнездо поселений.

⁵ Списки всех поселений Мезенского уезда Архангельской губернии за 1877г. // ГААО. Ф.6. Оп.9. Ед. хр. 55.

⁶ Мартынов С. В. Печорский край. Подворно-экономическое исследование селений Печорского уезда. Ч.1. СПб., 1904.

⁷ Списки населенных мест по Усть-Цилемскому и Усть-Усинскому районам за 1939 г. // НАРК. Ф.140. Оп.2. Ед. хр. 962.

⁸ Список населенных пунктов по Усть-Цилемскому р-ну на 1-е января 1949 г. // НАРК. Ф. р-140. Оп.2. Т.3. Ед. хр.2159.

⁹ Здесь и далее: СНМ-1905 – Список населенных мест Архангельской губернии к 1905 г. Архангельск, 1907.

др.), поэтому представляется возможным считать данную словообразовательную модель отличительной особенностью ойконимической системы бассейна Нижней Печоры¹.

Перечисленные топонимические форманты отмечены только на территории Пижемского и Усть-Цилемского гнезд поселений, где они становятся продуктивными с середины XIX в. На синхронном срезе 1850–1890 гг. ойконимы с этими формантами составляют 10% от общего количества ойконимов Усть-Цилемского гнезда поселений и 30% от числа ойконимов Пижемского гнезда поселений, на синхронном срезе 1904–1948 гг. в ойконимии Усть-Цилемского гнезда поселений их 18%, в ойконимии Пижемского гнезда поселений их 6%.

Как известно, жители, переселившиеся на новое место, часто называют новое поселение так же, как и то, из которого переехали. На территории Усть-Цилемского гнезда поселений в конце XIX в. возникли д. Камгорт и д. Кунгурская. Можно предположить, что жители этих деревень переселились с территории Прикамья, где есть город Кунгур и с. Камгорт.

В основном ойконимия исследуемой территории отражает внутренние миграции населения. Деревни могли получить название по расположению относительно друг друга (д. Коровий Ручей – д. Малый Коровий ручей, д. Алехино – д. Малое Алехино, д. Нижние Алехины – д. Верхние Алехины, д. Мыла – д. Новомыльская, д. Харьянская 1-я – выс. Харьянский 2-й). Так, например, деревня, которая находилась в низовьях реки, именовалась по названию реки с добавлением слова «нижний», а деревня в верховьях реки – с добавлением слова «верхний». Соответственно выселок, возникший у какой либо деревни, именовался по названию этой деревни с добавлением слова «малый», а старую деревню именовали с добавлением слова «большой».

В ойконимии Пустозерского гнезда поселений ойконимы, получившие название по расположению относительно друг друга, на синхронном срезе 1850–1890 гг. составляют 16% от общего количества ойконимов, на срезе 1904–1948 гг. – 14%, на срезе 1949–2000 гг. – 4%. В Усть-Цилемской ойконимической системе ойконимы этой семантической группы составляют 14% на синхронном срезе 1850–1890 гг., 9% на срезе 1904–1948 гг., 6% на срезе 1949–2000 гг. В ойконимии Пижемского гнезда поселений – 4% на срезе 1850–1890 гг., 3% на срезе 1904–1948 гг. – 6% на срезе 1949–2000 гг.

Выселки часто именовались по названию деревни, которой они принадлежали. В таких случаях название выселка (официальное или неофициальное) указывало на принадлежность его определенному коллективу лиц, жителям деревни. Например: выс. Абрамовский (У-Ц.) принадлежал д. Абрамовской, находился недалеко от нее; выс. Норыгинский (выс. Норыгин, д. Норыгинская) (Пустозерское гнездо поселений) был в 5 км вниз по течению от д. Большая Норыга и принадлежал ей.

В ойконимической системе Пустозерского гнезда поселений названия, возникшие в результате переноса названия одного населенного пункта на название другого, составляют 3% на синхронном срезе 1850–1890 гг., 4% на срезе 1904–1948 гг., 2% на срезе 1949–2000 гг. На территории Усть-Цилемского гнезда поселений – 14% на срезе 1850–1890 гг., 9% на срезе 1904–1948 гг., 4% на срезе 1949–2000 гг. В ойконимии Пижемского гнезда поселений эта семантическая группа не представлена. Названия населенных пунктов, данные по имени другого населенного пункта, возникают в период активного расселения населения по территории бассейна Нижней Печоры. Однако одинаковые названия двух расположенных рядом населенных мест долгое время существовать не могут, либо оба населенных места сливаются в один, либо за ними закрепляются разные названия.

Таким образом, синхронный срез 1574 г. отражает самый ранний период формирования топонимической системы бассейна Нижней Печоры, синхронный срез 1679–1772 гг. – только ойконимическую систему Пустозерского гнезда поселений, на территории Усть-Цилемского и Пижемского гнезд поселений в этот период еще нет населенных пунктов. Синхронный срез 1773–1844 гг. фиксирует начало формирования Усть-Цилемского и Пижемского гнезд

¹ Подольская Н. В. Топонимика Новгородской земли по данным новгородских письменных памятников XI–XV веков : автореф. дис. ... к.ф.н. М., 1956.

поселений, ойконимическая система Пустозерской волости в данный период уже сформировалась. На синхронном срезе 1850-1890 гг. отмечается значительный рост числа поселений на территории Усть-Цилемского и Пижемского гнезд поселений: на синхронном срезе 1773–1844 гг. на территории Усть-Цилемской волости зафиксировано 16 населенных пунктов, на синхронном срезе 1850–1890 гг. – 49, на срезе 1904–1948 гг. количество населенных пунктов достигает здесь уже 172, синхронный срез 1949–2000 гг. отмечает значительное сокращение их числа из-за экстралингвистических причин (сокращение числа населения в результате войны, укрупнение и ликвидация неперспективных деревень).

В целом можно отметить, что топонимическая система бассейна Нижней Печоры имеет черты, характерные для топонимии Русского Севера. Отличительной особенностью этой топонимической системы является наличие топонимических моделей с предлогом у и топоформантами -овы, -овых, -евы, -евых, -ины, -иных.

Е. Н. Рожкин (Сыктывкар)

УСТЬ-ЦИЛЕМСКИЙ РАЙОН В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВВ.: МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ И ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ

Российский Север, население которого росло столетиями, а в двадцатом веке увеличилось многократно, в 1990-е гг. трагически обезлюдел. Начался массовый отток населения, возникли связанные с ним трудности и проблемы¹. Высокий уровень миграции поставил серьезные задачи перед муниципальными и государственными органами управления. По данным Госкомстата Республики Коми, за 15 лет (1986–2000 гг.) миграционный оборот превысил 1,6 млн человек, или условно в территориальных перемещениях приняло участие населения больше, чем жителей в республике². Высокий миграционный оборот отрицательно повлиял на демографический и трудовой потенциал, этнический состав населения. К тому же отрицательное сальдо миграции количественно дополнило естественные потери населения, ускорив сокращение его общей численности.

Таблица 1

Объем, интенсивность и сальдо общей миграции населения
Республики Коми в 1986–2000 гг.

Годы	Объем миграции, тыс. человек			Сальдо миграции, тыс. человек	Интенсивность миграции на 1000 населения		
	При- было	Вы- было	Мигра- ционный оборот		прибытия	выбытия	Мигра- ционный оборот
1986 – 1990	403,6	395,0	798,6	8,6	322	315	637
1991 – 1995	217,5	286,2	503,7	-68,7	176	232	408
1996 – 2000	137,2	185,8	323,0	-48,6	119	161	280

Первый отрицательный результат: в 1990-е гг. резко сократился общий объем миграции. Только за 1991–1995 гг. он уменьшился по сравнению с 1986–1990 гг. почти на 295 тыс. человек, или на 37%; за 1996–2000 гг. объем миграции снизился на 181 тыс. человек по

¹ Костиков В. Миграция: беда или благо? // Экономист. 2000. № 2. С. 34–39.

² Миграционные процессы в Республике Коми (с выделением ситуации в поселениях Печорского угольного бассейна с указанием регионов вселения) / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 2005. С. 3.

отношению к 1991–1995 гг. Наряду со снижением миграционного оборота произошло уменьшение и отрицательного сальдо миграции (табл. 1)¹. Рассматривая объем миграции, следует обратить внимание на то, что его величину в последующие годы стало определять выбытие.

Отдельно следует обратить внимание на внутреннюю, в первую очередь сельско-городскую миграцию. Рубеж 1980–1990-х гг. для большинства регионов России был переломным в сельско-городской миграции. Намечившаяся в 1980-е гг. тенденция сокращения оттока сельского населения в города во многом обусловлена сокращением демографической базы в селе ввиду огромных миграционных потерь сельского населения в предшествующие десятилетия, а также резким ухудшением общей экономической ситуации². В число территорий, которых не коснулась эта общероссийская тенденция, вошла наряду с Дальним Востоком и Республика Коми, где в 90-е гг. продолжались потери сельского населения. В 1990-е гг. отток населения из села лишь ненамного уступал его величине в 1960-е гг. (в среднем за год соответственно 2,0 и 2,8 тыс. человек). В результате практически все сельские районы республики стали нуждаться в заселении и социально-экономическом возрождении. Повсеместное разрушение демографической базы в сельской местности вследствие миграции настолько велико, что для нормализации естественного воспроизводства даже при положительном миграционном приросте потребуются многие годы (табл. 2)³.

Таблица 2

Коэффициенты миграционного прироста (убыли) по районам Республики Коми (на 1000 человек населения)⁴

Районы	Годы							
	1990	1995	2000	2003	2005	2006	2007	2008
<i>Республика Коми</i>	-13,4	-17,6	-10,8	-6,2	-7,4	-7,9	-5,8	-9,5
<i>Городское население</i>	-8,7	-17,0	-11,2	-7,5	-7,3	-8,0	-5,4	-8,6
<i>Сельское население</i>	-28,0	-19,6	-9,3	-203	-7,6	-7,7	-7,1	-12,3
Ижемский	-2,1	-11,3	-2,7	-2,7	-12,3	-10,6	-13,7	-17,1
Княжпогостский	-31,8	-5,6	-3,5	-15,1	-18,3	-16,3	-15,8	-17,2
Койгородский	-4,7	-16,1	-10,6	-7,4	-15,9	-9,1	-8,0	-9,1
Корткеросский	-19,9	-7,6	6,3	4,6	3,4	2,7	-3,7	-9,7
Прилузский	-2,5	-15,3	-6,1	0,9	-7,6	-8,4	-7,1	-15,6
Сыктывдинский	-17,3	-12,8	-0,6	-5,5	1,3	21,9	17,2	9,9
Сысольский	-7,4	-7,3	1,2	3,0	0,8	-2,9	-6,2	-12,7
Троицко-Печорский	-26,1	-35,4	-17,2	-11,1	-13,8	-9,3	-9,7	-15,4
Удорский	-93,7	131,1	7,9	-2,8	-13,1	-15,1	-6,1	-14,8
Усть-Вымский	-32,2	-14,1	-7,5	-2,7	-7,6	-10,1	-8,9	-10,7
Усть-Куломский	-25,4	-19,2	-5,0	1,9	-5,7	-5,5	-5,7	-12,2
Усть-Цилемский	5,7	-7,1	-1,3	-3,4	-12,5	-19,6	-14,4	-20,9

Анализируя сельско-городскую миграцию, необходимо отметить, что миграция жителей села – это, прежде всего, внутриреспубликанская проблема, которая имеет особую актуальность, поскольку более половины жителей села составляет население по национальности коми (55,7%, 1994 г.), а в половине районов численность коренной национальности превышает 50% населения, достигая 88,9% коми в Ижемском районе и 93%

¹ Потоки миграции в Усть-Цилемском районе на протяжении 1990–2000-х гг. имели преимущественно внутреннее направление (в пределах республики).

² Рыбаковский Л. Л., Тарасова Н. В. Тенденции внутренней миграции населения России // Современная миграция населения России. М., 1993. С. 12–13.

³ Фаузер В. В., Рожкин Е. Н., Загайнова Г. В. Республика Коми в XX веке: демография, расселение, миграция. Сыктывкар, 2001. С. 102.

⁴ Демографический ежегодник Республики Коми 2009 : стат. сб. / Комистат. Сыктывкар, 2009. С. 97.

русских в Усть-Цилемском¹. Основная часть сельских мигрантов перемещается в пределах самой республики. Доля внутренней миграции в общем объеме перемещений сельского населения возросла с 45,3% в 1986–1990 гг. до 66,2% в 1996–2000 гг. Жители села отдают явное предпочтение своей республике². В то же время следует отметить, что в разных муниципальных образованиях имеются свои особенности.

Краткая характеристика особенностей миграционных процессов в Усть-Цилемском районе в 1990-2000-е гг.

1. В 1990-е годы миграционная подвижность в Усть-Цилемском районе была ниже среднереспубликанской и ниже миграционной подвижности в большинстве сельских районов республики. В эту же группу входили Ижемский, Прилузский и Сысольский районы.

2. Усть-Цилемский район наряду с Сыктывкарком и Удорским районом в первой половине 1990-х гг. имел положительное сальдо миграции, Ижемский район имел практически нулевое сальдо миграции³.

Таблица 3

Коэффициенты миграционного прироста населения некоторых городов и районов Республики Коми (на 1000 человек населения)⁴

Города и районы	1990-1994
Республика Коми	-9,6
- город	-10,5
- село	-6,6
<i>Сыктывкар</i>	<i>7,1</i>
Воркута	-26,8
Ухта	-8,2
Ижемский	-0,1
Койгородский	-5,7
Княжпогостский	-4,4
Удорский	9,8
Усть-Куломский	-4,8
<i>Усть-Цилемский</i>	<i>3,9</i>

3. Потоки миграции в Усть-Цилемском районе на протяжении 1990–2000-х годов имели преимущественно внутреннее направление (в пределах республики)⁵.

4. В национальном разрезе в Усть-Цилемском районе среди выезжающих мигрантов в 90-х годах наблюдалась повышенная доля коми населения (например, в 1996 году – 15,7%), что значительно превышает долю коми населения в целом по району⁶.

¹ Национальный состав и владение языками, гражданство. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. Республика Коми : стат. сб. Т. 3. Комистат. Сыктывкар, 2012. С. 26.

² Фаузер В. В., Рожкин Е. Н., Загайнова Г. В. Республика Коми в XX веке: демография, расселение, миграция. Сыктывкар, 2001. С. 103.

³ Миграция населения Республики Коми за 1997 год. Статистический бюллетень / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 1998. С. 11.

⁴ Таблица подготовлена на основе материалов Госкомстата Республики Коми: Миграция населения Республики Коми : стат. сборник / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 1996. С. 2.

⁵ Миграция населения Республики Коми : стат. бюллетень / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 1997. С. 9; Миграция населения Республики Коми за 2006 год. Статистический бюллетень. Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 2007. С. 12; Миграция населения Республики Коми за 2007 год : стат. бюллетень / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 2008. С. 21.

⁶ Миграция населения Республики Коми : стат. бюллетень / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 1997. С. 15.

5. В 2000-х годах доля коми населения среди мигрантов снизилась, выросла доля русского населения.

6. Во второй половине 2000-х годов миграционная подвижность в Усть-Цилемском районе возросла и в отдельные годы (как и за весь период в целом) превысила как общереспубликанский уровень, так и уровень большинства сельских районов, став устойчиво отрицательной¹.

7. По динамике миграционных показателей Усть-Цилемский район в 90-х и 2000-х годах был схож с Ижемским и Сысольским районами. Также у этих районов следует отметить схожие социально-экономические характеристики, в частности это преимущественно отдалённые сельскохозяйственные районы с высоким процентом коренного населения (свыше 65%).

Итак, миграционные процессы в Усть-Цилемском районе имеют свою специфику, однако в целом следуют общереспубликанским тенденциям, хотя и с некоторым временным лагом. Схожие процессы наблюдаются в отдалённых районах со схожей социально-экономической ситуацией и высокой долей коренного населения.

Основу миграционной политики для сельско-городской миграции должен составлять комплекс мер, направленных на решение проблем по поддержанию нормальной половозрастной структуры сельского населения, сохранению достаточного трудового потенциала в целях возрождения села и аграрного сектора на базе новых форм хозяйствования. Главный акцент следует делать не на разработку системы льгот для селян и переселенцев, а на реализацию социально-экономических программ по улучшению условий жизни всех групп населения, всех национальностей. Предлагаемые меры для возрождения села не новы. Однако в настоящее время они приобретают свои особенности и поэтому нуждаются в дополнительной разработке и адаптации к принципиально иным социальным условиям.

Т. Д. Вокуева (Москва)

КОЗЬМА ЧУРКИН – УЧИТЕЛЬ ШКОЛЫ-ГРАМОТНИЦЫ ВЕЛИКОПОЖЕНСКОГО СКИТА

Великопоженский скит, находящийся в верховьях реки Пижмы, притока Печоры, и созданный трудами мезенских, пинежских и усть-цилемских крестьян, сыграл важнейшую роль в распространении старинной рукописной книги по низовой Печоре. Он просуществовал с небольшими перерывами более 125 лет². Впервые охарактеризовал жизнедеятельность скита В. И. Малышев³. Именно благодаря его публикациям и ссылкам на первоисточники автору данной статьи удалось раскрыть часть имен жителей скита, принявших смерть от огня в 1743 г., но по-прежнему скудны биографические сведения о скитянах.

Среди наставников скита на «Великих лугах» наиболее известны имена его основателей: Парфёна Клокотова, соловецкого старца Феофана, Ивана Анкидинова, старицы Александры. При изучении архивных документов, касающихся жизнедеятельности скита и его насельников, нами было установлено имя одного из учителей скита – Козьмы Чюркина, о котором ранее не

¹Миграция населения Республики Коми за 2007 год : стат. бюллетень / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 2008. С. 18; Миграционные процессы в Республике Коми (с выделением ситуации в поселениях Печорского угольного бассейна с указанием регионов вселения) / Госкомстат Республики Коми. Сыктывкар, 2005. С. 6.

² Вклад скита в культуру Усть-Цилемского края освещала в недавнее время научная конференция (см.: История формирования и развития Великопоженского общежительства: сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции «За веру и крест», посвященной 300-летию основания и 270-летию самосожжения Великопоженского скита (10 марта 2013 г., с. Замежная Усть-Цилемского района Республики Коми). Усть-Цильма, 2013).

³ Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 167–193.

встречалась информация ни в одном печатном источнике. В данной статье мы вводим в научный оборот имя Козьмы Аввакумова сына Чюркина¹ (1690–1773), учителя школы-грамотницы Великопоженского скита и основателя деревни Чуркинская, первоначально носившей название «Жилище близ урочища Голой холм».

В процессе изучения архивных документов по пажетскому скиту автором статьи были опубликованы исследования, в которых приводилось имя Козьмы Чуркина – в связи с самоожжением его родственников в Великопоженском ските в 1743 г.², в общем списке принявших смерть от огня³ и в связи с введением в оборот ранее не известных названий населенных пунктов, входящих в состав скита⁴.

В «Деле об обнаружении раскольников, поселившихся по рекам Печоре, Койде и Великих Лугах и о возвращении их на прежние местожительства от 7 ноября 1744 г.»⁵ сообщается, что после «гари» были схвачены несколько жителей скита, которые дали показания, в их числе был Гаврила Чупров, взятый в Усть-Цилемской слободке Пустозерского уезда: «от рождения ему 27 лет, родом он тоя же Усцелемской слоботки государственного чернососного крестьянина Андрея Трифанова сын»⁶. Далее на допросе Гаврила говорит о своем обучении в ските, и это пока единственный случай, когда ученик скита подробно рассказывает о том, где он проходил обучение, кто был его учителем и чему его обучали.

По словам Гаврилы Чупрова, родители направили его в старообрядческий скит в возрасте 9-ти лет для обучения «грамоте российской». Старообрядческая семья Чупровых⁷ была в числе зажиточных крестьян слободки, и вполне вероятно, что для овладения грамотой родители выбрали своему сыну лучшего учителя. Отец Гаврилы Андрей и дед Трифон Фомин Чупровы упомянуты в списке раскольников⁸. Об образованности семьи Чупровых также свидетельствует и деятельность брата Гаврилы – Ивана Андреевича Чупрова, депутата от Архангельской провинции для работы в Уложенной комиссии 1767 г., которая созывалась для систематизации законов⁹.

Своим учителем Гаврила назвал Козьму Аввакумовича Чуркина. Обучение происходило на протяжении трех лет «по старопечатным книгам». Гаврила изучил Часослов, Псалтирь и научился писать «скорописью». Во время учебы Гаврила вместе с учителем Чуркиным ходил в скит к наставнику Ивану Анкидинову, у которого исповедовался и брал дополнительные старопечатные книги: «первую Малой Катехизис, вторую Кирилла Иеросалимского и протчие»¹⁰.

¹ В настоящее время фамилия пишется через «у» – Чуркин.

² *Вокуева Т. Д.* Семья Чуркиных «иже огне[м] скончавшихся» в Великопоженском ските // Сохраним веру предков. К 265-летию самоожжения Великопоженского скита : материалы научных чтений. Из серии «Усть-Цильма – шкатулка русской культуры». (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 19 декабря 2008). Усть-Цильма, 2009. С. 25–27.

³ *Вокуева Т. Д.* Жители Великопоженского скита «огнем скончавшиеся» в 1743 году // Вторые Мяндинские чтения: материалы Всероссийской научно-практической конференции (11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма). Сыктывкар, 2010. Т. 1. С. 230–255.

⁴ *Вокуева Т. Д.* Великопоженский скит: жилища «Голой холм» и «Нижний камень» // История формирования и развития Великопоженского общежития. С. 107–115.

⁵ ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 3. Д. 3711. 44 л.

⁶ ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 3. Д. 3711. Л. 8 об.

⁷ *Вокуева Т. Д.* Чупровы в истории Усть-Цильмы и России // 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. 356–361. О Чупровых-книжниках см.: *Волкова Т. Ф.* К вопросу о крестьянских старообрядческих книжных собраниях на Нижней Печоре: род Чупровых (По материалам Банка данных «Печорская книжность») // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1 (7). Екатеринбург, 2014. С. 193–205.

⁸ ГААО. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 2. Д. 2717. Л. 112.

⁹ *Камкин А. В.* Общественная жизнь северной деревни XVIII века. Вологда, 1990. С. 90; *Белявский М. Т.* Крестьянский вопрос накануне восстания Е. И. Пугачева. М., 1965. С. 375; Русская историческая библиотека: Деятельность Уложенной комиссии. URL: <http://rushist.com/index.php/platonov-lectures/1913-ulozhennaya-komissiya-ekateriny-ii>.

¹⁰ ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 3. Д. 3711. Л. 8 об.

В показаниях Гаврила сообщает лишь о своей связи с Великопоженским скитом, о своей учебе, но можно предположить, что у названного им учителя Козьмы Чуркина обучение грамоте ребенка было не единичным случаем, а проходило в рамках школы-грамотницы. Перечисленный Гаврилой список изучаемых им служебных книг также является не бессистемной подборкой, а основой религиозного образования.

После завершения обучения Гаврилы в ските он 6 лет жил с родителями. Но в 18 лет родители предложили «сочетать ево, Гаврила, законному браку, чего он не пожелал и сшел в означенный скит»¹, а затем принял крещение в старую веру. Из показаний непонятно, куда вернулся Гаврила: в жилище Козьмы Чуркина (Голой холм/Чуркинская) или в Великопоженский скит (Скитская), но совершенно ясно, что Козьма Аввакумович обладал не только мастерством учителя, но и даром духовного наставника, благодаря чему его ученик принял старообрядческую веру.

Биографическая информация о Козьме Чуркине составлена на основании рассказов его сыновей и ревизий (переписей) населения. Вместе с Гаврилой Чупровым после «Великопоженской гари» были задержаны два сына Козьмы Чуркина – Яков и Ефим, которые не пожелали принять смерть от огня. Братья в своих показаниях представили подробную информацию о семье Чуркиных, в том числе и о сгоревших. «Живущий во особливой в лесу избе Кеврольского уезду Марьегорской волости Ефим Козмин сын Чюркин того числа в допросе показал: из оной Марьегорской волости вывезен он отцом своим Козмою Авакумовым и матерью Парасковьей Козминой дочерью Мезенского уезда по Оме реке в раскольнические жилища»². Далее Ефим сообщает, какие имена при перекрещивании были даны его родственникам и где проходило крещение. «Отец (перекрещен – Т. В.) в давних годах в Даниловой Выгорецкой пустыни, а они в вышеозначенных по Оме реке расколнических жилищах покойным расколщиком бельцом Авраимом Васильевым, а отколь он был родом // того он Ефим не знает. И 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 невестка нигде не перекрещеваны, а дети означенного брата ево Василия болшия были³ и не крещены»⁴. В этом же документе и Яков Чуркин дает информацию о перекрещивании, перемене имен членам семьи и переезде в Великопоженский скит⁵. Показания Якова Чуркина также имеются и в «Деле об обнаружении раскольников...»⁶, в которых он называет всех погоревших членов его семьи: «А мать ево да братья, кроме отца, брата Ефима, и сестра нын 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»⁷. Таким образом, в данной записи сообщается о том, что «погорела» большая часть семьи Чуркиных, но Козьма Аввакумович отсутствовал во время «гари» в ските.

В своих показаниях братья Чуркины указали место их прежнего проживания – Марьегорская волость Кеврольского уезда Архангельской губернии. Для поиска данных об этой семье нами исследованы материалы предыдущей перед «гарью» ревизии населения 1719 г. по Марьегорской волости. В деревне Дробинская найдена запись: «Козма Авакумов сын Чюркин 31 лета. У него сын Василей 11 лет, Тимофей 7 лет, Яков 4 лет, Ефим году»⁸. Здесь перечислены только сыновья Козьмы Чуркина, т.к. в переписи указывались лишь мужчины. Из своей деревни Козьма и его брат Андрей с семьями вначале переехали в раскольничью пустынь

¹ ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 3. Д. 3711. Л. 9.

² РГАДА. Ф. 248. Кн. 800. Д. 54. Л. 1373–1373 об.

³ Сгоревшие дети Василия: Ирина – 5 лет, Григорий – 3, Анна – 2 (РГАДА. Ф. 248. Кн. 800. Д. 54. Л. 1373).

⁴ Там же. Л. 1375 об.–1376.

⁵ Там же. Л. 1373 об.

⁶ ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 3. Д. 3711. 44 л.

⁷ Там же. Л. 8–8 об.

⁸ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 1. Д. 149. Л. 338 об.

на реку Ому. Приведем выдержку из показаний Якова Чуркина: «Из оной Марьегорской волости вывезен он был отцом своим Козьмою и дядею Андреем Авакумовыми детьми Чуркиными»¹ на Ому реку. Здесь все члены семьи были перекрещены «наставником бельцом Авраамом Васильевым», и имена были им «переменены». Но их отец был перекрещен «в Даниловской Выгорецкой пустыни до поезду их незадолго» (т. е. до переезда семьи). Жили они в пустыни на Оме более двух лет, а затем отец вывез «всех домашних на вышепредписанные Великие луга и поселились край Пижмы реки, не доехав вышепомянутой Ивана Анкидинова пустыни пять верст при урочище называемом Голой холм»². В тексте документа РГАДА тот же Яков Чуркин сообщает более подробно, где они жили два года: переехали «на Ому реку к живущему там расколнику Матвею Политову с товарищи»³ и «поживши с полгода сошли к морю на Тиунской берег к реке Волонге и тамо жили года полтора в ымеющеййся пустой избе где промышляли зверей и рыбу, а оттуда он Яков со оным отцом своим и с братьями и сестрою сошли к Пижме реке, где и поныне жительство на Великих лугах близ имеюшаго на тех лугах расколнического скита разстоянием в 5 верстах имеют. А означенной дядя ево Андрей остался от них тогда при той же реке Волонге також по той Оме реке внизу»⁴.

Переехал ли на Пижму брат Козьмы Чуркина – неизвестно, но женская половина семьи Андрея Авакумовича Чуркина⁵ записана в числе погоревших в Великопоженском ските: «Той же волости Андрея Чуркина жена Евфимья Матвеева дочь с дочерьми девками старицею Феклою, да белицами Верою, Любовью, Федорою, Софьею»⁶.

О жизни в ските и деятельности отца Яков и Ефим не сообщают. В Великопоженском ските сгорела большая часть членов семьи Чуркиных: мать, сыновья – Василий и Тимофей – и сестра – девка Матрена. У Василия сгорели жена и трое малолетних детей⁷. Остались в живых сам Козьма Чуркин и два его сына – Яков и Ефим с женой Парасьей и годовалым сыном Авдеем.

Позднее, в ревизской сказке 1782 г., указаны уже умершими Козьма Чуркин и его сын Ефим. Приведем выдержку из ревизии, где отдельным списком указаны записавшиеся в раскол жители Великопоженского скита: «Козма Авакумов Чюркин 72 – умре в (1)773 году. У него сын Ефим 43 – умре в (1)764 году. У него жена Параскева взята в Пустозерском уезде Ижемской слободке крестьянина Герасима Филиппова дочь 41 – 61⁸. У них дети: Авдей 10 – умре в (1)763 году»⁹. Вероятно, эта ветвь Чуркиных прекращается, так как внук Козьмы Авдей умер, но отсутствует информация о втором, оставшемся в живых, сыне Якове Кузьмиче.

Помимо исследуемой семьи среди жителей скита записаны еще трое Чуркиных. «Иван Андреев сын Чюркин 53 – умре в (1)776 году»¹⁰ (вероятно, племянник Козьмы Авакумовича Чуркина) и «приписанный после ревизии (1763 г. – Т. В.) из Койнасской волости по Указу же земской волостной канцелярии в 1776 году Степан Чюркин – 40 (лет), с сыном Иваном – 5»¹¹.

Таким образом, нами установлено имя одного из первых учителей Великопоженского скита – Козьмы Авакумовича Чуркина, а также имена всех членов его семьи, собрана информация о месте и дате их рождения, крещения и кончины, восстановлен маршрут их переездов и место проживания до поселения на Пижме. Козьма Авакумович Чуркин, принявший крещение в старую веру в Даниловской Выгорецкой пустыни, вероятнее всего, там

¹ РГАДА. Ф. 248. Кн. 800. Д. 54. Л. 1373.

² ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 3. Д. 3711. Л. 8.

³ РГАДА. Ф. 248. Кн. 800. Д. 54. Л. 1373 об.

⁴ Там же. Л. 1374.

⁵ В ревизской сказке 1719 г. записан: «десяцкой Андрей Авакумов сын Чюркин» (РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 1. Д. 149. Л. 338).

⁶ РГАДА. Ф. 248. Кн. 800. Д. 54. Л. 1372 об.

⁷ ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 3. Д. 3711. Л. 8–8 об.

⁸ Первое число – возраст человека на предыдущую ревизию 1762 года, а через тире – год смерти, или возраст на текущую ревизию 1782 г.

⁹ ГААО. Ф. 51. Оп. 11. Д. 2669. Л. 1081.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. Л. 1081 об.

же прошел и обучение: в Выголексинском общежительстве – крупном центре беспоповщины в России – имелись школы для обучения грамоте взрослых и детей, школы переписчиков, иконописцев, певцов. На основании проведенного исследования можно считать Козьму Чуркина распространителем учений поморского согласия Выгореции и одним из достоверных учителей Великопоженского скита.

Ниже приводим сведенную воедино информацию источников о К. А. Чуркине и его семье.

Козьма Аввакумович Чуркин (1690–1773), уроженец д. Дробинская Марьегорской волости Архангельской губернии, крещен в Даниловской Выгорецкой пустыни до 1723 г. под именем Фока. Учитель школы-грамотницы Великопоженского скита, основатель деревни Чуркинская на р. Пижме (первоначальное название «Жилище близ урочища Голой холм»). Известен из показаний его ученика Гаврилы Андреевича Чупрова.

Около 1723 г. К. А. Чуркин выехал с семьей из д. Дробинская на реку Ому в раскольническую пустыню, в которой был наставником белец Авраам Васильев, здесь крестил всех детей по старопечатным книгам. Через полгода перебрался к морю на Тиунский берег к реке Волонге, там жил года полтора. Около 1725 г. переехал на реку Пижму в раскольнический скит на Великих лугах. Во время самосожжения в ските отсутствовал в связи с отъездом в Марьегорскую волость. В ревизии 1782 г. записан умершим в Великопоженском ските.

Жена – Прасковья Козьмина дочь, кр¹. Анна (?–07.12.1743). Дети: Василий, кр. Захар (1708/1710–07.12.1743)², Тимофей, кр. Алексей (1712/1714–07.12.1743), Яков, кр. Иона (1715/1717–?), Ефим, кр. Фока (1718/1720–1764), Матрена, кр. Надежда (?–07.12.1743).

Жена Василия Кузьмича – Прасковья (?–07.12.1743), их дети – Ирина (1738–07.12.1743), Григорий (1740–07.12.1743), Анна (1741–07.12.1743). Жена Ефима Кузьмича – Прасковья Герасимовна Филиппова (1722–после 1782) из Ижемской слободки, сын Авдей (1753–1763).

Брат К. А. Чуркина – Андрей Аввакумович Чуркин (1685–?). Крещен в Даниловской Выгорецкой пустыни до 1723 г. Десяцкий в 1719 г. Проживал в соседней с братом деревне Подовская Марьегорской волости Архангельской губернии. «Андрей Аввакумов сын Чюркин – 36, у него сын Иван – 11, Гаврило – 6, Андрей четырех лет»³. Жена Евфимья Матвеевна, дочери: старица Фекла, белицы – Вера, Любовь, Федора, Софья. Жена и дочери приняли смерть от огня в Великопоженском ските, информация об Андрее и сыновьях отсутствует.

А. В. Афанасьев, Ю. И. Афанасьев, В. Н. Ярош (Москва)

У ИСТОКОВ ВЕЛИКОПОЖЕНСКОГО ИКОНОПИСАНИЯ

Иконописное наследие Великопоженского скита на печорской Пижме несколько лет является предметом нашего изучения. Великопоженское письмо формировалось под влиянием выгорецких образцов с преимущественным использованием местных красочных пигментов и прочего сырья. Вместе с тем рассмотрение ранних артефактов печорской старообрядческой иконописи позволяет шире взглянуть на процесс становления иконописного дела на Великих Пожнях.

Представленные иконы приобретены у частного владельца в Усть-Цильме в 2012 г. Иконы бытовали в семье местного жителя. Поверхность образа Михаила Архангела (*Илл. 1*) (размеры 45x37 см) имеет глубокие кракелюры, покрывной слой смыт почти полностью, красочный слой сильно замыт, имеются выпадения левкаса и обнажения паволоки из грубой домотканой материи. Очевидно, икону часто отмывали щелоком. Над нимбом – латунный

¹ Кр. – здесь и далее – в старообрядческом крещении.

² Возраст людей записан с поправкой в связи с разницей в годах, указанных в документах: в 1-ой ревизской сказке, содержащей материалы ревизии, проходившей в Архангельской губ. в 1719–1722 гг. и в 4-ой сказке – по ревизии 1781–1782 гг.

³ РГАДА. Ф. 350. Оп. 2. Ч. 1. Д. 149. Л. 339.

венец XVIII в. со следами крепления цаты. Надпись на верхнем поле: «Грозный воевода н(е)б(е)сных силъ Архистратиг Михаилъ». Надпись выполнена в изысканной книжной традиции твердым профессиональным почерком. Поверхностные загрязнения незначительны, локализованы в углублениях кракелюра и исследованию образа не мешают. Повреждений не выявлено. Доска хвойной породы, шпонки встречные, прочно сидящие, после врезки обработаны заподлицо с основой. Доска без коробления. Ковчег глубокий, лузга плавная.



Илл. 1.



Илл. 2.

Икона «Схождение во ад» (Илл. 2) написана на хвойной доске 24,5x21 см, шпонки встречные, слегка выступают над поверхностью, нижняя держится слабо. Основа не подверглась короблению, что говорит о высоком качестве подготовки доски. Ковчег глубокий, лужа резкая, почти перпендикулярная поверхности живописи. Имеет существенные утраты живописи и грунта, потерта, в какой-то период часто протиралась маслом, которое образовало на поверхности темную пленку. Ценность образа для исследования стала очевидной после раскрытия. Поля поновлены, включая левкас. Надпись на верхнем поле палеографически безыскусна. Явственно читаются слова «І(су)са Хр(ис)та». Угадывается по силуэтам слов и отдельных букв: «Воскресение Господа нашего Иисуса Христа». Принадлежит надпись ко времени поновления полей, по-видимому, середине – второй половине XIX в.

Иконы имеют как различия (строение доски, авторский стиль живописи), так и общие особенности. Это довольно толстый левкас, грубая домотканая паволока простого плетения, крупный кракелюр, по форме тяготеющий к прямоугольникам со сглаженными углами, характерны глуховатые тона красочных пигментов специфического для данного региона колорита.

Стилистика живописи архаична, свойственна русской средневековой иконописи. Горки на «Сошествии во ад» аналогичны горкам на иконах строгановских писем. На этой же иконе рядом с большим выпадом, где остались фрагменты изображения райского сада, написаны палаты или башня городской стены. Это может быть изображением рая с воротами.

Стилистика икон характерна для средневековой иконописи, однако, учитывая консерватизм Севера, они могли быть написаны и в первой половине XVIII в. с опорой на средневековые примеры.

Общие технологические особенности двух икон сближают их с произведениями Великопоженского скита на печорской Пижме, обладающими такими же характеристиками¹. Однако большая часть известных нам великопоженских икон в основном выполнена в русле выгорецкой традиции. Великопожня была духовным отпрыском Выгореции, и, если бы не базовые технологические особенности и некоторые сюжетные аспекты великопоженского письма, произведения Великопожни можно было бы спутать с выгорецкими.

То, что две иконы бытовали в регионе Усть-Цильмы, технологически имеют сходство с великопоженскими иконами, но при этом стилистически уходят глубже времени основания Великопоженского скита и великопоженской иконописи времени ее расцвета (конца XVIII – начала XIX вв.), побудило нас провести с ними те же исследования, какие были предприняты ранее в отношении трех великопоженских икон².

Для исследования с каждой иконы были отобраны по восемь образцов красок.

«Архангел Михаил»: 1. левкас с правого поля, с коричневой краской; 2. зелёный фон, левый, верхний угол; 3. тёмно-синяя краска на левом рукаве; 4. красный плащ; 5. желтые штаны; 6. лиловое облако; 7. вишнёвая кайма по низу рубахи; 8. белила на перевязи.

«Сошествие во ад»: 1. светло-зеленый (травянисто-зеленый) фон, слева от фигуры Христа, рядом с большой утратой; 2. зеленовато-голубая мандорла вокруг Христа, участок – справа у горки; 3. красный фон геенны огненной слева внизу; 4. коричневые горки справа, внизу; 5. белила на архитектуре; 6. позолота на архитектуре, справа на куполе; 7. розовый – на архитектуре; 8. тёмно-красный – в правой части под архитектурой.

Исследования состояли в следующем: микрохимический анализ; оптическая микроскопия на микроскопе МБС-10 (х 32 – 60), метод петрографии на МИН-8 (х 200 – 450); метод сканирующей электронной микроскопии и рентгеноспектрального анализа; количественный состав образца определялся на электронном микроскопе JSM-5300 (Япония), оснащенном спектральным анализатором Link ISIS (Великобритания).

Результаты исследования показали, что во всех пробах натуральных красок с иконы Михаила Архангела присутствует никель в количествах 1–3%, что соответствует весовой доле этого металла в образцах цветных почв, взятых нами в 2011 г. в районе деревни Скитской на Пижме – месте существования Великопоженского скита. В «Сошествии во ад» никель присутствует в половине проб в тех же пропорциях. Мандорла – индиго, импортная краска на органической основе. В позолоте фонов содержится 65% золота, около 10% серебра и порядка 2% никеля. Левкас на обеих иконах гипсовый, что типично для великопоженских образов и, по нашему мнению, объясняет вид кракелюра, характерный для икон Великопожни.

Итак, мы выяснили, что иконы, стилистически тяготеющие к XVII в., написаны с использованием тех же материалов, которые употреблялись в Великопоженской иконописи Нового времени. Еще не сформировался солнечный выгорецкий стиль, нет его воплощения на Пижме, но местное иконописание в регионе Усть-Цильмы существует – средневековое по стилистике. Возможно, это письмо Великопоженского скита в годы его основания, когда первые художники-старообрядцы, приходя на Пижму, приносили с собой средневековую традицию. Могли они приходить и со своим запасом красок, одновременно начиная активно

¹ Афанасьев Ю. И., Афанасьев А. В., Плаксина Н. Е. Великопоженская икона // Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. М., 2011. № 5. С. 10–21.

² Афанасьев Ю. И., Афанасьев А. В., Ярош В. Н. Краски великопоженских икон // Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. М., 2012. № 5. С. 5–16.

осваивать и местные материалы. В новой Великопоженской киновии могли поселиться и иконописцы из Усть-Цильмы и других деревень.

И все же у нас нет окончательного ответа на вопрос: были эти иконы написаны в Великопоженском ските или до его создания, может быть, в самой Усть-Цильме? Очевидно одно: выработка высокого стиля Великопожни на основе единых с Выгорецией образцов шла не на пустом месте. Культура засельщиков Печоры имела глубокие корни. Об этом, в частности, убедительно свидетельствуют владение устьцилемами киевско-новгородской эпической традицией и новгородские следы в бытовой пижемской росписи, о которых пишет исследователь и народный мастер О. Н. Шелепеева¹.

Как русский цивилизационный очаг Усть-Цильма старше Выгореции. Развитая творческая жизнь предшествовала формированию здесь старообрядческого центра под влиянием Выгореции.

В конце XVII – начале XVIII в. происходит приток на Север свежих сил, носителей средневековой русской культуры. Начинает складываться старообрядческая крестьянская цивилизация. Она была незаметна на фоне городской культуры Нового времени, презрительно игнорировалась тогдашним европеизированным слоем. Когда старообрядческое население не подвергалось гонениям, оно просто не учитывалось. В статистике царского времени доля «раскольников» в населении не превышала нескольких процентов, статистика демонстрировала духовное единство общества. В реальности же старообрядцы составляли весомую часть населения империи, а в ряде местностей – и большинство. Их деятельность дала великолепные плоды, в том числе в иконописи, в распространении культуры и религиозной философии, правильного праведного миропонимания и поведения.

В последние десятилетия мы открываем старообрядческую икону Нового времени, как совсем недавно открыли на века забытую иконопись Андрея Рублева и Дионисия.

Значение великопоженского иконописания выходит за рамки Печорской земли. Высокий стиль Великопожни практически одновременен «солнечному» стилю Выга. Но многие выгорецкие иконы этого узнаваемого стиля поступили в музеи из петербургских старообрядческих моленных, что порождает соблазн приписать создание этих «ювелирных» шедевров столичным мастерам. Конечно, какие-то выходцы с Выга могли работать и в Петербурге. Но изысканные великопоженские произведения подтверждают: жемчужины ранней старообрядческой иконописи создавались в простых и суровых условиях сельского быта, а Великопоженский монастырь был центром высокой национальной культуры.

Характерно, что в народной памяти устьцилемов религиозный раскол предстает как начало новой эпохи, а основание Великопоженского монастыря – как первособытие устьцилемской истории (из местных устных преданий: «Скит самый первый был. В ските все было, а в Усть-Цильме один только домик был»)².

В своем расцвете Великопоженский скит изображен на настенном листе кон. XVIII в. (Илл. 3). Мы видим перед собой монастырь-крепость с высокими зданиями и мощной стеной. В русской иконографии было принято изображать монастыри хотя и в несколько стилизованном, но максимально приближенном к реальности виде. Полагаем, что и изображение Великопоженского скита не является исключением

Совершенно неожиданно след Великопожни обнаружился в Германии. В 1875 г. одно из крупнейших европейских издательств Юстуса Пертуса выпустило в составе атласа под редакцией Штилера карту территории Русского Севера от Кольского полуострова до Урала. На этой карте размером всего 30 x 40 см ее автор, выдающийся знаток географии Севера Петерманн, счел необходимым отметить Великопоженский скит как монастырское поселение (Илл. 4). И это несмотря на то, что скит уже два десятилетия был официально закрыт властями. Такое внимание

¹ Шелепеева О.Н. Пижемская роспись: азбука. М., 2015. С. 14–17.

² Канева Т. С., Матвеева Л. Е. Устные рассказы о Великопоженском ските в устьцилемской народной традиции // Старообрядчество: история, культура, современность : материалы VII международной научной конференции. Т. 2. М., 2005. С. 234–240.

объяснимо. Молодая немецкая нация недавно одержала победу над Францией. С империалистическим азартом немцы присматривались к миру, к слабо освоенным территориям. Среди огромной северной пустыни они отметили (пусть для каких-то своих несбыточных мечтаний) существование влиятельного социума особенных людей, религиозных диссидентов.



Илл. 3.



Илл. 4.

В 2011 г. в научном сборнике материалов Пятых Аввакумовских чтений в Нарьян-Маре вышла статья Е. Г. Меньшаковой об иконописцах храмов Пустозерска. Статья содержит данные, найденные автором в ходе изысканий в ГААО. Елена Геннадьевна любезно предоставила нам развернутый текст документа. Это «Дело об обозрении Его Преосвященством церковей в угодьях Пинежском и Мезенском». Документ составлен в 1857 г. протодиаконом Павлом Спицыным спустя 3 года после официального закрытия монастыря. В документе говорится о проживании в ските двух десятков женщин и неустановленного количества мужчин

(которые, надо полагать, сочли за лучшее скрыться на период визита епископа – прим. авторов). «В скитах занимаются писанием икон, ловлею рыбы, женщины – приготовлением разных вещей из льна, шерсти и шолка. Все это под видом торговли развозится с письмами к благотворителям в Москву и Санкт-Петербург и другие города и таким образом собираются значительные суммы»¹.

Этот текст очень важен. Он дает хоть и зыбкую, но все же основу для попытки реконструкции масштабов иконописного дела на Великих пожьях, пусть самой приблизительной.



Илл. 5.

В 1743 г. в гари погибло 87 человек, в основном молитвенников. Число насельников, включая трудников, было значительно больше. А спустя более столетия мы видим «два

¹ ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 2. Д. 214.

десятка» только женщин, что при практике занижать число старообрядцев говорит о большом населении формально закрытого скита. Рискнем предположить, что на протяжении столетия в среднем на Великих пожнях постоянно работало около 10-ти скитских иконописцев. При создании каждым из них по 10 икон в месяц мы получаем до ста икон в месяц и около 1200 икон в год. Это значит – более 100 тысяч икон за столетие! Из этого пласта на месте бытования уцелело несколько сотен, возможно, несколько тысяч икон, что вполне соответствует «усадке» многомиллионного пласта икон во всей России. И этот скромный остаток бесценен: в России сегодня мало весей, где на месте изначального бытования икон уцелело хотя бы столько. Большая часть сохранившегося в Усть-Цилемском районе – руины. Такие руины, как рассмотренные здесь две иконы, нам приходится изучать на Печоре, прозревая их былое великолепие, как палеонтолог по фрагменту скелета животного судит о его облике.

Уже после выступления с вышеизложенной информацией на Третьих Мяндинских чтениях, в период подготовки доклада к печати, авторам статьи – Юрию и Андрею Афанасьевым – довелось внимательно осмотреть и сфотографировать икону «Преображение Господне», происходящую, по преданию, из Великопоженского скита (*Илл. 5*).

Икона написана на хвойной доске (размеры 77x52 см) в средневековой стилистике, сюжет развернутый, редкого извода. Слева Христос ведет учеников на гору Фавор, справа провожает их обратно, запрещая говорить об увиденном «прежде, чем Сын человеческий из мертвых не воскреснет». Вверху слева ангел приводит ко Христу Илию, справа ангел выводит из могилы Моисея. Вверху по центру показана их беседа с преобразившимся Христом, от которого лучи сияния устремляются вниз на поверженных учеников. Икона может быть датирована первыми десятилетиями XVIII в. Подобно двум ранее рассмотренным образам в ней явственно прослеживается влияние средневековой иконописи, в частности строгановских писем. Она дополняет ряд рассмотренных артефактов с той разницей, что имеет хорошую для своего возраста сохранность. В XIX в. икона подверглась реставрации: были заменены старые разошедшиеся шпонки, вертикальная трещина в средней части стянута с оборотной стороны «ласточкиными хвостами», а с лицевой стороны заделана, перезаписаны поля и поправлены фоны. В советское время кто-то из владельцев иконы срезал верхнее и нижнее поля по размеру места, в которое он определил образ. По этой вещи мы можем предположительно судить о качестве иконописи на Печоре, вероятнее всего, в ранний период существования Великопоженского скита. Для того чтобы исследовать икону техническими методами с целью получения объективных данных о ее происхождении, следует получить согласие общины верующих, для которых она является объектом молитвенного поклонения.

Интересно посмотреть на описанные здесь иконы в широком историческом контексте старообрядческого духовного искусства. Старообрядцы не только не приняли богослужебных реформ, но и отвергли и новаторскую «живоподобную», то есть близкую к реалистической, иконопись, выработанную в середине–второй половине XVII в. прославленными мастерами царской Оружейной палаты. «А все то кобель борзой Никон, враг, умыслил, будто живыя писать, устрояет все по-фряжскому, сиречь по-немецкому!» – обличал своего противника Аввакум, приписывая ему инициативу всех нововведений. Старообрядцы остались верны эстетике средневековой иконописи. Наиболее близкими им, знакомыми и любимыми образцами этого искусства были иконы строгановских писем (а сами Строгановы слыли носителями подлинного благочестия, охранителями социальных идеалов Руси). Поэтому совершенно естественно, что до тех пор, пока в течение ряда десятилетий XVIII в. не сформировались характерные и узнаваемые стили старообрядческих иконописных центров (что парадоксально – не без некоторого отложенного во времени влияния произведений Оружейной палаты), первые поколения иконописцев-старообрядцев продолжали работать в средневековой манере, подчас хранившей отпечаток строгановской иконописи. Это мы и наблюдаем на примере представленных здесь икон.

Нам было известно значение Усть-Цилемского региона как центра книжности и устного предания. С исследованием местной иконы еще глубже раскрывается синергическая культурно-цивилизационная мощь печорского старообрядческого очага.

МЕДНОЛИТАЯ ПЛАСТИКА НИЖНЕЙ ПЕЧОРЫ¹

В отличие от роли книги в жизни печорского старообрядчества бытование иконы на Нижней Печоре изучено крайне слабо. Это касается и такого яркого явления в старообрядческой культуре, как медное художественное литье. Усть-Цилемский район несправедливо оказался обойденным вниманием исследователей меднолитой пластики, хотя и издавна привлекал знатоков старообрядческой культуры перспективой ярких находок. Достаточно вспомнить историю с находкой в 1954 г. известным реставратором Ф. А. Каликиным уникального выговского четырехстворчатого складня, датированного 1738 г., в доме усть-цилемской старообрядки А. И. Тороповой. Этот складень и история его обнаружения были описаны Е. Я. Зотовой, которая также каталогизировала собрание меднолитой пластики, принадлежавшее первому председателю возрожденной в Усть-Цильме старообрядческой общины Н. Я. Носовой (1929–1998)².

К старообрядческому медному литью как к источнику по истории формирования этноконфессиональных групп в Коми впервые обратились этнографы. В частности, В. В. Власовой было изучено медное литье на территории проживания коми-зырян³. Внимание к меднолитой пластике Нижней Печоры впервые было обращено Н. Н. Балиной⁴, которая классифицировала меднолитые знаки (кресты, иконы) на надгробных сооружениях Припечорья и описала различные виды организации домашних иконостасов с медным литьем у печорских старообрядцев. Отдельные аспекты использования медного литья в обрядовой практике печорских староверов были изучены этнографом Т. И. Дроновой⁵. Бытование меднолитой пластики среди русского и ненецкого населения тундр в низовьях Печоры рассматривала Е. Г. Меньшакова⁶.

В середине 1990-х гг. началось изучение и описание музейных коллекций медного литья. В Национальной галерее Республики Коми (далее – НГРК) эта работа была начата Г. В. Пунеговой⁷. Три образца меднолитой пластики из Усть-Цильмы появилось в собрании НГРК в результате двух экспедиций, состоявшихся в 1982 и 2000 гг. В 2008 г. вышел в свет каталог музейной коллекции медного литья, в котором описаны памятники, происходящие из Усть-Цильмы⁸.

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ (проект № 15-14-11002/15) и Правительства Республики Коми в рамках совместного регионального конкурса научных проектов «Русский Север: история, современность, перспективы».

² *Зотова Е. Я.* Меднолитой складень из Усть-Цильмы // *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. 389–394.

³ *Власова В. В.* Медное литье в традиции коми старообрядцев (ареалы, типология, ритуальные функции). Сыктывкар, 2005. (Научные доклады / Коми научный центр УрО Российской АН; Вып. 478).

⁴ *Балина Н. Н.* Меднолитые образа в ритуалах погребения и домашнего моления печорских староверов // *Традиции и обычаи народов России. Вторая российская конференция с международным участием (16-18 мая 2000 г., Санкт-Петербург)* : тезисы докладов и сообщений / под ред. Н. А. Лобанова. Т. 1. СПб., 2000. С. 50–56.

⁵ *Дронова Т. И.* Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – XX вв.). Сыктывкар, 2002.

⁶ *Меньшакова Е. Г.* К истории бытования медного художественного литья среди русского и ненецкого населения Европейских тундр в XIX – нач. XX вв. // *Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми.* Вып. 3. Сыктывкар, 2001. С. 231–236.

⁷ *Пунегова Г. В.* Коллекция христианского искусства в собрании НГРК // *Национальная галерея Республики Коми* : материалы и исследования. 1993–2003. Сыктывкар, 2003.

⁸ *Плаксина Н. Е.* Медное художественное литье XVIII – начала XX века // *Иконопись, деревянная резная пластика, медное художественное литье XVII – начала XX века* / сост. Н.Е. Плаксина. Сыктывкар, 2008. С. 108-185. Кат. 3, 17, 54.

До сих пор остается неизученной взаимосвязь между старообрядческими скитами на Цильме и Пижме и рудными богатствами этих мест. Хорошо известно, что именно на Цильме в 1491 г. был основан первый в стране горнорудный промысел. В Пустозерский уезд неоднократно в XVII в. – начале XVIII вв. направлялись экспедиции с целью разведывания рудных запасов края и, в частности, цилемских медных руд. Интересно, что в составе одной из таких экспедиций 1667 г. участвовал плавильщик с Мезени Гаврилка с говорящим прозвищем Иконник¹. Неоднократно бывали на Цильме, получали жалованную грамоту на право эксплуатации обнаруженных ими рудных месторождений основатели и владельцы Олонецких металлургических заводов голландские предприниматели Марселисы². Известно, что в начале XVIII в. голландцы тесно сотрудничали в рудных изысканиях с приписанными к Олонецким заводам выговскими старообрядцами, среди которых было немало опытных рудознатцев. Именно старообрядцы нашли руду для Демидовских заводов в Сибири, в 1723 г. ими было открыто Колывано-Воскресенское месторождение меди³. Не исключено, что выговские старообрядцы, основавшие в начале XVIII в. на Нижней и Средней Печоре свой промысел, принимали участие и в поиске, и разработке медных руд на Цильме. Несмотря на то что в силу объективных обстоятельств поиск руд на Цильме не завершился основанием горнозаводского дела, запасов руд вполне могло хватить на организацию небольшого медноплавильного производства. Думается, что минеральные богатства края играли не последнюю роль в выборе места для устройства Цилемского скита на р. Цильме. К сожалению, хозяйственная история скитов – как Цилемского, так и Великопоженского, особенно второй половины XVIII в., – практически не изучена. Однако еще в начале XX в. исследователи природных богатств Печорского края сообщали, что местные жители добывают медь довольно примитивным способом, выплавляя их в небольших горнах⁴. Усть-цилемские мастера занимались отливкой из меди различных мелких предметов обихода и украшений. Так, например, в составленной Д. Д. Травиным описи коллекций, собранных Печорским этнографическим отрядом в 1921 г., называются «расческа менная (медная – Н.П.) литая мужеска, допрежь на поясу носили, усть-цилемски кузнецы лили», а также «две самоедские пряжки женские “от схватов” (от пояса), медные самоедские украшения, изготовленные местными кузнецами в Усть-Цильме, Ижме, с. Оксино»⁵. В оборотной ведомости продаж товаров Печорской конторы за 1926 г. наряду с ложками и лукошками называются изделия из меди – гильзы, краны, схваты и пряжки для поясов⁶. В «Анкету по ориентировочному обследованию кустарных промыслов в Печуезде» за 1926 г. в перечне занятий жителей Усть-Цильмы называется «литье из серебра, меди, олова», которым в виде подспорья занимались три человека, выплавлявшие по заказу местных крестьян из материала заказчика «старообрядческие кресты, “цвоски” (сережки формы XVII в.), пряжки для схватов, гребни, ухвертки»⁷. Есть сведения, что во 2-й половине 1920-х гг. литьем старообрядческих крестов подрабатывала грамотная старообрядка, 45-летняя начетчица из Усть-Цильмы Олена Ивановна Ермолина⁸. В фондах УЦИММ А. В. Журавского хранится фрагмент (верхняя часть) напрестольного креста (НВ-4519), по легенде, найденный в земле в м. Коровий Ручей и представляющий собой часть модели для отливки креста. Однако никаких

¹ Окладников Н. А. Пустозерск и Пустозерье. Архангельск, 2010. С. 99.

² Ян Виллем Велувенкамп. Нидерландские предприниматели в России. 1550–1785. Винуус, Марселис и Аккема. URL: http://statehistory.ru/books/YAn-Villem-Veluvenkamp_Niderlandskie-predprinimateli-v-Rossii-1550-1785/32, 33.

³ Юхименко Е. М. Старая вера в новых условиях // Человек между Царством и Империей : сборник материалов международной конференции / под ред. М. С. Киселевой. М., 2003. С. 345.

⁴ В.М-ч. Печорский край и его будущее // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 16. С. 349.

⁵ Травин Д. Опись коллекций, собранных Печорским этнографическим отрядом в 1921 г. на Печоре. Архангельск, 1922. С. 27.

⁶ НАРК. Ф. р.-5. Оп.1 Д. 137. Л. 51, 57 об, 62.

⁷ НАРК. Ф. р.-5. Оп. 1. Д. 165. Л. 62, 93.

⁸ Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. статья и коммент. И. В. Карнаухова. М.; Л., 1934. С. 182.

иных материальных подтверждений существования меднолитейного производства в Усть-Цильме пока не найдено. Благодаря исследованиям этнографа Л. С. Грибовой лучше известно о литейном деле среди жителей окрестностей села Ижма. В 1972 г. Л. С. Грибова собрала сведения о местных мастерах из Бакура и Сизябска, занимавшихся обработкой металла, отливавших из меди украшения для оленеводов, пряжки, накладки, цепи, оклады ножен. Она сообщала, что в начале XX в. для литья использовались медные тазы, поступавшие с верховьев Печоры, с Камы. Л. С. Грибова описала и способ литья, которым пользовались эти мастера: нужная деталь или изображение вырезалось из дерева и оттискивалось в сыром песке, в полученную форму выливался расплавленный металл¹. Сведения, собранные Л. С. Грибовой, дополняют наблюдения Е. А. Ляцкого, посетившего Печорский край в 1903 г. В одной из изб в с. Усть-Ижма его экспедицией было обнаружено «кустарное производство медных поясных пряжек, серебряных крестов, колец и т.д.», которые охотно покупались местным населением².

Некоторое представление о начальном этапе бытования старообрядческой меднолитой пластики на Нижней Печоре дают письменные источники. Так, в описи оставшихся после самосожжения 1743 г. икон и книг Великопоженского скита, посланных в Архангельскую губернскую канцелярию, наряду с восемью иконами, «писанными на красках» называются «осьмоконечный крест медной обливной», «одиннадцатеры складни медные литые маленькие, разных святых да одна богородичная икона маленькая литая», а также Евангелие на престольное 7114 (1606) года, «обложено по верхней доске бархатом красным вокруг крест осмиконечный медной литой»³.

В допросных речах, учиненных раскольникам после гари 1743 г., Стефанида Гусева из Перенемской волости Кеврольского уезда 60 лет, «зашедшая в Великопожемскую пустыню по хлебной худости в Мезени», показала, что «святые образа у них имелись медные небольшие, а во имя какие, про то она не помнит»⁴. Ульяния Сысоева дочь Варфоломеева родом из Яренского уезда, поселившаяся в скиту Парфена Клокотова на Колве, сообщила, что «из той пустыни какие книги, святые образы и прочее всякое именование <...> было, о том она <...> Ульяне, не известно», «а у нее, Ульяны, имелся образ Всемилостивого Спаса Нерукотворенного образа с молящими отливной медный»⁵. Медные иконы имели особое значение в жизни первых насельников печорских скитов. Это были предметы личного благочестия, преимущественно келейного использования, которые сопровождали староверов в странствиях, утешали в молитвах, освящали пространство келий.

Великопоженский скит играл важную роль в обеспечении молитвенных потребностей печорских старообрядцев предметами культа, что подтверждается редкими сохранившимися письменными источниками. Так, в составе сборной рукописи Великопоженского скита, датируемой первой половиной XIX в., имеется приходно-расходная ведомость (?), в которой перечислены «2 распятья средних» по цене 1 рубль 50 коп., «2 иконы медных» на сумму 3 рубля, «1 деисус створы» по цене 1 руб. 50 коп., «1 панагейка» за 40 коп., «22 креста высокодревних средних, цена по 8 коп.» на общую сумму 1 руб. 76 коп., «4 лапчатых (креста? – Н.П.)» ценой 10 копеек на сумму 40 копеек, а также «29 малых лопатчатых (так – Н.П.), цена по 4 коп.» на общую сумму 1 руб. 16 коп.⁶ В приходно-расходной ведомости скита за 1870 г. упоминаются «створы дванадцатные» по цене 4 рубля, да «медной образа» по цене 1 руб. 50 коп.⁷ Эти документы подтверждают, что великопоженские наставники снабжали печорских старообрядцев меднолитыми культовыми предметами на всем протяжении XIX в., даже после закрытия скита в 1854 г. Интересны эти документы и тем, что сообщают о репертуаре и стоимости меднолитых изделий.

¹ НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. П. 2. Д. 102.

² Ляцкий Е. Поездка на Печору // Вестник Европы. 1904. № 12. С. 703.

³ ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3539. Л. 93 об.

⁴ Там же. Л. 324 об.

⁵ Там же. Л. 396 об.

⁶ ИРЛИ УЦ. Усть-Цилемское новое собр. № 73. Л. 1.

⁷ Там же. № 65. Л. 14.

Меднолитые предметы являлись неотъемлемой частью старообрядческих моленных. В описи икон Великопоженского скита, переданных в 1859 г. в Усть-Цилемскую Никольскую единовещерскую церковь, назван «медный осмиконечный крест с изображением в нем Распятого Господа и Нерукотворного образа»¹. В Главной описи имущества Никольской церкви, ставшей восприемницей иконного убранства моленной Великопоженского скита, наряду с живописными иконами названы: в алтаре «два медных восьмиконечных креста и медное изображение Божией Матери размерами 1½ вершка в вышину и 2 вершка в ширину»² (≈7х9); в местном ряду по левую сторону царских врат размещалось «медное изображение Божией Матери 3 вершка дл. и 2½ вершка ширины»³ (≈13,5х10). В деисусном ряду под иконами Богоматери и Иоанна Предтечи, фланкирующими центральный образ Спаса, были установлены «внизу каждой четырехсоставный медный складень»⁴. В трапезе слева у двери размещался «восьмиконечный медный крест высотой две четверти и один вершок» (ок. 40 см), над дверьми – медный восьмиконечный крест, вделанный в деревянную доску. В паперти находился «медный восьмиконечный крест в деревянном складне, на дверцах которого изображены Архангел Михаил и Архангел Гавриил»⁵. В описи упоминаются также две медные иконы великомученика Антипы.

Меднолитые иконы занимали важное место и в домашних моленных усть-цилемских старообрядцев. В рапорте благочинного Мезенского уезда священника Ижемского прихода Алексия Зуева 1847 г. сообщалось о раскольничьей моленной, размещавшейся в доме Ирины Мяндиной в Усть-Цильме, в которой было «икон пядничных 21, больших 3, медных икон 10, складней таковых же 4 и два распятия медных»⁶.

Традиция глубокого почитания медных образов сохраняется в Усть-Цилемском районе и поныне. В 2012 г. в рамках проекта «Старообрядческая икона Нижней Печоры» состоялась совместная экспедиция НГРК и ИЯЛИ Коми НЦ, одной из задач которой было выявление и фиксация предметов меднолитой пластики⁷. Было зафиксировано свыше 100 предметов медного художественного литья более 60-ти наименований (см. Приложение). Экспедиция показала, что в молитвенном обиходе современных усть-цилемских старообрядцев абсолютно преобладают изделия так называемого поморского типа, разработанные на Выгу для старообрядцев беспоповского поморского согласия. Медное литье очень ценится, едва ли не больше, чем живописные («древенные») иконы, присутствует практически в каждом доме, является главной принадлежностью домашних иконостасов и общих моленных, где осуществляется обрядовая практика. В домах старообрядцев, соблюдающих религиозные традиции, присутствует комплекс обязательных предметов медного литья «на все случаи жизни». Наблюдения подтверждают ранее отмеченное Т. И. Дроновой особое уважение и повсеместное распространение четырехстворчатых складней «Двунадесятые праздники с чтимыми иконами Богоматери»⁸. Складни, как правило, богато украшены разноцветными эмалями, полные, не фрагментированные. Несмотря на довольно высокую цену – во второй половине XIX в., как следует из вышеупомянутых расходных списков Великопоженского скита, он стоил 4 рубля, а в начале XX в. подобный складень, украшенный эмалями, стоил 8

¹ Новиков А. В. Цилемский скит. Архангельск, 2009. С. 151.

² ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 2131. Л. 4 – 4 об.

³ Там же. Л. 5 об.

⁴ Там же. Л. 6.

⁵ Там же. Л. 8 об.

⁶ ГААО. Ф. 29. Оп. 3. Т.2. Д. 1572. Л. 11.

⁷ Экспедиция состоялась при финансовой поддержке РГНФ (проект № 12-14-11600) и Министерства экономического развития Республики Коми в рамках совместного регионального конкурса научных проектов «Русский Север: история, современность, перспективы». О предварительных итогах экспедиции см: Дронова Т. И., Плаксина Н. Е. Старообрядческая икона Нижней Печоры: предварительные итоги изучения // Известия Коми научного центра УрО РАН. Выпуск 1 (17). Сыктывкар, 2014. С. 103–109.

⁸ Дронова Т. И., Плаксина Н. Е. Старообрядческая икона Нижней Печоры. С. 105.

руб.¹, – они имелись почти в каждом доме. Особой красотой и тонкостью отливки отличается четырехстворчатый складень с синей эмалью из частного собрания с. Усть-Цильма. В собрании Т. Д. Вокуевой (с. Усть-Цильма) представлен складень с монограммой «РХ» на левой створке – произведение московских литейщиков Преображенской общины, в изготовлении которого участвовал знаменитый московский мастер-чеканщик Р. С. Хрусталеv.



Домашняя моленная, с. Усть-Цильма. Фото Н.Е. Плаксиной, 2012 г.

Обязательной принадлежностью современных моленных является большой крест «Распятие Христово». Преобладают кресты поморского типа со Спасом Нерукотворным в

¹ Зотова Е. Я. «Подлежат изъятию...»: меднолитая пластика по архивным документам 1850–1870-х гг. // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Вып. 3 / отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М., 2004. С. 390.

оглавии. Реже, но встречаются (в основном в музейных собраниях) кресты с Саваофом в оглавии, которые принято соотносить с молитвенными потребностями старообрядцев поповского согласия. При этом владельцы, как правило, считают их «неправильными». Любопытно, что два креста с Саваофом находятся в собрании УЦИММ А.В. Журавского, куда они, вероятно, были переданы именно по этой причине. Возможно, по той же причине крест с Саваофом в оглавии в 1980-е гг. был передан жительницей Усть-Цильмы в собрание НГРК¹.



Домашняя моленная, д. Филиппово. Фото Н.Е. Плаксиной, 2012 г.

Широкое распространение имеют кресты с пластинами по сторонам с изображением предстоящих, которые принято называть киотными. Встречаются кресты двух размеров – высотой 22 и 16 см, как безэмальные экземпляры, так и украшенные сплошной синей эмалью, а также эмалью разных цветов. Особой красотой отличается киотный крест с желтыми точками на синем фоне (частное собрание, д. Филиппово) – предположительно, произведение выговских мастеров, владевших искусством декорирования изделий крапинками по эмали. Широко распространены киотные кресты, врезанные в деревянные доски-киоты.

Традиция оформления литых икон в деревянные доски восходит к первым насельникам северных скитов: по сведениям сыскных описей 1743 г., в Летнем скиту на Мезени имелся «образ небольшой богородичен да над ним маленькие складни кругленькие все медные обливные врезаны в доски <...> с рамками»². Способы оформления меднолитых изделий в деревянную основу весьма разнообразны – от простых рубленных топором досок до изысканных по архитектуре киотов с колонками и архитравами, украшенных орнаментальной резьбой и росписью. Встречаются иконы-врезки, сочетающие в себе почитаемую меднолитую реликвию – икону или складень и живописный образ. Такие памятники особенно интересны, так как дают перспективу для атрибуции меднолитого памятника.

¹ НГРК. КП 2720. Воспр.: Иконопись, деревянная резная пластика, медное художественное литье. С. 120. Кат. 3.

² ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3539. Л. 200 об.



Крест киотный «Распятие Христово с предстоящими». Частное собрание, с. Усть-Цильма.
Фото Н.Е. Плаксиной, 2012 г.

В репертуаре икон с образами святых преобладают иконы святителя Николая Чудотворца, который присутствует практически в каждом доме (за неимением старых образов – новые, производства новгородского завода металлоизделий ОЛЕВС). Почитание святителя Николая Чудотворца восходит к первопоселенцам края. Т. И. Дронова сообщает, что «по обычаю во вновь возведенный дом первой принято было вносить икону с образом Николая Чудотворца, <...> служили ему молебен на благополучие жильцов»¹. Столь же широко распространен образ «Избранные святые: Медост, Власий, Нил, Флор, Лавр», изображающий святых покровителей домашнего скота, представленный богато декорированными цветными эмалями изделиями московских литейных мастерских 2-й половины XIX в. Среди богородичных изводов наибольшим числом экземпляров были отмечены защищающая от пожаров «Богоматерь

¹ Дронова Т. И, Плаксина Н.Е. Старообрядческая икона Нижней Печоры. С. 104.

Неопалимая купина» и «Богоматерь Всем скорбящим радость» (в том числе современные отливки новгородского завода металлоизделий ОЛЕВС).

Нет сомнения, что еще недавно усть-цилемская земля хранила значительное число памятников, созданных в медницах Выго-Лексинского общежительства, с которым печорские старообрядцы сохраняли тесные связи. Именно на Выгу меднолитейное искусство достигло блестящего расцвета, определив типовой и иконографический состав, а также высокий эстетический уровень меднолитой пластики старообрядцев беспоповского согласия. Известно, что, несмотря на закрытие скитов, олонецкие литейщики работали вплоть до начала XX в., продавая свои изделия на Шуньгской и Каргопольской ярмарках, сбывая через перекупщиков, исполняя заказы для старообрядцев со всей России¹. К сожалению, в настоящее время выговские памятники – большая редкость, что показала и наша экспедиция. К изделиям Выговских медниц XVIII в. можно отнести миниатюрный двустворчатый складень «Троица. Богоматерь Знамение» (УЦИММ А. В. Журавского, КП 885), правую створку трехстворчатого складня «Избранные праздники» «Благовещение» (УЦИММ А. В. Журавского), икону «Деисус» из Пижемского филиала УЦИММ А. В. Журавского (КП 382), две створки трехстворчатого складня, образок «Троица Ветхозаветная», а также трехстворчатый складень «Успение Богородицы. Воскресение Христово. Богоявление» (до 2013 г. – собрание В. Н. Киреева, с. Усть-Цильма), киотный крест (частное собрание, с. Филиппово), икону «Богоматерь Неопалимая купина» (собрание Т. Д. Вокуевой, с. Усть-Цильма) и ряд других.

К числу редких и ранних образцов меднолитой пластики неизвестного северного производства относятся два экземпляра иконы «Чудо Георгия о змие» со Спасом Нерукотворным в четырехугольном оглавии и с орнаментом в виде вьющейся ветви по полям (УЦИММ А. В. Журавского, КП 6129; до 2013 г. – собрание В. Н. Киреева, с. Усть-Цильма).

В ассортименте меднолитых икон абсолютно преобладает продукция московских медниц второй половины XIX – начала XX вв. Известно, что в начале XX в. пижемские старообрядцы установили тесные связи с московской Преображенской общиной, откуда стали получать все необходимое для религиозных потребностей². Агентами Московского Преображенского богаделенного дома в Усть-Цильме были богатые усть-цилемские крестьяне С. Е. Чупров и И. Я. Попов³. Сохранившиеся изделия московских мастеров представляют собой довольно массивные отливки, как правило, богато украшенные эмалями четырех-шести цветов. Любовь устьцилемов к изделиям, украшенным эмалями, особенно белого цвета, отмечает Т. И. Дронова: «Иконы с ее использованием назывались *иконы со свенистами*, по рассказам крестьян, их преимущественно имели богатые крестьяне»⁴. Прекрасными образцами изделий предположительно московских литейщиков являются две большеформатные иконы «Успение Богородицы» (частные собрания, д. Филиппово, с. Усть-Цильма), отлитые по модели, разработанной московским мастером-чеканщиком Р. С. Хрусталевым. Известны его подписные изделия данного типа с датами 1872 г. и 1883 г.⁵ Было зафиксировано несколько предметов с монограммами Хрусталева – в частности, четырехстворчатый складень «Двадцатые праздники» (собрание Т. Д. Вокуевой), икона «Святой Димитрий Солунский» (собрание Т. Г. Кисляковой, с. Усть-Цильма). Не исключено, что среди виденных нами изделий присутствуют отливки действовавшей до 1930-х гг. вятской мастерской Луки Арефьевича Гребнева, с которым местные старообрядцы также поддерживали контакты, получая от него книги.

Можно констатировать, что медное художественное литье как часть культурного наследия старообрядчества представлено в Усть-Цилемском районе в редком видовом,

¹ Фролова Г. И. К вопросу о технологии выговского (поморского) медного литья // Русское медное литье. Вып. 2. М., 1993. С. 54.

² Гагарин Ю. В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С. 22–23.

³ Зотова Е. Я. Меднолитой складень из Усть-Цильмы. С. 393.

⁴ Дронова Т. И., Плаксина Н. Е. Старообрядческая икона Нижней Печоры. С. 105.

⁵ Зотова Е. Я. О московских медных заведениях // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М., 1999. С. 409.

типологическом и иконографическом разнообразии. Удивительно, что, несмотря на все перипетии истории XX в., устьцилемам удалось сохранить уникальный по объему, полноте и красоте пласт старообрядческого искусства. Важно успеть зафиксировать его в среде первоначального бытования. Дальнейшее изучение медного литья Нижней Печоры, поиск новых документальных источников позволит полнее представить историю развития старообрядчества в этом регионе, проследить его культурные и экономические взаимосвязи.

Автор благодарит всех владельцев икон из с.с. Усть-Цильма, Трусово, Замежная, д.д. Филиппово, Скитская, любезно предоставивших возможность познакомиться со своими семейными реликвиями.

Приложение

**Меднолитые культовые предметы, выявленные во время полевых исследований
2012 г. в Усть-Цилемском районе Республики Коми**

Иконография	Количество	Общее кол-во предметов иконографии
Кресты со Спасом Нерукотворным в оглавии		
Крест «Распятие Христово» (37,5x19,5) ¹	5	19
Крест «Распятие Христово» с яблоком в основании (28x15). Эмали желтая, зеленая, сиреневая, синяя. Москва. Конец XIX – начало XX в.	1	
Крест киотный «Распятие Христово с предстоящими» (22x14,5)	6	
Крест киотный «Распятие Христово с предстоящими» (16,5x10,5)	5	
Крест Распятие Христово наперсный малый (с эмальями и без)	2	
Кресты с Саваофом в оглавии		
Крест «Распятие Христово» (37,5x19,5)	2	5
Крест «Распятие Христово» средний (20x11)	2	
Крест «Распятие Христово с херувимами» (13x7,7)	1	
Кресты тельные разных размеров и форм	16	
Складни		
Складень четырехстворчатый «Двунадесятые праздники. Поклонение иконам Богородицы»	17	
Центральная створка трехстворчатого складня «Двунадесятые праздники»	1	
Складень трехстворчатый «Успение Богородицы. Воскресение Христово. Богоявление». XVIII в. Выг.	1	
Правая створка складня «Благовещение». XVIII в. Выг.	1	
Складень панагийный двустворчатый «Троица Ветхозаветная. Богородица Знамение». XVIII в. Выг.	2	
Левая и центральная створки трехстворчатого складня «Богородица Тихвинская. Спас Нерукотворный». XVIII в. Выг (?)	1	
Левая и центральная створки трехстворчатого складня «Деисус с избранными святыми» (девятка)	1	
Левая створка трехстворчатого складня «Деисус с избранными святыми» («девятка»)	1	
Центральная створка трехстворчатого складня «Деисус» («девятки»)	1	
Складень трехстворчатый «Чудо Георгия о змие. Избранные праздники» со Спасом Нерукотворным и Троицей в оглавии (без эмали)	1	
Складень трехстворчатый «Богородица Тихвинская. Избранные святые» со Спасом Нерукотворным в оглавии (без эмали). XIX в.	1	
Складень трехстворчатый «Деисус» большой (16,5x39) (без эмали с гладким фоном и с эмалью). Нач. XX в. Москва	2	

¹ Размеры указаны условно, исходя из средних размеров изделия подобного типа.

«Иоанн Креститель». Левая створка трехстворчатого складня «Деисус»	1	
«Спас Вседержитель». Центральная створка складня «Деисус» (10,2x 9,7)	1	
Складень трехстворчатый «Деисус» (8x19). Москва	3	
Иконы		
«Деисус». XVIII в. (?) Выг (?)	1	
«Седмица с предстоящими и припадающими» (13x10,8x0,4)	3	
«Спас Благое молчание с Деисусом и избранными святыми» (14,5x12,5)	3	
«Богоматерь Неопалимая Купина». Москва, вт. пол. XIX в. (10,2 x 9,5x0,5)	1	3
«Богоматерь Неопалимая купина» (в т.ч. XVIII в. (?) Выг (?))	2	
«Богоматерь Одигитрия Смоленская»	1	3
«Богоматерь Смоленская» (6,5x5,5)	1	
«Богоматерь Смоленская», с цагами (6,5x5,5)	1	
«Богоматерь Владимирская» с цветочными розетками на полях	1	
«Богоматерь Казанская» (6,5x5,5)	1	
«Богоматерь Всем скорбящим радость» с килевидным навершием	1	4
«Богоматерь Всем скорбящим» малая (6x5)	3	
«Покров Пресвятой Богородицы» с килевидным навершием (17x10)	3	
«Успение Пресвятой Богородицы» большая (Москва) (29x25)	2	3
«Успение Пресвятой Богородицы» малая	1	
«Святитель Никола Чудотворец» (6x5,2)	3	8
«Святитель Никола Чудотворец» с орнаментированными полями	3	
«Святитель Никола Чудотворец» с орнаментированными полями и с Ангелом Хранителем	1	
«Святитель Никола Можайский» без эмали, на нижнем поле «МС»	1	
«Воскресение Христово. Сошествие во ад» (10,7x9,9x0,4). Москва. Мастер Р.С.Хрусталева. Медный сплав, литье, эмаль	1	
«Распятие Христово» (6x5)	1	
«Преображение Господне» (6x5)	1	
«Воскресение – Сошествие во ад» (6x5)	1	
«Троица Ветхозаветная». XVIII в. Выг (?)	1	
«Избранные святые. Иоанн Воин, Муч. Хараламбий, Вонифатий» с орнаментированными полями (виноградная лоза)	1	
«Избранные святые. Святитель Медост, священномученик Власий, преподобный Нил, мученики Флор и Лавр». Москва. Конец XIX – начало XX в. (14,5x10)	8	
«Три святителя: Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов». («Собеседование»). Москва. Последняя треть XIX в.	3	
«Избранные святые: Иоанн Ветхоловский, мученики и бессеребренники Косьма и Дамиан». Москва. Вторая половина XIX в. Медный сплав, литье, эмаль (11,6x10,2x0,5)	1	
«Избранные святые: Пантелеймон, Афиноген, Садок»	1	
«Святой Нифонт прогонитель бесов».	1	
«Ангел Хранитель, преподобные Зосима и Савватий Соловецкие» (6x5,5)	2	
«Избранные святые с Кириком и Улитой»	2	
«Св. Паисий Великий» с полями (виноградная лоза)	2	3
«Св. Паисий Великий» (6x5)	1	
«Св. мученик Уар» (6x5)	1	
«Святитель Сергей Радонежский» (6x5)	1	
«Огненное восхождение пророка Илии»	1	
«Св. Дмитрий Солунский с избранными святыми». Клеймо «МРСХ»	1	
«Чудо св. Георгия о змие» со Спасом Нерукотворным в навершии и орнаментированными полями (с синей эмалью и без)	2	
«Чудо св. Георгия о змие» с треугольниками на полях (без эмали)	1	
Иконы и доски (киоты) с врезанными предметами медного литья		
«Распятие Христово с предстоящими» с врезанным крестом. Выг (?). XIX век Доска: 44,2x37,2x2,1. Крест: 37,7x19,8	1	2
«Распятие Христово с предстоящими» с врезанным крестом Выг (?). XIX век. Доска: 44,2 x37,2x2,1. Крест: 37,7x19,8	1	

«Распятие Христово с предстоящими и избранными святыми» с врезанным киотным крестом	1	
Киот с врезанным киотным крестом «Распятие Христово с предстоящими» и пазом от складня (?)	1	
Крест «Распятие Христово» (с Саваофом в оглавии) в деревянном киоте с пазами для двух меднолитых икон	1	
Икона «Избранные святые. Рождество Христово» с врезанной иконой «Рождество Христово»	1	
Икона «Святитель Никола Чудотворец» в деревянном киотике с утраченной крышечкой	1	
Киот с 6 врезанными иконами («Богоматерь Знамение», «Успение Пресвятой Богородицы», «Богоматерь Всем скорбящим радость», «Св. Никола Чудотворец», «Св. Уар», «Спас Нерукотворный»)	1	
Киот деревянный для двух предметов медного литья. Дерево, краска	1	
Киот для меднолитых икон	1	

О. В. Алексеева (Санкт-Петербург)

СОБРАНИЕ ПАМЯТНИКОВ С ПИЖЕМСКОЙ РОСПИСЬЮ В ГОСУДАРСТВЕННОМ РУССКОМ МУЗЕЕ (ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ)

Собрание памятников с пижемской росписью в коллекции ГРМ невелико. Главным образом, это вещи, привезенные экспедицией ГРМ на Печору в 1963 г. Среди них есть произведения высокого художественного уровня, что делает их ценными экспонатами постоянных экспозиций народного искусства и временных выставок, ставших заметными явлениями в научной и художественной жизни Ленинграда (Санкт-Петербурга)¹. Произведения с пижемской росписью из собрания ГРМ стали украшением альбомных изданий, представлявших коллекцию на протяжении почти полувека.

Вместе с тем до сих пор наибольшую значимость имеют две статьи со скромными черно-белыми иллюстрациями, опубликованные в советское время Натальей Васильевной Тарановской (1929–2005) – известного исследователя народных росписей, научного сотрудника Отдела народного искусства (ОНИ) ГРМ.

В одной из них – в статье «Росписи на Мезени и Печоре (о формировании местных художественных стилей)» – Н. В. Тарановской было введено новое для русского народного искусства понятие «пижемская роспись». Статья была издана в 1968 г. в сборнике «Русское народное искусство Севера», ставшем хрестоматийным для исследователей традиционной культуры². В конференции Русского музея 1967 г., предшествовавшей публикациям в сборнике, приняли участие искусствоведы, имена которых стали знаковыми в истории русского искусства: В. М. Вишневецкая, О. В. Круглова, С. К. Жегалова, Н. В. Мальцев, И. П. Работнова, И. Я. Богуславская, В. А. Фалеева, И. Н. Уханова, И. А. Пятницкая, Н. В. Тарановская и др. Это был своего рода предварительный научный итог важного этапа экспедиционных открытий, главным образом на Севере, который начался в конце 1950-х гг.

¹ Среди них – экспозиция «Русское народное искусство и его собиратели» (была открыта в 1992 г. и работала в течение нескольких лет) и выставка «Образы и символы старой веры» (2008 г.), посвященная искусству старообрядцев.

² Тарановская Н. В. Росписи на Мезени и Печоре (о формировании местных художественных стилей) // Русское народное искусство Севера. Л., 1968. С. 47–59.



Наталья Васильевна Тарановская. 1986 г.

В ряду этих исследований значимым событием стала и экспедиция ГРМ 1963 г. на Печору. В состав экспедиции входили научные сотрудники ОНИ Н. В. Тарановская, Н. В. Мальцев¹ и художник О. А. Почтенный². Экспедицией были приобретены самые разные памятники народного искусства Печорского региона. Однако именно произведения с пижемской росписью, которая до того времени не рассматривалась в искусствоведческой литературе как художественное явление, представляют собой очень важный материал, введенный в научный оборот и проанализированный Н. В. Тарановской. Тогда непосредственно от мастеров и жителей деревень на Пижме были получены сведения о технологических особенностях работы: использование птичьих и металлических перьев, хвойной смолы в качестве связующего компонента, различных для разных предметов сортов древесины и красителей. Эти знания неоценимы для музейных реставраторов.

Следует напомнить, что известный журналист и коллекционер Юрий Арбат описывал свое путешествие на Печору и Пижму, свои впечатления от встреч с местными жителями, мастерами местной традиционной росписи и народным искусством в книге «Путешествие за красотой»: «Я не знаю музея, где бы хранились удивительные по красоте здешние расписные деревянные ложки», – писал Арбат в 1966 г.³, не предполагая, что не только ложки, но и ружья «пижемского дела», рубеля-каталки, грабли, бачевые палки и хомутные клещи с Пижмы уже

¹ Мальцев Никандр Викторович (р.1934) – искусствовед, член Союза художников России, заведующий отделом скульптуры ГРМ. С 1962 по 1978 гг. – научный сотрудник ОНИ ГРМ, активный участник и организатор экспедиций, в основном – на Русский Север.

² Почтенный Олег Алексеевич (1927–1997) – известный ленинградский график, член Союза художников. Произведения находятся в крупнейших музейных собраниях России. Сохранились уникальные акварели и рисунки, сделанные им во время экспедиций Русского музея на Север, в том числе на Печору и Пижму.

³ Арбат Ю. А. Путешествие за красотой. М., 1966. С. 67.

стали частью коллекции народного искусства Русского музея после экспедиции 1963 г. Памятники с пижемской росписью хранились тогда и в других этнографических собраниях музеев Ленинграда. Таким образом, участники экспедиции 1963 г. не только пополнили уникальными памятниками собрание Русского музея, но и провели большую научную работу по изучению истории традиционного промысла на Пижме и подошли к осмыслению этого материала как художественного явления.



Произведения народных мастеров Печоры и Пижмы на экспозиции ГРМ

Рубель. 1895 г. Мастер П. И. Кириллов

Некоторые из привезенных тогда вещей имеют замечательную сохранность и украшают постоянную экспозицию Русского музея; сохранность других почти неэкспозиционна в связи с большими утратами красочного слоя. Но и эти вещи уникальны, так как после тщательного технико-технологического исследования (в инфракрасных лучах), проделанного специалистами музея в процессе их изучения Н. В. Тарановской и прочтения надписей, стала очевидной их научная ценность как датированных и авторских подписных памятников. Например, рубель-каталка с фрагментами сохранившейся пижемской росписи 1814 г. и подписью автора: «1814 года делал петр тимофеев чуркин – писал крестьянин евтифей сын матвеевич по фамилии михеев». Эта вещь является самым ранним известным науке датированным памятником с пижемской росписью. Самые поздние, привезенные тогда экспедицией, датируются 1960-ми гг. На вещах, сделанных в это время, вероятно, по заказу сотрудников музея, есть не менее важные надписи, как, например, на большой ложке, расписанной Савелием Ипатовичем Мяндиным в 1963 г.: «Такие ластики работали наши отцы в дореволюционное время».

Есть и другие предметы, имеющие надписи и точную авторскую датировку: например, каталка (мастер Прокопий Иванович Кириллов) 1895 г., ружья О. С. Аншукова 1901 г. и 1915 г. с удивительными запоминающимися, как стихи, надписями («1915 года 25 апреля сию ложь делал и писал своему оружию Осип Сергеев Аншуков Оружье бери, говори господи благослови, поди промышлять куниц черных лисиц»), ложки ружей, расписанные Аникой Бобрецовым 1879, 1888 гг., и др.

Наличие датировок на вещах позволило Н. В. Тарановской не только описать и проанализировать художественные особенности традиционной изобразительной системы пижемской росписи, но и «наметить тенденцию развития пижемского орнамента»¹ и предположительно отнести время оформления стиля пижемской росписи ко 2-й пол. – концу XVIII в., соотнеся этот процесс с укреплением известного Великопоженского скита. Уже тогда впервые исследователь связывает истоки творчества народных мастеров пижемской росписи с оформлением книг, наглядно сопоставляя фрагменты украшения рукописных книг с росписями на бытовых предметах.

¹ Тарановская Н. В. Росписи на Мезени и Печоре. С. 56.

Статья Н. В. Тарановской «Мастера народных росписей по дереву на Печоре»¹ стала следующим этапом в изучении пижемской росписи. До сих пор она является единственным наиболее полным научным исследованием этого художественного материала. В процессе подготовки труда автором были изучены не только памятники, привезенные лично в ГРМ, но и другие этнографические коллекции Ленинграда (Государственного музея этнографии народов СССР (ныне – РЭМ) и Музея антропологии и этнографии (МАЭ) АН СССР). Н. В. Тарановская, анализируя привезенный материал, а возможно, еще до экспедиции на Печору 1963 г., тщательно изучала не только сами памятники, но и историю их собирания. Она писала о том, что искусствовед может анализировать художественную образность произведения народного искусства, только понимая и учитывая его назначение и смысловые пласты содержания². Ей известен был вклад в изучение культуры Печорского региона фольклористов и этнографов А. В. Журавского, Д. Д. и Н. Д. Травиных, Е. А. Ляцкого, М. А. Браун, Н. И. Гаген-Торна. Среди них еще не было тех, кто обращался к художественному анализу этого материала. Таким образом, некоторые ранее неизвестные памятники из разных музейных собраний были впервые введены в научный оборот Н.В. Тарановской.



О. А. Почтенный. Усть-Цильма. 1963 г. Бумага, цв.карандаш, сангина, пресс. уголь.
Частное собрание

Новым этапом в исследовании народного искусства Печорского бассейна стала работа с печорским рукописным материалом Древлехранилища ИРЛИ. Н. В. Тарановская не просто ссылалась на труды и консультации В. И. Малышева, возникло ее тесное плодотворное сотрудничество с филологами Пушкинского Дома. Оно продолжалось и позже, когда Н. В. Тарановская изучала росписи Северной Двины. Результатом этого сотрудничества были приглашения участвовать в научных конференциях и изданиях ИРЛИ.

Всем стилем своей научной работы она претворяла в жизнь метод комплексного исследования произведений народного искусства как средства художественного анализа. Так стало и с печорским материалом. В результате экспедиционной работы и расшифровки

¹ Тарановская Н. В. Мастера народных росписей на Печоре // Памятники культуры. Новые открытия. 1975. Л., 1976. С. 346–355.

² Тарановская Н. В. О принципах научного анализа произведений народного искусства // Из истории собирания и изучения произведений народного искусства : сб. науч. тр. Л., 1991. С. 14–17.

надписей на предметах был составлен список народных мастеров Печоры, который насчитывает более сорока имен¹. Некоторые из них, как выяснилось, имели непосредственное отношение к семьям печорских старообрядцев, в которых хранились и переписывались книги. И первый пример – автор росписи рубеля 1814 г. Евтифей Матвеевич Михеев. Е. В. Тарановская предполагала, что именно он упоминался в работах В. И. Малышева как владелец крупного книжного собрания². Прочтение, а иногда и расшифровка плохо сохранившихся надписей на вещах дала возможность Н. В. Тарановской не только пополнить список фамилий, но и описать авторский почерк разных мастеров. Большая и кропотливая работа по выявлению памятников с пижемской росписью в других музеях позволила в отдельных случаях проследить изменение авторской манеры на протяжении десятилетий. Так было, например, с мастером Иваном Семеновичем Кирилловым. Натальей Васильевной были выявлены расписанные им рубель и ружья в собрании ГРМ, в коллекции РЭМ и в МАЭ: 1860, 1872 и 1889 гг., что позволило оценить изменения манеры росписи Кириллова. Ей была известна и помета Кириллова на полях одного из сборников Усть-Цилемского собрания, отмеченная В. И. Малышевым³.

Н. В. Тарановская проанализировала яркие индивидуальные особенности росписи и некоторых других мастеров: Лариона Макаровича Михеева, Осипа Сергеевича Аншукова (авторов уникальных росписей на ружьях), Аники Семеновича Бобрецова, Емельяна Тимофеевича Чуркина. Видя частное и уникальное в каждом мастере, она ставила перед собой большую задачу: «Народное искусство еще сравнительно недавно в необъятной массе своих произведений представало перед исследователями безымянным. Однако проблема авторства, роли мастера как аспекта проблемы коллективного и индивидуального начала в народном искусстве представляет большой интерес»⁴, – писала Тарановская, ссылаясь еще на В. С. Воронова и обозначая задачи собственного исследования о печорских мастерах.

Список работ Н. В. Тарановской, посвященных уникальным росписям Пижмы, был бы неполным без небольшого очерка в сборнике «Маленькие чудеса», вышедшем в издательстве «Детская литература». Он называется «Ружейко пижемского дела». Поводом для рассказа послужило пижемское ружье, ложе которого расписано О. С. Аншуковым в 1915 г., всегда привлекающее внимание и детей, и взрослых на экспозиции народного искусства ГРМ. Н. В. Тарановская, работая над сборником «Маленькие чудеса» не только как автор, но и в качестве редактора, продемонстрировала еще один свой талант – популяризатора народного искусства. Простым, живым и красивым языком она рассказала увлекательную историю о двух сотрудниках Русского музея и одном художнике, которые летом 1963 г. отправились из Ленинграда на Печору изучать местное народное искусство, о «ружейке пижемского дела», и о родине того, кто его украшал, о печорских охотниках и их потомках, и даже о Пижемском народном хоре, который в 1973 г. выступал в Ленинграде на площади Искусств: «Приехав в Ленинград на свой праздник, пижемские певцы узнали автора этого рассказа при встрече, хотя прошло около десяти лет. <...> Эта встреча живо напомнила о том, как мы в нагруженной расписными ружьями лодке, скребущей по временам каменистое дно Пижмы, с риском разбиться о подводные камни “сплавлялись” от горной деревни Верховской вниз, в Замежную. С торчащими из лодки ружьями мы ходили на фантастических разбойников-удальцов. Тишину будто замороженной природы нарушал только треск мотора. <...> Теперь все эти собранные богатства – ружья, рубели, деревянные солонички-курочки, точеные чаши, ложки, украшенные резьбой и росписью грабли – хранятся в Русском музее, а путешествие на Печору осталось в памяти как самое прекрасное в нашей экспедиционной жизни и, пожалуй, самое трудное»⁵.

¹ Там же. С. 354–355.

² Там же. С. 347.

³ Там же. С. 348.

⁴ Там же. С. 346.

⁵ Тарановская Н. В. Ружейко пижемского дела // Маленькие чудеса. Л., 1981. С.25. Фольклор для сборника «Маленькие чудеса» был собран и обработан Н. П. Колпаковой.

Спустя почти три десятилетия, в 1992 г., в собрание ГРМ поступила коллекция Н. П. Колпаковой. Тогда, в год своего 90-летия, известный исследователь русского фольклора пригласила сотрудников Русского музея к себе домой и передала в собрание ОНИ свои рисунки, фотографии и коллекцию народного декоративного искусства, собранную за многие годы общения и дружбы с народными мастерами (народная игрушка подмосковных центров, предметы одежды и утвари жителей Севера). И хотя сегодня известно, что это всего лишь часть ее богатого наследия, расформированного по архивам и собраниям других учреждений культуры, произведения, поступившие от Н. П. Колпаковой в Русский музей, уникальны. В 1992 г. они были представлены на небольшой отдельной выставке в Михайловском дворце, аннотацию к ней писала Н. В. Тарановская, и позже, спустя более десятилетия, к этому собранию обращались ее коллеги – исследователи других поколений, М. В. Плотникова, Д. С. Нацевская¹. Вещи из коллекции Н. П. Колпаковой и ее графика (часть собрания) демонстрировались на выставке «Выдающиеся собиратели народного искусства» в ГРМ в 2011 г. и вошли в каталог этой выставки².



Ложки из коллекции Н. П. Колпаковой

Среди материалов печорских экспедиций известного филолога есть и ложки с пижемской росписью. Тогда, в 1992 г., все ложки были записаны в музейные документы, вероятно, со слов владелицы как мезенские. Но при внимательном рассмотрении пижемское происхождение декора большинства из них становится очевидным. Есть даже прямые аналогии с предметами, привезенными экспедицией ГРМ 1963 г. с Печоры. «Кого люблю тому ложечку подарю ложкой хлебай подарок не забывай» – написано на одной из ложек из собрания Н. П. Колпаковой. Точно такой же текст, написанный похожим почерком, есть и на ложке, привезенной экспедицией ГРМ, автором росписи числится Федот Осипович Аншуков (1834–1946) из

¹ Нацевская Д. С. Экспедиции Н. П. Колпаковой на Русский Север // Страницы истории отечественного искусства : сб. ст. по материалам научной конференции (Русский музей, Санкт-Петербург, 2009). Вып. 17. СПб., 2009. С. 162–178.

² Выдающиеся собиратели народного искусства: Альманах. Вып. 312. СПб., 2011. С. 106–115.

д. Скитская на Пижме. Как известно, Н. П. Колпакова была на Печоре в 1929, 1955–1956 гг.¹ Возможно, тогда и были приобретены эти ложки, хотя они могли быть куплены и на Мезени², где Н. П. Колпакова также побывала и наблюдала, как делали ложки и украшали их росписью, эти сведения отражены в ее опубликованных полевых записях³. Но роспись на мезенских ложках отлична от пижемской, а бытовать они могли одновременно на едином культурном пространстве. Об этом и о взаимовлиянии росписей Пижмы и Мезени будет писать Н. В. Тарановская позже, после экспедиции на Печору 1963 г.: «Роспись на Пижме существует в окружении мезенской, которая широко бытует на Печоре и ее притоках, попадая сюда с ярмарок. <...> Пижемская роспись, по-видимому, могла оказать влияние на мезенскую, куда проникали мотивы крин, розеток, завитков (в росписи коробов). Это можно объяснить давними и прочными торговыми и культурными связями Мезени и Печоры»⁴. В процитированной статье опубликовано изображение и мезенской ложки из собрания ГРМ с простым расписным графическим декором, отличным от сложной каллиграфии пижемского. Эта, казалось бы, частная проблема неточной атрибуции памятников древнего обширного культурного региона бассейнов Печоры и Мезени выводит внимательного и пытливого исследователя на вопросы, также уже поставленные Н. В. Тарановской. В примечаниях к одной из своих статей она писала: «В связи с публикациями Б. А. Колчиным новгородских археологических материалов, В. М. Василенко высказывает плодотворную мысль о связи современной росписи ложек с древней росписью XIII в. Вопрос о глубинной традиции пижемской росписи требует специального исследования...»⁵.

Таким образом, благодаря замечательным творческим людям и преданным науке исследователям были сохранены уникальные вещи и уникальные знания, поставлены новые научные задачи для новых поколений.

О. Н. Шеленева (Реутов)

ДИАГОНАЛЬНЫЕ И СЕТЧАТЫЕ КОМПОЗИЦИИ В ПИЖЕМСКОЙ РОСПИСИ (ИВАН НЕСТЕРОВИЧ ПОЗДЕЕВ)

«Я с детства не любил овал, Я с детства угол рисовал» – эти строки поэта вспомнились, когда я увидела зарисовку шкатулки в книге Ю. Арбата «Русская народная роспись по дереву»⁶.

Все элементы и простейшие композиции (четырёхпольные ромбы с петлями и ростками) характерны для пижемской росписи. Но расположены они настолько свободно и даже, казалось бы, произвольно, что, только приглядевшись, начинаешь понимать: их основные оси ориентированы с определенной логикой.

Они как бы образуют диагональную сетку, но больше всего удивляет центральный элемент боковой грани: его оси – горизонтальная и вертикальная. Этим своеобразным приемом автору удалось избежать некоторой монотонности, присущей сетчатым композициям, встречающимся в орнаментике набивных тканей.

¹ Колпакова Н. П. На Печоре // Советская этнография. 1958. № 6. С. 146–151.

² Колпакова Н. П. На Мезени // Советская этнография. 1960. № 2. С. 171–173.

³ Колпакова Н. П. У золотых родников (Записки фольклориста). СПб., 2002. С. 119–120.

⁴ Тарановская Н. В. Росписи на Мезени и Печоре. С. 56–58.

⁵ Тарановская Н. В. Мастера народных росписей на Печоре. С. 354.

⁶ Арбат Ю. А. Русская народная роспись по дереву. М., 1970. С. 37.

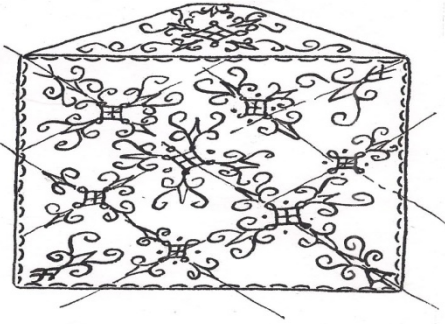


Рис. 1. Боковая грань шкатулки
(зарисовка Ю. Арбата)



Рис. 2. Фрагмент росписи каталки (РЭМ 829-85)

Какое-то время ни в литературе, ни в моих экспедиционных изысканиях мне не удалось встретить ни одной подобной работы. Но вот, наконец, повезло. В 1980 г. жительница деревни Лёвкинская Любовь Анхеновна Михеева подарила мне дощечку для ткачества, принадлежавшую то ли ее бабке, то ли прабабке (Фото 1).



Фото 1. Дощечка для ткачества (д. Лёвкинская, Пижма)

Одна ее сторона имеет диагональную композицию, напоминающую раппорт ленточного орнамента мезенской прялки. Обратная сторона дощечки украшена центральной композицией с кружочком в середине. Равновеликие росточки, отходящие от него, ориентированы диагонально к углам дощечки, а ростки в серединах сторон имеют вертикальную и горизонтальную оси. Расписана дощечка скромнее, чем шкатулка, и менее уверенной рукой. Но во многом ее стилистика напоминала узоры упомянутой шкатулки.

Долгие годы имя мастера, столь нестандартно раскидывавшего обыденные пижемские графемы, оставалось для меня загадкой. И вот, наконец, долгожданная удача. Работая в фондах РЭМ, я увидела каталку с характерной диагональной композицией, выполненной уверенно и мастеровито. Но самым большим открытием явилось то, что каталка была датированной и с авторской подписью. Надпись по краям каталки, являющейся как бы дополнительной каемкой, гласила: «1893 года марта 12 дня сию каталку делал и писал Иван Нестеров Поздеев. Цена стоит по работе 30 коп»¹ (РЭМ 829-85).

¹ Для сравнения: изготовление и роспись ружейной ложки мастер Чуркин в 1894 г. оценил в 60 коп. (РЭМ 829-97).

Кем же был этот мастер, где проживал, какова его семья? В статье Н. В. Тарановской «Мастера народной росписи на Печоре» упоминается это имя¹, но ничего, кроме того, что Иван Нестерович работал в конце XIX в., Наталье Васильевне выяснить не удалось.

Неоценимую помощь в поисках сведений об Иване Нестеровиче оказала автору данной статьи Т. Д. Вокуева. Изучая материалы переписи населения 1897 г.², она обнаружила среди жителей деревни Замежная и его имя. В 1897 г. ему 35 лет, стало быть, он родился в 1862 г., имеет жену Ирину Калиновну, 34-х лет (1863 г.р.), и семерых детей. Из них четыре сына: Алексей 1889 г.р., Павел 1892 г.р., Федор 1895 г.р. и Митрофан 1897 г.р. – и три дочери: Афимья 1882 г.р., Феодосия 1885 г.р., Елизавета 1891 г.р. Приехав в Замежную летом 2015 г., я попыталась найти какие-либо сведения об Иване Нестеровиче, но его имени в памяти односельчан уже не сохранилось, а вот его внуков по линии сына Алексея – Михаила и Захара – еще помнят. О Михаиле отзывались как о замечательном строителе и хорошем организаторе. Сохранился и родовой дом Поздеевых (Фото 2). Это последний старинный двухэтажный дом в Замежной.



Фото 2. Родовой дом Поздеевых

Довольно неожиданными оказались сведения о старшей дочери Ивана Нестеровича. Афимья Ивановна вышла замуж за Матвея Дементьевича Чупрова. Их сын Григорий Матвеевич, замечательный мастер росписи, таким образом, является внуком Ивана Нестеровича по материнской линии. Афимья Ивановна доживала свой век в семье Григория Матвеевича. Ее помнят смиренной старушкой, много молившейся.

В 1893 г., когда Иван сделал и расписал каталку, он был в расцвете творческих сил, ему – 31 год. Что же характерно для его творческого почерка? Он с легкостью вписывал в свои изделия как мотив древа, так и различные центральные композиции.

¹ Тарановская Н. В. Мастера росписи на Печоре // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1975. Л., 1976. С. 355.

² ГААО. Ф.6. Оп.18. Д. 186. Л.127.

Каталка (из фондов РЭМ) разделена на две равновеликие части, имеющие цветные фоны. Одна часть содержит центральную композицию с большим ромбом, вторая – два горизонтально расположенных дерева и диагональные графемы с крестиком в центре (рис. 3а и б)

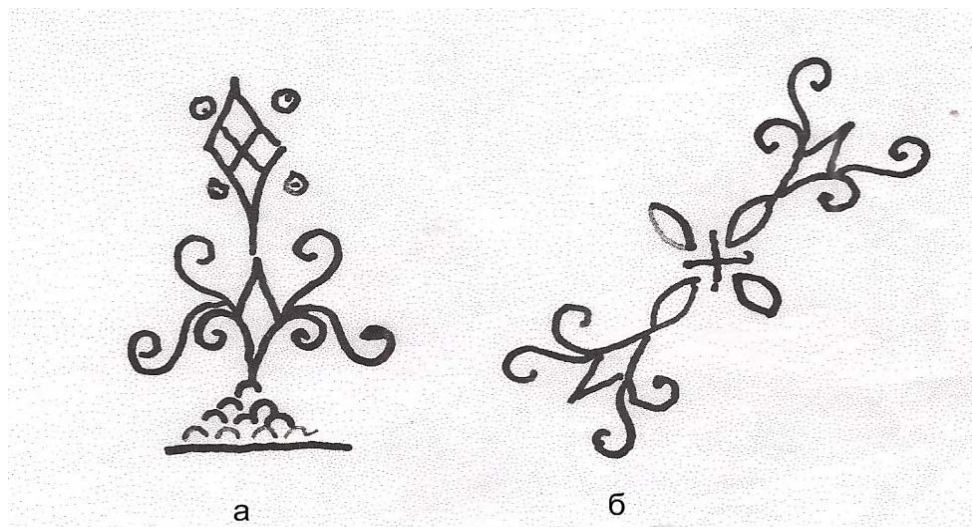


Рис. 3. Фрагменты росписи каталки из собрания РЭМ:
а) дерево; б) центральная композиция

Было бы некорректно говорить о принадлежности дощечки и шкатулки Ивану Нестеровичу, так как они не имеют его автографов. Мы можем пока говорить только об изделиях одного круга или одной семьи (у Ивана были и братья). Однако можно заметить, что в изделиях использованы схожие приемы по формированию диагональных или сетчатых структур. В росписи шкатулки и каталки диагонали формируются вытянутыми (за счет дополнительных веточек) центральными графемами (рис. 1–3). Центральными элементами являются ромб с петлями или крестик.

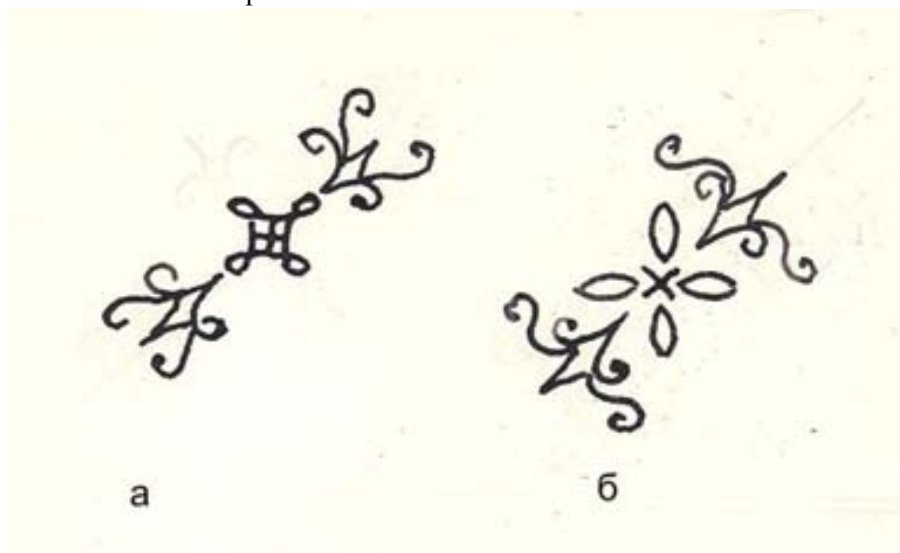


Рис. 4. Вытянутые диагональные фрагменты росписи:
а) шкатулки; б) каталки

Равновеликие центральные графемы использовались либо как самостоятельные диагональные (дощечка), либо как часть сетки (шкатулка).

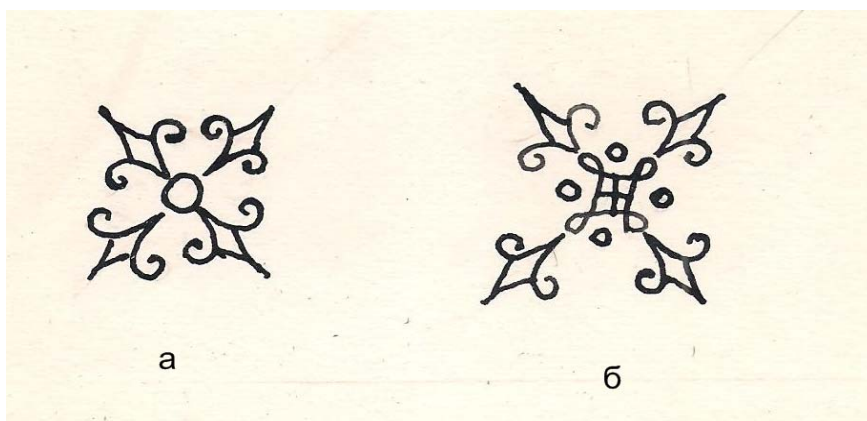


Рис. 5. Равновеликие диагональные фрагменты
а) дощечка; б) шкатулка

Центрами являются кружок и ромб с петлями. Такая же конструкция, но с вертикальной и горизонтальной осями, использована в центре боковой грани шкатулки.

Итак, чем меньше белых пятен в изучении пижемской росписи, тем богаче палитра изобразительных средств, которыми мы владеем. Особенно это важно при обучении росписи¹. Современные педагоги применяют чаще всего наиболее доступные центральные композиции, а между тем мастера прошлого владели и ленточными орнаментами, и фризowymi структурами, и таким необычным сетчатым орнаментом. Это позволяло расписывать не только ложки, но и другие, гораздо более сложные изделия: ружейные ложки, шкатулки, хомутные клещи и т.д.

Вернуть разнообразие изобразительных приемов старых мастеров – задача разрешимая. Изучение творческого наследия Ивана Нестеровича Поздеева, безусловно, будет этому способствовать.

И. В. Земцова (Сыктывкар)

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ДЕКОРИРОВАНИЯ ДЕРЕВЯННЫХ ПРЕДМЕТОВ ТРУДА, БЫТА И ПРОМЫСЛА НА ПЕЧОРЕ²

В старинных селах по берегам реки Пижмы, притока северной реки Печоры, на протяжении XVIII–XIX вв. сложился уникальный промысел по изготовлению деревянных изделий, декорированных резьбой и росписью. Мастера, выходцы из среды староверов, используя графические навыки переписывания и оформления рукописных книг, сумели почерпнуть из характера украшения буквиц, концовок и заставок вдохновение для создания изящных расписных и резных орнаментов.

В данной статье использованы материалы обследования изделий, декорированных резьбой и пижемской росписью, которые находятся в различных собраниях музеев и частных коллекциях. Несмотря на то что пижемская роспись не настолько широко известна, как, например, росписи Северной Двины, практически все крупные музеи Москвы и Санкт-Петербурга имеют предметы с этой росписью. Коллекция НМРК была сформирована в 80-е годы XX в. в основном за счет закупок изделий Предприятия народных художественных промыслов г. Сыктывкара, большой

¹ Шеленева О. Н. Пижемская роспись. Проблемы обучения // Вторые Мяндинские чтения : материалы Всероссийской научно-практической конференции: в 2 т. Т. 1. Сыктывкар, 2011. С. 326–334.

² Исследование проводилось в рамках выполнения гранта РГНФ и Республики Коми № 15-11-110002 «Этнографическое районирование традиционных художественных промыслов и ремесел на территории Республики Коми: история и современность».

коллекции ложек нескольких мастеров из с. Замежная и небольших пополнений отдельных предметов. Автором также было исследовано музейное собрание УЦИММ А. В. Журавского, где представлен предметный ряд, который находится в открытом экспозиционном показе в составе отдельных блоков и позволяет проследить историю промысла.

Несомненно, одной из самых значительных является коллекция отдела народного искусства ГРМ, которая была собрана в экспедициях по Печоре ее старейшим сотрудником, известным исследователем народного искусства Севера, ныне покойной Н. В. Тарановской¹, которая в свое время оказала автору неоценимую помощь в изучении пижемской росписи. Основные публикации по этой росписи также принадлежат Н. В. Тарановской, которая первой проанализировала художественно-стилистические особенности этого уникального промысла, а затем по ее предложению роспись получила название «пижемская»².

Следует отметить следующие деревянные предметы, которые изготавливались на Печоре и декорировались резьбой и росписью: земледельческие орудия обработки почвы (грабли); орудия охотничьего промысла (ложи кремневых ружий); орудия женского труда (вальки, швейки, каталки, бёрдечки); домашняя утварь – посуда (ложки, солонки); утварь для сбора ягод (лукошки, туеса) и приспособления для игры в бачу (биты). Реже встречаются отдельные предметы внутреннего убранства – мебель (посудные шкафы), детали рыбацких судов (флюгера) и детали конской упряжи (хомутные клещи).

Богатые традиции обработки древесины на Печоре отразились в изготовлении различных предметов, выполненных в технике скульптурной, прорезной, контурной и трехгранно-выемчатой резьбы.

Разнообразную форму и резной декор имели *каталки (рубели)* – приспособления для разглаживания (раскатывания) холстов после выбеливания. Дугообразно изогнутая прямоугольная доска основания завершалась ручкой с округлым или овальным наконечником, иногда – с фигурным завершением. По всей внешней поверхности основания располагались скульптурные изображения фигур, полуфигур коньков. Свободное поле дополнялось резным геометрическим орнаментом. По кромке боковой поверхности каталки зачастую также наносился орнамент в виде повторяющихся равносторонних треугольников или иных элементов. На ручке, имеющей округлое завершение, вырезался элемент геометрического орнамента с последующей окраской по граням. Далее иногда производилось цветное окрашивание некоторых деталей. Вероятно, последним штрихом, завершающим украшение рубеля, было нанесение надписи, которая органически дополняла всю сложную, многоэтапную систему украшения этого орудия женского труда.

Другим декором обладали *бачевые палки* – приспособления для игры в бачу. По своей конфигурации они имели граненую или цилиндрическую форму, граненые палки чаще всего завершались круглой ручкой на конце. Каждая грань украшалась сочетанием контурной резьбы и треугольных выемок, причем рисунок резного декора предварительно намечался тонкими линиями контура, а затем в образовавшиеся треугольники прорезались углубления в технике трехгранно-выемчатой резьбы; по кругу декор дополнялся рисками – полосками.

Другой вариант резного убранства представлял собой деление поверхности предмета на отдельные сегменты по всей его длине, причем каждая часть имела свой декорированный рисунок. Так, контурный узор в виде расчерченных крестов мог соседствовать с зигзагообразной линией.

Сложная конфигурация резного декора встречалась на *флюгерах* (сорочках-флюгарках) – деталях речных рыбацких лодок: к верхней части фигурной точеной стойки крепился прямоугольник основания флюгера со сплошной сквозной прорезкой в виде геометрических элементов (часто в сочетании с изображением птицы). Дополнительные резные скульптурные

¹ См. статью О. В. Алексеевой в настоящем издании (прим. ред.).

² См. также: *Земцова И. В.* Терминология народного искусства: названия росписей по дереву, бытовавших на территории Коми республики // Народные промыслы и ремесла РК: традиции и современность : материалы республиканской научно-практической конференции. Сыктывкар, 2010. С. 14–16.

украшения помещались на кромке верхней или боковой частей в виде фрагментов конских фигурок. Особую декоративность всей этой сложной конструкции придавала раскраска в синий и красный цвета, соответствующие цветам прикрепляемого флага.

Позднее печорские мастера стали сочетать резной декор деревянных изделий с раскрашиванием граней трехгранно-выемчатой резьбы с росписью, а затем и вовсе отказались от использования резных элементов.

Следует выделить предметы, которые декорировались только росписью. Это ложки ружей, лубяные коробочки-лукошки, цилиндрические бачевые палки, ложки и хомутные клещи. В расписных солонках также редко применялась резьба.

По технике исполнения использовались два вида росписи: графическое перьевое письмо и кистевое письмо. Суть первого состоит в выполнении всей сетки орнамента тонкими линиями пером с последующим дополнением – заполнением кистью получившихся контурных элементов (ромбов, треугольников, квадратов). Другой вариант техники исполнения росписи состоял в свободном нанесении отдельных мазков кистью. Подобный прием напоминает травяное письмо так называемой композиции «пряников» в хохломской росписи и использовался на Печоре в украшении хомутных клещей, граблей и лож ружей.

Цветной фон, применяемый в некоторых композиционных решениях (роспись лож ружей, каталок), а также обрамление, окантовка цветными линиями (ложек, солонок, лукошек и др.) выполнялись также кистью.

Выразительными средствами пижемской росписи являлись разнообразные геометрические элементы: точки, линии, отрезки линий, замкнутые геометрические фигуры: треугольники, квадраты и ромбы. Дополнительные детали – кружочки, дуги и полудужки, зигзаги, черточки и т.д. – органично вписывались в общее композиционное решение. Обрамление отдельных элементов или всего изделия завершалось обычно в виде каймы из сочетания нескольких рядов-полос: точек, черточек, «червячков», полудужек, прямых линий.

Основным растительным мотивом пижемской росписи служит цветок лилии – «крин», решенный довольно условными линиями (два завитка с клинообразным или петлеобразным завершением). Дополнительными элементами растительного орнамента являются «ростки», «усики», «зернышки». Орнаментальные композиции обычно покрывали всю свободную поверхность – особенно это касается украшения лож ружей и каталок. Иногда росписью заполнялись конструктивные элементы, например ячейки лубяных лукошек, имеющих форму ромбов, либо овальные основания ложек.

Особенностью пижемской росписи является включение надписей в композиционную схему росписи того или иного предмета. Надписи гармонично сочетаются с основным растительным орнаментом, передавая либо время изготовления изделия, либо инициалы мастера или владельца. Иногда в украшаемые изделия (ложки, каталки, ложки ружей, посудный шкафчик и др.) включались пожелания и инициалы. Особо стоит отметить расписной декор орудий охотничьего промысла – кремневых *ружей*, которые бытовали вплоть до XX века. Вся поверхность деревянной части огнестрельного оружия – деревянной ложки – покрывалась сплошной сеткой миниатюрной росписи. Орнамент наносился как на окрашенные в разные цвета отдельные фрагменты композиции, так и на чистую поверхность древесины. В своей статье «Ружейко пижемского дела» Н. В. Тарановская писала: «... и эта роспись, и форма деревянной ложки, и ствол с раструбом, и самодельный кремневый замок с кусочками настоящего кремния – все мгновенно переносит нас в XVII век, со стрельцами, вооруженными пищалями...»¹. В завершении работы мастер тонкой перьевой линией вписывал свои инициалы, время создания, иногда пожелания хорошей охоты будущему хозяину изготавливаемого ружья.

Грабли богато украшались сочетанием резного декора с росписью и окрашиванием граней трехгранно-выемчатой резьбы в разные цвета. Гораздо реже в их декоративном убранстве

¹Тарановская Н. В. Ружейко пижемского дела. М., 1970. С.18–24.

используется кистевой вариант письма, заполняющий поверхность растительным орнаментом, состоящим из отдельных мазков, напоминающих стиль хохломской росписи.

Солонки, изготавливавшиеся на Печоре, представлены тремя типами. Первый тип не отличался от аналогичных северорусских и коми-зырянских и имел внешнюю форму водоплавающей птицы утки – «утицы», которая издревле считалась покровительницей семейного очага. Другие солонки вырезались в виде коней и курочек. Иногда роспись была довольно простой, состоящей из сетки тонких линий, расчерченных по всему туловищу утицы. Иные заполнялись рядами дужек-скобочек, имитирующих оперенье птицы (солонки-курочки). Поверхность третьих солонок сплошь покрывалась росписью растительного характера.

Швейки на Печоре были разъемной конструкции и представляли собой точеную стойку, которая вставлялась в донце плоской формы с возвышением в месте вставки; в верхней части гвоздиком прибивался кусок ткани или кожи для закрепления сшиваемой ткани. Традиционно резьбой и росписью украшалась стойка и часть сиденья. В собрании Ижемского районного историко-краеведческого музея имеется швейка, декорированная росписью с мотивом «древа жизни», где из чешуек-скобочек «земли» вырастает ветка крестообразно-расположенного растительного орнамента.

Пижемские **ложки**, изготовленные и расписанные мастерами из с. Замежная, отличаются по форме изделия, композиционному решению и характеру письма. Основание – верхняя часть ложек «пижемок» – выполнялось в виде вытянутого овала или имело каплеобразную форму. Одни мастера делали плоский черенок коротким, другие более удлиненным. Роспись наносилась с внешней и внутренней сторон основания. Узор имел крестообразную схему с включением растительных элементов – «кринов», «завитков», «усиков», которые часто исходили от углов ромбов или петелек квадратов. По краям иногда надписывались инициалы, пожелания, время и место изготовления. Край окантовывался сплошной линией, дополненной по внутренней стороне точками, скобками или «червячками».

Роспись мебельных изделий редко встречается в частных и музейных собраниях. Кухонный шкафчик, который находится в экспозиции УЦИММ А. В. Журавского, имеет аналог в экспозиции НМРК.

Крайне редко встречается выжигание – весьма интересный способ декорирования. Так, в собрании УЦИММ А. В. Журавского имеется валёк, наружная поверхность которого заполнена следами от использования разогретого металлического предмета, имеющего округлую форму. Вдавливание разогретого металла оставляет на светлом фоне темный след обуглившейся древесины. К примеру, на плоской поверхности валька подобные элементы образуют продольно расположенные кресты. Такой вид декора обладает прочностью и устойчивостью к влаге, что немаловажно при соприкосновении данного предмета с водой, так как валёк предназначался для выколачивания белья при полоскании в проточной речной воде.

Таким образом, на протяжении ряда веков на Печоре сложилась традиция украшения резьбой и росписью деревянных предметов: орудий труда, быта и промысла. Основой композиции резного и расписного декора являлись растительные и геометрические мотивы, которые иногда дополнялись надписями. Сложившаяся художественная система украшения деревянных изделий сочетала в себе несколько видов декорирования: резьбу, роспись и окрашивание. Мастера соединили в своем творчестве уникальный опыт, полученный при работе с рукописями, со знанием особенностей древесины и великолепным владением столярным и резчицким инструментом.

ЗИМНИЙ БЕРЕГ В ИСТОРИИ СТАРОВЕРИЯ

Белое море состоит из трех частей: Воронки (северная часть), Горла (средняя часть) и Бассейна (южная часть). Южное побережье Горла от Двинского залива до Мезенского имеет название Зимний берег¹. В XVII в. эта часть Двинского уезда называлась Зимней стороной, а волости, расположенные к северу от Архангельска, – Зимнесторонскими.

В конце XVII в. на необитаемой части южного побережья Горла Белого моря стояли редкие монастырские промысловые избы. В Мудьюжской и Золотицкой волостях издревле промысловыми участками владели Соловецкий и Антониево-Сийский монастыри. В 1632 г. Козьеручьевский монастырь был пожалован царем Михаилом Федоровичем тонями: «на Зимней стороне пустой морской берег, промысл красной, рыбная ловля, от Красных озер от Логовых в морской конец до речки Майды, а от речки Майды до Кедовки, да Майду речку и Кедовку с озерки и с ысточки и с вершинами»². Раньше этими тонями владели из оброка крестьяне Двинского уезда Куростровской волости деревень Калитинской, Настасьинской, Офонасьевской, Строителейской. Пожалованные тому же монастырю царем Алексеем Михайловичем в 1646 г. «на Зимней стороне две тони: одна тоня в Горах Травной ручей, а другая в Закашенье», были прежде на оброке у крестьян Андрианова стана деревень Чевакинской, Пянтинской, Якокурской и Заостровской волости деревни Тойнокурье³. После образования Холмогорской епархии многие тони на Зимней стороне стали принадлежать Холмогорскому архиерейскому дому: «тоня Базиц, вниз до Мегры, две тони Больших Ручьев, тоня Вялишной Ручей и с прилучком, тоня под горами Медвежей Ручей, тоня Турачкино, да на Зимней же стороне на Товском берегу тоня Лудушка и с ручейком, тоня Быстрица, что за Инцами, тоня меж реками Инцами»⁴. Таким образом, Зимний берег был, с одной стороны, пустынной, но с другой – хорошо знакомой крестьянам территорией.

В данной работе предпринимается попытка представить историю староверческого движения на Зимнем берегу в конце XVII в. Эта тема получила освещение в ряде статей современных исследователей, но они касаются более позднего периода – XVIII–XIX вв.⁵ Наиболее полная информация о сопротивлении церковной реформе в конце XVII столетия в Двинском уезде была собрана и проанализирована преподавателем Санкт-Петербургской духовной академии В. М. Верюжским⁶. Ученый отметил, что самые стойкие староверы проживали в Лодомской, Мудьюжской, Куйской и Золотицкой волостях⁷. На северо-востоке за этими волостями вплоть до Мезенского залива простирались необитаемые территории. Несмотря на то что земли восточнее Золотицкой волости были давно известны как промысловые участки, там не было постоянного жилья. Земли пустовали, не заселялись до начала XVIII в. Только в 1701 г., по сведениям краеведа А. И. Леонтьева, переселенцами из Куи

¹ Леонтьев А. И. Зимняя сторона. Архангельск, 1999. С. 165–167.

² Сборник грамот Коллегии экономии. СПб.: Российская государственная академическая типография, 1922. Т. I: Грамоты Двинского уезда. Стб. 701.

³ Там же. Стб. 701, 810.

⁴ Сборник материалов по истории Кольского полуострова в XVI–XVIII вв. Л., 1930. С. 131.

⁵ Хрушкая Л. Н. История старообрядческих скитов на Зимнем берегу Белого моря в XVII–XVIII веках // Русский Север и архиепископ Афанасий. Архангельск, 2003. С. 102–115; Окладников Н. А. История Ануфриевского старообрядческого скита (XVIII–нач. XX в.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2005. Т. I. С. 32–42; Сироткин С. В. Старообрядческие скиты «что на Зимних горах Белого моря» в 30–40-е годы XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т. I. С. 74–94.

⁶ Верюжский В. М. Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще Русской церкви в конце XVII века: Церковно-исторический очерк. СПб., 1908. С. 72–115.

⁷ Там же. С. 79.

была основана деревня Койда¹. Деревни на Зимней стороне – Ручьи, Майда, Мегра, Чубола – возникли, по мнению Леонтьева, в период между первой и второй ревизиями, так как впервые были зафиксированы в переписи 1745 г.² Однако на основании документов из канцелярии холмогорского епископа Варнавы можно утверждать, что в 1723 г. уже существовали селения Ручьи и Майда³.

Сведения о тайных поселениях староверов на Зимней стороне содержатся в грамотах холмогорского архиепископа Афанасия в Антониево-Сийский монастырь. Грамоты были выборочно процитированы Верюжским с указанием на Архив Сийского монастыря. В. М. Верюжский использовал грамоты от 14 июня 1688 г.⁴, от 20 октября 1690 г.⁵, от 22 декабря 1690 г.⁶, от 12 января 1691 г.⁷, от 22 мая 1691 г.⁸, от 11 июня 1692 г.⁹. Названные грамоты в фондах РГАДА и Архива СПбИИ, где отложились документы Архива Сийского монастыря, не обнаружены. Настоящее место хранения грамот неизвестно. Наиболее информативной и часто цитированной оказалась грамота от 20 октября 1690 г., в которой содержатся показания арестованного старовера Ивана Козла, описавшего свою жизнь в лесных пустынях. К сожалению, ни одного конкретного места Верюжский не отметил, хотя в грамоте они были названы. Только цитировалось, что люди укрывались «на диких лесах за Мудьюжской и Куйской и за Золотицкой волостями <...> в разных местах, переходя, лет с пятнатцать»¹⁰. Но тем не менее указание на местность поблизости от мыса Вепрь и на то, что пустынникам помогали крестьяне из Лодомской, Мудьюжской, Куйской и Золотицкой волостей, позволяет предположить, что поселения находились между Мудьюжской и Золотицкой волостями¹¹. Известны имена людей, которые ушли в пустыни, и тех, кто оказывал им помощь, оставаясь на виду у светского и церковного начальства. В лесах больше 15 лет жили Иван по прозвищу Козел (вероятно, прозвище указывало на место происхождения – деревня Большие Козлы Мудьюжской волости) и его семья, состоящая из его матери, жены Евфимии (Офимьицы) и 4-х детей. С Иваном Козлом жили архангельский стрелец Иван Корелкин и его дочь Настасья. Исходя из того, что на допросе в 1690 г. Иван сказал, что жил в лесах больше 15 лет, можно приблизительно установить время основания поселения – 1675 г. Здесь родились дети Ивана Козла и его жены Евфимии. Очистительные молитвы читал и детей крестил беглый священник Самсон. Не исключено, что он жил долгое время поблизости в другом лесном поселении, где и умер.

Поселение Ивана Козла погибло до 1688 г.¹², вероятно, в результате доноса, так как присланные золотицким приказным старцем Варфоломеем вооруженные люди застали пустынников врасплох. Убежать сумел только Иван Козел. При разрушении поселения погиб Иван Корелкин, который бросился в подожженную присланными людьми избу. Спустя некоторое время Иван Козел забрал свою семью из дома крестьянина Золотицкой волости тайного старовера Ивана Чуканова¹³, куда она была помещена «для исправления» до особого

¹ Леонтьев А. И. Зимняя сторона. С. 150–152.

² Там же. С. 154.

³ ГААО. Ф. 1025 (Канцелярия епископа Архангельского и Холмогорского). Оп. 5. Д. 330. Л. 3 об.

⁴ Верюжский В. М. Указ. соч. С. 83.

⁵ Там же. С. 79–84, 87–88, 90.

⁶ Там же. С. 90, 92–94.

⁷ Там же. С. 83, 88.

⁸ Там же. С. 90, 93.

⁹ Там же. С. 94.

¹⁰ Там же. С. 80.

¹¹ Там же. С. 82–83.

¹² В грамоте указывалось, что это произошло до игуменства Варфоломея, который был избран игуменом после смерти Феодосия, последовавшей 29 октября 1687 г. [Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской империи. СПб., 1877. Стб. 821].

¹³ В грамоте архиепископа Чуканов назван «раскольником». Леонтьев выдвинул предположение, что Иван Чуканов (по его мнению, фамилия искажена) – это Иван Филимонов сын Чекалев [Леонтьев А. И. Зимняя сторона. С. 446]. Но это мнение следует признать ошибочным, потому что в переписной книге

архиерейского распоряжения (так поступали с женщинами и детьми староверов). Золотицкие крестьяне сочувствовали пустынножителем и помогли Козлу снова уйти в лес со своей семьей беспрепятственно. С Иваном ушел его брат Андрей.

На этот раз поселение было устроено недалеко от мыса Вепрь, где умерла жена Ивана, Евфимия. Во время очередной облавы, совершенной дьяком архиерейского Судного приказа Карпом Андреевым, сгорели дети и мать Ивана Козла. Самосожжение произошло, вероятно, потому, что престарелая мать Ивана и его маленькие дети не смогли спастись бегством, как Иван и Андрей, которые наблюдали издали за горящей избой. Однако архиепископ Афанасий обвинил Ивана в умышленном поджоге своих детей и матери.

Следующее поселение было создано недалеко от Золотицкой волости. С Иваном жили выходцы из той же волости – Максим Филиппов, Иван Чуканов, решивший уйти в пустыню, и его дети: сыновья Петр и Евдоким, дочери Анна и Марфа, а также жена Осипа Андреева, крестьянина из деревни Кушкошары Мудьюжской волости, Марьица. К ним в поселение приходил чернец Варсонофий и исповедовал пустынников. Можно предположить, что он вел беседу о последних временах и о наступившем царствовании антихриста, потому что непосредственно после его ухода Иван Чуканов захотел совершить самосожжение и сгорел в своей избе с дочерьми Анной и Марфой (надо полагать, что пустынники жили семьями в отдельных избах). Сыновья Чуканова перешли в избу к Ивану Козлу и, пожив некоторое время вместе, разошлись. Иван, по всей видимости не разделявший пессимистичный взгляд на последние времена, решил жить дальше и снова обзавестись семьей. По совету старовера крестьянина Золотицкой волости Федора Епифанова Иван пришел в Мудьюжскую волость и увел с собой в лес девку Анницу Прокофьеву дочь Кузнецову (Морозову) с согласия ее брата Артемия¹. Поселились они поблизости от Мудьюжской волости. Вскоре к ним пришел брат Анны Артемий Морозов, который ковал им «всякое ружье, рогатины, стрелы, ножи, топоры и пищали починивал». В октябре 1690 г. поселение было разгромлено, а Иван Козел был схвачен и на допросе в архиерейском дворе дал о себе вышеизложенные показания².

Еще об одном поселении говорилось в грамоте от 22 мая 1691 г. Новое поселение связано с семьей богатого золотицкого крестьянина Лариона Иванова Попова, который, являясь тайным старовером, долгое время оказывал поддержку скрывающимся единоверцам, но был разоблачен в 1685 г. Вынужденно принеся покаяние, Ларион был оставлен в своей деревне, но в 1687 г., не имея сил притворяться³, бежал в зимнесторонские леса со всей семьей⁴. О семье Лариона Иванова Попова следует сказать отдельно. В Отводной книге Холмогорской службы Антониево-Сийского монастыря от прежнего приказчика старца Паисия к новому приказчику старцу Моисею, составленной в августе 1678 г., перечисляются кабальные записи на жителей Золотицкой волости. Неоднократно в записях упоминаются вместе имена священника Самсона Иванова и крестьян Лариона и Тимофея Ивановых, Федора Федотова и Емельяна Самсонова Поповых⁵. Следовательно, указанные люди имели устойчивые хозяйственные связи друг с другом. Помимо хозяйственных связей, как выясняется, Поповых соединяли тесные родственные узы. Емельян Самсонов был сыном священника Самсона Иванова. Часто упоминаемые вместе с Емельяном Ларион и Тимофей Ивановы – это его родные дяди (братья Самсона Иванова). Федор Федотов мог быть либо племянником Самсона, Лариона и Тимофея Поповых, либо их двоюродным братом. Тимофей Иванов в 1670 г. был церковным дьячком при

1678 г. указано другое отчество – Григорьев – у крестьянина Ивана, имевшего сыновей Петра и Евдокима. См.: РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 15051. Л. 676.

¹ Анна проживала со своими братьями Василием и Артемием Прокофьевыми в деревне «Негодяевской Мушина тож на реке на Кади». Надо полагать, что настоящая фамилия их была Морозовы. Кузнецовы – это скорее указание на профессиональную деятельность семейство Морозовых, представители которого были кузнецами. См.: РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 15051. Л. 154 об.

² Верюжский В. М. Указ. соч. С. 80–83.

³ За раскаявшимися староверами устанавливался бдительный надзор, чтобы они ходили в церковь и исполняли все церковные таинства по новому обряду.

⁴ Верюжский В. М. Указ. соч. С. 93.

⁵ РГАДА. Ф. 1196 (Антониево-Сийский монастырь). Оп. 3. Д. 204. Л. 19 об.–20 об., 24.

церкви Рождества Богородицы в Золотицкой волости, а эту должность часто занимали родственники священника. В 1670 г. при названной церкви священником был Самсон Иванов¹. Так как в переписи 1678 г., проводившейся в конце августа, в Золотицкой волости назван уже другой священник², можно допустить, что в этом году накануне переписи священник Самсон Иванов был отстранен от прихода и отправлен в Сийский монастырь на исправление. По дороге, как отмечалось в грамоте от 20 октября 1690 г., он бежал и начал скрываться в лесных пустынях, где и умер³. Нельзя исключать вероятность того, что до 1685 г. ему помогали его родные братья, и в первую очередь – Ларион. В 1687 г. семья и родственники Лариона Иванова, а именно пять его сыновей: Матвей, Василий (1665 г. р.), Григорий (1672 г. р.), Герасим (1674 г. р.), Агафон (1676 г. р.)⁴, его жена Марфа и дочь девка Степанида, его племянник Емельян Самсонов и некий Федор Мутовкин (возможно, это Федор Федотов?) бежали в зимнесторонские леса и основали новое поселение, которое просуществовало до мая 1691 г.⁵ Захваченные в лесу крестьяне после допроса и увещевания, принесли покаяние, были разделены: женщины отосланы «для исправления <...> на Колмогорах в мирские дома», а мужчины сначала сосланы в Сийский монастырь, а в 1692 г. высланы на поселение в Емецкую волость⁶.

В июне 1688 г., как явствует из грамоты архиепископа Афанасия от 14 июня 1688 г., еще один зажиточный крестьянин Золотицкой волости Федор Якимов Тарабарин⁷ был уличен в тайном староверии. Федор и его сын Анисим были присланы в архиерейский Судный приказ в Холмогорах для допроса. Выяснилось, что Тарабарины приносили продовольствие в тайные староверческие поселения, а один из сыновей Федора – Аверкий – скрывался в этих лесных селениях. С Тарабариных была взята подписка, по которой они обязались «не чинить раскола и не знаться с раскольниками», а также им предписывалось разыскивать Аверкия и, разыскав, доставить в Судный приказ на Холмогоры⁸.

Некоторое время жили в лесах крестьяне Золотицкой волости Петр Архипов и Савелий Мокеев. Они были арестованы, как установил Верюжский на основании грамоты от 22 декабря 1690 г., между сентябрем 1688 и сентябрем 1690 гг.⁹ Место расположения их поселения неизвестно. Вместе с ними жили и другие люди, имена которых в грамоте не названы. Арестованные крестьяне после долгих уговоров и увещеваний согласились принести покаяние 23 октября 1690 г.¹⁰

Поселения на Зимнем берегу были небольшие и существовали непродолжительное время, так как староверам приходилось часто менять места убежищ. Пустынникам оказывало поддержку местное население, потому что многие имели там своих родственников. Крестьяне неохотно выполняли распоряжения церковной власти по организации поиска тайных поселений и часто действовали в противовес архиерейским распоряжениям. В грамоте от 12 января 1691 г. сообщалось о посылке монастырского служки и архиепископских детей боярских в места, указанные Иваном Козлом. Но посланные обнаружили только 8 пустых изб. Староверы были заблаговременно предупреждены об опасности и покинули свои жилища¹¹.

¹ Архив СПбИИ. Ф. 5 (Антониево-Сийский монастырь). Оп. 1. Д. 188. Л. 3.

² РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 15051. Л. 4, 675 об.

³ *Верюжский В. М.* Указ. соч. С. 79.

⁴ Там же. Л. 677. В грамоте архиепископа Афанасия от 22 мая 1691 г. названы только трое сыновей Лариона Иванова: Гришка, Пронька и Васька, но, по всей вероятности, бежали все члены семьи. Упомянутый в грамоте сын Лариона Иванова Пронька в переписи не отмечен. Возможно, что одно имя искажено писцами.

⁵ *Верюжский В. М.* Указ. соч. С. 93.

⁶ Там же. С. 93–94.

⁷ Проживал в слободе: «На Зимней же стороне усть реки Золотицы на Голой Кошки сло[бо]дка, а в ней вновь церковь построена преподобнаго отца Антония Сийскаго чудотворца ... Во дворе Федка Якимов сын Тарабарин, у него пять сынов: Федотко, Марчко, Анисимко десяти лет, Ивашко пяти лет, Аверчка трех лет. У него же племянник Ивашко Максимов». См.: РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 15051. Л. 677 об.

⁸ *Верюжский В. М.* Указ. соч. С. 83, 87.

⁹ Там же. С. 92.

¹⁰ Там же. С. 92.

¹¹ Там же. С. 83, 88.

не менее активная деятельность архиепископа Афанасия по искоренению староверия в епархии дала свои результаты. Ни одно тайное убежище староверов на Зимнем берегу не превратилось в крупное поселение и не легализовалось. Староверы вынуждены были соблюдать строжайшую конспирацию, чтобы выжить.

Н. В. Литвина, В. П. Пушков (Москва)

СВОДНЫЕ БРАКИ СТАРОВЕРОВ ВЕРХОКАМЬЯ ПО АРХИВНЫМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ XIX–XX ВВ.

Тема сводных браков у старообрядцев имеет большую историографию. Помимо миссионерских отчетов по различным епархиям одно из самых ранних упоминаний о сводных браках содержится в статье Н. С. Лескова «Сводные браки в России», в которой Николай Семенович, ссылаясь в свою очередь на заметку П. Муллоа, дает такое определение: «сводными браками называются у нас, по крайней мере в нашей юридической практике в некоторых губерниях, такие браки, которые заключаются между единоверцами или даже православными, без всякого участия церкви, без благословения духовного лица, без венчания по обряду церковному»¹. Речь автор ведет о сводных браках в среде староверов-поморцев и резюмирует вполне благожелательно: «Сводный брак – весь сущность, весь чувство, корень которого в понятиях поморцев о нравственности»². Практически одновременно в 1864 г. П. И. Мельников (Андрей Печерский) в «Очерках поповщины» приводит пример неудовлетворенного Святейшим Синодом, но характерного для официальной церкви требования Тобольского архиепископа Георгия к генерал-губернатору Западной Сибири: «чтобы подобного рода браки старообрядцев именовались не браками, а “сводною случкой”, или “сводною связью”, или “сводным союзом блуда”, или “сводным развратом”. «Мне кажется, что это такое терпимое беззаконие называть “сводным браком” оскорбительно для св. церкви, так как сводная связь не другое что, как беззаконное сожительство блудного с наложницей или содержанкой, что хуже всякого беззаконного брака, и, мне кажется, противно эту такую строптивую дерзость величать именем сводного брака: кто их венчал браком?»³. В том же исследовании, касаясь интересующей нас темы, Мельников-Печерский разводит понятия «сводные браки или же сходиться на брачное сожитие по благословению родителей».

Развернутые исследования темы старообрядческих браков относятся уже к рубежу XX–XXI вв., и здесь в числе первых и наиболее значимых назовем труды В. А. Липинской середины 1980–1990-х гг., в частности «Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX века», где отдельная глава посвящена этнографическому исследованию «свадьбы “поляков” и других старообрядцев». Виктория Анатольевна подробно описывает свадебный обряд: «Если староверы заключали брак “сводом”, то в церковь не ездили, освящение нового союза молодых проходило во время бранья в доме невесты. <...> Свахи и повозник выводили ее. Дьяк читал молитвы и псалмы, положив псалтырь на наклоненные головы жениха и невесты, благословлял их. После него молодую пару благословляли родители невесты, и все в сопровождении гостей и дьяка шли в дом жениха. У ворот дома молодых встречали родители: отец – с иконой, мать – с хлебом-солью. Благословляли, вводили в избу»⁴.

¹ Лесков Н. Г. Сводные браки в России // «Северная пчела». URL: http://www.e-reading.by/chapter.php/96715/162/Leskov_-_Stat%27i.html

² Там же.

³ Мельников П. И. Очерки поповщины. URL: <http://fanread.ru/book/4234941/?page=57>

⁴ Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX века. М., 1996. С. 211–218.

В специальной статье К. Ю. Иванова «Отношение старообрядцев Томской епархии к семье и браку в конце XIX – начале XX в.» в исторической ретроспективе рассматриваются особенности брачных обрядов в различных старообрядческих согласиях. Автор завершает свою статью следующим тезисом: «Состояние в сводном браке также не является показателем конфессиональной принадлежности, тем более – показателем распущенности старообрядцев»¹.

Нельзя не отметить подробный исторический анализ законодательного давления и реакции на него старообрядцев различных областей Западной Сибири, данный Е. М. Бежан в статье «Законодательство о старообрядческих браках и семье и особенности его реализации в Западной Сибири в первой половине XIX в.»², В. Н. Ильиным в статье «Государственная регламентация семейно-брачных отношений старообрядцев в XIX в. на примере Томской губернии»³. Приведенный нами ниже архивный материал подтверждает аналогичные процессы, происходящие между староверами и представителями государственной власти на территории Пермской губернии.

В современных исследованиях Верхокамского старообрядчества, как полевых, так и историко-архивных, касающихся тем семьи и брака, следует отметить несколько научных работ. Во-первых, дипломную работу А. М. Поносова, коренного верхокамца, специально посвященную этой теме и переработанную в фундаментальную научную статью «Старообрядческая семья Верхокамья», в которой автор, опираясь на большой полевой материал, описывает местные семейные традиции в исторической ретроспективе. Александр Михайлович так описывает отношение Верхокамских староверов к браку: «В традициях русского крестьянства было осуждение бессемейной жизни как неполноценной и неверной. Любой человек должен был создать семью и оставить потомство. В обществе положительно оценивались браки, благословленные родителями. Осуждению подлежали браки, созданные не по воле и желанию родителей, они могли долго не признаваться, так как считались безнравственными. Выходом из этого положения был только обряд прощения»⁴.

Следом за А. М. Поносовым вопросы брака в Верхокамье исследовал американский ученый Д. Роджерс⁵. В статье, подготовленной по материалам исследования, он говорит о сводных браках («common-law-marriage») и государственной кампании против старообрядчества в целом, «сводных» браков и «половой распущенности», которая проводилась в Верхокамье во второй половине 1840-х гг.⁶

До недавнего времени мы, продолжатели полевых исследований Верхокамского старообрядчества, считали, что такого явления, как «сводный брак», у верхокамских староверов-беспоповцев не было. Во-первых, потому, что в Верхокамье принято говорить, что молодые женились «свадьбой», которая подразумевает обязательные обрядовые элементы: сватовство, свадебный поезд, благословение родителей, свадебный пир и т.д. Во-вторых, в полевых исследованиях в Западной Сибири мы встречали устоявшееся понятие «выйти замуж сводом», респонденты говорили, что их «сводили», что они – «сведенные», а сам брачный обряд напоминает описанный выше В. А. Липинской. Он включал в себя моление под руководством наставника с постановкой жениха и невесты на рушник, возложение на их головы Псалтыри или Евангелия, благословения сначала наставником, а затем родителями.

¹ *Иванов К. Ю.* Отношение старообрядцев Томской епархии к семье и браку в конце XIX – начале XX в. // *Современные проблемы гуманитарных дисциплин*: сб. ст. молодых ученых Кузбасса. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1996. Вып. 1. С.47–52.

² *Бежан Е. М.* Законодательство о старообрядческих браках и семье и особенности его реализации в Западной Сибири в первой половине XIX в. // *Омский научный вестник.* № 5 (72). 2008. С. 52–55.

³ *Ильин В. Н.* Государственная регламентация семейно-брачных отношений старообрядцев в XIX в. на примере Томской губернии. [Электр. ресурс] Староверы. URL: <http://www.starover.religare.ru/print7575.html>

⁴ *Поносов А. М.* Старообрядческая семья Верхокамья // *Староверы Верхокамья.* М., 2015. (в печати).

⁵ *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Ural⁵. Cornell UP. 2009.

⁶ *Роджерс Д.* Из этической истории Верхокамья: три сюжета // *Староверы Верхокамья.* М., 2015. (в печати)

Однако нельзя прямо проецировать традиционную культуру пусть даже середины XX века на век XIX. Действительно, значительная часть старообрядцев-беспоповцев стремилась по-своему «узаконить» брак. В конце XVIII в. в среде староверов-поморцев был написан и принят многими общинами бессвященнословный брачный чин. По нашим сведениям, он не был распространен среди беспоповцев Верхокамья. В то же время мы знаем, что на территории, которую мы традиционно относим к Верхокамью, в первой половине XIX в. находились общины беглопоповцев (Путинская волость), последних наследников которых, называемых «ополосканцы», нам удалось застать в конце 1990-х гг.

Опираясь на опубликованный В. П. Пушковым документ «Сведение о мерах борьбы с половой распущенностью среди населения Сепычевского ведомства (24 декабря 1847 г.)», в котором перечислены имена «развратных крестьян» и «меры к пресечению распутства»¹, мы можем косвенно предположить, что традиции Верхокамского Очера и Путина все-таки отличались от Верхокамского Сепыча – сердца местного поморского старообрядчества. Потому и методы государственной борьбы и термины применялись разные. Тем не менее Верхокамье – это сложная и не до конца изученная в системе макро- и микровзаимодействий территория. Поэтому так важно анализировать архивные документы и полевые наблюдения современной традиционной культуры, выверяя постоянно возникающие вопросы и противоречия.

Видимо, в какой-то связи с успехами борьбы в первой половине 1830-х гг. вотчинной администрации майората с беглопоповством во второй половине этого десятилетия в Пермском нераздельном имении (вотчина графов Строгановых в Пермской губернии) резко усилилось проявление такой яркой стороны традиционной культуры поморского беспоповского староверия, как «сводные», т.е. не обвенчанные в официальной или единоверческой церкви браки. Быстрое распространение в Пермской губернии «нового лжеучения о сведении браков» вызвало даже появление секретного царского «повеления» от 28 ноября 1839 года, предписывавшего губернским властям принять следующие меры:

1) обнаруженных в ходе следствия «сводителей» таких браков предавать суду как «совратителей»;

2) сведенных не признавать мужем и женой, но предлагать им узаконить брак венчанием в единоверческих церквях, где совершается служение по старопечатным книгам, к коему они привыкли, объясняя им при этом все выгоды «покровительства закона»².

В свою очередь, побывавший с инспекционной поездкой летом 1846 года³ в своем ПНИ граф С. Гр. Строганов, начиная борьбу по «искоренению сводных браков», с осени этого года направил из Москвы в Ильинское целый ряд «личных приказаний и предписаний», в результате реализации которых отложилось целое секретное дело 1846–1847 гг., подробно раскрывающее все стороны этого противостояния с участием самого помещика, главноуправляющего В. А. Волегова, епископа, губернатора и министра внутренних дел⁴.

Однако сложившаяся к середине 1840-х гг. практика борьбы со сводами, по мнению Волегова, оказалась малоэффективной, о чем он пишет в своем секретном докладе владельцу от 10 января 1847 г. Так, обо всех выявленных местными волостными «начальствами» сводных браках сначала «своевременно доносилось» становым приставам, которые «через земские суды» доводили эту информацию до сведения губернатора («начальника губернии»), по распоряжению которого становым приставам предписывалось «произвесть на законном основании исследование и следствие представить». Затем после представления полицейскими органами соответствующих «следствий» сведенных новобрачных отправляли «к

¹ *Заваргин Гр.* Сведения о мерах борьбы с половой распущенностью среди населения Сепычевского ведомства (24 декабря 1847 г.) // Материалы к истории старообрядчества Верхокамья: по итогам экспедиций исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова: сборник документов / отв. ред. В. П. Богданов, В. П. Пушков. М., 2013. С. 55–58.

² РГАДА. Ф.1278. Оп. 2. Д. 4670. Л. 5 – 5 об.

³ Причиной инспекции явилась смерть в марте 1845 г. предыдущей владелицы майората графини С. В. Строгановой, урожденной княжны Голицыной.

⁴ РГАДА. Ф.1278. Оп. 2. Д. 4670.

епархиальному начальству на увещание», которое не приносило никакого результата, после чего в уездном суде составлялся «приговор», передававшийся на рассмотрение Палаты Уголовного Гражданского Суда, затем этот документ от губернатора с некоторыми исправлениями «представлялся на распоряжение» самого министра внутренних дел¹. Но как видно из того же секретного доклада главноуправляющего, староверы выработали свои приемы борьбы за сохранение сводных браков. Оказывается, что становые приставы вели следствие «с видимым замедлением», и потому большинство расследований по сведенным еще в 1844 г. бракам не было завершено, а подсудимые, кроме убытков, отвлекались от хозяйственных работ, так как по несколько раз вызывались в «становые квартиры» по вопросам следствия, вызывались также в уездные суды для подтверждения своих допросов, но, как резюмирует В. А. Волегов, обычно «дело, кроме волокит, оканчивается некоторыми расходами в пользу секретаря или заседателей», а «ходатаи-раскольники» иногда даже бывали в Перми в кабинетах высокопоставленных чиновников². В завершение своего «донесения» он приводит неутешительную статистику описанной им волокиты. Так, к началу 1847 г. по Пермскому и Оханскому уездам становые приставы еще не закончили расследование по 237 парам; 69 следствий было произведено, но не направлено «на решение правительства»; 221 пара находилась под судом и «на увещании по следствиям» и по Оханскому уезду было вынесено всего лишь 22 приговора, не признававшие «свенчанных» супругами и запрещающие им совместное проживание, что они обычно игнорировали³.

В такой ситуации В. А. Волегов (безусловно, с полного одобрения графа) решил усилить внесудебные (административные) методы борьбы со сводными браками, сделав акцент на самой тяжелой для крестьян каре – внеочередной отдаче в рекруты новоиспеченных мужей. К карательным акциям он приступил сразу после отъезда графа из имения. Первыми вне очереди в рекруты были отданы Тихон Путин из Верх-Очерских деревень и Петр Печенкин из Покровской волости. Павел Безукладников из Ильинского ведомства «был отослан в Билимбай», а другой крестьянин из того же ведомства, Федор Пятунин, также подлежащий отправке на Билимбаевский завод, «был оставлен дома», так как он «одного сводного сына свенчал», а другого обещал обвенчать до конца января месяца 1847 г. Еще один ильинский крестьянин, Петр Зырянов, «за особенное упорство и грубости» на время был отправлен в Усолье, а его сын также «обещал свенчаться». «Сводители» же из Ильинского ведомства и «раскольнические наставники» Ермоло Макаров с Федором Пепеляевым, подозреваемые «в тесном сношении с Пермским судом», в декабре 1846 г. также были отправлены в Новое Усолье «под надзор тамошнего начальства до окончания набора». Уличенного «в совращении православных в раскол» крестьянина Никулинского ведомства Петра Сергеева Карабутова местный приказчик отправил «в Висляну»⁴. «Обракованные» рекрутскими присутствиями добрянские мастеровые Николай Пьянков и Клементий Трудников были переведены «в промысловые работники», туда же отправили и крестьян Верх-Очерских деревень Александра и Ивана Путиных, а из Путинской волости Федор Катаев. Кроме того, более 50 «сводных» в разное время «содержались под арестом», и всем этим людям В. А. Волегов и протоиерей Ильинской церкви делали «увещание» о необходимости «свенчания браков»⁵. В результате предпринятых вотчинной администрацией карательных и разъяснительных мероприятий в мясоед («мясоястие») в конце 1846 г. 40 сводных браков (пар новобрачных) официально обвенчались в церквях, а 18 дали обещание на церковное венчание. В итоге к 6 января 1847 г. «в своде» оставалось 589 пар⁶. В своем «донесении» от 12 февраля 1847 г. «высокопреосвященному владыке архиепископу Пермскому и Верхотурскому» Волегов с нескрываемой гордостью сообщает о результатах своей борьбы со сводными браками. Так, по

¹ Там же. Л. 3 об. – 4.

² Там же. Л. 4 – 4 об.

³ Там же. Л. 4.

⁴ Там же. Л. 1 об. – 2.

⁵ Там же. Л. 2.

⁶ Там же. Л. 2.

его данным, если в ПНИ в рамках Пермского и Оханского уездов из 686 «раскольнических сводных браков» за вторую половину 1846 г. «свенчалось в православных и единоверческих церквах» только 40 пар, то за один месяц 1847 г. – уже 111 (после «бровки»), т.е. втрое больше (а в расчете на один месяц – в 17 раз!). Всего же за семь месяцев «свенчалась» 151 пара, или каждая пятая (22%) из 686, установленных со времени обнаружения этого феномена («с открытия сводов»). Кроме того, к началу января 1847 г. 24 пары «было разведено», семь человек «померли», 20 были отданы в рекруты «по очереди», а семь человек, выбракованных рекрутскими «присутствиями», были отправлены на соляные промыслы и «горные работы». Кроме того, 92 пары дали обещание обвенчаться после Великого Поста – 72 по Ильинскому и 20 – по Очерскому округу, – следовательно, в долевым выражении в этом плане очерцы оказались более стойкими – 8% против 17%. В общем же итоге к началу февраля 1847 г. оставалось не поддавшихся угрозам и «увещеваниям» 365 сводных браков (53%) – 225 по Ильинскому и 140 по Очерскому округу, так что первое сражение властей со «сводами» оказалось успешным¹. В итоге к 6 января 1847 г. в «своде» оставалось 589 пар², а «отдачею в рекруты и другими средствами» был расторгнут еще 71 сводный брак. В результате совместной деятельности вотчинной администрации, полиции и официальной церкви в своде оставалось немногим более половины таких браков – 365 из 686 (53%), причем наиболее стойкими в отстаивании своих брачных представлений закономерно оказались самые старообрядческие «ведомства»: Филатовское – 126, Путинское – 105, Челвинское – 69, Вознесенское – 27, Усть-Гараевских деревень – 15 и Верх-Очерских деревень («лужковцы») – 11³.

Однако подобный вотчинно-правовой беспредел все же нуждался хотя бы в молчаливом согласии властей, которое и было получено усилиями главноуправляющего, графа и его «доверенного» А. Еганова. Дело в том, что если по первому императорскому «повелению» 1839 г. подсудными считались только «сводители», но не сами «сведенные», то у вотчинной администрации не хватало законных оснований для преследования последних в судебном порядке, особенно касательно отдачи их в рекруты («отдача в рекруты людей, состоящих в сводных браках...»). Однако такой многоопытный борец с «расколом», как В. А. Волегов, заручившись устным согласием губернатора, который «обещал свою защиту», еще в 1845 г. «отдал в рекруты одного раскольника». Почувствовав эффективность столь суровой и, в общем-то, противозаконной меры в борьбе со сводами, Волегов задумал аналогичную акцию в более широком и коварном масштабе и на 1846 г., на что получил поддержку от губернатора, который для ускорения процедуры рекомендовал только не обращаться к нему по этому вопросу в письменной форме, так как в таком случае ему пришлось бы «войти с представлением» к министру внутренних дел, что «отвлекло бы решение дела на отдаленные времена»⁴. Заручившись и на этот раз «защитой и покровительством» губернатора, главноуправляющий перешел в решительное наступление, причем губернатор по этому делу все же согласился официально «войти с представлением к высокопревосходительству, но не надеялся получить разрешение»⁵. Более того, получив через Пермского Гражданского губернатора «особую записку» графа Строганова «о мерах к пресечению сводных браков по Пермской губернии», министр внутренних дел «особо установленным порядком» 15 марта 1847 г. «довел» ее до рассмотрения императором Николаем I, результаты которого министр 21 марта 1847 г. «по секретной части» сообщает Пермскому губернатору («представление» которого в адрес министра датируется 11 января 1847 г. С подачи графа царь, во-первых, «соизволил дозволить тамошним владельцам отдавать с разрешения начальника губернии в рекруты в зачет по наборам крестьян их, состоящих под судом за вступление в сводные браки,

¹ Там же. Л. 9.

² Там же. Л. 2.

³ Там же. Л. 7 – 7 об.

⁴ Там же. Л. 2 об. - 3.

⁵ Там же. Л. 3.

когда, впрочем, она не избличаются в таких поступках по расколу законом на основании существующих постановлений подлежали бы удалению»¹.

Заручившись поддержкой губернских светских и духовных властей, В. А. Волегов в соответствии с графским «повелением» от 20 сентября 1846 г. «решился» еще в январе 1847 г. вне очереди отдать в рекруты первую партию («бровку») по 2-3 человека сводных от каждого ведомства «наиболее упорных в своей ереси»².

В своем секретном «донесении» Пермскому епископу Волегов пишет, что в борьбе со сводами его усилия прежде всего были направлены «преимущественно на главных раскольников-зачинщиков и водителей этой ереси. Многие из них достойно наказались и открыли глаза другим заблудшим», и он сам полагал, что «теперь с помощью Божиею можно надеяться на конечное истребление сих сводов»³. В аналогичном донесении в адрес графа от 12 февраля 1847 г. Волегов с нескрываемой гордостью констатирует, что «отдача в рекруты сводных раскольников возымела самое действенное средство к искоренению сего пагубного заблуждения». Так, по представлению местных приказчиков по его распоряжению «в состоящий ныне 6-й частный набор» без очереди «из самых упорнейших, наиболее зажиточных семейств» в рекруты было отдано 20 человек, которые несмотря на «увещевания» начальств всех уровней – от приказчиков до главноуправляющего «все оставались непреклонными», но «они не думали, что можно отдавать в рекруты “за веру” (так они выражаются)» – и лишь эта «отдача» «открыла им глаза» на то, что угрозы начальства были не пустым звуком, после чего «многие изъявили желание присоединиться к официальной церкви и венчаться. Вследствие таких карательных акций в течение минувшего мясятия свенчалось 111 человек (59 по Ильинскому и 52 по Очерскому округу) и 92 человека дали обещание повенчаться после Пасхи (72 человека по Ильинскому и 20 – по Очерскому)»⁴.

С уверенностью можно сказать, что верхокамские староверы полностью разделяли развернутую аргументацию о законности таких браков, доведенную в 1846 г. их добрянскими собратьями до графини Н. П. Строгановой. Это пространное «Объяснение», содержащее десятки точных ссылок на церковное и гражданское законодательство (с указанием номеров глав, статей и параграфов), начиная с раннехристианских памятников и до николаевских времен – блестящий образец полемического искусства и высокого уровня образованности староверов. Этот документ мог быть подготовлен только очень компетентным человеком. Практически он представляет собой законченную научную работу о таинстве брака. Производит впечатление и спокойный, уверенный тон памятника, стройная аргументация и ощущение убежденности автора в истинности и справедливости написанного.

Не вдаваясь в чисто юридические доводы, приведем лишь общее рассуждение, предвещающее детальную полемику, которое хорошо иллюстрирует стиль этого сочинения: «...Бракосочетания между всеми старообрядцами в России совершались в собственных их домах, родителями без священства, кому где место и обстоятельство дозволяли, соблюдая при том всю наивозможную благоговейность и порядок, изложенной на этот случай в древних уставах, ибо церквей и священников тогда не было. Таковыя браки совершались по неимению священства по одному благословию родителей с добровольного согласия жениха и невесты, что и признавали за истинный брак как сопряженный по правилам Святых отцов – сущность брака состоит единственно во взаимном обете сочетающихся, утверждая оный целованием животворящаго креста и Святых икон, воздвигаемых родителями, ибо книга оглавления законов Греческой церкви, отделение 11-е, глава 1-я, доказывает, что брак составляется совещанием мужа и жены, и укрепляются обоюдным согласием их – при двух или трех свидетелях»⁵.

¹ РГАДА. Ф.1278. Оп. 2. Д. 4670. Л. 36 – 36 об.

² Там же. Л. 3.

³ Там же. Л. 7 об.

⁴ Там же. Л. 7 об. – 9.

⁵ РГАДА. Ф. 1278. Оп. 2. Д. 4631. Л. 164 об.--165.

НОТОЗЕРСКИЕ АКТЫ XVII В. В АРХИВЕ ТРОИЦКОГО ПЕЧЕНГСКОГО МОНАСТЫРЯ¹

Крупным вотчинником Кольского уезда был Троицкий Печенгский монастырь, основанный во второй четверти XVI в. преп. Трифоном Печенгским. Хозяйственная деятельность этого и других действовавших на Крайнем Севере Европейской России монастырей имела некоторую специфику. Суровые природно-климатические условия исключали развитие здесь сельского хозяйства, альтернативой которому были промыслы – рыбные и звериные, а также солеварение.

Хозяйственная деятельность Троицкого Печенгского монастыря связана с освоением промысловых владений коренного населения уезда – саами. Сопутствующим фактором стала просветительская деятельность преп. Трифона Печенгского, крестившего саамов, проживавших на границе России и Норвегии. Промысловые угодья ряда саамских погостов – Печенгского, Мотовского, Китовского, Урского и Лицкого, включавшие реки и бухты побережья Баренцева моря, составили ядро монастырской вотчины. Сами погосты были переданы монастырю в вотчину жалованной грамотой Ивана Грозного.

В последней четверти XVI в. монастырь продолжает расширять свою вотчину, приобретая промысловые угодья других саамских погостов. Одним из них был Нотозерский погост. Выявить процесс утверждения Печенгского монастыря на землях этого погоста позволяют актовые источники. Затронутая проблема имеет как конкретно-историческое значение – выявление этапов и особенностей формирования монастырской вотчины, так и источниковедческое – изучение состава актового архива монастыря.

Погост Нотозеро входил в объединение Кончанской лопи Кольского уезда². Саамские погосты XVI – начале XX в. занимали большие территории ввиду кочевого образа жизни этого народа. Территория Нотозерского погоста находилась в верховьях р. Туломы, а само стойбище стояло на р. Конье³. По данным писцовой книги Кольского уезда 1608–1611 гг., в погосте насчитывалось 10 веж, в которых проживало 34 человека – плательщиков дани⁴. Основу хозяйства погоста составляли добыча рыбы и охота, в том числе и на бобра. Рыболовство велось на реках, озерах и ручейках. Особую ценность составляла добыча семги на р. Туломе. Промысловые угодья находились в коллективном владении погоста, при этом доли угодий делились на луки⁵, которые распределялись между семейными единицами – вежами. В начале XVII в. происходило освоение погостом и новых угодий, ранее не облагавшихся данью. Такие угодья имели статус оброчных и закреплялись не за всеми вежами, а только за отдельными владельцами, способными их осваивать и платить дополнительную дань. Особенность владения угодьями Нотозерского погоста заключалась в том, что их частью распоряжались

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ и Правительства Мурманской области в рамках проекта проведения научных исследований («Актовый архив Троицкого Печенгского монастыря XVI–XVIII веков: историография, публикации, архивные документы»), проект №15-11-51002 а (р).

² На территории Кольского уезда существовало 27 саамских погостов, которые подразделялись на три крупных объединения: Кончанскую, Терскую и Лешую лопь. Происхождение этих административно-территориальных единиц остается невыясненным. См.: Лукьянченко Т. В. Расселение Кольских саамов в XVI–XVII вв. // К истории малых народностей Европейского Севера СССР. Петрозаводск, 1979; Ушаков И. Ф. Кольская земля // Ушаков И. Ф. Избранные произведения. Т. 1. Мурманск, 1997. С. 105–107; Кучинский М. Г. Саами Кольского уезда в XVI–XVIII веках: Модель социальной структуры. Кауटेкейно, 2008.

³ Территория Нотозерского и других лопарских погостов реконструирована в работе М. Г. Кучинского. См.: Кучинский М. Г. Указ. соч. Приложение II. Карты 1, 3.

⁴ Выписка из писцовой книги Алая Михалкова 116, 117 и 119 гг. (Писцовая книга Кольского уезда 1608–1611 гг.) // Харузин Н. Н. Русские лопари. (Очерки прошлого и современного быта). М., 1890. Приложение 2-е. С. 455.

⁵ Лук – в XVI–XVIII вв. единица налогообложения и условная доля угодий, закреплявшаяся за крестьянским/саамским хозяйством.

саамы соседнего Соньяльского погоста. Вместе два саамских погоста промышляли семгу на четырех тонях¹ (Лахта, Нижняя тonya, Коренники и Захребетники) в верховьях р. Туломы². Совместный характер пользования угодьями, возможно, говорит о том, что в более раннее время эти погосты составляли одно объединение³.

Семужий промысел Нотозерского погоста был доходным, о чем свидетельствует то, что взимаемая с добытой рыбы целовальниками Кольского острога «десятая большая рыба» продавалась иностранным купцам, заходившим в Колу или на побережье Баренцева моря⁴. Богатство рыбного промысла привлекало и сторонних лиц. Так, среди владельцев угодий Нотозерского погоста были посадские люди Кольского острога⁵. Доля в угодьях погоста была и за Троицким Печенгским монастырем. По данным писцовой книги 1608–1611 гг., за монастырем были следующие участки рыбных ловель. Во-первых, это четыре тони на р. Туломе, находившиеся в совместном (в равных долях) владении монастыря и Нотозерского и Соньяльского погостов: Лахта, Нижняя тonya, Коренники и Захребетники. Во-вторых, участок той же реки от порога Калепуха до порога Падун, где велся осенний лов семги, а также половина тони Пудас под Кривецким порогом⁶.

Писцовая книга до конца не раскрывает историю происхождения этих монастырских владений. Так, участок р. Туломы от Калепухи до Падуна был за Печенгским монастырем еще по предыдущей писцовой книге Кольского уезда 1574/75 г. Половина тони Пудас под Кривецким порогом была куплена монастырем у колян Нечайки Попова и Васьки Алексеева⁷. Четыре семужьи тони перешли монастырю по деловой записи 1587/88 г., заключенной с Нотозерским и Соньяльским погостами⁸. Условия этой записи в источнике не указываются, но их можно восстановить на основе более поздней записи (от 25 марта 1601 г.) монастыря и этих саамских погостов⁹. Из записи следует, что полреки Туломы «под Падунном и под Каменем» были даны саамскими погостами монастырю в аренду. Соглашение опиралось на более раннюю запись 1590/91 г. По их условиям, за пользование саамскими угодьями монастырь должен был платить государевы подати, в том числе и датскую дань¹⁰.

Писцовой книгой упоминаются еще три грамоты на нотозерские угодья: первая – данная нотозерской саамки Семейкины жены Бородина 1577/78 г.¹¹, вторая и третья – данная старца Закхея и купчая Игнашки Королька на р. Улиту¹². Грамоты на р. Улиту не датированы, но источник уточняет, что «крепости» старца Закхея¹³ погибли в «немецкой приход» – во время разорения монастыря шведским отрядом в 1589 г.

В писцовой книге 1608–1611 гг. упоминаются далеко не все акты, закреплявшие переход монастырю угодий Нотозерского и Соньяльского погостов. Опись имущества Троицкого Печенгского монастыря 1658 г. содержит упоминание еще трех грамот (двух купчих и одной записи) конца XVI в. на нотозерские угодья, не известных писцовой книге. Документы датированы 1571, 1594 и 1597 гг. Во всех случаях сделка монастырь заключил с нотозерским

¹ Тоня – рыболовный участок реки.

² Писцовая книга Кольского уезда 1608–1611 гг. С. 455.

³ Кучинский М. Г. Указ. соч. С. 108–110.

⁴ Писцовая книга Кольского уезда 1608–1611 гг. С. 456.

⁵ Там же. С. 455–456.

⁶ Там же. С. 35, 455.

⁷ Там же. С. 456.

⁸ Там же. С. 435.

⁹ РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 24–25. Запись, к сожалению, сохранилась не в списке, а в переписке, составленном в Новгородском приказе.

¹⁰ РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 25.

¹¹ Писцовая книга Кольского уезда 1608–1611 гг. С. 440. В источнике не раскрывается имя Семейкиной жены.

¹² Там же. С. 435.

¹³ Владения старца ранее принадлежали Юшке Борису, у которого он их и купил.

саамам Харитоном Юрьевым – состоятельным общинником Нотозерского погоста¹. Грамоты закрепляли продажу монастырю различных промысловых мест по р. Туломе².

Таким образом, установить происхождение всех угодий, приобретенных монастырем у нотозерских саамов в конце XVI в., вряд ли представляется возможным. Актовые источники, способные раскрыть этот процесс, в значительной степени были утрачены во время разорения монастыря в 1589 г. На основе имеющихся документов можно говорить о том, что формирование монастырских владений на землях Нотозерского погоста началось, по меньшей мере, с 1570-х гг. После 1589 г. эти владения были легализованы царскими жалованными грамотами, впервые – жалованной грамотой царя Федора Ивановича (от 20 марта 1591 г.). Грамота закрепляла приобретенные к этому времени владения Печенгского монастыря в Кольском уезде, в том числе и у Нотозерского саамского погоста: рыбные ловли под Кривецким порогом, купленные у Нечайки Попова, участок р. Туломы от тони Калепуха по р. Керчь, угодья «вверх реки Туломы под Падунем и под Каменем», бывшие во владении пополам с саамами Нотозерского и Соньяльского погостов «по купчим и по данным грамотам»³.

Выданная 30 ноября 1606 г. жалованная грамота царя Василия Шуйского вновь называла те же нотозерские владения в составе монастырской вотчины⁴. В грамоте 1606 г. по сравнению с предыдущей жалованной грамотой расширен состав нотозерских владений монастыря за счет р. Улиты.

На этом стяжание монастырем доходных угодий Нотозерского погоста не закончилось. Последующее проникновение монастыря во владения погоста отражено в грамотах первой половины XVII в., сохранившихся как в списках, дословно передававших текст подлинного документа, так и в списках-пересказах, составленных дьяками Новгородского приказа. Таких грамот известно девять: отпись – 1; купчие – 3; данные/вкладные – 4; заемная кабала – 1. Документы составлены между 1618/19 и 1651 гг. Грамоты раскрывают процесс скупки монастырем рыболовных участков на порогах (Падун, Камень) и открытых местах (Лахта) р. Туломы. Один из таких участков перешел монастырю не напрямую от нотозерских саамов, а опосредованно. Так, заемная кабала перешла монастырю от посадских людей Колы – Онтипки и Федьки Сусловых. Ими в 1636/37 г. была взята кабала на нотозерского саама Ивашку Никитина в 2 р. 23 ал. 2 де. сроком на один год. За занятые деньги И. Никитин отдал братьям свое «падунское угодье». Деньги он так и не вернул, а кабала на его угодья каким-то образом досталась Печенгскому монастырю.

Архив Троицкого Печенгского монастыря в значительной степени утрачен, поэтому сохранность нотозерских грамот ставит вопрос о том, какие исторические обстоятельства способствовали этому. Данный вопрос связан и с проблемой «практической» функции актов в жизни монастыря.

31 июля 1645 г. старостой Нотозерского и Соньяльского погостов Титкой Васильевым была подана челобитная царю Михаилу Фёдоровичу, содержащая жалобу на монахов Печенгского монастыря и посадских людей Кольского острога⁵. Староста обвинял монахов в том, что те, владея половиной доходных семуужих ловов на р. Туломе (Сосновец Поплав, Кривецкий пудас, Падун), а также половиной о. Нотозеро, отказывались компенсировать саамам уплату повинностей с этих угодий. Так, лопарские погосты уплачивали с них не только дань, но и несли тяжелую подводную повинность. Давность владения этими угодьями Троицким Печенгским монастырем в челобитной определена как «лет с 30». Таким образом,

¹ Так, за Х. Юрьевым, помимо лука угодий в промысловых угодьях Нотозерского погоста, писцовой книгой 1608–1611 гг. была закреплена половина «осеннего лова» семги на р. Туломе от Калепухи до Падуну, за ним же на оброке были р. Шовна и Пак, где велся лов семги и бой бобров. См.: Писцовая книга Кольского уезда 1608–1611 гг. С. 455–456.

² Так, были уступлены доли промысловых угодий на порогах р. Туломы – Сосновец, Кривце и Падуне. См.: Сборник материалов по истории Кольского полуострова. Л., 1930 (далее – СМПКП). № 58. С. 98.

³ РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1674 г. Д. 15. Л. 16–17.

⁴ Там же. Л. 26.

⁵ Там же. 1684 г. Д. 58. Л. 5–7.

начало владения монастырем туломскими угодьями относится к 1615 г. Примерно к этому же времени (1618/19 г.) относится и самый ранний нотозерский акт монастырского архива.

Челобитная не оспаривала права старцев владеть промыслами, но просила власти выяснить, на основании каких «крепостей» это право возникло, и обязать монастырь компенсировать расходы саамских погостов на уплату податей и несение подводной повинности¹.

В 1648/49 г. последовала новая челобитная нотозерских и соньяльских саамов, составленная старостой Ефремкой Тимофеевым². На этот раз в саамской челобитной содержалась развернутая аргументация права погостов на распоряжение рыбными промыслами р. Туломы. В частности, в грамоте приводится ссылка на жалованную грамоту царя Федора Ивановича 1587/88 г.³, писцовую книгу Кольского уезда 1608–1611 гг. Эти документы юридически закрепляли за погостами их промысловые владения. Приводится в челобитной и упоминание мировой записи Нотозерского и Соньяльского погостов с Печенгским монастырем 1601 г., согласно которой угодья на речных порогах от Падуна до Камня отдавались монастырю на оброк. Наконец, немаловажной для саамов была и апелляция к традиции владения этими промыслами: «чем изстари до поставленья Колского острогу прадеды их владели»⁴. История освоения Печенгским монастырем лопарских владений в челобитной раскрывается следующим образом. В 1611 г. во время похода шведского отряда под командованием Бальтазара Бека от рук неприятеля погибли многие саамы двух погостов. Оставшиеся после гибели взрослого населения дети не могли самостоятельно распорядиться перешедшими к ним владениями, чем и воспользовались печенгские старцы. Они, как утверждает челобитная, «животами тех лопарей и угодей четвертью той же их реки Туломы <...> завладели»⁵.

Ответом на саамские челобитные стали челобитные Печенгского монастыря. Одна из самых ранних, известных нам, была подана игуменом Симеоном⁶. Челобитная была составлена в ответ на несохранившуюся грамоту нотозерского саама Васьки Никитина, жаловавшегося властям на завладение монастырем его угодьями. Игумен Симеон в своей грамоте раскрывал историю перехода монастырю угодий, принадлежавших роду Васьки Никитина. Так, угодья продавались и закладывались монастырю двумя поколениями саамского семейства – дедом и отцом Васьки Никитина «бесповоротно и безвыкупно» за «болшие денги». Передача была оформлена купчими и закладными, в которых продавцы обязывались «им и детям их в те угодья впредь не вступатца и из-за монастыря не выимать». Какую-то часть угодий отец Васьки дал монастырю вкладом «в вечной поминок». За этот вклад он был взят на содержание монастыря, а перед смертью пострижен в монахи. После кончины его имя было записано в «вечный синодик»⁷. Грамоты на эти угодья, как пишет игумен, находились в монастыре. Хотя к челобитной не были приложены грамоты (или списки с них) деда и отца челобитчика – Васьки Никитина, по сохранившимся спискам и упоминаниям документов мы их можем восстановить. Так, в 1619/20 г. отцом Васьки Никиткой Васильевым был продан рыболовный участок под Падуном за 40 ал.⁸, а в 1620/21 г. он же совместно с женой Офросиньницей и сыном Васькой дал вкладом свои владения под Падуном и в Лахте. Стоимость угодий была оценена в 25 р. За сделанный вклад монастырь обязывался «ево, Никитку, в монастыре покоити, как и протчих вкладчиков и братью, до ево смерти. А жене ево Офросиньнице да сыну ево Васке давати из

¹ РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 6–7.

² Там же. Л. 8–11.

³ Царская грамота была адресована старостам и целовальникам Кольской волости, и запрещала местным жителям вступаться во владения Нотозерского и Соньяльского погостов на р. Туломе. Грамота сохранилась в списке-пересказе. См.: Там же. Л. 26–27.

⁴ Там же. Л. 8.

⁵ Там же. Л. 9.

⁶ РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 11. Игуменство Симеона известно для 1645 г. См.: ГААО. Ф. 440. Оп. 1. Д. 94. Л. 12, 26.

⁷ РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 11.

⁸ Там же. Л. 15.

монастыря на год по 3 меры муки ржаные со 129-го году впредь до их смерти»¹. Грамоты деда Васьки Никитина в источниках не упоминаются.

Как видим, игумен Симеон опирался в своей челобитной на нотозерские акты, при этом не раскрывая их. Подлинники с нотозерских грамот были приложены к челобитной другого игумена Печенгского монастыря, Иоасафа, поданной 30 мая 1650 г. и содержавшей жалобу на нотозерских и соньяльских саамов². Всего им было представлено восемь грамот. В Новгородском приказе с них были взяты списки. Еще одна – девятая – грамота к этому перечню добавилась в июле 1651 г., когда попом Киприяном Романовым были проданы монастырю угодья на р. Туломе (половина о-в Юркин, участок р. Туломы от порога Кривых Ворот до Калепухи). Ранее эти угодья были за монастырем по какой-то «записи лопской», возможно, аналогичной тем, по которым монастырь в конце XVI–нач. XVII в. владел участком реки от Падуна до Камня на правах аренды. Остается только догадываться, как эти угодья перешли к Киприяну Романову. Не исключено, что он их выкупил у саамов, а затем уже перепродал Печенгскому монастырю. Сумма купчей составила 50 р.³

Власть реагировала на конфликт, отправляя грамоты воеводам в Кольский острог с требованием устроить очную ставку между сторонами и выяснить, на чьей стороне правда. Такая очная ставка была проведена 4 февраля 1650 г. воеводой Иваном Вельяминовым⁴. В качестве аргумента в споре с саамами старцы использовали жалованную грамоту Василия Шуйского 1606 г., в которой, как уже было показано, нотозерские промысловые угодья были записаны за Печенгским монастырем. Воевода не взял на себя смелость покушаться на установление царской грамоты, оставив окончательное разрешение этого конфликта до «государева указа»⁵. По последовавшему царскому указу от 30 ноября 1650 г. тому же воеводе предписывалось учинить «заказ» (т. е. запретить) на саамские угодья и отказать монастырю в его претензиях⁶. Грамота содержала отсылки к более ранним царским постановлениям по этому же вопросу – 1636/37, 1644/45 и 1648/49 гг.⁷ На практике эти запреты, ставившие целью пресечь рост монастырской вотчины, не соблюдались, о чем свидетельствует затяжной характер рассматриваемого конфликта.

Рассмотренный нами этап, охватывающий период второй половины 1640-х–нач. 1650-х гг., лишь один из эпизодов борьбы монастыря и саамских погостов. Из отрывочных сведений источников можно сделать вывод о том, что начало этого конфликта относится к концу XVI в., когда в 1590/91 г. была составлена мировая запись между монастырем и погостами, положившая недолгий конец конфликту. Продолжался этот конфликт и в 1630-е гг., о чем говорит царская грамота в Кольский острог воеводе Осипу Щербатому 1636/37 г. В определенный момент конфликта сторонами стали использоваться документальные материалы. Так, помимо царских грамот, с подачи печенгского игумена Иоасафа в этом споре «завучали голоса» актов нотозерских саамов. Все представленные им грамоты, а также и составленная после подачи челобитной купчая грамота попа Киприяна Романова хранились в архиве Троицкого Печенгского монастыря, что зафиксировано описью имущества 1658 г. Там же хранились и более ранние грамоты на нотозерские промысловые угодья, которые не были использованы в споре. Нельзя исключать того, что какая-то часть нотозерских актов монастыря, составленных в 1610-е гг., не сохранилась. Существование этих грамот косвенно подтверждают заявления саамов о том, что после шведского похода 1611 г. монахи скупали владения у детей. Грамот, подтверждающих это, нет. Не исключено, что они погибли в 1619 г.

¹ Там же. Л. 16.

² Там же. Л. 15.

³ СМПКП. № 52. С. 86–87.

⁴ РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 13–14.

⁵ Там же. Л. 14.

⁶ Там же. Л. 28–29.

⁷ Там же. Л. 29.

во время городского пожара, уничтожившего монастырь¹. Важно и другое: в споре монастырем использовались только те акты, которые фиксировали переход саамских угодий после 1611 г. – времени, когда была составлена писцовая книга Алая Михалкова, определившая состояние монастырской вотчины в Кольском уезде. Сделанные наблюдения, полагаем, раскрывают стратегии двух сторон в этом конфликте. Нотозерские и соньяльские саамы в своих челобитных ставили под сомнение право монастыря распоряжаться своими угодьями. Напротив, Троицкий Печенгский монастырь подтверждал это право не только для отдаленного времени (конца XVI в.), опираясь на жалованную грамоту Василия Шуйского, но и для недавнего (начиная с 1618/19 г.), используя нотозерские акты.

Спор между монастырем и саамскими погостами в 1650-е гг. не завершился. Конфликт обострился в начале 1670-х гг. в связи с борьбой монастыря за выдачу новой жалованной грамоты, подтверждавшей его права на вотчины в уезде. Такая грамота была выдана в 1675 г., подтвердив права монастыря на ту часть нотозерских угодий, которые были зафиксированы жалованной грамотой Василия Шуйского². Право монастыря владеть угодьями, приобретенными у нотозерских саамов после 1611 г., не было подтверждено. Такое подтверждение входило бы в противоречие с государственной политикой ограничения роста монастырского землевладения, проводимой с 1620-х гг. Тем не менее Нотозерский и Соньяльский погосты в 1680-е–1690-е гг. продолжали оспаривать право Печенгского монастыря распоряжаться их промыслами. Конфликт сторон рассматривался в Новгородском приказе, и в выписках дьяков по этому делу вновь возникали нотозерские акты, представленные еще в 1650 г. игуменом Иоасафом. Поскольку дьяки опирались в своих справках на предшествующие документы приказа, то и тексты актов вновь давались в списках-пересказах разной степени подробности.

В последний раз нотозерские акты всплывают в источниках 1720-х–1730-х гг. К этому времени количество грамот сократилось. Так, из девяти грамот XVII в. сохранились только три³. Эти грамоты дошли до нас не в списках-пересказах, а в списках, воспроизводивших текст подлинного документа полностью, и впоследствии были опубликованы. Остальные грамоты, по всей видимости, были утрачены во время стихийных бедствий, постигших монастырь⁴.

В XVIII в. грамоты по-прежнему служили документальным обоснованием прав монастыря на нотозерские угодья. Этого требовал не только продолжавшийся конфликт монастыря и саамских погостов, но и восстановление самой монастырской вотчины, временно ликвидированной в результате частичной секуляризации церковных земель 1704–1705 гг.

Таким образом, возникший в конце XVI в. конфликт между Троицким Печенгским монастырем и Нотозерским и Соньяльским погостами косвенно способствовал сохранению части архива монастыря – нотозерских актов. Эти документы использовались в качестве одного из аргументов в споре о принадлежности рыболовных угодий в верховьях р. Туломы, так и не ставшим решающим. Причина этого заключалась в политике государства в вопросе о церковном землевладении, проводившейся на протяжении XVII в. Государство налагало запрет на покупку или получение вкладом земель церковными организациями, в том числе когда такие сделки происходили с представителями иноэтничных групп Московского государства. Несмотря на это, Печенгский монастырь в XVII–XVIII вв. видел в нотозерских актах одно из документальных обоснований своих исторических прав на саамские земли.

¹ Никонов С. А. Троицкий Печенгский монастырь в Кольском остроге в XVI–XVIII веках: краткий исторический очерк // Описи церковного имущества Кольского Печенгского монастыря и Воскресенского собора города Колы XVIII–XIX веков / сост. и авт. статей Д. А. Ермолаев, С. А. Никонов. Мурманск, 2013. С. 11.

² Сборник грамот Коллегии Экономии. Т. II. Л., 1929. № 154. Стб. 398.

³ См. приложение к статье.

⁴ Так, Троицкий Печенгский монастырь значительно пострадал во время пожаров 1693 и 1725 гг. См.: Никонов С. А. Троицкий Печенгский монастырь в Кольском остроге. С. 14, 16.

**Перечень нотозерских актов XVII в. архива
Троицкого Печенгского монастыря**

1. **1618/19 г.** Отпись старост нотозерских лопарей Агейки Прокофьева и Ефремки Фёдорова, «участников подпадунок», о розвытке старца Досифея, переданном Троицкому Печенгскому монастырю.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 17; 1695 г. Д. 45. Л. 9–10; 1697 г. Д. 24. Л. 5.
Публикация: Грамота 1697 г.¹ С. 398.

2. **1619/20 г.** Купчая нотозерского лопина Никитки Васильева на участок рыбной ловли на р. Туломе под Падуном «в нижних тонях» и кутельные (котельные) места.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 15; 1695 г. Д. 45. Л. 8; 1697 г. Д. 24. Л. 4.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 97.

Публикация: Грамота 1697 г. С. 397.

3. **1620 г. мая 22.** Данная («вкладная») нотозерского лопина Харитонко Юрьева и его жены Марьицы Троицкому Печенгскому монастырю на р. Шовну, рыбные ловли, гребные озерки, звериные «ухожья» и бобровые гоны на р. Туломе под Падуном и в заборе выше Падуна.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 15–16; 1695 г. Д. 45. Л. 8–9; 1697 г. Д. 24. Л. 4–5.

Списки XVIII в.: Архив СПбИИ РАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 126. Ч. 2. Л. 2; ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 1. Д. 1651. Л. 2 об.–3.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 98.

Публикация: Грамота 1697 г. С. 397; СММКП. № 21. С. 48–49.

4. **1620/21 г.** Данная («вкладная») нотозерского лопина Никитки Васильева, его жены Офросиньицы и сына Васки Троицкому Печенгскому монастырю на рыбные ловли на р. Туломе под Падуном – под Камнем, в Лахте, «в нижних тонях» и кутельных местах, в заборе в Зашейке.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 16; 1695 г. Д. 45. Л. 9; 1697 г. Д. 24. Л. 5.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 97.

Публикация: Грамота 1697 г. С. 397–398.

5. **1620/21 г.** Данная («вкладная») нотозерского лопина Кипреяно Романова и его сестры Ульянки Левонтиевой Троицкому Печенгскому монастырю на рыбные ловли на р. Туломе под Падуном, в Лахте, под Камнем, кутельные места, «нижние тони» и в верхнем заборе, ранее данные монастырю их дедом Дениской Яковлевым.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 17; 1695 г. Д. 45. Л. 9; 1697 г. Д. 24. Л. 5.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 97.

Публикация: Грамота 1697 г. С. 398.

6. **1633/34 г.** Купчая нотозерки Маринки Яковлевой дочери, Клементьевской жены, и ее сыновей Исачки и Ивашки Клементьевых Троицкому Печенгскому монастырю на участок рыбной ловли на р. Туломе под Падуном.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 18; 1695 г. Д. 45. Л. 10; 1697 г. Д. 24. Л. 6.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 97.

Публикация: Грамота 1697 г. С. 398.

7. **1636/37 г.** Заемная кабала нотозерского лопина Ивашки Никитина на Падунское угодье, данная кольским жильцам Онтипке и Федьке Суловым.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 18; 1695 г. Д. 45. Л. 10; 1697 г. Д. 24. Л. 6.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 97.

Публикация: Грамота 1697 г. С. 398.

8. **1646 г. марта 1.** Данная («вкладная») нотозерского лопина Никитки Михайлова сына Троицкому Печенгскому монастырю на рыбные ловли на р. Туломе под Падуном в Лопской чети – под Камнем, в Лахте, кутельных местах, Падунском заборе и заречных неводных ловлях.

Списки XVII в.: РГАДА. Ф. 125. Оп. 1. 1684 г. Д. 58. Л. 18–19; 1695 г. Д. 45. Л. 10.

Списки XVIII в.: Архив СПбИИ РАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 126. Ч. 2. Л. 2 об.; ГААО. Ф. 1. Оп. 1. Т. 1. Д. 1651. Л. 3–3 об.

¹ Здесь и далее в Приложении к данной статье под этим сокращением имеется в виду: Харузин Н. Н. Русские лопари (Очерки прошлого и современного быта). М., 1890. Приложение 1-е.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 98.

Публикация: Грамота 1697 г. С. 398; СММКП. № 48. С. 83.

9. 1651 г. июля 29. Купчая попа Киприяна Романова сына Троицкому Печенгскому монастырю на угодыя и сенные покосы на р. Туломе – на половину о-ва Юркина и Сосновецкие воды от Кривых ворот до Кальепухи, ранее принадлежавшие нотозерским лопарям.

Список XVIII в.: Архив СПбИИ РАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 126. Ч. 2. Л. 1 об.

Упоминание: СММКП. № 58. С. 97.

Публикация: СММКП. № 52. С. 86–87.

Г. Н. Мелехова (Москва)

КАРГОПОЛЬСКИЕ ПОДВИЖНИКИ БЛАГОЧЕСТИЯ В ИСПРАВИТЕЛЬНО-ТРУДОВЫХ ЛАГЕРЯХ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

Как известно, крупнейшими исправительно-трудовыми лагерями (ИТЛ) на территории Республики Коми в 1930–1940-е гг. были Усть-Вымский, Ухто-Печорский, Локчимский ИТЛ¹. В них содержались десятки тысяч людей, немалая часть были репрессированы за контрреволюционную деятельность. При этом, как гласила 58 статья УК РСФСР в редакции 1926 г., контрреволюционным признавалось «всякое действие, направленное к свержению, подрыву или ослаблению власти рабоче-крестьянских советов и существующего на основании Конституции РСФСР рабоче-крестьянского правительства, а также действия в направлении помощи <...> международной буржуазии». В той же статье контрреволюционным признавалось и «действие, которое, не будучи непосредственно направлено на достижение вышеуказанных целей, тем не менее, заведомо для совершившего его, содержит в себе покушение на основные политические или хозяйственные завоевания пролетарской революции»². Такие формулировки и последующая детализация «преступлений» в 14 пунктах статьи давали возможность любое проявление инакомыслия трактовать как противозаконную деятельность и приписывать «покушение на основные политические или хозяйственные завоевания» сотням тысяч людей.

Именно 58 статья использовалась властью и для расправы с верующими³ – иерархами, священнослужителями, монашествующими, мирянами. Среди отправленных на «исправление» в лагеря, а также высланных в Коми республику, было немало каргопольцев. В 1932 г. в Ухтпечлаг были сосланы, видимо, 6 из 9 арестованных каргопольцев-иосифлян, среди них пятеро монашествующих из закрытых к тому времени Кирилло-Челмогорского и Александро-Ошевенского монастырей (Каргопольский район Архангельской области). Почти все монахи, оставшиеся в Каргополье после закрытия монастырей, в своей религиозной жизни не приняли опубликованную в июле 1927 г. митрополитом Сергием (Страгородским) Декларацию, провозгласившую курс на сближение с советской властью. В эти годы каргопольская паства осталась без епископа; в поисках архиерейского руководства один из монахов – архим. Трифон (Пилюга) – обратился к знакомому еще по службе в царской армии Димитрию Любимову, ставшему епископом Гдовским, с просьбой принять руководство над церковью и монастырем. Именно епископ Димитрий осуществлял связь с высланным в Моденский монастырь

¹ См.: *Рогачев М. Б.* Исправительно-трудовые лагеря в Коми – Коми АССР (20-50-е гг.). Историческая справка. URL: <http://www.finnougr.ru/life/index.php?ID=1682>; *Кокурин А. И., Петров Н.* ГУЛАГ (Главное управление лагерей). 1917–1960. URL: <http://fanread.ru/book/6936975/?page=121>.

² Уголовный кодекс РСФСР, редакции 1926 года. Особенная часть. Глава I. Контрреволюционные преступления. П. 58.1. URL: https://ru.wikisource.org/wiki/Уголовный_кодекс_РСФСР_1926_года/Редакция_05.03.1926#.

³ Там же. В статье 58.14 в редакции 1926 г. политическим преступлением считалось «использование религиозных предрассудков масс с целью свержения рабоче-крестьянской власти или для возбуждения к сопротивлению ее законам и постановлениям».

митрополитом Иосифом (Петровых)¹. Епископ дал положительный ответ. Главой Русской Церкви монашествующие считали томящегося в советских тюрьмах и ссылках Местоблюстителя Патриаршего престола митрополита Петра (Полянского), о здравии которого молились, хотя никаких указаний и известий от него в течение многих лет не получали².

Каргопольцы-иосифляне разного происхождения, возраста, жизненного и духовного опыта сохраняли единство религиозных убеждений. Как отмечал тот же архим. Трифон, ставший к тому времени схиархимандритом Кириллом, братия «в части подчинения митрополиту и патриаршеству по религиозному обычаю единодушна»³. Несомненно, что бывшие насельники монастырей способствовали сохранению веры в регионе в грозные годы богоборчества и репрессий. Основные вехи жизненного пути каждого из них установлены по делам архива Регионального управления ФСБ Российской Федерации по Архангельской области⁴, но многие подробности, связанные с пребыванием вне территории области, еще предстоит выяснить.

Одной из ключевых фигур в противостоянии разрушителям христианского уклада был схиархимандрит Кирилл (Пилюга Тимофей Георгиевич, в постриге Трифон, 1876–1945). Он белорус, родился в д. Петровичи Игуменского уезда Минской губернии в семье крестьян-бедняков. Прослужив 4 года рядовым стрелком в Семеновском полку Санкт-Петербурга, Тимофей стал насельником северных монастырей, принял монашество с именем Трифон, был рукоположен в священник сан. С 1916 г. – настоятель Кирилло-Челмогорского монастыря (в сане игумена, потом – архимандрита). После закрытия монастыря он проживал с оставшейся братией поблизости; пока было можно, служил в храме, потом – тайно в домах прихожан. В 1928 г. он принял схиму с именем Кирилл (от иосифлянского епископа и, видимо, в честь прп. Кирилла Челмогорского). Схиархим. Кирилл оставался неформальным главой монашеской общины и пользовался у монахов уважением и авторитетом. «Наше духовенство, – признавал он, — <...> находилось под моим влиянием, к даваемым мной советам прислушивалось и <их> выполняло»⁵. Особенно тесно монахи общались два раза в год, в монастырские престольные праздники – 21 декабря, в день памяти прп. Кирилла Челмогорского, и 28 августа, в день Успения Богородицы, когда после церковных служб собирались в доме Пилюги, беседовали на религиозные темы, обсуждали тяжелое положение Церкви, гонения на духовенство. Схиархим. Кирилл призывал «теснее сплотиться вокруг гонимой Церкви и стойко защищать Православие»⁶. В ходе следствия 1932 г. он говорил прямо: «Мои убеждения как глубоко религиозного человека – <вера> в Бога. К существующей коммунистической партии мое отношение – как к необходимости пережить время и подчинение; но глубокая вера в Бога – в этом никто <меня> не разуверит»; «С политикой советской власти я не согласен, особенно в отношении религии, где она ущемила интересы Церкви». Виновным в антисоветской агитации схиархим. Кирилл себя не признал⁷. В 1932 г. он был заключен в Ухтпечлаг на 8 лет. После освобождения из лагеря он жил в Сыктывкаре на правах «адмссыльного», т.е. был лишен права возвратиться на родину. В сентябре 1937 г. в Сыктывкаре схиархим. Кирилл был повторно арестован и приговорен к 10 годам ИТЛ⁸. (См. *Фото*).

¹ См.: «Я иду только за Христом...». Протоколы допросов митрополита Иосифа (Петровых), 1929–1930 гг. / публ., вступ. и прим. А. Мазырина. URL: <http://собор.narod.ru/doc/protocols.html>.

² См.: Архив Регионального управления ФСБ РФ по Архангельской области (далее: РУ ФСБ РФ АО). Д. П-6573. Л. 26–27 об.

³ Там же. Л. 27 об.

⁴ См.: Мелехова Г. Н., Фаркова Л. И. И был Господь убежищем гонимому. М.; Каргополь, 2013. Благодаря члена прихода свв. Космы и Дамиана Каргопольского района Архангельской области Людмилу Ивановну Фаркову за предоставленную возможность использования материалов архива РУ ФСБ РФ АО.

⁵ Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6573. Л. 149.

⁶ Там же. Л. 140.

⁷ Там же. Л. 24 об., 149.

⁸ См.: Архив Управления ФСБ России по республике Коми (далее — УФСБ РФ РК). Д. КП-5925. Л. 4–4 об., 10–11; За веру Христову. Биографический справочник «Духовенство, монашествующие и миряне Русской Православной Церкви, репрессированные в Северном крае (1918 – 1951)» / сост. С. В. Суворова.

Схиархим. Кирилл пережил лагеря. Освободившись из заключения, он проживал в Сыктывкаре. По некоторым известиям старожилов-каргопольцев, он ненадолго приезжал в деревню Труфаново вблизи Челмогорского монастыря. Пилюга Трифон умер 5 декабря 1945 г. в Сыктывкаре в квартире своей келейницы Лидии Афанасьевны Горбунцовой в возрасте 69 лет¹.



Группа каргопольцев-иосифлян, арестованных в сентябре 1932 г.:
1) иеромонах Дорофей (Мусихин), 2) епископ Варсонофий (Вихвелин),
3) схиархим. Кирилл (Пилюга), 4) иеромонах Варсонофий (Солодягин),
5) монахиня Анна (Мишина), 6) иеромонах Афанасий (Кузьмичев),
7) иеромонах Павел (Распутин), 8) игумен Василий (Лебедев),
9) Новинкина Дарья Богдановна.
27.10.1932. (Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6573)

Схиархим. Кирилл – цельная и яркая личность, имевшая огромное влияние на окружающих. Помимо окормляемых им монашествующих, известно несколько его духовных дочерей из крестьянок ближайших деревень. В числе арестованных в 1932 г. была монахиня Анна (Мишина Анна Александровна, 1873–1937); на допросах она держалась мужественно, ни в чем не призналась, осуждение 1932 г. отбывала в Котласе, а после повторного ареста 1937 г.

Архангельск, 2006. С. 221–222; Возвращенные имена: Список жертв политических репрессий, осужденных на территории Республики Коми. URL: http://visz.nlr.ru/search/lists/komi12/239_6.html. Благодарю работников УФСБ РФ РК за доброжелательное отношение и оперативную помощь в знакомстве с делом Трифона Пилюги 1937 г.

¹ См.: Архив ЗАГС Республики Коми, г. Сыктывкар (далее: ЗАГС РК). 1945 г. Запись акта о смерти № 508.

была расстреляна¹. С жизненным путем о. Кирилла тесно переплелась судьба монахини Валентины (Горбунцова Лидия Афанасьевна, 1906–1989): осиротев в 12 лет, она нашла приют в Кирилло-Челмогорском монастыре; аресты каргопольцев 1930-х гг. ее не затронули, возможно, потому что в то время она работала на лесозаготовках. Она добровольно уехала за схиархим. Кириллом в Сыктывкар и стала его келейницей; освобождаясь из лагерей после обоих арестов, он проживал у нее в доме. После 1945 г. Лидия Афанасьевна вышла замуж за инвалида войны и родила дочь, отношения с которой у нее не очень складывались, и Лидия Афанасьевна воспитывала внука. Как рассказывали старожилы-каргопольцы, в 1940-е гг. она дважды приезжала в Труфаново с поручениями от схиархим. Кирилла, бывала на родине и впоследствии. В Сыктывкаре она входила в «двадцатку» (приходской актив) церкви, была певчей. Хотя она нарушила монашеские обеты, смертную одежду себе приготовила, как рассказывали, монашескую². Лидия Афанасьевна Горбунцова умерла в Сыктывкаре в 1989 г.³

Другой узник системы Ухтпечлага (и его пересыльного пункта в Котласе) – духовник Кирилло-Челмогорского монастыря архимандрит Афанасий (Кузьмичев Андрей Артемьевич, 1875–1937). Он родился в русской семье крестьян-середняков д. Мережино Кирилловского уезда Новгородской губ. (по другим сведениям, Печенгского с/с Чарозерского р-на Новгородской губ., ныне Вологодской обл.). Андрей стал монахом по обету родителей: около 24 лет он сломал на работе ногу и долго не имел возможности двигаться. Он встал на ноги (хотя всю жизнь прихрамывал) и в 27 лет поселился в Кирилло-Челмогорской пустыни. В 1905 г. Андрей принял монашество, впоследствии сан иеромонаха, был братским духовником⁴.

В составе «контрреволюционной группировки церковников» архим. Афанасий арестовывался дважды. На допросе 1932 г. он указывал: «Мои убеждения – вера в Бога, в которой меня разубедить не могут. Мое отношение к существующей власти: я подчиняюсь ей, потому что, по нашему религиозному обычаю, <мы> верим власти и подчиняемся...». Не скрыл он свою позицию и по поводу колхозов: «Я лично против колхозов, т.к. в них вижу гибель для религии и духовенства <...> иногда на обращаемые ко мне советы о вступлении в колхоз отвечал, что в колхоз вступать нужно обождать, единолично жить лучше»⁵. Архим. Афанасию присудили 5 лет ИТЛ, которые он отбывал в Котласе. Между возвращением из заключения в 1934 г. и вторым арестом в 1937 г. он жил затворником в светелке дома церковницы Анны Павловны Боголеповой (д. Труфаново) вблизи закрытого монастыря, но тайно принимал и окормлял некоторых верующих. В доме сохранилась икона прп. Кирилла Челмогорского из монастырского храма, она отреставрирована и находится в частном собрании.

В 1937 г., как и в 1932 г., о. Афанасий призывал не к неповиновению власти, а к смирению и терпению, ибо «всякая власть создается Богом и смещается Богом. Православный народ переносит в настоящее время тяжелую жизнь и мучения <...> терпеть надо. Это все отживет в свое время, и не будет таких мучений для народа, и тогда возрадуется все православное человечество»⁶. Свою вину на допросах он не признал: «Руководителем контрреволюционной группировки церковников иосифлян в Труфанове я не являлся никогда»; «Никакой контрреволюционной деятельности я никогда не проводил, и в этом свою виновность полностью отрицаю»; «О контрреволюционной деятельности церковников в Труфанове мне ничего не известно»⁷. 21 декабря 1937 г., в день памяти прп. Кирилла Челмогорского, архим. Афанасий был расстрелян⁸.

¹ Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6573. Л. 41–42 об., 142; Д. П-14268. Л. 15, 37–38.

² Полевые материалы Н. Ю. Варшавской. В НАРК в деле «Заявления верующих 1956-1965 гг.» (об открытии храмов) обнаружен не ясно, к какому году и к какой церкви относящийся лист с подписями, на котором присутствует Горбунцова Лидия Афанасьевна, рабочая гаража, а также Горбунцова Альбина Ивановна (ее дочь). См.: НАРК. Ф. 1451. Оп. 1. Д. 5. Л. 61.

³ См.: Архив ЗАГС РК. 1989 г. Запись акта о смерти № 1410.

⁴ См.: Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6573. Л. 36–36 об.; За веру Христову. С. 33–34.

⁵ Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6573. Л. 36, 141 – 141 об.

⁶ Там же. Д. П-14268 Л. 30. Слова архим. Афанасия в передаче свидетеля.

⁷ Там же. Л. 35.

⁸ См.: Там же. Л. 45, 47; За веру Христову. С. 34.

Долгие годы провел в Ухтпечлаге иеромонах Дорофей (Мусихин Дорофей Васильевич, 1885–1938), родившийся в д. Варламово Нолинского уезда Вятской губ. в середняцкой крестьянской семье. В 17 лет он ушел в Сяндемскую Успенскую пустынь Олонецкой губ., потом служил в армии, работал на железнодорожной ст. Шарья и на лесопильном заводе в г. Онеге, сражался на фронтах Первой мировой войны в составе 27 сибирского стрелкового полка в должности командира отделения, пережил плен. Только в 1918 г. он приехал в Челмогорский монастырь, в 1920 г. принял монашество, в 1925 г. – сан иеромонаха¹. Вместе с другими иером. Дорофей был арестован в 1932 г. и заключен в Ухтпечлаг на 5 лет. О. Дорофей, как и схиархим. Кирилл, не вернулся в Каргополье и умер в Сыктывкаре от туберкулеза в 1938 г.²

Из четырех арестов еще одного иосифлянина – иеромонаха Павла (Распутина) – два заканчивались заключением в ИТЛ Республики Коми. Иеромонах Павел (Распутин Дмитрий Иванович, 1865–1938) представляет местное ошевенское крестьянство. Он родился в бедной многодетной семье д. Погост Ошевенского сельсовета Приозерного района и первую половину жизни занимался сельским хозяйством и крестьянскими промыслами. Дмитрий вступил в братию Александро-Ошевенского монастыря в 37 лет и в 1903 г. был пострижен в монашество, сведений о посвящении в иеромонахи не найдено. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. иером. Павел в течение небольших периодов служил в разных еще сохранявшихся, но закрывавшихся один за другим каргопольских храмах. Как и другие, иером. Павел не скрывал своих взглядов, в протоколе его допроса 1932 г. записано: «Направление богослужения – верное течение веры и подчинения патриарху Петру Крутицкому, заместителю Тихона, которому верим, выполняем его распоряжения, и в богослужениях за него молим Бога о здравии, хотя мне известно, что он находится в ссылке». О власти на допросе иером. Павел сказал: «Советскую власть считаю от Бога наказание<м> за грехи народа. Долго ли, скоро <ли>, она должна смениться. Колхозы считаю одним из методов уничтожения и изгнания религии. Произведенное ущемление интересов религии со стороны советской власти оправдывается предсказаниями в Евангелии, и я настоящий период расцениваю как близкий конец, <предвестие> появления на земле антихриста»³.

В 1932 г. иером. Павел был осужден на 5 лет ИТЛ; из этого заключения он возвратился досрочно в сентябре 1934 г. Последний раз иером. Павел арестовывался в 1937 г., обвинялся в систематической «контрреволюционной агитации» и распространении провокационных слухов. Несмотря на старость и дряхлость, иером. Павел (ему было за 70) во время следствия держался мужественно, сообщал только общеизвестную информацию, свою вину не признавал. Из протоколов 1935 г.: «Виновным себя в распространении провокационных слухов не признаю», «Виновным себя <в участии в нелегальных собраниях> признаю, присутствовал на одном...», «<в организованной контрреволюционной деятельности> виновным я себя не признаю». Из протокола 1937 г.: «Никакой контрреволюционной деятельности я не проводил, категорически отрицаю»⁴. Осужденный на 10 лет ИТЛ, иером. Павел был направлен в Локчимлаг с. Пезмог, на Кузобский участок Шудогского совхоза. В июне 1938 г. больной иеромонах умер от кардиосклероза⁵.

Среди заключенных в ИТЛ Республики Коми было немало приходских священников из Каргополья. Николай Васильевич Филатов (1880–1960) родился в семье лекшмозерских

¹ См.: Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6573. Л. 31–32 об.

² См.: Архивная справка Информационного центра МВД по Республике Коми. Приложение к № 3/П 3275 от 15.03.2013 // Архив прихода свв. Космы и Дамиана Каргопольского района Архангельской области.

³ Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6573. Л. 42 об., 138 об.

⁴ Там же. Д. П-1461. Л. 108; Д. П-2670. Л. 32.

⁵ См.: Архивная справка Информационного центра МВД по Республике Коми. Приложение к №3/П 2918 от 29 октября 2009 г. // Архив прихода свв. Космы и Дамиана Каргопольского района Архангельской области. В справке значится: «27 октября 1937 года из Архангельской тюрьмы прибыл в Локчимский лагерь НКВД с. Пезмог Коми АССР. Находился в Кузобском участке Шудогского совхоза. Поступивший 16 января 1938 года в лазарет на излечение 07 июня 1938 года умер». В акте о смерти № 202 указано, что смерть наступила от кардиосклероза при явлении старческой дряхлости. Место захоронения не указано. Основание: архивное личное дело Локчимлага.

крестьян, окончил 2-классную Лекшменскую школу и миссионерскую школу. Осваивая порядок богослужения, Николай помогал местному священнику и прислуживал пономарем; в 1911 г. он был рукоположен в сан диакона, в 1913 г. стал священником. До 1914 г. он работал учителем школы грамоты, церковно-приходской школы, в 1914–1917 гг. молодой священник служил в Толусозерском приходе Пудожского уезда, в 1917–1923 гг. – в Лекшмозерском приходе, 1923–1930 гг. – в Павловском приходе¹.

По своим религиозным убеждениям о. Николай относил себя к «староцерковникам» и поминал за богослужением находившегося в заключении митрополита Крутицкого Петра (Полянского). У него была большая семья: мать Фекла, жена Параскева Дмитриевна, дети – сыновья Александр и Алексей, дочери Лариса, Вера и Клавдия (от 10 до 19 лет); с 1930 г. он указывал себя разведенным.

В 1930 г. священник Николай оказался вовлечен в события, происходившие в соседнем Печниковском приходе и связанные с протестом крестьян против закрытия церкви. Стремясь защитить свою церковь, печниковцы обратились за советом к о. Николаю, так как Никольская церковь, где он служил, в тот момент действовала. Пошутив, что павловцам помогает сам Николай Чудотворец, о. Николай посоветовал «ходатайствовать всем верующим, и вам откроют церковь». За такой совет он был обвинен в контрреволюционной агитации и в организации и руководстве волнениями и осужден к 5 годам высылки в Северный край. Обвинительное заключение гласило: «...кулачество Печниковского с/совета <...> руководимые попом Филатовым Николаем Васильевичем, сколотили основное ядро из подкулачников...»² О. Николай отбывал наказание в Усть-Куломском районе Республики Коми и в Каргополь вернулся только в 1938 г.

С конца 1945 г. он служил в действовавшей в Каргополе Пятницкой (Рождества Богородицы) церкви. О нем неоднократно упоминается в донесениях уполномоченного по делам Русской Православной Церкви по Архангельской области. Описывая празднование в Каргополе Троицы, на который съезжалось более 2000 человек (люди добирались в том числе паромом, ходившим по реке Онеге), уполномоченный сообщает: «Священник Каргопольской церкви Филатов в этот день обслужил примерно 1000 верующего населения и крестил 120 детей, церковный сбор составил 2500 руб., кроме того население пожертвовало священнику 500 штук яиц, хлеба, рыбок 100 кг. По словам священника Филатова, “праздник прошел хорошо, народу было много, крестить детей устал”»³. К этому документу приложена справка об обложении священника и старосты каргопольской церкви подоходным налогом. О. Николай Филатов умер в 1960 г., похоронен на местном кладбище.

Более драматична судьба Павла Федоровича Богоявленского (1865 (1871)–1938). Он родился в д. Луги в семье псаломщика. Окончив Каргопольское духовное училище, о. Павел служил диаконом, священником, благочинным в разных приходах Олонецкой губернии, но в 1930 г. был арестован. Обвиненный в контрреволюционной агитации, он был приговорен к 3 годам ссылки, которую отбывал в д. Бадьель Усть-Куломского района Коми. Сначала он работал «на распиловке дров», потом был освобожден от физической работы как инвалид. В 1932 г. он был повторно арестован в месте ссылки, обвинен в участии в подпольной контрреволюционной организации «Союз крестьян», которая якобы охватила значительную часть Усть-Куломского района (по делу было привлечено около 50 чел.), и вновь приговорен к 3 годам ссылки⁴. После

¹ См.: Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6322. Л. 105 об.–106 об.; За веру Христову. С. 578.

² Архив РУ ФСБ РФ АО. Д. П-6322. Л. 127.

³ Когда священник крестить уставал... // Сайт Михаила Лоцилова: Архангельский Север – былое и настоящее. URL: http://www.lochchilov.com/blog/kogda_svjashennik_krestit_ustaval/2015-04-24-579. Автор сайта цитирует хранящуюся в ГААО справку о празднике в Каргопольском районе, посланную 1 июня 1948 г. уполномоченным по делам Русской Православной Церкви по Архангельской обл. А. И. Окольниковым первому секретарю обкома ВКП(б) Б. Ф. Николаеву и председателю облисполкома И. Г. Латунову.

⁴ См.: Архив УФСБ РФ РК. Д. КП-8215. Т. 2. Л. 422–430; Т. 3. Л. 45, 57.

третьего ареста в 1937 г. о. Павел как «руководитель контрреволюционной группировки церковников» был осужден на 8 лет ИТЛ и в 1938 г. умер¹.

Изучение публикаций мартирологов несправедливо осужденных выявляют множество имен каргопольцев, высланных в Коми АССР. Уроженец Каргопольского уезда Степан Николаевич Герасимов (1880 г. р.), живший в г. Архангельске, в 1941 г. был выслан особым совещанием за «антисоветскую агитацию» сроком на 5 лет. Анастасия Степановна Коротких (1908 г.р.), родившаяся в д. Кузьмино Холмогорского уезда и жившая в г. Каргополе, была выслана в 1943 г. на 5 лет как «член семьи изменника Родины», а жителю г. Каргополя Валентину Алексеичу Кулешову (1936 г.р.), находившемуся на иждивении матери и высланному в 1943 г. как «члену семьи изменника Родины», было всего 7 лет².

Книги памяти жертв политических репрессий, опубликованные в разных регионах, несмотря на их неполноту, выявляют масштаб бывших гонений, который нами, потомками, осознан не в полной мере. Безусловно, необходима широкая общецерковная программа и общегосударственная поддержка изучения этого трагического периода русской истории, выявления имен тех, кто положил на алтарь веры все земное, даже жизнь. Такая работа сегодня ведется в основном силами энтузиастов, которые вынуждены преодолевать немалые трудности, главная из которых – затрудненный доступ к делам в архивах МВД и ФСБ. А ведь именно в них сохраняется память о том времени, во многом утерянная в самом народе. Как это ни парадоксально, но, стремясь уничтожить подвижников, власть зафиксировала и сохранила для потомков их подвиг. Приближается 80-летие скорбного 1937 г., а для исследователей по-прежнему закрыты имена свидетелей (зачастую – лжесвидетелей и доносчиков) следственных и судебных процессов. По-видимому, это продиктовано стремлением не нарушить гражданский мир среди потомков. Но сокрытие правды ведет не к миру, а к равнодушию и безразличию. Конечно, есть Божий суд. Но и наш земной мир должен зиждиться на отражении Божией Правды, стремиться к ней, на этом основана вся система правосудия. Чтобы восстановить подлинное лицо того времени, его трагедийный характер, его силу и слабость, необходимо беспристрастное изучение архивов, отделение истины от лжи, выявление исповедников и отступников, верных и изменников.

Л. Я. Канева (Сыктывкар)

СОВРЕМЕННЫЕ ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ИЖЕМСКОМ РАЙОНЕ РЕСПУБЛИКИ КОМИ (ПО ДАННЫМ НА НАЧАЛО 2014 ГОДА)

Специфика расселения в районах Севера обусловлена характером производства, отраслевой структурой промышленности и природными условиями³. Несмотря на сложные социально-экономические и климатические условия, в Республике Коми в последние три года наблюдается повышение уровня рождаемости, стало больше рождаться вторых, третьих и последующих детей. Рост рождаемости в Республике Коми отмечен в Сыктывкаре, Сосногорске, Усинске, Ухте, а также Ижемском, Княжпогостском и Усть-Вымском районах. Отчасти на это влияет выплата «материнского капитала» – федерального и регионального, а также меры социальной поддержки семей с детьми. В 2013 г. в республике появилось 8043 новые семьи, что на 221 больше, чем в 2012 г. При этом количество разводов также возросло на 217 и составило 4924. В республике сократилась смертность⁴.

¹ См.: За веру Христову. С. 58.

² См.: Поморский Мемориал: Книга Памяти жертв политических репрессий. Архангельск, 1999. Т. 1–3. А-Я. Поимённые списки жертв политических репрессий. URL: <http://vizs.nlr.ru/search/lists/arch1/>.

³ Тенденции и перспективы социально-экономического развития Северных регионов России: демография, труд, миграция, расселение. М., 2012. С. 126.

⁴ Новый Север. 2014. № 10. 25 января.

В Ижемском районе за первый квартал 2014 г. составлены 54 акта о *рождении* (для сравнения: 61 рождение – за 1 квартал 2013-го, 68 – 2012-го, 67 – 2011-го, 63 – 2010-го). Девочек родилось 29, мальчиков на 4 меньше. В полных семьях, где родители состоят в зарегистрированном браке, родились 33 ребенка (61% от общего количества родившихся детей). За три месяца прошлого года в полных семьях родилось 66% детей. В отношении 17 детей установлено отцовство, что составляет 31% от общего количества детей¹. Четыре ребенка родились в неполной семье, что составляет 7% от общего количества детей. Первенцев в семьях появилось 10, вторых детей – 25, третьих – 15, у четырех мам родился четвертый ребенок. В Ижемском районе на 1 апреля 2014 г. зарегистрированы 250 многодетных семей, наибольшее количество отмечено в сельском поселении (далее СП) «Ижма» – 51 семья, в СП «Сизябск» – 38 семей, в СП «Щельяюр» и в СП «Мохча» – по 37 многодетных семей. В основном в них по трое детей и лишь в 11 семьях – по 4 ребенка, в одной семье – пятеро детей². У женщин в возрасте от 18 до 20 лет отмечено 4 рождения, от 21 года до 30 лет – 36 рождений, от 31 года до 40 лет – 11. Имена новорожденных разнообразны: Евгения, Варвара, Елизавета, Камила, Марианна, Юлиана, Есения, Ульяна, Рената, Арина и др. Среди мальчиков трое получили имя Савелий, по два малыша – Егор и Матвей, есть Богдан, Арсений, Артур, Федор, Назар, Лев и др.³

За три месяца 2014 г. *в брак* вступили 29 пар молодоженов (для сравнения: 26 пар зарегистрировали отношения за три месяца 2013 г., в 2012 г. – 11, в 2011 г. – 23, в 2010 г. – 24). Средний возраст вступления в брак у мужчин составляет 29 лет, женщин – 25.

В то же время растет число разводов. За первый квартал 2014 г. *расторгли брак* 18 супружеских пар, из них большинство (17 семей) – по решению суда, в котором воспитывались 16 несовершеннолетних детей. В 2013 г. оформили развод 7 пар, в 2012 г. – 11, в 2011 г. – 6, в 2010 г. – 4. Большинство пар расторгли брак, прожив вместе чуть более двух лет. К осложнениям в семейной жизни, прежде всего, приводят бытовые трудности, психологический кризис одного из супругов⁴.

За первый квартал текущего года зарегистрировано 76 *смертей* (67 актов о смерти составлено за аналогичный период 2013 г., 71 – 2012 г., 100 – 2011 г., 104 – 2010 г.). Средний возраст умерших мужчин составляет 46 лет, женщин – 69. Самый пожилой из мужчин умер в возрасте 85 лет, самая пожилая из умерших женщин дожила до 92 лет. Главной причиной смерти являются болезни сердечно-сосудистой системы и новообразования.

В заключение краткого обзора можно отметить, что за первый квартал 2014 г. население Ижемского района увеличилось на 84 человека (см. *Таблицу*), рождаемость уменьшилась на 7 человек, но возросло количество семей, имеющих третьего ребенка; увеличилось и количество браков.

¹ За аналогичный период 2013 г. установлено отцовство в отношении 11 детей (18%).

² Новый Север. 2014. № 59-60. 21 мая.

³ Новый Север. 2014. № 47-48. 23 апреля.

⁴ Там же.

Демографические показатели по Ижемскому району Республики Коми за I квартал 2014 г.

Администрация поселений	Население на 01.01.2013 г.	Население на 01.01.2014 г.	Кол-во родившихся	Кол-во родившихся у несовершеннолетних мам	Кол-во родившихся у одиночных мам	Ребенок по счету			Заклучено браков	Кол-во умерших мужчин	Средний возраст умерших мужчин	Кол-во умерших женщин	Средний возраст умерших женщин	Причины смерти		
						1-й	2-ой	3-ий и более						Болезни сердечно-сосуд. системы	Алкоголь	Самоубийства
Ижма	4680	4666	13	-	2	1	6	6	12	30	18	12	71	5	1	-
Том	1667	1690	2	-	-	-	1	1	8	3	3	5	77	7	-	-
Мохча	2194	2169	6	-	-	-	4	2	5	2	1	1	62	4	1	1
Сизябск	2426	2434	4	-	-	-	2	2	1	1	1	-	-	2	-	-
Краснобор	2219	2220	12	-	1	4	6	2	10	5	5	5	62	6	1	1
Кельчиюр	1676	1753	1	-	-	-	1	-	9	4	4	5	75	2	1	1
Няшабож	877	872	4	-	-	2	1	1	3	2	2	1	59	2	-	-
Брыкаланск	1069	1080	-	-	-	-	-	-	5	2	2	3	73	2	-	-
Кипиево	1015	1010	4	-	-	-	2	2	3	1	1	2	76	1	-	-
Щельяюр	3300	3313	8	1	1	3	2	3	5	1	1	4	70	2	-	-
ВСЕГО за 1 кв. 2014 г.		21207	54	1	4	10	25	19	76	38	38	38	69	33	4	3
ВСЕГО за 1 кв. 2013 г.	21123		61	3	10	22	28	11	67	42	42	25	72	30	8	2

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ
РУССКОГО СЕВЕРА**

УСТЬ-ЦИЛЕМСКАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Устно-поэтическое творчество Усть-Цилемского района Республики Коми является объектом изучения более ста лет. Фольклорную культуру Усть-Цильмы можно считать той счастливой традицией, которая имеет своих почитателей и исследователей, и интерес к ней не ослабевает и в настоящее время. Но прежде чем оценить современный этап разысканий в области устно-поэтической традиции Усть-Цильмы, позволим себе в нескольких тезисах напомнить основные результаты собирания и изучения усть-цилемского фольклора в XX в.

Начало этой деятельности связано с именем Н. Е. Ончукова, предпринявшего поездки на Печору в 1901 и 1902 гг. Важнейшим результатом этих экспедиций стало само открытие печорской эпической традиции и первые публикации почти 60-ти былин, по десятку песен и духовных стихов, 45-ти сказок¹.

В 1929 г. на Печоре побывала экспедиция ГИИИ (Ленинград) под руководством музыковеда Е. В. Гиппиуса. Совместно с З. В. Эвальд ему удалось сделать первые звукозаписи печорского фольклора. В 1930-х гг. более 40 былин, записанных в этой поездке, были опубликованы ее участницей А. М. Астаховой в сборнике «Былины Севера»², 9 усть-цилемских сказок включены И. В. Карнауховой, также участницей этой экспедиции, в сборник «Сказки и предания Северного края»³.

Более 20-ти образцов усть-цилемского устно-поэтического творчества в записях нарьян-марского журналиста Н. П. Леонтьева, сделанных в 1940 г. (4 былины, 7 плачей, 13 песен), увидели свет в 1979 г.⁴

В 1942 г. на Печоре работала фольклорная экспедиция Карело-Финского государственного университета под руководством В. Г. Базанова. Через 20 лет совместно с одной из участниц этой поездки – А. П. Разумовой – им был выпущен сборник, в который вошло 66 усть-цилемских причитаний (общим объемом более 7 тыс. стихов)⁵, переживавших в годы Великой Отечественной войны свое второе рождение. Эта публикация по-прежнему остается самой крупной презентацией традиционных плачей Печоры.

В 1955 г. собирательскую работу ленинградских фольклористов на Печоре, начатую в 1929 г., продолжила группа специалистов из ИРЛИ РАН, возглавляемая Н. П. Колпаковой. Одним из наиболее заметных результатов этой поездки стал сборник «Песни Печоры», представивший почти полторы сотни произведений песенных жанров Усть-Цильмы; в него же включены почти 30 песен в записях 1929 г.⁶

Немногом раньше, в 1961 г., в той же серии, что и «Песни Печоры» («Памятники русского фольклора»), был издан сборник былин, представивший записи произведений этого жанра 1942 и 1955 гг.⁷ Таким образом, на первую половину 1960-х гг. приходится появление трех изданий, включивших значительные группы текстов усть-цилемской устной народной традиции; все эти сборники являются хрестоматийными печатными собраниями русского фольклора.

¹ Ончуков Н. Е.: 1. Печорские былины. СПб., 1904. № № 1–71; 2. Печорские стихи и песни. СПб., 1908. № № 1–5, 9, 13–14, 18, 21–22, 26; 3. Северные сказки. СПб., 1909. № № 1–45.

² Былины Севера / зап., вступ. ст. и коммент. А. М. Астаховой. Т. 1. Мезень и Печора. Л., 1938. № № 48–94.

³ Сказки и предания Северного края / зап., вступ. ст. и коммент. И. В. Карнауховой. Л., 1934. № № 151–159.

⁴ Печорские былины и песни / зап. и сост. Н. П. Леонтьев. Архангельск, 1979. № № 1, 4, 10, 18, 35, 36, 42, 53, 55, 56, 58, 62, 142, 143, 151, 153, 180, 188, 206, 215, 232, 246, 256, 284, 296.

⁵ Русская народно-бытовая лирика. Причитания Северного края в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой 1942–1945 гг. / вступ. ст. и комм. В. Г. Базанова. М.; Л., 1962. Раздел I. Печора.

⁶ Песни Печоры / изд. подг. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963. № 1–149, 324–355.

⁷ Былины Печоры и Зимнего берега: Новые записи / изд. подгот. А. М. Астахова, Э. Г. Бородин-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская, Ф. В. Соколов. М.; Л., 1961. № 1–61.

На первую половину 1960-х гг. приходится еще один очень важный факт в истории изучения Усть-Цильмы: это поездки в 1963 и 1964 гг. Д. М. Балашова, записавшего последних усть-цилемских сказителей. Ученый также стал инициатором печорской экспедиции Всесоюзной студии грамзаписи «Мелодия», в результате чего на крупноформатных пластинках были изданы 4 былины в исполнении пяти усть-цилемских сказителей¹. Научным руководителем этого проекта выступила Ю. Е. Красовская, специалист Фольклорной комиссии Союза композиторов России, которая, познакомившись с усть-цилемскими певцами, сама неоднократно производила записи фольклора от них и в 1973 г. издала грампластинку, представившую отдельные образцы богатой песенной культуры Усть-Цильмы².

В 1978 и 1980 гг. в Усть-Цилемском районе работали экспедиции МГУ, руководили ими известные фольклористы Н. И. Савушкина и Ф. М. Селиванов; московскими собирателями был зафиксирован интереснейший разножанровый материал, который пока очень скромно представлен в публикациях; в частности, в сборнике заговоров и заклинаний, подготовленном на материалах архива кафедры фольклора МГУ, имеется около 70-ти текстов из Усть-Цильмы, относящихся к различным магическим практикам³.

Во второй половине 1980-х гг. собирательская работа на средней Печоре активно велась преподавателями и студентами филологического факультета Сыктывкарского государственного университета; было проведено 6 экспедиций под руководством доцента А. Н. Власова и сотрудника Проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований З. Н. Мехреньгиной. Некоторая часть собранных в те годы материалов нашла отражение в сборнике песенно-игрового фольклора⁴, а также в небольшой публикации былин и духовных стихов в академическом издании «Русский фольклор»⁵.

Рубеж тысячелетий в отечественной фольклористике ознаменовался выходом в свет первых томов серии «Былины» Свода русского фольклора – двухтомника печорских былин, записанных за всю историю собирания этого жанра⁶; кроме текстов издание включает обширный справочный аппарат (комментарии, сведения о сказителях, словарь, предметный указатель и др.).

Таковы основные итоги собирания и издания усть-цилемского фольклора, с которыми мы вошли в XXI век. Без большого преувеличения можно сказать, что они выводят усть-цилемскую традицию в ряд активно изучаемых. Но и последние полтора десятилетия (т. е. первые 15 лет нового тысячелетия) достойно дополнили и книжные, и архивные собрания Усть-Цильмы.

¹ Былины Печоры. Дюк Степанович. Илья Муромец и Сокольник: Грампластинка. Всесоюзная фирма грампластинок «Мелодия». 33Д-025677-78; Добрыня и Алеша. Три поездки Ильи Муромца: Грампластинка. Всесоюзная фирма грампластинок «Мелодия». Д-024791-92.

² Русский народный хор села Усть-Цильмы: Грампластинка. Всесоюзная фирма грампластинок «Мелодия», 1973. СМ 03381-82.

³ Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / под ред. В. П. Аникина. М., 1998. №№ 2–4, 44, 66, 105, 106, 111, 149, 177, 183, 186, 239, 288, 318, 322, 323, 347, 383, 393, 400, 441, 471, 474, 475, 486, 524, 544, 545, 741, 769, 825, 910, 911, 944, 949, 1089, 1190, 1207, 1208, 1224, 1248, 1359, 1387, 1400, 1542, 1546, 1547, 1548, 1594, 1752, 1974, 1976, 1978, 2033-2049, 2056, 2075, 2088, 2107, 2108, 2117, 2118, 2176, 2180, 2358.

⁴ А в Усть-Цильме поют: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / сост. З. Н. Бильчук, А. Н. Власов, Т. С. Канева; вступ.ст. А. Н. Власова, Т. С. Каневой; нотные расшифровки А. Н. Захарова; под ред. Ю. И. Марченко. СПб., 1992.

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. Эпические традиции: материалы и исследования. Т. XXVIII. СПб., 1995. С. 258–290.

⁶ Былины Печоры: в 2 т. / сост. и подг. текстов В. И. Ереминой, В. И. Жекулиной, В. В. Коргузалова, А. Ф. Некрыловой; отв. ред. А. А. Горелов. СПб.; М., 2001. (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.). №№ 2, 6, 9–14, 16, 17, 23–26, 28, 30, 31, 35, 38–41, 43–45, 47–51, 54–59, 61–63, 66–72, 76–79, 81, 82, 87–100, 103–114, 116–118, 120–124, 126–129, 132–140, 142–147, 150–155, 157, 160–164; Т. 2: № 165–170, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 184–186, 188–190, 196–198, 200–209, 211–234, 242, 243, 246, 247, 249, 252–257, 260–263, 265, 267, 268, 270, 271, 274–279; Прил. I, № 1–6, 8–33, 36; Прил. II, №№ 1–3; Прил. III, № 1, 3; Прил. IV, №№ 1–6; Прил. V, №№ 1–7; Прил. VI, №№ 3–8.

Прежде всего, хотелось бы отметить такое направление современного этапа освоения народно-поэтического наследия средней Печоры, как введение в научный оборот записей прошлых лет, по сути – исторических записей. Это в первую очередь относится к жанру причитаний. Так совпало, что в 2013 г. были изданы две группы усть-цилемских плачей в записях первой половины XX в. Во-первых, это ранее неизвестные записи похоронно-поминальной и проводной поэзии из РО ИРЛИ РАН – 26 причитаний общим объемом более 420 стихов, выявленных автором данной статьи в полевых материалах А. М. Астаховой 1929 г.¹ Эти недавно обретенные широким кругом исследователей тексты существенно увеличивают «возраст» источников изучения усть-цилемской причеты и позволяют расширить границы диахронических и сравнительно-типологических разысканий. Во-вторых, это образцы свадебной причетной поэзии, зафиксированные экспедицией 1942 г. и хранящиеся в НА Коми НЦ УрО РАН, – два варианта полного свадебного голошения в исполнении двух причетниц общим объемом более 500 стихов; записи изданы Т. И. Дроновой в качестве приложения в ее монографии².

Другим изданием, представившим исторические материалы по фольклору Усть-Цильмы, стал мультимедийный диск с аудиозаписями былин и духовных стихов из коллекции Д. М. Балашова, хранящейся в Карельском научном центре РАН. Это издание, выпущенное в свет в 2012 г. к 470-летию Усть-Цильмы и к 85-летию собирателя, стало совместным проектом сыктывкарских и петрозаводских фольклористов, поддержанным предприятием «Усинскгеонефть». Фрагменты аудиозаписей Д. М. Балашова (благодаря их высокому качеству) и раньше публиковались в различных звуковых антологиях, на диске 2012 г. они представлены в полном объеме, с текстовыми расшифровками и комментариями; впервые в аудиопубликации предстали духовные стихи Усть-Цильмы, сопровождаемые нотными расшифровками³.

Четырьмя годами ранее, в 2008 г., совместными усилиями филологов СГУ и музыковедов ИРЛИ РАН, при финансовой поддержке Министерства национальной политики Республики Коми был подготовлен аудиодиск с записями 1929, 1965, 1981 гг.⁴ Образцы былин, протяжной лирики, хороводных («горочных») песен, наигрышей, составившие диск, объединяет микрорайон их бытования: все они представляют яркую певческую и сказительскую культуру Пижмы.

Вообще 2008 г. стал памятным в отношении усть-цилемских изданий. Кроме пижемского диска в этот же год появились и две книги, подготовленные преимущественно уже на материалах последних десятилетий. Это полидисциплинарный сборник по культуре детства (его составителями стали этнограф Т. И. Дронова, этнолингвист Т. Н. Бунчук и фольклорист Т. С. Канева)⁵ и сборник протяжных песен в записях СГУ 1980–2000-х гг., которые характеризуют поздний этап бытования песенной культуры Усть-Цильмы. Последний, над которым работала группа сыктывкарских филологов и петербургских этномузыковедов, вышел в свет в издательстве Государственного республиканского центра русского фольклора в серии «Традиционная культура регионов России»⁶.

¹ Печорские причитания и заметки о похоронном обряде в записях экспедиции ГИИИ 1929 г. (Из полевых дневников А. М. Астаховой) / публ. и комм. Т. С. Каневой // Из истории русской фольклористики. Вып. 8. СПб., 2013. С. 109–146.

² Дронова Т. И. Семья и брак староверов Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в повседневной и обрядовой жизни (середина XIX – начало XXI века). Сыктывкар, 2013. С. 158–165.

³ Эпос и духовная лирика Усть-Цильмы в записях Д. М. Балашова: из собрания Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН : мультимедийный диск / сост. Т. С. Канева (отв.), В. П. Кузнецова. Сыктывкар, 2012.

⁴ 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.

⁵ Дети и детство в народной культуре Усть-Цильмы : исследования и материалы / сост. Т. И. Дронова, Т. С. Канева; науч. редактирование Т. Н. Бунчук; нотировки Т. А. Кочневой. Сыктывкар, 2008.

⁶ Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни : научное издание / сост. Т. С. Канева (отв.), А. Н. Власов, А. Н. Захаров, А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко, З. Н. Мехреньгина, Е. А. Шевченко. М., 2008.

Новый этап работы – возвращение на старую полевую базу (см. далее), активное обращение к архивным материалам – потребовал обобщения предшествующего опыта, и в течение нескольких лет в СГУ велась работа над подготовкой мультимедийного справочника – своеобразного «путеводителя» по усть-цилемской фольклорной традиции¹, вышедшего в свет в самом конце 2013 г. Издание дает ответы на несколько вопросов: 1) что известно о том, где и как сложилась традиция, каковы ее географические и хронологические рамки; 2) что удалось записать фольклористам, где хранится этот материал, как он представлен в публикациях и исследованиях; 3) каков репертуар традиции и как он изучен. Соответственно было выделено несколько разделов: «География традиции» и «История края», обозначившие пространственно-временные рамки традиции; «Изучение традиции», раскрывающий ее источниковую базу и историю изучения; «Фольклорная традиция: справочные материалы», представивший репертуар и его носителей, рисующий «научный образ» традиции глазами исследователей. Особый блок составил раздел «Библиотека» с библиографией, «Книжной полкой» (аннотированное представление пятидесяти основных изданий усть-цилемского фольклора) и «Читальным залом» (более 80-ти статей или фрагментов статей). В диск вошли также иллюстративные тексты – подборки аудио (почти 40 образцов), видео (11 роликов) и около 200 фотоснимков 1881–2012 гг. Среди справочных материалов (карт, таблиц, схем, библиографических подборок, аннотаций основных изданий, перечней и др.) особо хочется выделить ряд указателей (сюжетно-тематических, исполнительских), которые являют результаты систематизации имеющихся данных по отдельным жанрам и сферам народной культуры Усть-Цильмы и представляют репертуар традиции (например, указатели основных тем и мотивов свадебных и похоронно-поминальных причитаний, историко-легендарной прозы, номинаций мифологических персонажей и др.).

Другим направлением современных трудов по изучению устной традиции Усть-Цильмы является полевая деятельность. В 2005 г. после большого перерыва (с 1990 г.) возобновилась собирательская работа сыктывкарских филологов на средней Печоре. За это время были проведены 10 фольклорных, фольклорно-археографических, фольклорно-этнолингвистических экспедиций, в ходе которых был получен чрезвычайно интересный разножанровый и разнотемный материал. Здесь стоит отметить, что в первой половине XX в. Усть-Цильма привлекала фольклористов, в первую очередь, богатством эпической и песенной традиций, и многие жанры и темы оставались на периферии собирательских интересов. Так называемые фольклорно-этнографические рассказы, в которых, как правило, отражаются народные знания («поверья», «представления»), стали фиксироваться довольно поздно – с конца 1970-х гг. (экспедиции МГУ 1978 и 1980 гг., СГУ – со второй половины 1980-х гг.). Экспедиции 2000-х гг., кроме многочисленных данных подтверждающего, уточняющего, дополняющего характера по отношению к ранее полученным сведениям, дали немало и новых тем. Это, например, материалы по локально-групповым прозвищам, почитанию икон, магическим практикам, бытованию отдельных жанров (былин, плачей, песен и др.), верованиям, связанным с рекой и ледоходом; новыми сюжетами пополнились коллекции мифологических и историко-легендарных рассказов, паремий и др.; многие из них уже введены в научный оборот благодаря ряду публикаций².

¹ Проект состоялся при финансовой поддержке РГНФ и Министерства национальной политики Республики Коми.

² См.: Рассказы цилемских старообрядцев / подгот. Ю. Н. Ильиной, Т. С. Каневой, Е. В. Прокуратовой // Живая старина. 2010. № 1. С. 59–61; Канева Т. С. Усть-цилемские рассказы о ледоходе (по материалам Фольклорного архива Сыктывкарского университета) // *Palaeoslavica*: Международный журнал по исследованиям славянской средневековой литературы, истории, языку и этнологии. Вып. XVIII. 2010. № 1. С. 243–268; Канева Т. С., Головин В. В. «Речка-матушка мотаитсе...»: ледоход в усть-цилемской традиции (по современным полевым материалам) // *Классический фольклор сегодня* : материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова (Санкт-Петербург, 14–17 сентября 2009 г.) / отв. ред. Т. Г. Иванова. СПб., 2011. С. 388–403; «В своих дедов словах мы не можем сомневаться, мы им верим» / предисл. и публ. Ю. Н. Ильиной, Т. С. Каневой // Живая старина. 2012. № 2. С. 27–29; Ильина Ю. Н., Канева Т. С. «Пословицы и поговорки» Марфы Ананьевны Дуркиной: устная

В собственно исследовательских разысканиях усть-цилемской устной поэзии особое внимание в последние годы привлекает жанр причитаний, интересный как своим глубоким внутренним содержанием, так и яркими формами его воплощения¹. В результате целый ряд тем, образов и мотивов печорской причеты, средств их выражения получили фольклористическую и этнолингвистическую характеристику², в дальнейшем это направление

народная словесность Усть-Цильмы в самозаписи ее носителя // *Palaeoslavica* : международный журнал по исследованиям славянской средневековой литературы, истории, языку и этнологии. Вып. XX. 2012. № 2. С. 189–243; *Ангеловская Л. В.* Новые записи усть-цилемских былин в Фольклорном архиве Сыктывкарского университета // *Народная культура в слове и тексте : сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой.* Сыктывкар, 2013. С. 228–239; *Канева Т. С., Шомысов Д. И.* Усть-цилемские рассказы об оборотничестве (по материалам Фольклорного архива Сыктывкарского университета) // *Palaeoslavica* : международный журнал по исследованиям славянской средневековой литературы, истории, языку и этнологии. Вып. XXIII. 2015. № 2. С. 259–289; Явленная Богородица в деревне Нонбург (Республика Коми) / подг. текстов Т. С. Каневой, Д. И. Шомысова // *Живая старина.* 2015. № 4. С. 51–53.

¹ Последние два года исследования велись в рамках финансируемого проекта, поддержанного РГНФ.

² *Ильина Ю. Н.*: 1. Народная терминология похоронно-поминальных причитаний как выражение функциональных особенностей жанра // *Лексикология. Лексикография: (Русско-славянский цикл) : материалы секции XXXVII Международной филологической конференции (11–15 марта 2008 г., Санкт-Петербург) / отв. ред. Л. А. Ивашко, И. С. Лутовинова.* СПб., 2008. С. 24–34; 2. Семантический комплекс «горе» в севернорусских похоронно-поминальных причитаниях // *Слово и текст: История, культура, этнос : сб. науч. тр. памяти Лидии Яковлевны Петровой.* Сыктывкар, 2009. С. 76–81; 3. Представление смертельного исхода как разновекторного пространственного перемещения (на материале севернорусских похоронно-поминальных причитаний) // *Культурное наследие Русского Севера: память и интерпретации: Исследования и материалы (К 90-летию Сольвычегодского историко-художественного музея).* СПб., 2009. С. 48–55; 4. Усть-цилемские похоронно-поминальные причитания в записях последних лет: память исполнительниц // *Вторые Мяндинские чтения : материалы Всероссийской научно-практической конференции: в 2 т. Т. 1.* Сыктывкар, 2011. С. 284–293; 5. Номинации умершего в севернорусских похоронно-поминальных причитаниях // *От Конгресса к Конгрессу : материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов : сборник докладов. Т. 4. М., 2012. С. 156–169;* 6. Лексико-семантические средства выражения концептуальной обрядовой прагматики в севернорусских похоронно-поминальных причитаниях // *Фольклорные традиции Севера и Северо-Запада России: ареальные исследования в контексте этнокультурных взаимосвязей : тезисы докладов Всероссийской научной конференции (27–30 сентября 2014 г., Санкт-Петербург).* СПб., 2014. С. 33; 7. Вербальные средства реализации пищевого кода в усть-цилемских похоронно-поминальных причитаниях // *Рябининские чтения – 2015 : материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2015. С. 298–300.* *Канева Т. С.*: 1. «Страна советская» в усть-цилемских причитаниях (по записям экспедиции 1942 г.) // *Образный мир традиционной культуры : сборник статей.* М., 2010. С. 286–293; 2. К вопросу о соотношении обрядового и поэтического текстов в традиции (заручение в усть-цилемской свадьбе) // *Традиционная культура : научный альманах.* 2011. № 3. С. 60–70; 3. Война – чужая сторона в усть-цилемских причитаниях // *Рябининские чтения – 2011 : материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера.* Петрозаводск, 2011. С. 280–283; 4. Усть-цилемские свадебные причитания: указатель основных тем и мотивов // *Труды конференции «Покровские Дни»: в 3 т. Н. Новгород, 2011. Т. 3. С. 53–99;* 5. «Баннные» причитания усть-цилемской свадьбы в севернорусском контексте // *Народная культура в слове и тексте: Сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой.* Сыктывкар, 2013. С. 95–104; 6. Парная баенка, девья последняя: ритуал в поэтической формуле (на материале усть-цилемских свадебных причитаний) // *Palaeoslavica* : международный журнал по исследованиям славянской средневековой литературы, истории, языку и этнологии. Вып. XXI. № 2 (2013). С. 94–107; 7. Поэтический словарь усть-цилемских свадебных причитаний: номинации жениха и невесты // *Лингвистическая экология: проблематика исчезающих языков и культур в истории и современности : материалы Международной научной конференции, проходившей при поддержке РГНФ (проект № 14-04-14011) (19-22 сентября 2014 г.).* Ставрополь, 2014. С. 118–124; 8. Война в усть-цилемской причете: образно-тематическая характеристика // *Традиционная культура : научный альманах.* 2015. № 2. С. 7–18; 9. Хозяйственные занятия печорцев в причитаниях: земледелие, скотоводство // *Двадцать вторая годичная сессия Ученого совета Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Февральские чтения) : сборник материалов.* Сыктывкар, 2015. С. 132–137; 10. Хозяйственные занятия печорцев в причитаниях: охота, рыболовство // *Рябининские чтения – 2015 : материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера / отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск, 2015. С. 301–304;* *Максимова Е. О.*: 1. Дом для умершего в печорских причитаниях // *Слово и текст: актуальные проблемы современной филологии : материалы Всероссийской научной конференции студентов и аспирантов (Сыктыв-*

планируется развивать как совместный с этномузыковедами проект, нацеленный на подготовку корпуса текстов к изданию.

Важно также отметить и активизировавшееся в последнее время обращение музыковедов к ранним записям усть-цилемской лирики, заслуживающей глубокого сравнительно-типологического изучения¹.

Таким образом, усть-цилемская фольклорная традиция, оставаясь привлекательной для собирателей и исследователей, продолжает открываться своими новыми гранями и еще, надеемся, порадует нас как специализированными, так и междисциплинарными трудами.

Ю. И. Марченко (Санкт-Петербург)

РЕЗУЛЬТАТЫ ЭКСПЕДИЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ИНСТИТУТА ИСТОРИИ ИСКУССТВ 1929 г. НА ПЕЧОРУ (МУЗЫКОВЕДЧЕСКАЯ ГРУППА: Е. В. ГИППИУС, З. В. ЭВАЛЬД)

Экспедиция 1929 г. на Печору оказалась четвертой и последней из снаряженных Секцией изучения крестьянского искусства с целью комплексного обследования народной культуры Русского Севера². Изучение фольклора Печорского края требовало от собирателей повышенного внимания к различным формам культурного взаимодействия между русским, коми и ненецким населением. При этом группа направлялась в районы с широким распространением старообрядчества и старообрядческой книжности. Заметим, что для успешного решения поставленной задачи нужна была определенная подготовка. Но условия для этого оказались, вероятнее всего, не самыми благоприятными. Для Института истории искусств наступили тяжелые времена³. Видимо, этим объясняется небольшой состав рабочей группы – всего 6 специалистов⁴, но каждый из них за предыдущие годы четко определился в своем научном направлении и как собиратель, и как исследователь. По своему составу и по направлениям работы экспедицию 1929 г. вряд ли можно охарактеризовать как комплексную; скорее, она оказалась многоцелевой.

Задача по собиранию образцов печорской песенности, поставленная перед Евгением Владимировичем Гиппиусом и Зинаидой Викторовной Эвальд, оказывалась довольно сложной. Поскольку никаких значительных изданий печорского песенного фольклора, содержащих

кар, 4 апреля 2014 г.). Сыктывкар, 2014. С. 21–22; 2. Метафора «Дом – гнездо» в печорских причитаниях // Человек и окружающая среда: II Всероссийская научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых (23–25 апреля 2014 г., г. Сыктывкар) : тезисы докладов. Сыктывкар, 2014. С. 167; 3. Ландшафт в усть-цилемских причитаниях (на материале поминальных, бытовых и проводных причитаний в записи 1942 г.) // Сборник тезисов III Всероссийской научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Человек и окружающая среда» СыктГУ. Сыктывкар, 2015. С. 63; 4. Образы жилища печорских причитаний в контексте обрядовых коммуникаций // Дом в этнокультурном пространстве : сборник научных трудов / сост. Т. И. Чудова, Т. С. Канева. Сыктывкар, 2015. С. 78–115 и др.

¹ Образцы печорского песенного фольклора в записях 1929 года / публ. и коммент. Ю. И. Марченко // Из истории русской фольклористики. Вып. 7. СПб., 2007. С. 224–267. См. также статьи Ю. И. Марченко и М. Д. Антоновой в настоящем сборнике.

² Первая экспедиция состоялась в 1926 г. в районы Заонежья, вторая в 1927 г. охватила своими маршрутами районы Пинеги (основная группа) и Мезени (группа В. Н. Всеволодского-Гернгросса), третья в 1928 г. работала на Мезени (основная группа), а также на Терском, Карельском и Поморском берегах Белого моря (группа В. Н. Всеволодского-Гернгросса). В 1930 г. Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд вдвоем осуществили экспедицию на Пинегу для продолжения работы, начатой в 1927 г., но уже с учетом опыта, полученного ими в экспедициях 1928–1929 гг. на Мезень и Печору.

³ *Ланин В. А.* Изучение фольклора в РИИИ // Временник Zubовского института: Фольклористика в Zubовском институте. СПб., 2013. Вып. 11. С. 10–12.

⁴ Состав группы: А. М. Астахова, И. В. Карнаухова, Н. П. Колпакова (филологи), З. В. Эвальд, Е. В. Гиппиус (музыковеды), С. С. Писарев (театровед). См.: *Колпакова Н. П.* У золотых родников (записки фольклориста). С рисунками автора. СПб., 2002. С. 136.

нотный материал, в те годы не было, то все известные собрания севернорусских песен при подготовке к экспедиции могли рассматриваться музыковедами лишь как косвенные источники.

Следует все-таки отметить, что первые образцы печорского фольклора записал на фонограф еще в 1914 г. Д. Г. Федоров¹. Среди записей, выполненных от ненцев, коми-ижемцев и русских, обнаружился продолжительный фрагмент былины «Илья Муромец и Идолище», который был идентифицирован В. В. Коргузаловым и после обработки включен в сводное собрание «Былины Печоры»². Однако коллекция поступила на хранение в Фонограммархив только в 1931 г., и ее содержание не могло быть известно участникам печорской экспедиции³. К тому же Д. Г. Федоров опрашивал отдельных информантов, осуществляя записи очень избирательно. Экспедиции ГИИИ, напротив, ставили своей задачей массовое выявление исполнителей с максимально возможной фиксацией песенных материалов на фонограф. Для выполнения такой работы Е. В. Гиппиусу и З. В. Эвальд в основном пришлось опираться на собственный опыт.

Коллекция, собранная музыковедами на Печоре, весьма внушительна – около 250-ти фонограмм, представляющих различные песенные жанры местной фольклорной традиции⁴. Но до фронтальной обработки материалов самими авторами записей дело, к сожалению, не дошло.

Судя по прижизненным публикациям участников экспедиции 1929 г., важнейшим ее итогом оказывается печорский раздел былинного собрания А. М. Астаховой⁵. Все же заметим, что на Печоре А. М. Астахова не ограничивалась только лишь изучением местной эпической культуры; постепенно у специалистов начинают вызывать интерес и некоторые другие направления ее научно-собирательской деятельности⁶.

Что же касается музыкальных материалов экспедиции, то Е. В. Гиппиусу и З. В. Эвальд удалось опубликовать лишь 4 напева печорских былин в качестве иллюстративного материала

¹ Материалы хранятся в ФА ИРЛИ РАН. Кол. 27F, ФВ 1160–1178. Записи выполнены на о. Вайгач и о. Вакатан, в г. Пустозерске, с. Ижма, в д. Устья (Пустозерская вол.). Подробнее см.: *Бурькин А. А., Касторов А. Ю., Марченко Ю. И., Светозарова Н. Д.* Из истории собирания материалов по фольклору народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока России, хранящихся ныне в Фонограммархиве Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН // *Acta linguistica petropolitana: Труды Института лингвистических исследований* / отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб., 2006. Т. 2. Ч. 1. С. 549, 553.

² Свод русского фольклора: Былины: 25 т. Т. 1–2: Былины Печоры / Корпус текстов подгот. В. И. Еремينا, В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, А. Ф. Некрылова; отв. ред. А. А. Горелов. СПб.; М., 2001 (далее – СБ). Т. 1, № 64 (с. 352–353); коммент. 64 – с. 696. Еще один фрагмент былины, важный для истории изучения эпических традиций как на Мезени, так и на Печоре, записанный на фонограф Н. Ф. Яковлевым и Е. М. Шиллингом в Яренском у. Вологодской губ., был выявлен В. В. Коргузаловым в собрании Фонограммархива несколько раньше и после нотировки включен в собрание русского музыкального эпоса (Былины: Русский музыкальный эпос / сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. Ред. Л. Н. Лебединский. Изд. основано Д. Д. Шостаковичем. М., 1981 (далее – БРМЭ). Коммент. 30, с. 538 – пример «г»). Однако В. В. Коргузалов ошибочно атрибутировал фонограмму как «запись неизвестного собирателя в 1903 г.». Точно установить происхождение материала удалось лишь после исследования, выполненного сотрудницей Отдела фольклора ИРЛИ А. И. Васкул (*Васкул А. И.* История русской фольклористики второй половины XIX–начала XX в.: Проблемы источниковедения : дис. ... канд. филол. наук. На правах рукописи. СПб., 2009. Приложение № 3. С. 26).

³ Нет ссылок на этот материал и в мезенско-печорском томе собрания А. М. Астаховой. Более того, Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд, приступая к характеристике былинных напевов, о Печоре сообщают следующее: «Напевы печорских былин, как известно, до настоящего времени никогда не были записаны (ни на слух, ни на фонограф). Поэтому четыре фонографических записи напевов печорских былин (...) впервые показывают печорскую былинную традицию с ее музыкальной стороны» (*Гиппиус Е. В., Эвальд З. В.* Несколько замечаний о напевах мезенских и печорских былин // *Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печора / зап., вступ. ст., коммент. А. М. Астаховой. М.; Л., 1938. Нотное приложение – на нenum. с. (между с. 544 и 545) напевы мезенских и печорских былин. (далее – Аст. 1). С. 545).*

⁴ Материалы хранятся в ФА ИРЛИ. Кол. 8F, ФВ 569–779.

⁵ Аст. 1. С. 345–542 (№ 48–99).

⁶ Печорские причитания и заметки о похоронном обряде в записях экспедиции ГИИИ 1929 г. (из полевых дневников А. М. Астаховой) / публ. и комм. Т. С. Каневой // *Из истории русской фольклористики. СПб., 2013. Вып. 8. С. 109–146.*

к упомянутому филологическому собранию¹. Много позже Н. П. Колпакова, подчеркивая научную преемственность в работе Сектора фольклора ИРЛИ, добилась включения в сборник «Песни Печоры» поэтических текстов, записанных З. В. Эвальд в 1929 г.² Сравнительно недавно по записям Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд был опубликован небольшой материал, представляющий образцы печорских лирических песен³.

Богатый репертуар, зафиксированный собирателями на Печоре, охватывает не только различные жанры, но и песни с контрастной музыкальной стилистикой. При первичном ознакомлении с традицией собиратели стремились записать максимальное количество напевов, восходящих к различным и подчас отдаленным системам интонационного мышления. Особое внимание уделялось и различным музыкальным вариантам напевов. По регулярности, с которой фиксировались некоторые произведения, можно предположить, что уже в то время накапливался материал не только для изучения песен по контрастным вариантам, но, возможно, и для работ по картографированию местных традиций. Намерения у исследователей были весьма серьезные. Судя по собранию «Песни Пинежья», в поле зрения Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд постоянно находился едва ли не весь музыкальный материал, собранный экспедициями Сектора изучения крестьянского искусства в 1926–1930 гг. В комментариях собрания, составленных З. В. Эвальд, приводятся ссылки на 247 репертуарных сборников и публикаций⁴, 219 песенников⁵, изданных в период с 1780 по 1935 гг. Многие из этих источников еще и в настоящее время оказываются трудно доступными даже для взыскательных специалистов.

Учтены в пинежском собрании и материалы экспедиции 1929 г. В разделе «Примечания и библиография к песням»⁶ З. В. Эвальд предлагает более трех десятков ссылок на коллекцию печорских фонографических записей⁷ и еще 9 ссылок на тексты, зафиксированные в экспедиции Н. П. Колпаковой, с указанием номеров их хранения в рукописном фонде Фольклорного архива Сектора⁸. Благодаря этому печорский песенный материал, пусть косвенным путем, но все же был введен в русло этномузыкаловедческой проблематики.

¹ Аст. 1, нотн. прилож., № 8–11.

² Песни Печоры / изд. подг. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963 (далее – ПП). С. 353–384 (№ 324–383).

³ 5 песен, представляющих традицию мужского пения семейства Чупровых см.: Образцы печорского песенного фольклора в записях 1929 года / публ. и коммент. Ю. И. Марченко // Из истории русской фольклористики. СПб., 2007. Вып. 7. С. 224–266 (далее – ОППФ); 6 песен в записях из с. Замежное, с. Ижма, с. Щельяюрское: *Марченко Ю. И.* Замечания о лирических песнях Печоры, записанных Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд (по материалам экспедиции Секции крестьянского искусства ГИИИ, 1929 г.) // Из истории русской фольклористики. СПб., 2014. Вып. 9. С. 390–441 (далее – ЗЛПП).

⁴ Песни Пинежья : материалы Фонограммархива, собранные и разработанные Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд / под общ. ред. Е. В. Гиппиуса. Кн. 2. М., 1937 (далее – Пинежье). Указатель источников, цитируемых в примечаниях, и их библиографических сокращений. С. 547–558.

⁵ Пинежье. С. 559–567.

⁶ Там же. С. 377–543.

⁷ Пинежье: № 5 (с. 382) – № 210 (здесь и далее указывается номер примечания, в круглых скобках – страница; через тире – номера соответствующих образцов по Репертуарному списку); № 6 (с. 385) – № 90 (указан ФВ 632; вероятно, опечатка); № 10 (с. 390) – № 215; № 12 (с. 395) – № 175, 200 – 203; № 13 (с. 396) – № 99–101; № 14 (с. 397) – № 206, 207; № 15 (с. 398) – № 208; № 25 (с. 411) – № 113, 225, 226; № 29 (с. 417) – 127 (ср. № 82 – ФВ 668.02), 168; № 32 (с. 419) – 137; № 38 (с. 423) – № 126, 217 (указан ФВ 558; вероятно, опечатка); № 39 (с. 425) – № 75; № 43 (с. 429) – № 154, 185; № 46 (с. 432) – № 157; № 58 (с. 444) – № 102, 103, 104; № 69 (с. 452) – № 223, 224); № 87 (с. 466) – № 144, 170, 171; № 88 (с. 467) – № 140, 141; № 104 (с. 476) – № 31 (указан ФВ 649; вероятно, опечатка); № 106 (с. 479) – № 29, 30, 57; № 107 (с. 481) – № 128, 169; № 111 (с. 483) – № 166; № 125 (с. 492) – № 64; № 127 (с. 493) – № 47, 79, 80; № 128 (с. 496) – № 35; № 129 (с. 497) – № 73, 74; № 136 (с. 500) – № 189 (указан ФВ 555; вероятно, опечатка); № 144 (с. 502) – № 211, 212; № 145 (с. 503) – № 159; № 147 (с. 507) – № 59, 60 (?); № 154 (с. 512) – № 114; № 155 (с. 513) – 85 (указан ФВ 653; вероятно, опечатка), 150; № 156, 157 (с. 513) – ссылка на примеч. № 43.

⁸ Пинежье: № 12 (с. 395), 47 (с. 435), 51 (с. 438), 68 (с. 451), 79 (с. 460), 116 (с. 486), 118 (с. 488), 119 (с. 489), 131 (с. 498).

Еще в мезенской экспедиции 1928 г. обозначилось важное научное направление – попытка сравнительного изучения песенных традиций русских и коми в условиях их живого бытования¹. На Печоре это направление в работе Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд получило дальнейшее развитие². Следует отметить поиск и фиксацию на фонограф одних и тех же песен у русских и коми-ижемцев при детальной проработке репертуара в каждом населенном пункте. Укажем, что собиратели не ограничивались записями только лишь русских песен. Есть фонограммы с записями фольклора народа коми, которые заслуживают особого внимания специалистов. В конечном же счете участникам экспедиции (как музыковедам, так и филологам) удалось выявить два крупных очага с распространением контрастных песенных материалов (Усть-Цилемский и Нарьян-Марский). Спустя три десятилетия работа на Печоре была продолжена силами сотрудников Сектора народнопоэтического творчества ИРЛИ, но структура итогового собрания, изданного по результатам собирательской деятельности 1955–1956 гг., была заложена результатами экспедиции 1929 г.³

В настоящее время печорская песенная традиция представлена многочисленными и содержательными изданиями, выполненными на основе записей второй половины прошлого столетия. Однако более ранние материалы, собранные Е. В. Гиппиусом и З. В. Эвальд, вносят серьезные коррективы в сложившиеся представления о местной песенной культуре. Прежде всего эти материалы отражают очень высокий уровень певческого мастерства исполнителей, указывают на наличие семейных ансамблей и в целом фиксируют совершенно иное состояние печорской песенности в отличие от того, которое пришлось наблюдать фольклористам-собираателям всех последующих поколений.

Особое значение в коллекции имеют записи групповых исполнений былин (№ 1, 2, 6, 7),⁴ записи духовных стихов с напевами, опирающимися на традицию эпической напевной декламации (№ 8–10), и духовных песен с напевами, опирающимися на традицию кантапсальмы (№ 11–14), записи групповых и сольных причитаний от русских (17, 19, 20) и от коми-ижемцев (№ 18, 21), а также записи мужских ансамблей в д. Абрамовская и с. Щельяюрском.

Настоящая публикация включает «Репертуарный список фонозаписей экспедиции ГИИИ на Печору 1929 г. (группа Е.В. Гиппиуса и З.В. Эвальд)» (Приложение 1), который дополнен «Списком исполнителей» (Приложение 2) и сведениями о месте и времени записей (Приложение 3).

¹ Одним из результатов такого изучения явилась публикация важнейшего образца в нотном приложении собрания А. М. Астаховой (Аст. 1). Этот образец помещен последним, не имеет порядкового номера и анонсирован следующим образом: «Приложение. Былина “Василий Буслаевич” в распеве мезенских коми. Латьюга (на р. Мезени). Букин Иван Кириллович. (Фонограммархив № 320)». См. также: Свод русского фольклора : былины: 25 т. Т. 5: Былины Мезени / Корпус текстов и комм. подгот. А. А. Горелов, Т. Г. Иванова, А. Н. Мартынова, Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков, Л. И. Петрова, А. Н. Розов; отв. ред. А. А. Горелов. СПб.; М., 2006, № 339 (с. 126–127), коммент. 339 (с. 195).

² «Из села Вожгор мы с З. Эвальд сделали кратковременный выезд в ближайкие села Коми для записей русских народных песен в их интерпретации... В июне 1929 г. мне удалось организовать фольклорную экспедицию на Печору. Мы обследовали Усть-Цильму и группу сел по реке Пижме, – притоку Печоры, после чего литературоведы занялись обследованием низовских сел по Печоре, а мы с Эвальд совершили рекогносцировочную поездку в села, лежащие по Печоре выше Усть-Цильмы (опять же в селения Коми)» (Гиппиус Е. В. З. В. Эвальд и ее исследования белорусского народного песенного искусства // Эвальд З. В. Песни белорусского Полесья / под ред. Е. В. Гиппиуса; сост. и текст. подгот. к печати З. Я. Можейко. М., 1979. С. 11).

³ ПП. С. 33–182 (Усть-Цилемский р-н); 183–352 (Нарьян-Марский р-н).

⁴ Здесь и далее приводятся номера образцов по Приложению 1 к настоящей статье.

**Репертуарный список фонозаписей экспедиции ГИИИ на Печору 1929 г.
(группа Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд)¹**

Былины

1. ФВ 598.01. Ай, во етоей во Нижной Малоей да Галици («Дюк Степанович»): 23, 24. – Аст. 1, нотн. прилож., № 11; текст № 71 (с. 413–428); СБ 1, коммент. 139 (с. 740–741).
2. ФВ 656.03. Ай, да не близко от города, не далеко же («Про старого»): 54, 56, 57, 60. – Аст. 1, нотн. прилож., № 9; текст № 57 (с. 368–373); БРМЭ, № 59а (с. 305–309); СБ 1, коммент. 70 (с. 701).
3. ФВ 655.02. Вниз по матушке с-по Волге, по Неве-реке («Василий Игнатъев»): 53. – Аст. 1, текст № 64 (с. 385–390); СБ 2, № 205 (с. 155–156).
4. ФВ 645.01. Как про белого сказать будто про бедного («Бутман»): 34. – Аст. 1, нотн. прилож., № 8; текст № 54 (с. 359–361); СБ 2, коммент. 218 (с. 482).
5. ФВ 655.01. Как про белого сказать царя про верного («Про белого»): 54. – Аст. 1, текст № 58 (с. 373–374); СБ 2, № 217 (с. 173–174).
6. ФВ 656.02. Как про белого сказать царя, сказать про бедного («Про белого»): 54, 56, 57, 60. – Аст. 1, нотн. прилож., № 10; текст № 58 (с. 373–374); БРМЭ, № 57а (с. 298–299).
7. ФВ 598.02. Ой, на горах-то, горах крутых, окатистых («Сокольник»): 9, 23, 24. – Аст. 1, текст № 70 (с. 409–413); СБ 1, коммент. 72 (с. 703).

Духовные стихи

8. ФВ 596.01. [Алексей человек Божий]: 13.
9. ФВ 596.02. Как святой Егорий по воды плывёт: (Мучения Егория): 13.
10. ФВ 645.02. А Господь же Бог прогневалсе (Егорий и Змей): 34.

Псалмы («раскольничьи стихи»)

11. ФВ 596.03. Видением чудесным вся душа полна: 11, 29, 64.
12. ФВ 597.03. Господь грядет в полунощи, жених идет со славою: 11, 29, 64.
13. ФВ 597.01. Запеваём, запеваём песни райскиё всегда: 11, 29, 64.
14. ФВ 597.02. С другом я вчера сидел: 11, 29, 64.

Рождественский тропарь

15. ФВ 595.01. Христос рождается, славите: 52, 98.
16. ФВ 595.02. Дево днесь: 52, 98.

Причитания

17. ФВ 621.01. Свадебное групповое причитание: 1, 26.
18. ФВ 663.01. Свадебное групповое причитание: 41 (исполняют вдвоем, сведения о второй исполнительнице отсутствуют).
19. ФВ 621.02. Похоронное причитание: 20.
20. ФВ 621.03. Похоронное причитание: 20.
21. ФВ 663.02. Похоронное причитание по мужу, погибшему во время революции: 41.

Зимняя празднично-поздравительная песня

22. ФВ 589.01. Виноградиё красно-зелёноё! Ой, не во далече, далече, во чистом поле: 31, 90.

Хороводные, игровые, плясовые песни и припевки

23. ФВ 617.02. А вдоль было по травоньке, вдоль по муравке: 3, 20, 35, 37, 65.
24. ФВ 620.01. Ай, берёза да белая, да шумела, да громела да листьями: 3, 20, 35, 65.
25. ФВ 639.04. Ай, вся наша компаньюшка весёлая: 20, 21, 22, 45, 65, 67.
26. ФВ 619.03. Ай, да вы, бояра, да зачем пришли: 3, 20, 35, 63. – ПП, № 347 (с. 364).

¹ Паспортные данные фонограмм приводятся после порядковых номеров и обозначают следующее: буквенное обозначение (ФВ) – вид хранения (фонографический валик); трехзначное число – номер валика; двузначное число после точки – порядковый номер записи на валике; после второй точки – название произведения; после двоеточия – порядковые номера исполнителей по «Списку исполнителей»; после третьей точки – основные публикации (с использованием условных сокращений).

27. ФВ 620.02. Ай, летает соловейко: 3, 20, 35, 65.
28. ФВ 676.01. Александровская берёза: 40, 51, 70.
29. ФВ 661.03. А мы просо сеяли, сеяли: 15, 93.
30. ФВ 677.01. А мы просо сеяли, сеяли: 40, 51, 70.
31. ФВ 641.02. Брала, брала ягодку земляничку («припевка»): 21, 22, 65, 67.
32. ФВ 586.02. Вдоль было по речке: 4, 49, 77.
33. ФВ 618.02. Винный наш колодец, винный наш глубокой: 3, 20, 35, 65.
34. ФВ 642.02. Вниз по бережку похаживала («припевка»): 21, 22, 65, 67.
35. ФВ 619.01. Воинов монастырь становился: 3, 20, 35, 63.
36. ФВ 657.01. В хороводе, в хороводе, в хороводе были мы: 42, 82.
37. ФВ 676.03. В хороводе, в хороводе, в хороводе были мы: 40, 51, 70.
38. ФВ 675.03. Вы цветики да лазуревы: 40, 51, 70.
39. ФВ 613.02. Да вдоль было по речке да вдоль по Казанке: 20, 36, 65, 68.
40. ФВ 589.02. Да эх, бояры, зачем пришли ко молодцу: 31, 90.
41. ФВ 589.03. Да я по реченьке потеку, да я ко бабушке забегу: 31, 90.
42. ФВ 616.01. Евгений ходит по городу: 3, 20, 35, 37, 65.
43. ФВ 658.02. Земляничка наша ягодка: 42, 75.
44. ФВ 675.02. Земляничка сладка ягодка: 40, 51, 70.
45. ФВ 639.03. Луговушка луговая: 20, 21, 23, 45, 65, 67.
46. ФВ 642.01. Люшеньки, да всё во горенке («припевка»): 21, 22, 65, 67. – ПП, № 355 (с. 368-369).
47. ФВ 676.02. Мы капустоньку пололи да приговаривали: 40, 51, 70.
48. ФВ 620.03. На рынок-то Ваня ходил, он белил, румян купил: 3, 20, 35, 65. – ПП, 339 (с. 360-361).
49. ФВ 641.03. На стуле, на бархате, да на камочке мелкотравчатой («припевка»): 21, 22, 65, 67. – ПП, № 353 (с. 367).
50. ФВ 576.01. Не во нонешнем – во новом во году («припевка»): сведения об исполнителях отсутствуют. Фонографический валик разбит. – ПП, № 349 (с. 365).
51. ФВ 640.02. Не в саду девки гуляли («горошная песня»): 20, 21, 22, 65.
52. ФВ 640.03. Не в саду девки гуляли («горошная песня»): 20, 21, 22, 65.
53. ФВ 639.02. Ой, вдоль по бережку конь-то бежал: 20, 21, 22, 45, 65, 67.
54. ФВ 592.01. Ой, во поле, во поле, да широком раздолье: 25, 55, 61.
55. ФВ 637.04. Ой, молодка, молодка молоденькая: 20, 45, 65, 67.
56. ФВ 622.01. Ой, молодость ты, молодость: 3, 20, 35, 65.
57. ФВ 640.01. Ой, мы росу сеяли, сеяли («горошная песня»): 20, 21, 22, 65.
58. ФВ 659.03. Ой, ночка тёмная: 42, 76.
59. ФВ 622.03. Ой, ходит Маша в хороводе: 3, 20, 35, 65.
60. ФВ 622.04. Ой, ходит Маша в хороводе: 3, 20, 35, 65.
61. ФВ 622.02. Ой, я по травке шла: 3, 20, 35, 65.
62. ФВ 676.04. Отпирайтесь, широкия ворота: 40, 51, 70.
63. ФВ 642.04. Ох, девка по саду гуляла: 21, 22, 65, 67. – ПП № 354 (с. 368).
64. ФВ 618.01. По городу ходил да царёв сын, царёв сын: 3, 20, 35, 65.
65. ФВ 641.04. По мосту, по мосту, по частому переезду («припевка»): 21, 22, 65, 67.
66. ФВ 617.03. Пошла в тонец танцевать: 3, 20, 35, 37, 65.
67. ФВ 642.03. Сидел-то голубь да голубишко: 21, 22, 65, 67.
68. ФВ 658.03. Соловей мой, соловей: 42, 75.
69. ФВ 586.01. С-по логу-логу да разливалась вода: 4, 49, 77.
70. ФВ 615.02. Тута ходила-гуляла молодая боярыня: 3, 20, 35, 37, 65.
71. ФВ 591.01. Уж ты, маменька родима: 25, 55, 61.
72. ФВ 639.01. Хозяин волюшки не даёт, да хозяйюшка не унимает: 20, 21, 22, 45, 65, 67.
73. ФВ 615.03. Хожу я гуляю вдоль по каравану: 3, 20, 35, 37, 65.
74. ФВ 618.03. Хожу я гуляю да вдоль по каравану: 3, 20, 35, 65.
75. ФВ 657.03. Цвели, цвели цветики да споблёлкли: 42, 82.
76. ФВ 659.01. Цветики, цветики лазуревые: 42, 82.
77. ФВ 641.01. Что-й у столбика дубового («припевка»): 21, 22, 65, 67.
78. ФВ 617.01. Я горю, горю на камешке, да загорелся я на сереньком: 3, 20, 35, 37, 65.
79. ФВ 619.02. Я капустоньку полола, приговаривала: 3, 20, 35, 63.
80. ФВ 657.02. Я капустоньку полола, приговаривала: 42, 82.
81. ФВ 616.02. Я по реченьке да потеку: 3, 20, 35, 37, 65.

Лирические песни

82. ФВ 668.02. А из-за лесу-ту, да лесу темного: 2, 7, 39.
83. ФВ 630.02. Ай, вспомни-ко, вздумай, друг любезный: 20, 45, 65, 67.
84. ФВ 646.01. Ай, дак во бору, а-ой, сосна стоя... да сосенка не простая: 54, 56, 60. – ПП, № 330 (с. 356); ОППФ, № 1 (с. 228–233); ППС¹, № 19.
85. ФВ 652.01. Ай, дак нам-то не дорого ли было золото да чисто серебро: 54, 56, 57, 58, 60.
86. ФВ 646.02. Ай, да не една ле, една, да ле в поле да дороженька, да една пролегала; ФВ 650.01. Ой, да ле я-то ле да еще-то ле дождусь, ой, дождусь весны красной: 54, 56, 57, 58, 60. – ПП, № 328 (с. 355).
87. ФВ 649.01. Ай, да не ясён-то ли да сокол, ой, да сокол по горам летал: 54, 56, 57, 58, 60. – ПП, № 329 (с. 355–356); ОППФ, № 5 (с. 256–265).
88. ФВ 651.01. Ай, калинуша со малинушкой, ой, да ты не стой-ко, не стой на горе, горе крутой: 54, 56, 57, 58, 60.
89. ФВ 602.01. Ай, калинушка да с размалинушкой, ты не стой-ко, не стой да на горе крутой: 20, 95.
90. ФВ 638.03. Ай, летает по воле орёл молодой: 20, 21, 22, 45, 67.
91. ФВ 644.03. Ай, не в саду-то девки они гуляли, в хороводе дак, ой, на лужках: 32.
92. ФВ 638.02. Ай, не порою Ванька ходит: 20, 21, 22, 45, 67.
93. ФВ 660.01. Ах, мамонька, мамонька: 42, 81.
94. ФВ 660.02. Ах, мамонька, мамонька: 42, 81.
95. ФВ 637.03. Без поры-то ле было, безо времени стала травка сохнуть: 20.
96. ФВ 635.01. Ветёр дуёт-подуваёт, сад зелёной шумит: 20, 21, 45, 67.
97. ФВ 679.01. Вечор-то добрый молодец: 7.
98. ФВ 599.01. Во городе ли, что во городе было во Саратове: 67, 96.
99. ФВ 587.01. Во слободке во новой: 30, 91.
100. ФВ 669.04. Во слободке во новой: 2, 7, 39.
101. ФВ 636.04. Во слободке-то во новой: 21, 22, 45, 65, 67.
102. ФВ 590.02. В Питер-Москву да проезжали: 25, 27, 61, 55.
103. ФВ 607.01. В Питёр-Москву да проезжали: 20, 36, 73.
104. ФВ 653.02. В Питер-Москву да проезжали: 54, 56, 60.
105. ФВ 609.02. В саду ягодка да малинка, э-ой, под прикрытием росла: 3, 22, 35, 36, 37.
106. ФВ 591.02. Все люди живут да как цветы цветут: 25, 55, 61.
107. ФВ 654.01. Все люди живут да как цветы цветут: 54, 56, 57, 58, 60.
108. ФВ 585.02. Вы вставайте-ко, братцы, по утру вставайте да раненько (историческая песня): 52, 95.
109. ФВ 624.01. Вы вставайте-ко, братцы, поутру вставайте раненько (историческая песня): 20, 22, 65, 67.
110. ФВ 631.03. Горё моё, горюшко, что на свете жить: 20, 21, 22, 45, 66.
111. ФВ 679.02. Да невесел наш сегодняшний день: 7.
112. ФВ 572.01. Да, ох, Саша-Маша, да девка, радость наша: 28, 49, 50, 69.
113. ФВ 628.01. Да экой ты Ваня да разудалая голова: 20, 22, 65, 67.
114. ФВ 678.02. День маленёк, коротенёк, да скрылось солнышко из глаз: 2, 7, 39.
115. ФВ 593.02. Думка-думушка думку спобивает: 25, 27, 55, 61.
116. ФВ 664.01. Заболит головушка, заноеет сердечушко: 14.
117. ФВ 669.03. За Дунаем гуляет казак молодой: 7.
118. ФВ 603.01. За лесом, за лесом, за рощицей: 20, 84.
119. ФВ 651.02. За Невагою, э-ой, дак за второй речкою, ой, за речкой было Перебрагою: 54, 56, 57, 58. – ОППФ, № 2 (с. 234–239).
120. ФВ 601.01. За Невагою, ой, за второй речкой, ой, за речкой Перебрагою: 67, 74. – ПП, № 335 (с. 358–359).
121. ФВ 593.01. Запевай-ко ты, моя любезная, э-ой, котора получше: 25, 27, 55, 61.
122. ФВ 578.02. Зачем я тебя полюбила: 5, 6, 10, 12, 46.
123. ФВ 629.02. Зачем я тебя полюбила: 20, 22, 45, 65, 67.
124. ФВ 660.04. Зачем я тебя полюбила: 42, 99.
125. ФВ 674.03. Зачем я тебя полюбила: 40, 51, 70.
126. ФВ 614.01. Зимушка, ой, зима, не морозь-ко, зима, да добра молодца: 20, 36, 65, 68.
127. ФВ 664.02. Из-за лесу-то, лесу тёмного: 14. – ЗЛПП, № 4 (с. 423–426).

¹ 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.

128. ФВ 626.01. Из палат, палат да белокаменных да выезжал-то майор да полковничек: 20, 45, 65, 67.
129. ФВ 677.03. И уж ты друг, да ты мой друг: 2, 7, 39.
130. ФВ 582.01. И что во городе было во Саратове: 69, 90.
131. ФВ 635.02. Как вечер, моя милая, был я в гостях у тебя: 20, 21, 45, 67.
132. ФВ 632.03. Как вечер-то ли тоска нам нападала: 20, 21, 22, 45, 67.
133. ФВ 679.03. Как во нашей было во деревне: 2, 7, 39
134. ФВ 672.01. Как во нашей было во деревне: 40, 51, 70.
135. ФВ 661.02. Как во нашей во деревне: 15, 92.
136. ФВ 671.02. Как во нашей во деревне: 40, 51, 70.
137. ФВ 673.02. Как сегодняшний день скука: 40, 51, 70.
138. ФВ 611.02. Как у нашей тётки паньи да был хороший-от сын: 20, 36, 65, 68.
139. ФВ 631.01. Калина со малиной не во время расцвела: 20, 21, 66.
140. ФВ 587.02. Кого нету, того больно жаль: 30, 91.
141. ФВ 633.03. Кого нету, того больно жаль: 18, 20, 45, 65, 67.
142. ФВ 669.02. Край ли кусточика было да край да пенёчика: 2, 7, 39. – ЗЛПП, № 5 (с. 426–432).
143. ФВ 671.01. Кругом, кругом обсиротело: 40, 51, 70.
144. ФВ 577.01. Лучше бы я, девушка, у батюшка жила: 5, 6, 46, 49, 50.
145. ФВ 658.01. Мамонька, мамонька: 42, 75.
146. ФВ 632.02. Маша, Маша, да девка, радость наша: 20, 21, 22, 45, 67.
147. ФВ 660.03. На горке, при на горке, э-ой, тут стояла деревнюшка: 15, 92.
148. ФВ 661.01. Над серебряной рекою, на златом песочке: 15, 92.
149. ФВ 595.03. На калине ле да соловей-птица сидит: 2, 7, 39.
150. ФВ 603.02. Нам-то не дорого злато да чисто серебро;
ФВ 604.01. Эх как у первого ступеня было дубового: 20, 84.
151. ФВ 580.02. Нам-то сегодня день беле... да день-то маленёк, коротенёк: 5, 46, 48, 88.
152. ФВ 581.01. Не велят-то мне за реченьку-то ле ходить: 6, 89.
153. ФВ 625.02. Не велят-то мне за реченьку-то ле ходить: 20, 22, 65, 67.
154. ФВ 608.01. Невесёлая-то ли компаньюшка, ой, где милого нет: 20, 35, 36, 37.
155. ФВ 633.02. Не в саду девки гуляли, в хороводе да на лужку: 18, 20, 45, 65, 67.
156. ФВ 634.01. Не сидела бы я у окошечка да една: 20, 21, 45, 67.
157. ФВ 581.02. Несчастен да я родился, ой, я во горяшке взрос: 6, 89.
158. ФВ 659.02. Нигде не вижу я милого, да ни в деревне, ни в Москве: 42, 76.
159. ФВ 636.02. Один молодец по Невскому ходил-гулял: 21, 22, 45, 65, 67.
160. ФВ 672.02. Один молодец по Невскому ходил-гулял: 40, 51, 70.
161. ФВ 624.02. Ой да круг-то кусточика было, пенёчка хмелинушка вьётце: 20, 22, 65, 67. – ЗЛПП, № 2 (с. 411–416).
162. ФВ 631.02. Ой, да как вечер-то, вечер: 20, 21, 22, 45, 66.
163. ФВ 612.01. Ой, дак моя мати, да ты ли, моя мати: 20, 36, 65, 68.
164. ФВ 629.01. Ой, да травка сохнет да без дождя: 20, 22, 65, 67.
165. ФВ 677.02. Ой, да ты калинушка-размалинушка, ой, да ты не стой, не стой на горе крутой: 16, 70, 87.
166. ФВ 613.01. Ой, да уродиласе да Дуняша да хороша: 20, 36, 65, 68.
167. ФВ 644.02. Ой, за Невагою, ой, за второю-то речкой да было Перебрагою: 32.
168. ФВ 626.02. Ой, из-за лесу, да лесу тёмного: 20, 45, 65, 67. – ЗЛПП, № 3 (с. 417–423).
169. ФВ 653.01. Ой, из палаты-то было белокаменной, ой, да выезжал-то майор да полковничек: 54, 56, 60. – ОППФ, № 4 (с. 251–255).
170. ФВ 637.01. Ой, лучше бы я девушкой у маменьки росла: 20, 45, 65, 66.
171. ФВ 637.02. Ой, лучше бы я девушкой у маменьки росла: 20, 45, 65, 66.
172. ФВ 583.01. Ой, на горке да на пригорке, э-ой, на прекрасном да на местечке: 33, 49, 78.
173. ФВ 606.01. Ой, не светёл месяц: 20, 36.
174. ФВ 634.02. Ой, последний час разлуки с тобой, мой дорогой: 20, 21, 45, 67.
175. ФВ 610.01. Ой, разосенние комарочки да пискуны: 3, 20, 35, 36, 37, 38.
176. ФВ 610.02. Ой, сторонушка, ай, да цожедальная: 21, 46, 66, 68. – ЗЛПП, № 1 (с. 401–410).
177. ФВ 569.02. Ой, ты берёзка, берёзка да раскудрявая: 28, 47, 50, 69.
178. ФВ 615.01. Ой, я-то ли пойду-то, пойду да младенька: 3, 20, 35, 37, 65.
179. ФВ 570.01. Отлетает душочка да соколик: 28, 47, 50, 69.
180. ФВ 636.01. Отлетает душечка-соколик: 21, 22, 45, 65, 67. – ПП, № 333 (с. 357).

181. ФВ 656.01. Отправлялся Олександра, ой, свою-то армию смотреть (историческая песня): 54, 56, 57, 60.
182. ФВ 643.02. Ох, глупая ты, красная девица: 2, 7, 39.
183. ФВ 643.03. Ох, глупая ты, красная девица: 7.
184. ФВ 600.01. Ох, молодцу ли много виделось: 67, 80.
185. ФВ 647.01. Ох, невесела-то ли компаньюшка, ой, где милого нет: 54, 56, 57, 58, 60.
186. ФВ 627.02. Ох, то думка, думушка думку спобивает: 20, 22, 45, 65, 67.
187. ФВ 632.01. Ох, ты, Сашенька-Размашенька моя, ой, сызмалешенька да глупешенька росла: 20, 21, 22, 45, 67.
188. ФВ 574.01. Погодушка, да ле ой, есть у молодца да зазнобушка: 8, 10, 47, 49.
189. ФВ 575.01. По дорожечке, э-ох, и по дорожечке, ой, да по широкой: 8, 10, 44, 47, 49, 50.
190. ФВ 614.02. По сениям хожу, по сениям хожу, поглядываю: 20, 36, 65, 68.
191. ФВ 670.02. Просветил-то месяц: 2, 7, 39.
192. ФВ 674.02. Прощайте, ласковые взоры: 40, 51, 70.
193. ФВ 594.01. Разбессовестна сударушка верно моя: 25, 27, 55, 61.
194. ФВ 628.02. Разбессовестна-то ли сударушка да моя: 20, 22, 65, 67.
195. ФВ 667.01. Раз-да ты молоденький мальчишка да молодой: 2, 7, 39.
196. ФВ 605.01. Раздивья да тому да на свете жить: 20, 67, 72.
197. ФВ 643.01. Раздивья-то тому да на свете жить: 45.
198. ФВ 569.01. Размолоденькой мальчишка молодой: 28, 47, 50, 69.
199. ФВ 633.01. Размолоденькой мальчишка молодой: 18, 20, 45, 65, 67.
200. ФВ 644.01. Разосённые комарочки да ли вы пискуны: 32.
201. ФВ 654.02. Разосённые комарочки да пискуны: 54, 56, 57, 58, 60.
202. ФВ 665.02. Разосённые комарочки-пискуны: 2, 7, 39.
203. ФВ 592.02. Разосённые комарочки да пискуны: 25, 55, 61.
204. ФВ 667.02. Рас-то-печальной моё девье сердце да часто занывает: 2, 7, 39.
205. ФВ 584.02. Сделай, маменька, меня счастливой: 10, 49, 85.
206. ФВ 632.04. Сидела Катюшенька поздно вечером одна: 20, 21, 22, 45, 67.
207. ФВ 675.01. Сидела Катюшенька поздно вечером одна: 40, 51, 70.
208. ФВ 666.01. Сидит-то Ваня, ой, Ваня на диване: 2, 7, 39.
209. ФВ 605.02. Сизенькой голубчик, ой, сидел на дубочку: 20, 36, 84.
210. ФВ 577.02. Со вчерашнего похмелья болит буйная голова: 5, 6, 46, 49, 50.
211. ФВ 590.01. Соловей мой соловей, ох, соловейко ты малой маленькой: 25, 27, 55, 61.
212. ФВ 638.01. Соловей ты мой, соловей, ой, да соловейко да маленькой же: 20, 21, 22, 45, 67.
213. ФВ 585.01. Со сторонушки протекала тут реченька, ой, речка, ох, да быстрая: 52, 95. – ПП, № 324 (с. 353).
214. ФВ 666.02. Сохнет травка да без дождя: 2, 7, 39.
215. ФВ 609.01. Ты не пой-ко, соловьюшко, дак во етом да часу: 3, 22, 35, 36, 37.
216. ФВ 607.02. Уж мы сядемте-ко, ой, ребята, во единой круг: 20, 36, 73.
217. ФВ 578.01. Уж ты зима, зима морозлива, ой, не морозь-ко, зима, да ле добра молодца: 5, 6, 10, 12, 46.
218. ФВ 678.01. Улонька, улонька, ой, да широка: 2, 7, 39.
219. ФВ 579.01. Хорош-то мальчик парень уродился: 5, 6, 49, 50, 88.
220. ФВ 668.01. Что-й на горке, при-на горке, э-ой, на прекрасном да на местечке: 2, 7, 39.
221. ФВ 674.01. Что на горке, да при-на горке, на прекрасном на местечке: 40, 51, 70.
222. ФВ 648.01. Что ты, Машенька, сделала: 54, 56, 57, 58, 60. – ПП, № 332 (с. 356–357); ОППФ, № 3 (с. 239–251).
223. ФВ 665.01. Шёл Иванушко горою да разудалый шёл-то порою: 2, 7, 39.– ЗЛПП, № 6 (с. 432–440).
224. ФВ 627.01. Шёл-то Иванушко да долиною: 20, 22, 45, 65, 67.
225. ФВ 584.01. Экой ты Ваня, разудалая голова: 10, 49, 86.
226. ФВ 670.01. Экой ты Ваня, разудалая голова: 2, 7, 39.
227. ФВ 573.01. Эх да дивья-то тому да на свете жить: 10, 47, 49, 50.
228. ФВ 669.01. Я вечер-то дружка, его, милого, ой, да ль унимала я да ночевать: 2, 7, 39.
229. ФВ 630.01. Я куда-то ли с горя, бедна, деваюсе: 20, 45, 65, 67.
230. ФВ 611.01. Я куда-то ли с горя, бедна, деваюся: 20, 36, 65, 68.
231. ФВ 580.01. Я куда-то с горя, бедна, деваюсе: 5, 46, 48, 88.
232. ФВ 625.01. Я не думала ни о чём: 20, 22, 65, 67.

233. ФВ 673.01. Я нигде дружка да не вижу: 40, 51, 70.
 234. ФВ 571.01. Я нигде-то парня не вижу, ни в деревне я, ни в Москве: 28, 43, 47, 71.
 235. ФВ 663.03. Я посею, молода-младенька, да цветиков маленько: 14.
 236. ФВ 636.03. Я сидел на бережку, да я смотрел на любушку: 21, 22, 45, 65, 67.

Инструментальные наигрыши, частушки и песни с инструментальным сопровождением

237. ФВ 576.02. Плясовой наигрыш на гармони: сведения об исполнителе отсутствуют.
 Фонографический валик разбит.
 238. ФВ 579.02. Плясовой наигрыш на гармони: сведения об исполнителе отсутствуют.
 239. ФВ 588.01. Частушки с сопровождением гармони: 31, 90.
 240. ФВ 588.02. Частушки с сопровождением гармони: 52, 98.
 241. ФВ 588.03. В одной знакомой улице я вспомню старый дом (песня-романс с сопровождением гармони): 52, 98.
 242. ФВ 623.01. Не сиди-ко ты, Дуняша (частушки с сопровождением балалайки): 17, 19, 20, 22.
 243. ФВ 623.02. Со вчерашнего похмелья заболела голова (частушки с сопровождением балалайки): 17, 19, 20, 22.

Песни на языке коми («зырянские песни»).

244. ФВ 662.01. Земляника: 42, 79.
 245. ФВ 662.02. Очень красивая: 42, 79.
 246. ФВ 662.03. Лицо-солнце: 42, 83.

Приложение 2

Список исполнителей

1. Асташова Ирина Ивановна (1892)
2. Беляев Яков Филатович (1875)
3. Бобрецова Ирина Николаевна (1907)
4. Вокуева Агафья Ивановна (1906)
5. Вокуева Матрена Ивановна (1906)
6. Вокуева Парасья Ивановна (1911)
7. Вотьков Феон Павлович (1871)
8. Дуркин Онисим Петрович (1901)
9. Дуркина Авдотья Игнатьевна (1869)
10. Дуркина Агафья Ивановна (1904)
11. Дуркина Анна Ивановна (около 60 лет)
12. Дуркина Устинья Ивановна (1904)
13. Ермолина Алена Ивановна (1884)
14. Истомин Павел Яковлевич (1858)
15. Канин Иван Васильевич (1900)
16. Канин Федор Николаевич (1904)
17. Мяндин Иван Фатеевич – исполнитель на балалайке (1910)
18. Мяндина Агафья Сергеевна (1902)
19. Мяндина Анна Савельевна (1906)
20. Мяндина Марфа Федоровна (1889)
21. Мяндина Серафима Ипатьевна (1907)
22. Мяндина Федосья Федуловна (1907)
23. Носов Василий Прокопьевич (1864)
24. Носов Григорий Иванович (1889)
25. Носов Петр Осипович (1883)
26. Носова Анна Нефедовна (1888), из д. Загривочная
27. Носова Степанида Михайловна (1884)
28. Носова Устинья Степановна (1905)
29. Овчинникова Агафья Родионовна (около 60 лет)
30. Овчинникова Федосья Ивановна (1907)
31. Овчинникова Федосья Федоровна (1907)
32. Поздеев Тимофей Григорьевич (1902)

33. Поздеева Агафья Ивановна (1905)
34. Поздеева Анна Максимовна (возраст не указан)
35. Поздеева Василиса Антоновна (1907)
36. Поздеева Василиса Тарасовна (1889)
37. Поздеева Марфа Титовна (1912)
38. Поздеева Федосья Федуловна (1907)
39. Рочев Осип Захарович (1878)
40. Рочева Акулина Андреевна (1909)
41. Рочева Ирина Захаровна (1868)
42. Рочева Пелагея Алексеевна (1908)
43. Торопов Алексей (1893)
44. Торопов Иван Иванович (1907)
45. Торопов Тимофей Савельевич (1904)
46. Торопова Анна Алексеевна (1908)
47. Торопова Ирinya Алексеевна (1914)
48. Торопова Парасья Ивановна (1901)
49. Торопова Улита Тимофеевна (1885)
50. Торопова Устинья Ивановна (1906)
51. Филиппова Пелагея Константиновна (1909)
52. Чипсанов Иван Федорович (1904)
53. Чупров Гаврила Иванович (1879)
54. Чупров Еремей Прович (1890)
55. Чупров Игнатий Алексеевич (1877)
56. Чупров Климент Прович (1873)
57. Чупров Ларион Еремеевич (1911)
58. Чупров Малафей Иванович (1887)
59. Чупров Тимофей Савельевич (1904)
60. Чупров Яков Прович (1882)
61. Чупрова Агафья Федоровна (1880)
62. Чупрова Анна Васильевна (1906)
63. Чупрова Анна Николаевна (1906)
64. Чупрова Анна Петровна (около 60 лет)
65. Чупрова Анна Савельевна (1906)
66. Чупрова Екатерина Васильевна (1910)
67. Чупрова Екатерина Савельевна (1910)
68. Чупрова Лукерья Артемьевна (1912)
69. Чупрова Устинья Ивановна (1904)
70. Чупрова Устинья Леонтьевна (1909)
71. Чупрова Устинья Степановна (1905)
72. 1 парень и 4 девушки 18–20 лет
73. 2 девушки 18–20 лет
74. 2 девушки и 3 парня 18–22 лет
75. 2 девушки и 3 парня 18–25 лет
76. 3 девушки и 3 парня 18–25 лет
77. 3 молодых женщины и 4 парня 18–25 лет
78. 3 молодых женщины 18–25 лет, 5 парней 18–25 лет
79. 4 девушки 18–25 лет
80. 4 девушки и 2 парня 18–20 лет
81. 4 девушки и 3 парня 18–22 лет
82. 4 девушки и 3 парня 18–25 лет
83. 4 девушки 18–25 лет и 4 парня
84. 4 женщины 25–30 лет
85. 4 молодых женщины
86. 4 молодых женщины и 3 парня 18–25 лет
87. 4 парня 18–25 лет
88. 4 парня 18–22 лет
89. 5 девушек 17–20 лет

- 90. 5 девушек и молодых женщин 18–22 лет
- 91. 5 молодых женщин и девушек
- 92. 5 парней 18–25 лет
- 93. 5 парней 18–25 лет и 4 девушки 18–22 лет
- 94. 6 молодых женщин 20–30 лет
- 95. 7 парней 18–25 лет
- 96. 9 девушек 16–22 лет
- 97. 10 парней 18–25 лет
- 98. Несколько парней 18–25 лет
- 99. Смешанный хор

Приложение 3

Сведения о записях

Село Усть-Цильма, русские

2 июля: 50, 108, 112, 122, 130, 144, 151, 152, 157, 172, 177, 179, 188, 189, 198, 210, 213, 217, 219, 227, 231, 234, 237, 238.

3 июля: 22, 32, 40, 41, 69, 99, 102, 140, 205, 211, 225, 239-241.

5 июля: 54, 71, 106, 115, 121, 193, 203.

7 июля: 1, 7-9, 11-16.

Село Замезное, русские

11 июля: 89, 91, 98, 103, 105, 118, 120, 138, 150, 154, 173, 184, 196, 209, 215, 216, 230.

12 июля: 17, 19, 20, 23, 24, 26, 27, 33, 35, 39, 42, 48, 56, 59-61, 64, 66, 70, 73, 74, 78, 79, 81, 126, 163, 166, 175, 176, 178, 190.

13 июля: 4, 10, 25, 31, 34, 45, 46, 49, 51 – 53, 55, 57, 63, 65, 67, 72, 77, 83, 90 – 92, 95, 96, 101, 109, 110, 113, 123, 128, 131, 132, 139, 141, 146, 153, 155, 156, 159, 161, 162, 164, 167, 168, 170, 171, 174, 180, 186, 187, 194, 197, 199, 200, 206, 212, 224, 229, 232, 236, 242, 243.

Деревня Авраамовская (Абрамовская), русские

14 июля: 2, 3, 5, 6, 84–88, 104, 107, 119, 169, 181, 185, 201, 222.

Село Ижма, коми

17 июля: 18, 21, 29, 36, 43, 58, 68, 75, 76, 80, 93, 94, 116, 124, 127, 135, 145, 147, 148, 158, 235, 244-246.

Село Щельяюрское (Щелья Юра), коми

19 июля: 82, 100, 117, 142, 149, 191, 195, 202, 204, 208, 214, 220, 223, 226, 228.

20 июля: 28, 37, 38, 44, 47, 62, 125, 134, 136, 137, 143, 160, 192, 207, 221, 233.

21 июля: 30, 97, 111, 114, 129, 133, 165, 182, 183, 218.

М. Д. Антонова (Санкт-Петербург)

ЖАНРОВО-СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ МОЛОДЕЦКИХ ЛИРИЧЕСКИХ ПЕСЕН УСТЬ-ЦИЛЬМЫ

Народная музыкальная культура Усть-Цилемского района Республики Коми отличается хорошей сохранностью мужской певческой традиции. Наряду с музыкальным эпосом, область лирической песни получила широкое развитие и заняла доминантное положение в жанровой системе фольклора средней Печоры. Глубина поэтического содержания, богатство мелодики, необычайная протяженность напевов, разнообразие композиционно-ритмических и ладовых структур ярко выражены в записанных на Печоре песенных образцах, относящихся к жанровой группе молодецкой лирики.

Большое значение для раскрытия специфики данной жанровой группы, ее местных особенностей имеют записи комплексной экспедиции ГИИИ 1929 г. с участием таких выдающихся исследователей, как Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, А. М. Астахова, Н. П. Колпакова¹.

¹ Материалы экспедиции 1929 г. сосредоточены в ФА ИРЛИ РАН (Санкт-Петербург).

В коллекциях экспедиции 1929 г. особое место занимают записи от мужских певческих коллективов, в том числе зафиксировано пение уникального мужского ансамбля Чупровых, в репертуаре которого, наряду с былинной («Илья Муромец и Сокольник»), ярчайшие образцы молодецких лирических песен («Не одна во поле дороженька», «Не ясен сокол»). Необходимо отметить, что на момент записи в состав ансамбля входило пять мужчин в возрасте от 18 до 56 лет¹.

Благодаря вниманию исследователей к усть-цилемской традиции возникла возможность сопоставления молодецких лирических песен, записанных в разные годы, выявления стилевых изменений на уровне песенной формы и манеры исполнения. В данной работе проанализированы образцы напевов и поэтических текстов, расшифрованные по доступным архивным звукозаписям, а также опубликованные в сборниках. Один из них – сборник «Песни Печоры»² – издан по результатам экспедиций ГИИИ (1929 г.) и ИРЛИ РАН (1955 г.), нотации усть-цилемских песен выполнены М. П. Дьяченко³. Второй песенный сборник «Традиционная культура Усть-Цильмы: Лирические песни» включает записи Фольклорного архива СГУ, сделанные в 1970–2000-е гг., нотации подготовлены А. Н. Захаровым, нотный набор и редактирование – А. Ю. Кастровым и Ю. И. Марченко⁴.

Проблема жанрово-стилевой характеристики образцов музыкального фольклора является одной из базовых для научных исследований в области этномузыкологии. Жанр лирических песен привлекает внимание многих исследователей. Лирическим песням посвящены работы филологического плана, в которых осуществляется группировка поэтических текстов на основе их содержания, ситуации исполнения и социальной принадлежности. Однако в этих работах не учитывается музыкальный компонент, который имеет определяющее значение при жанровой атрибуции песенных образцов. Современный подход требует дифференциации жанров песенного фольклора по комплексу признаков, таких как содержание поэтического текста, характеристика напева, этнографический контекст, функциональное назначение. Основная проблема состоит в выделении жанровой группы молодецких лирических песен как ранней и своеобразной в содержательном и историко-стилевом отношении.

Н. М. Лопатин одним из первых обозначил особую группу песен, сформировавшуюся в условиях мужского народного трудового быта, включая быт ямщиков и бурлаков, и дал им наименование «*общелирических мужских*», среди которых выделил песни с содержанием, сохраняющим следы «древнейшего героического периода»⁵.

При характеристике поэтических текстов песен, представляющих печорскую лирику, Н. П. Колпакова, наряду с другими песенными группами, выделяет «*молодецкие*» песни⁶; ставит «*молодецкие песни социального протеста*» в один ряд с такими группами протяжной лирической песни, как «песни старого крестьянского быта», «рекрутские», «солдатские»⁷.

Уточняя признаки данной жанровой группы на уровне поэтических текстов, А. Н. Власов и Т. С. Канева относят к группе печорской молодецкой лирики песни с сюжетной темой «*молодец/воин на чужой стороне*» («Со Буянова славна острова», «Уж мы сядемте, ребятаушка», «За Невагою», «Ночесь молодцу мало спалось», «Ты, полё, полё чистое», «За Дунаем за рекой», «Вдоль по крутому бережочику»)⁸.

¹ Состав ансамбля: Чупров Еремей Провович (1890), Чупров Климент Провович (1873), Чупров Яков Провович (1882), Чупров Ларион Еремеевич (1911), Чупров Малафей Иванович (1887). Записи от данного ансамбля произведены Е. В. Гиппиус и З. В. Эвальд в 1929 г. в д. Абрамовской (Аврамовская), Пижемского сельсовета (Пижемская волость); хранятся в ФА ИРЛИ РАН, колл. № 008.

² Песни Печоры / изд. подгот. Н. П. Колпакова, Ф. В. Соколов, Б. М. Добровольский. М.; Л., 1963.

³ От составителей // Песни Печоры. С. 6, 8.

⁴ Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни : научное издание / сост. Т. С. Канева (отв.), А. Н. Власов, А. Н. Захаров, А. Ю. Кастров, Ю. И. Марченко, З. Н. Мехреньгина, Е. А. Шевченко. М., 2008. С. 4, 10.

⁵ Лопатин Н. М., Прокунин В. П. Русские народные лирические песни / под ред. В. М. Беляева. М., 1956. С. 38.

⁶ Колпакова Н. П. Песни Печоры // Песни Печоры. С. 12.

⁷ Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня: дис. ... д-ра филол. наук / РАН ИРЛИ. Л., 1962. С. 117.

⁸ Власов А. Н., Канева Т. С. Традиционные лирические песни Усть-Цильмы. Историко-художественные и стилевые особенности // Традиционная культура Усть-Цильмы: лирические песни. С. 23.

Песенные образцы молодецкой лирики могут быть охарактеризованы также в свете определений Б. М. Добровольского и В. В. Коргузалова, которые «на основе связей с эпосом в песенной культуре» выделяют «*мужскую лирику*» – лиро-эпическую песню, которая «подобно эпосу» поднимает «общественно значимые темы героико-военного, новеллистического и бытового содержания»¹. Авторы допускают возможность возникновения и развития лиро-эпической песни независимо от сказительского эпоса как выражения состояния «коллективной реакции, воспевания или осуждения события, персонажа, поразившего воображение массы людей»².

Как отмечает А. М. Мехнецов, молодецкие лирические песни представляют собой историко-стилевой пласт, сложившийся «в период образования относительно стабильных контингентов мужского населения, оторванных от крестьянской общины на длительные сроки – засечные линии, промысловые артели и т.п., позднее – регулярная армия»³. Он выделяет следующий ряд признаков, позволяющих определить эту жанровую группу на примере севернорусских песен:

– характер выражения психологического состояния поющих: «лиро-эпическое повествование, философское высказывание», «пребывание в состоянии раздумья, размышления в ситуации отстранения от обыденности»⁴;

– общие законы композиции: музыкальная форма образована «на основе широко распетых построений», что «связано с силой и протяженностью дыхания»⁵; ведущая роль принадлежит музыкальному движению, которое «приводит к нарушению границ нормативного членения поэтического текста <...> и вызывает необходимость дополнительных вставок <...>, или усечения полной формы слова»⁶;

– принципы ритмической организации: «согласование <...> музыкального и поэтического ритма <...> образует <...> сложную метроритмическую форму песни, в которой, несмотря на рассредоточенный стиховой ритм, мы постоянно ощущаем метрическую равномерность»⁷;

– мелодические особенности: «преобладание поступенного движения в широких интервалах»⁸; сложноладовая конструкция широкообъемных напевов с характерными принципами, возникающими «в связи с протяженным звуковедением и активностью сопоставляемых опорных тонов попевок»⁹;

– одним из показательных признаков стиля молодецких песен, является формульность мелодических мотивов, отражающая «глубинные принципы народного музыкального мышления»¹⁰, например, «характерный мелодический ход»¹¹ (нисходящее поступенное

¹ Исторические песни XVII века / изд. подг. О. Б. Алексеева, Б. М. Добровольский, Л. И. Емельянов, В. В. Коргузалов, А. Н. Лозанова, Б. Н. Путилов, Л. С. Шептаев. М.; Л., 1966. С. 23.

² Там же.

³ Мехнецов А. М. Предисловие // Устьянские песни. Вып. 2 / сост. А. Мехнецов, Ю. Марченко, Е. Мельник. Л., 1984. С. 3.

⁴ Мехнецов А. М., Валевская Е. А. Введение // Народная традиционная культура Вологодской области / отв. ред. Г. В. Лобкова. СПб.; Вологда, 2005. С. 18.

⁵ Мехнецов А. М. Предисловие // Устьянские песни. Вып. 1 / сост. А. Мехнецов, Ю. Марченко, Е. Мельник. Л., 1983. С. 4.

⁶ Там же. С. 5.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 4.

⁹ Там же. С. 5.

¹⁰ Там же.

¹¹ «Этот ход является одним из типологических признаков не только знаменитого напева "Гор", широко распространенного во многих областях России, но также большой группы напевов, относящихся к историко-стилевому слою молодецких песен» (Мехнецов А. М. Предисловие // Устьянские песни. Вып. 1. С. 6). По материалам, зафиксированным в Усть-Цильме, выделенный А. М. Мехнецовым характерный признак группы молодецких лирических песен уточняется, так как в напевах данный мелодический ход реализуется в движении не только к субсекундовому тону (3 напева), но и к субтерцовому (1 напев) и субквартовому (8 напевов). В одном из напевов встречается сопряжение двух последовательных

движение в квинте от кварттового опорного тона лада), образующий большесекундовый сдвиг уровня интонирования по отношению к центральному опорному тону»¹.

На средней Печоре в силу развитой старообрядческой культуры мужская певческая традиция имеет доминирующее значение. Но в целом сфера мужской лирики оказывается неоднородной. В ней можно выделить ранние, поздние и промежуточные в историко-стилевом отношении формы, а также определить песни локальные, северно-русские, общераспространенные и принадлежащие к неблизкой, казачьей традиции. В связи с этим возникает проблема выявления исходных, ранних в историко-стилевом отношении песенных форм.

В результате комплексного изучения к жанровой группе молодецкой лирики было отнесено 17 песенных образцов: «Со Буянова славна острова», «Уж мы сядемте, ребятушка», «У колодичка глубокого», «Вдоль по крутому бережочику», «Вы вставайте-ко, братцы», «Со сторонушки», «Нам не дорого злато-серебро», «За Невагою», «Ночесь молодцу мало спалось», «Ты, полё, полё чистое», «За Дунаем за рекой», «Из палаты белокаменной», «Выходила сёдни мамонька», «По дорожечке», «Не одна во поле дороженька», «Как вечер добрый молодец», «Не ясён сокол».

При выделении этой группы песен в первую очередь учитывалось содержание поэтического текста. Опираясь на наблюдения фольклористов-филологов (Н. М. Лопатина, Н. П. Колпаковой, А. Н. Власова, Т. С. Каневой), были выделены песни, относящиеся к четырем сюжетно-тематическим группам, они включают песни разных историко-стилевых пластов:

1) с мотивами символического (мифологического) содержания: «полет сокола и птицы-пташицы», «звери лютые приносят правую руку с кольцом милого дружка», «под кустом лежит тело белое напоруганное» («Со Буянова славна острова», «Ты полё, полё чистое»);

2) с историческими сюжетами: песни, относящиеся ко времени правления Ивана Грозного («У колодичка глубокого»), связанные с именами Степана Разина (Уж мы сядемте, ребятушка), «Вдоль по крутому бережочику», «Вы вставайте-ко, братцы») и Петра I («Нам не дорого злато-серебро»), а также с событиями XVI–XVII вв. («Со сторонушки»);

3) с сюжетами о гибели молодца на чужой стороне и с рекрутской тематикой («За Невагою», «Ночесь молодцу мало спалось», «Ты, полё, полё чистое», «За Дунаем за рекой», «Из палаты белокаменной», «Выходила сёдни мамонька», «По дорожечке»);

4) с сюжетами любовного содержания, в которых повествование ведется от лица молодца или главным героем которых является молодец («Не одна во поле дороженька», «Как вечер добрый молодец», «Не ясён сокол»).

При сопоставлении с материалами, опубликованными в различных сборниках, был выявлен характер ареального распространения сюжетов: местного происхождения («Со Буянова славна острова», «Со сторонушки», «Выходила сёдни мамонька», «Как вечер добрый молодец»); характерные для Русского Севера («Нам не дорого злато-серебро», «По дорожечке, по широкой», «Из палаты белокаменной», «Не ясён сокол», «За Невагою», «Не одна во поле дороженька»); характерные для казачьего фольклора («Уж мы сядемте, ребятушка», «Вдоль по крутому бережочику», «Вы вставайте-ко, братцы»); общерусского распространения («За Дунаем за рекой», «У колодичка глубокого», «Ты полё, полё чистое»).

Помимо характеристики сюжетов, при выделении группы молодецких лирических песен необходимо провести типологический анализ напевов и выявить жанрово-стилевые признаки на композиционно-ритмическом и ладо-мелодическом уровнях, а также на уровне исполнительского стиля.

Стиль мужского исполнения включает в себе следующие особенности: упругость звуковедения, маркированные переходы, вступления, усиление напряженности звукового потока за счет активного придыхания и сбросов, широкие интервальные ходы. Звучание

мелодических оборотов, приводящих к сдвигу центральной опоры лада сначала на субсекунду, а затем – субкварту («За Дунаем за рекой»).

¹Мехнецов А. М. Предисловие // Устьянские песни. Вып. 1. С. 6

производится в одном регистре (мужском среднем), многоголосие представляет собой унисонную гетерофонию, имеющую разветвление за счет активного внутрислогового распева: процесс мелодического развития происходит путем расхождения на двухголосие из унисонных «узлов», трехголосие появляется в зонах наибольшего внутрислогового распева (центральной, кадансовой). Мелодическая линия обладает особой динамикой движения в силу различных темповых характеристик: замедление в зонах распева и более учащенный ритм в зонах слогапроизнесения.

Изменение исполнительского стиля можно наглядно представить на примере одной песни – «Не одна во поле дороженька» (записана в шести вариантах в разное время: с 1929 по 2015 г.). В результате анализа были выявлены некоторые особенности, присущие записям поздних лет: формирование тембра, сходного с народно-хоровой манерой пения, возникновение функциональных партий многоголосия, постепенная (стадиальная) схематизация мелодической линии напева, исчезновение старых и образование новых формульных оборотов, мерность ритма. Однако поэтический текст, общая структура композиции и лада наблюдаются практически в неизменном состоянии.

Эталонным оказывается исполнение песни «Не одна во поле дороженька» ансамблем Чупровых (1929 г.)¹, которое обладает яркими характеристиками мужской певческой традиции (Пример 1). Напев характеризуется удивительной развитостью мелодической мысли, включающей в самой широкой строке шесть попевок, состоящих из 17 самостоятельных мелодических оборотов, что способствует необычайной протяженности. Объем внутрислогового распева превышает разделы, приходящиеся на слогапроизнесение в семь раз. Прослеживается высокая степень импровизационного начала: в рамках одной песни было выявлено пять разновидностей музыкально-поэтической формы.

При определении характерных признаков песни «Не одна во поле дороженька» по совокупности вариантов выявляются следующие особенности (Пример 2): развернутая трехакцентная 18-сложная стиховая строка с тоническим принципом организации (2.6.6.1); широкораспевный мелодически развитый напев (коэффициент значимости внутрислогового распева – 7,4; амбитус – малая нона); сложная ладовая организация напева; формульность мелодических построений (мелодических оборотов и фраз), из которых строится напев; подвижная музыкально-поэтическая композиция строки.

В целях сравнительного анализа в данной работе вводится особый метод обобщения модели ладовой основы напева, который мы раскроем на примере данного варианта песни. Общая цифровая ладовая формула мелостроки будет следующая² (Схема 1):

$$5_{IV}(M3) - 6(63M7)[II=1] - 5_{II}(M3)[2=1] - 5_{IV}(M3)[1=1] - 6(63M7)[II=1] - 5(M3)[2=1]^1$$

¹ ФА ИРЛИ РАН, колл. 008F-170 ФВ 0646.02; 008F-174 ФВ 0650.01.

² Основу первой простой ладовой структуры составляет квинтовое сопряжение главного и верхнего побочного опорных тонов с наличием субквартового побочного опорного тона. В цифровом виде данную структуру можно обозначить, как $5_{IV}(M3)$, где «5» – числовое выражение основы лада, «IV» – указание на наличие нижней побочной опоры (в данном случае – субквартовой), «(M3)» – интервальное соотношение первой и третьей ступени для обозначения наклона лада (Пример 2, попевки А, А1). Вторая представляет ладовую структуру, основу которой составляет большая секста с большетерцовым заполнением и вспомогательным малосептовым неопорным тоном. В цифровом виде данную структуру можно обозначить, как $6(63M7)$, где «6» – числовое выражение соотношения главного и верхнего побочного опорных тонов, «(63M7)» – интервальное соотношение первой и третьей ступени, а также первой и седьмой ступеней для обозначения наклона лада (Пример 2, попевки В, В1). Третья представляет повтор первой ладовой структуры, отличие которой состоит в отсутствии субквартового тона и в возможном наличии субсекундового тона, а потому в формульном, цифровом виде будет обозначена как $5_{II}(M3)$ или $5(M3)$ (Пример 2, попевки С, С1). При составлении общей ладовой формулы напева требуется указание на принцип соотношения главных опорных тонов взаимосвязанных простых ладовых структур. Для этого вводятся дополнительные сведения в квадратных скобках, в которых приведено цифровое соотношение опорных тонов по принципу приравнивания: главная опора предыдущей ладовой структуры является в данном случае субсекундовым [II=1] или секундовым [2=1] тоном действующей или ладовые структуры имеют единый опорный тон [1=1].

В формуле указано, что напев имеет дважды повторенную сложную ладовую структуру, построенную на сопоставлении двух простых с возвращением к исходной.



Схема 1. Расшифровка цифровой ладовой формулы напева на примере одной музыкальной фразы (звукоряд лада)

На уровне мелодической организации 18-сложной стиховой строке соответствуют две музыкальные фразы, каждая из которых имеет сходную 3-х членную структуру – попевок А, В, С (Пример 2). Функциональные отношения трех попевок между собой складываются по принципу «i m t»². В первой попевке благодаря широким интервальным ходам, сопоставлению опорных тонов (с¹-f-с-f) охватывается весь диапазон напева. Это придает импульс к дальнейшему развитию напева в целом («i»). В центральной попевке усиливается мотивное развитие в верхней части диапазона и возрастает напряжение за счет появления другого ладового центра (сопоставление опор с¹-в-es). Данная попевка реализует функцию развития («m»). Заключительный мелодический оборот имеет завершающую функцию («t»), более краток и представлен в двух вариантах (в обеих музыкальных фразах имеет различную структуру). В серединной зоне он свернут до уровня мотива, в котором утверждается основная опора через сопоставление с квинтовым тоном (с¹-f). В кадансовой зоне – мелодический оборот более развернут, усложнен демонстрацией трех опорных тонов (с-в-f) и в результате принимает на себя суммирующую функцию всего музыкального движения мелостроки («t»).

Как отмечено выше, своеобразной чертой данного напева является композиционная подвижность. Мелостроки отличаются на уровне строения попевок, в результате чего кроме полной, состоящей из двух трехчленных музыкальных фраз (соответствующей трем звеньями строки поэтического текста) (Пример 1, строки 1, 4, 10) выявляется и краткая мелострока, которой соответствует одна музыкальная фраза (два звена строки поэтического текста) (Пример 1, строки 2, 5-9).

При проведении типологического исследования всех выявленных образцов молодецких лирических песен были выделены три группы музыкально-поэтических форм в связи со значимостью внутрислогового распева: широкораспевные, умереннораспевные и малораспевные формы лирической песни. Группу широкораспевных составляют наиболее ранние в историко-стилевом отношении образцы («Ты полё, полё чистое», «Не ясён сокол», «Как вечер добрый молодец», «Не одна во поле дороженька», «За Невагою»), имеющие следующие характеристики: объем внутрислогового распева превышает разделы, приходящиеся на слогапроизнесение в 3–7 раз; преобладающее значение тонического принципа организации стиха; определяющая роль трехчленной композиции; в большинстве случаев – сложная ладовая система, в которой происходит большесекундовое или квартовое сопоставление главных опор простых ладовых структур.

Песни умереннораспевной формы составляют наиболее значительную группу («Со сторонюшки», «Уж мы сядемте, ребятаушка», «Со Буянова славна острова», «По дорожкечке, по широкой», «Из палаты белокаменной», «Выходила седни мамонька», «У колодичка глубокого», «Вы вставайте-ко, братцы», «Вдоль по крутому бережочики»). Для них характерны

¹ Римскими и арабскими цифрами обозначены порядковые номера ступеней (арабскими цифрами в восходящем порядке от главного опорного тона обозначены основные тоны звукоряда, римскими цифрами обозначены субступени – в нисходящем порядке от главного опорного тона). В обозначении ступеней лада используется система Колера – Гиппиуса (Народное музыкальное творчество. Хрестоматия со звуковым приложением / отв. ред. О. А. Пашина. СПб., 2005. С. 502).

² Буквенные индексы означают, по Б. В. Асафьеву: i(initium) – начало; m(movere) – двигать; t(terminus) – конец, предел (Асафьев Б. В. Музыкальная форма как процесс (книга первая и вторая). Л., 1963. С. 84).

следующие признаки: объем внутрислогового распева превышает разделы, приходящиеся на слогапроизнесение в 1,5–2 раза; преобладание тонического принципа организации стиха (при наличии признаков силлабического и силлабо-тонического стиха в меньшей мере); среднее количество не превышает 12 слогов в стиховой строке; определяющая роль двухстрочной четырехчленной композиции строфы; сложная ладовая система, в которой происходит терцовое или квартовое сопоставление главных опор простых ладовых структур.

К преобладающим признакам песен третьей группы малораспевной формы («За Дунаем за рекой», «Нам не дорого злато-серебро», «Ночью молодцу мало спалось») относятся: количество музыкального времени, приходящееся на внутрислоговый распев, приблизительно равно количеству времени, связанному со слогапроизнесением; преобладающее значение силлабического принципа организации 10–12-сложной стиховой строки; определяющая роль двучленной композиции; сложная ладовая система, принципом организации которой является двойная модуляция (соотношение главных опорных тонов простых ладовых структур сначала квартовое, а затем секундовое, или наоборот).

Одним из характерных признаков каждой из групп является также территориальное распространение сюжетов. Так, песни широкораспевной формы имеют севернорусские сюжеты и сюжеты общерусского распространения, относящиеся к наиболее раннему историко-стилевому пласту¹; песни умереннораспевной формы – сюжеты местного происхождения, в которых наблюдаются поэтические мотивы, характерные для казачьих песен (в преобладании); песни малораспевной формы – сюжеты общерусского распространения.

В результате всестороннего анализа напевов можно сделать вывод о том, что, с одной стороны, молодецкие лирические песни удерживают связь с эпической традицией (тоническая организация стиха, преобладание трехчленной однострочной композиции), с другой стороны, в них проявляются признаки протяжной формы, что свойственно именно для области лирики².

Наличие большого разнообразия музыкально-поэтических форм свидетельствует о развитости жанровой группы молодецкой песни. При сопоставлении типологических характеристик, выведенных на каждом уровне, обнаруживаются группы песен, обладающих сходством признаков (как полным, так и частичным), но также выделяются и самостоятельные образцы, не имеющие сходства с другими (табл. 1).

¹ Лопатин Н. М., Прокунин В. П. Русские народные лирические песни. С. 453–454.

² В наибольшей степени признаки протяжной формы проявляются в широкораспевных песнях, которые можно отнести к классическим образцам молодецкой лирики.

Соотношение композиционно-ритмических и ладо-мелодических характеристик песен по группам, выделенным в связи со степенью значимости внутрислогового распева

А. Малораспевные формы лирических песен

<i>Песня</i>	<i>к.з.в. в.р.¹</i>	<i>Композиционная структура</i>	<i>Слогоритмическая структура</i>	<i>Тип стихосложе- ния</i>	<i>Формула лада</i>
За Дунаем за рекой	0,80	двухстрочная четырёхчленная строфа	10–12-сложная стиховая строка	тонический с признаками силлабиче-ского	5(м3м6) – 5(63м7)[II=1] – 5(м366м7)[IV=1]
Ночесь молодцу мало спалось	1,08	двухстрочная четырёхчленная строфа	12-сложная (7+5) стиховая строка	силлабический	5(63м7) – 8(63м7)[IV=1] – 5(63м7)[4=1]
Нам не дорого злато- серебро	1,11	двухстрочная шестичленная строфа	13-сложная стиховая строка	тонический	5(63) – 8(63м769)[IV=1] – 4 _{II} (м3)[5=1]

Б. Умереннораспевные формы лирических песен

<i>Песня</i>	<i>к.з. в.р.</i>	<i>Композиционная структура</i>	<i>Слогоритмиче- ская структура</i>	<i>Тип стихосложе- ния</i>	<i>Формула лада</i>
Выходила сёдни мамонька	1,47	Однострочная трехчленная строка с запевом	12-сложная (7+5) стиховая строка	силлабический	5(63м7) – 5(63м7)[I=1] – 5(63м7)[I=1]
У колодичка глубокого	1,50	двухстрочная четырёхчленная строфа	10–12-сложная стиховая строка	тонический с признаками силлабического	5(м3) – 8(м3)[IV=1] – 5(м3м6)[4=1]
По дорожке, по широкой	1,53	однострочная трехчленная строка с запевом	10–12-сложная стиховая строка	тонический с признаками силлабического	5(м3) – 6(63м7)[II =1] – 5(м3)[2=1]
Уж мы сядем-те, ребятушка	1,55	однострочная четырёхчленная строка с запевом	13-сложная стиховая строка	тонический	6(6366) – 6(6366) [I=1] – 5(6366) [I=1]
Со Буянова славна острова	1,61	двухстрочная четырёхчленная строфа	9-сложная стиховая строка	тонический	5(6366) – 8(63м769)[IV=1] – 5(6366)[4=1]
Вдоль по крутому бережочку	1,76	однострочная трех- или четырёхчленная строка с запевом	13-сложная стиховая строка	тонический	5(м3) – 5(м3)[I=1] – 5(м3)[I=1]
Из палаты белокамен- ной	1,80	двухстрочная четырёхчленная строфа	9-сложная стиховая строка	тонический	5(63) – 8(63м7)[IV=1] – 8(63м7)[I=1]
Вы вставайте- ко, братцы	1,92	двухстрочная четырёхчленная строфа	12–16-сложная стиховая строка	силлабический с признаками силлабо- тонического	5(63м7) – 7(м3м9)[III=1] – 5(63м7)[3=1]
Со сторонущ- ки	2,06	однострочная трехчленная строка с запевом	9-сложная стиховая строка	тонический	5(6366) – 8(63м7)[IV=1] – 8(63м7)[I=1]

¹ «к. з. в. р.» – коэффициент значимости внутрислогового распева.

В. Широкораспевные формы лирических песен

<i>Песня</i>	<i>к. з. в. р.</i>	<i>Композиционная структура</i>	<i>Слогоритми- ческая струк- тура</i>	<i>Тип стихосложе- ния</i>	<i>Формула лада</i>
Ты полё, полё чистое (д. Уег)	2,80	двухстрочная четырёхчленная строфа	10-сложная стиховая строка	тонический (с признаками силлабического)	5(6366) – 8(63м7)[IV=1] – 5(м3)[2=1]
Как вечер добрый молодец	3,60	однострочная трехчленная строка	18-сложная стиховая строка	тонический	5(63) – 8(м3)[IV=1] – 5(63)[4=1]
Не ясён сокол	3,80	однострочная трехчленная строка	10–15-сложная стиховая строка	тонический	5(6366) – 5(6366)[1=1] – 5(6366)[1=1]
За Невагою	5,13	однострочная трехчленная строка с запевом	10–12- сложная стиховая строка	тонический (с признаками силлабического)	6(63м7)[II=1] – 5(м3)[2=1] – 6(63м7)[II=1] – 5(м3)[2=1] – 5(м3)[1=1] – 6(63м7)[II=1] – 5(м3)[2=1]
Не одна во поле дороже- нька	7,44	однострочная трехчленная строка	18-сложная стиховая строка	тонический	5 _{IV} (м3) – 6(63м7) [II = 1] – 5 _{II} (м3)[2=1] – 5 _{IV} (м3)[1=1] – 6(63м7)[II=1] – 5(м3)[2=1]

Молодецкие лирические песни Усть-Цильмы входят в золотой фонд русской народной лирики. Их изучение позволяет дать историко-стилевую оценку как усть-цилемскому этнокультурному комплексу, так и севернорусскому, а также в целом мужской певческой традиции. Они составляют бесценное культурно-историческое наследие России.

6. О - Бъ я - то - же да е - миѣ, одъ . . . я - то - же да е - миѣ, одъ . . .

7. О - Бъ я - то - же да е - миѣ, одъ . . . да - х(а) жоу - джа, мѣ - шу крѣ - цѣ - муѣ, одъ . . .

8. О - Бъ я - то - же да е - миѣ, одъ . . . да - х(а) жоу - джа, мѣ - шу крѣ - цѣ - муѣ, одъ . . .

9. О - Бъ я - то - же да е - миѣ, одъ . . . да - х(а) жоу - джа, мѣ - шу крѣ - цѣ - муѣ, одъ . . .

10. О - Бъ я - то - же да е - миѣ, одъ . . . да - х(а) жоу - джа, мѣ - шу крѣ - цѣ - муѣ, одъ . . .

y - ми - да . . . (о) - во, одъ, . . . (о) - во, одъ, . . . (о) - во, одъ, . . . (о) - во, одъ, . . .

одъ (о) . . . (о) - пу - ни

да - х(а) жоу - джа, мѣ - шу крѣ - цѣ - муѣ, одъ . . .

Пример 2

*Ладо-мелодический и композиционно-ритмический анализ напева лирической песни
«Не одна во поле дороженька» (на примере четвертой строки)¹*

Музыкальный анализ четвертой строки песни «Не одна во поле дороженька». Музыкальная запись включает нотный текст с ритмом и гармонией, а также транслитерированные русские слова под нотами. Видны аккорды (А: 5 IV (м3), В: 6 (б3м7) [II=I], С: 5(м3) [2=1]) и динамические/артикуляционные знаки.

¹ ФА ИРЛИ РАН: 008Г-170 ФВ 0646.02; 008Г-174 ФВ 0650.0. Сведения о записи см.: Пример 1.

**ЗАПИСИ УСТЬ-ЦИЛЕМСКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ
В ФОЛЬКЛОРНОМ АРХИВЕ СЫКТЫВКАРСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**

Духовные стихи – эпические или лирические произведения религиозного характера – занимают особое место в русской культуре. Это стало особенно очевидно в последние десятилетия, когда Россия снова осознала себя православной страной, и на пути исследователей этого жанра народно-поэтического творчества исчезли идеологические препоны.

Двойная природа – книжная и фольклорная, две формы бытования – письменная и устная – к счастью для исследователей уберегли жанр от забвения в период разрушения традиционного крестьянского уклада. Музыкально-поэтические произведения, которые есть не что иное, как своеобразный учебник народной этики и источник христианского знания, можно сказать «народная Библия», и поныне являются частью повседневной жизни старообрядцев.

В Республике Коми несколько «очагов» старообрядчества. Один из них охватывает современный Усть-Цилемский район. В начале XX в. член РГО Н. Е. Ончуков открыл Усть-Цильму как сокровищницу эпоса. Им же на Низовой Печоре были сделаны первые записи духовных стихов. В 1908 г. некоторые из них были опубликованы. В комментариях к публикации Н. Е. Ончуков пояснил, что записывал стихи, которых на Печоре очень немного, от тех же лиц, которые пели былины, обычно «с голоса», но два – «Соловецкие чудотворцы» и «Черноризец и Господь» – были списаны из тетрадки стихов. По наблюдениям собирателя, стихи «духовно-лирического, или поучительного, или полемического содержания» «обычно переписываются из разных сборников в тетрадки, очень распространенные среди печорского населения. Их знают и наизусть, но по большей части поют с тетрадок»¹. Стихи же, содержащие рассказ о каком-нибудь происшествии из разряда чудесных, обыкновенно случай из жизни святого, несмотря на довольно длинное содержание, заучиваются наизусть и передаются по памяти. Н. Е. Ончуков опубликовал именно такие, всего 13 сюжетов.

Через 80 лет – в 80-е годы XX в. – собирателям из СГУ удалось зафиксировать в Усть-Цилемском районе только один сюжет из «ончуковского списка» – об Алексее человеке Божьем. На сегодня в коллекции ФА СГУ есть как полноценные варианты этого духовного стиха, так и пересказы, фрагменты, упоминания. В общей сложности они составляют 16 единиц записей. Таковую живучесть этого стиха можно объяснить тем, что Алексей – почитаемый в Усть-Цильме святой. День памяти его – 30 марта – отмечался, была часовня его имени. «Это праздник у нас оветный. Овещались там Олексею, Божьему человеку. В деревню ходили, была икона така. Молились, у кого рука болит, да нога болит. Он как исцелял будто тут» (0353-2)², – пояснила Мария Дементьевна Овчинникова, от которой были записаны наиболее полные варианты стиха (0310-20, 0353-1; 0364-2).

Еще один стих, опубликованный Н. Е. Ончуковым, «Стих Соловецких чудотворцев», зафиксирован в 2008 г. Его фрагмент под названием «О разорении Соловецкого монастыря» был зачитан Ниной Савватеевной Поздеевой из тетради (03258-10).

В 1960-е гг. на Печоре неоднократно бывал фольклорист и писатель Д. М. Балашов. В 1963 г. ему удалось записать на магнитофонную ленту 16 духовных стихов³, 9 из них в 2012 г. были опубликованы⁴. «Балашовский» набор кардинально отличается от «ончуковского»: это уже не истории из жизни святых, а бессюжетные покаянные, эсхатологические, молебные

¹ Ончуков Н. Е. Печорские стихи и песни. СПб., 1908. С. 2.

² Здесь и далее в скобках приводим шифр хранения записи в Усть-Цилемском собрании ФА СГУ.

³ Фонограммархив Института языка, литературы, истории Карельского Научного центра РАН: 305.

⁴ Эпос и духовная лирика Усть-Цильмы в записях Д. М. Балашова: из собрания Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН: мультимедийный диск / сост. Т. С. Канева (отв), В. П. Кузнецова. Сыктывкар, 2012. № 20–28.

стихи. Пять сюжетов из этого списка – «О смерти»; «Ожидание смерти»; «О плаче душе грешной»; «О страшном суде»; «Плач Иосифа Прекрасного» – разной степени сохранности – фиксировались сыктывкарскими фольклористами и в конце прошлого века, и в начале нынешнего.

На сегодня в усть-цилемской коллекции духовных стихов ФА СГУ насчитывается порядка 100 единиц записи. Основа коллекции – аудиозаписи, сделанные сотрудниками и студентами СГУ. Первая запись сделана в ходе полевой экспедиции в Усть-Цилемский район в 1981 г., одна из последних – переписанный от руки текст стиха «Об Алексее человеке Божьем» (поступила в ФА СГУ в 2012 г.).

Коллекция духовных стихов СГУ небольшая. Это объясняется тем, что жанр удостоился заслуженного внимания лишь в двухтысячных, когда сыктывкарские фольклористы стали записывать даже их ансамблевое исполнение. А до этого исследователи в большей степени интересовались богатой эпической традицией района, обрядами, сказочной прозой, горочными хороводами, лирическими песнями. Духовные стихи фиксировались попутно.

Сначала между делом, а потом уже и целенаправленно фольклористы Сыктывкарского университета зафиксировали 30 сюжетов духовных стихов. Некоторые из них, например «Пресветлый ангел мой Господень» (0341-44), «О, Боже мой, Боже, тобою я избран» (0364-4), «О христианине-старообрядце, сосланном за веру на рудники» (03170-11), записаны в единственном варианте.

В 2000-х гг. исполнители духовных стихов стали довольно часто обращаться к своим тетрадам. Кстати, по наблюдениям Т. В. Философовой, несвойственные им раннее статус и функции письменного текста народные духовные стихи получили только в старообрядческой среде. Признание стихов книжными текстами сразу же повышало их статус¹. Благодаря стиховникам репертуар духовных стихов на Печоре расширился: в 2008 г., например, записан стих «О Борисе и Глебе» (сами исполнители называют его «О князе Владимире») (03258-9), который в 1988 г. был зафиксирован только в пересказе (0373-16). В это же время архив пополнился полноценными записями духовных стихов об идеологах старообрядчества – протопопе Аввакуме (03191-13, 03191-12) и боярыне Морозовой (03191-11, 03258-4).

Собирателями зафиксированы комментарии исполнителей о бытовании стихов, особенностях их исполнения: «В Великий пост песни как считали грех петь, стихи пели всё» (0301-23); «Раньше в Великий пост пели, на поминках поют стих <...> Не умеют, дак один поет, други слушают» (0310-20); «Божьи стихи исполнялись при поминании покойного, чтобы не коновать – говорить лишнее про других» (03242-29); «Поют после панифид» (03233-21); «В посты пели, а есть некоторые такие печальные, их могли каждый день петь. Вот особенно “Пташку”, собирались и народом пели. Очень красиво! На голоса» (0368-78, 81); «С отрывом поется хороший стих» (0363-10).

Любопытно, что в 1984 г. на усть-цилемском материале получила свое подтверждение версия о бродячих певцах, благодаря которым мигрировали тексты духовных стихов. «Раньше ходили тоже пели стихи. В Сыктывкаре был центр, зыряна назывались, до советской власти. Вот эти зыряна, я помню, ходили пели стихи. Из Сыктывкара ходили пешком. Где-ка пропоют стих, тут люди им платят, кто чё может. Кто хлеба даст, кто копейку», – рассказал фольклористам Ефим Иванович Осташов из деревни Медвежка (0363-9).

Репертуар духовных стихов, записанных в Усть-Цилемском районе в обозреваемый период (1980-е гг. – настоящее время), состоит из сюжетов, распространенных на Русском Севере. Сюжетно-тематически их можно разделить на семь групп.

¹ Подробнее об этом см.: Tatiana Filosofova. Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Wien, 2010. P. 200–202.

В первую группу, вслед за Т. В. Философовой¹, отнесем стихи общерусского корпуса, в основе которых лежат ветхозаветные и евангельские события и сюжеты житийной литературы: «Плач Иосифа» («Кому повем печаль мою») (2 ед. зап.²), «Адамово плачу падение» (1 ед. зап.), о страстях Христовых («Со страхом братие послушаем Божие писание Господних страстей») (4 ед. зап.), «О Борисе и Глебе» («Восточная держава славного Киева града») (2 ед. зап.), «Об Алексее человеке Божьем» (16 ед. зап.).

Вторую составляют стихи эсхатологические, соответствующие общей направленности мировоззрения и идеологии старообрядчества как религиозного течения. Они повествуют о Страшном суде («Господь грядет с полуночи, жених идет со славою» – 2 ед. зап.), о конце света, пришествии антихриста, наступлении последних «страшных времен» как возмездия за несправедную жизнь людей («Жизнь унылая проходит» – 4 ед. зап., «Христос с учениками из храма выходил» – 2 ед. зап., «О Боже, мой Боже, тобою я избран», «Со грехом нашим на нашу сторону попусти Господь», «Придет испытаниям срок, и огненный дождь прольется», «Послушайте, братья и сестры, что ждет нас всех впереди: подходит время Антихриста» – по одной ед. зап.).

В третью группу объединим покаянные стихи, в которых центральной является тема осознания и осуждения человеком своих грехов, его нравственного очищения через слезы и покаяние: «С другом я вчера сидел» (8 ед. зап.), «Незаметно век проходит» (3 ед. зап.), «Расплачется-растоскуется душа грешная» (2 ед. зап.).

В четвертую группу можно объединить стихи, которые не имеют сюжета и по форме близки к молитве: Стих ангелу-хранителю («Пресветлый ангел мой Господень»), «О Боже мой Боже, тобою я избран», «Ой, любовь, любовь святая, шлешь со всей земли привет», «Тебе, Пресвятая, вознести свой глас», «Сама я не знаю, как на свете жити», «...яко птица два пернатых крыла» (по одной ед. зап.). В некоторых северных регионах их так и называют – «молебные», «молитвенные»³.

Духовные стихи о пустыне, в основе которых лежит идея ухода от мира как единственного пути к спасению, в устной традиции Усть-Цильмы распространения не получили. Однако тема ухода, изоляции наличествует в стихах, которые мы объединим в пятую группу – стихи о странничестве и отшельничестве: «Райская птичка» (2 ед. зап.), «Птичка-пташка ты бедняжка» (10 ед. зап.), «Время радости настало» (2 ед. зап.). Мотив смерти на чужбине роднит с этой группой «Плач отшельника (узника) – невольника» («Поздно-поздно вечерами») – 4 ед. зап.

В шестой группе – стихи наставительные – только один, но очень популярный сюжет позднего происхождения, близкий по стилистике к городскому романсу – «Умоление матерью своего чада» («Умоляла мать родная») – 19 ед. зап.

Седьмая группа – стихи о старообрядчестве («О разорении Соловецкого монастыря», «О христианине-старообрядце, сосланном за веру на рудники» – по одной ед. зап.) и его идеологах – протопопе Аввакуме («Аввакум в заточении» («Укрепи мя, Боже, на великую борьбу»), «В Даурии дикой пустынной отряд воеводы идет» – по одной ед. зап.) и боярыне Морозовой («Снег белый окрасил светлицы» – 2 ед. зап.). Стоит отметить, что все стихи седьмой группы воспроизведены по стиховникам.

Подведем итоги. Коллекция духовных стихов Усть-Цилемского района в ФА СГУ представляет собой набор распространенных как на Русском Севере, так и по всей России сюжетов. Круг их невелик – всего 30 сюжетов; исполняемые по памяти, как правило фрагментарно, напевы однообразны или вовсе неизвестны исполнителям. Особенно

¹ Философова Т. В. Репертуар духовных стихов старообрядцев Русского Севера // Исследования по истории книжной и традиционной культуры Севера : межвуз. сб. науч. тр. / отв. ред. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 1997. С. 31–44.

² Ед. зап. – единица записи.

³ Там же. С. 37.

выделяются на общем фоне два варианта духовного стиха «Об Алексее человеке Божьем», записанные в 1984 и 1988 гг. Первый (0310-20, 0353-1) отличается полнотой текста, второй (0377-2) – оригинальный напев.

Современными собирателями зафиксирован процесс угасания устной традиции, но не забвение самого жанра. Книжная, письменная его разновидность по-прежнему актуальна¹.

Н. С. Мурашова (Новосибирск)

ВКЛАД СТАРООБРЯДЦЕВ В СОХРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ДУХОВНОГО СТИХА²

Переход от русского средневековья к отечественной культуре Нового времени был крайне сложным и противоречивым этапом. Во многом благодаря подвижнической деятельности старообрядцев в период смены культурных ориентиров древнерусское наследие было сохранено и актуализировано. Сберег дореформенные традиции старообрядцам помог духовный опыт, накопленный за шесть с половиной веков существования христианства на Руси. Опыт этот формировался как за счет богослужебной практики, так и за счет различных форм внехрамового постижения ценностей Православия. В числе последних особое место занял духовный стих, ставший средством религиозного самовыражения русского народа.

К середине XVII в. жанровая система духовного стиха достигла расцвета. К этому времени она была представлена многочисленными фольклорными памятниками, древнейшие из которых восходят к раннехристианскому периоду на Руси, и произведениями книжного происхождения, репрезентированными покаянными стихами и «псалмами». После XVII в. духовный стих постепенно выходит из общерусского обихода, его основными носителями становятся старообрядцы. Наряду с церковным искусством духовный стих относился к художественным константам древнего православия, что и определило отношение староверов к нему как к хранителю и носителю древнерусской культуры.

Устойчивость традиции внебогослужебного духовного пения была обусловлена несколькими факторами. Во-первых, исполнение духовного стиха имело долгую историю на Руси; к этому виду религиозного творчества уже привыкли, он был хорошо знаком и понятен. Во-вторых, духовный стих обладал стилистической гибкостью, позволявшей успешно приспосабливаться его образцам под меняющиеся художественные запросы. В-третьих, диглоссия духовного стиха, то есть одновременное оперирование церковнославянским и русским языками, способствовала на лингвистическом уровне его адаптации к новой культурной ситуации; при этом духовный стих становится средством освоения выходящей из активного употребления церковнославянской лексики и ее внедрения в речевую коммуникацию. Таким образом, духовный стих помог старообрядцам в условиях смены культурной парадигмы обеспечить развитие традиций средневековья.

Миграционный характер старообрядческого движения содействовал географическому распространению духовных стихов. Особенно ярко данная тенденция проявилась в Сибири. При отсутствии полноценного духовного окормления жителей Зауралья со стороны патриаршей церкви староверы, активно участвующие в русской колонизации сибирских земель,

¹ См. об этом нашу статью: *Мезенцева Е. И.* База данных о духовных стихах нижней Печоры // Двадцать вторая годовичная сессия Ученого совета Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина (Февральские чтения) : сборник материалов : текстовое электронное издание на компакт-диске. Сыктывкар, 2015. С. 140–142.

² Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 15-04-00113а «Духовный стих в традиционной культуре старообрядцев».

выступали в роли хранителей духовных традиций: обучали грамоте детей, в том числе из нестарообрядческих семей, распространяли традиции духовного песнетворчества (по свидетельству многих информантов-нестарообрядцев, пение духовных стихов они переняли от староверов).

Среди старообрядцев не только сохранились старинные образцы внебогослужебного духовного пения, но и появилось много новых произведений. Репертуарный свод староверческих духовных стихов включает в себя общерусские памятники, бытовавшие повсеместно и не только среди хранителей древнего православия, а также образцы, возникшие и исполнявшиеся именно в старообрядческой среде. Первый тип стихов преобладает, к нему относятся произведения дораскольного происхождения и некоторые памятники Нового времени, не противоречащие идеологии старообрядчества (в частности, не связанные со святыми, канонизированными официальной православной церковью). И в наши дни основными носителями таких стихов являются старообрядцы. Среди прихожан Русской Православной церкви лишь в последнее время наблюдается интерес к внехрамовому духовному пению. Традиция же исполнения стихов у старообрядцев не прекращалась никогда.

Второй тип стиха – собственно старообрядческий – отличается публицистичностью, так как выступает средством выражения общественного мнения, сформировавшегося в старообрядческом социуме. Он представлен стихами, содержательно связанными с церковным расколом и обличением пороков Нового времени. В таких произведениях упоминаются имена участников событий, топонимы, с которыми события были связаны. К ним относятся цикл стихов о протопопе Аввакуме: «Укрепи меня, о Боже» по мотивам поэмы Д. С. Мережковского «Протопоп Аввакум», «Он погиб за великое дело» («Памяти Аввакума»), «В Даурии дикой, пустынной» («Аввакум и семья в изгнании»); стих о боярыне Морозовой «Снег белый украсил светлицы»; стихи об осаде Соловецкого монастыря: созданный в XVII в. непосредственно под впечатлением о событиях Соловецкого стояния «Да Господь Бог прогневился, государь-царь воспалился» и Плач пустынных жителей (соловецких иноков) «По грехом нашим на нашу страну»; стих о разделении церкви при Никоне патриархе «Что за чудная перемена и во всех делах измена»; памятники, связанные с Выго-Лексинским общежитием («Стих воспоминательный о отце Андрее Дионисьевиче», «Стих об иеромонахе Неофите», сочиненный по случаю составления «Поморских ответов», «Псалма лексинских девиц», «Стих высокопочтеннейшей девице Наталии Кузьминичне», посвященный петербургской купчихе-старообрядке Н. К. Галашевской, решившей поселиться на Лексе, и др.)¹; «Петрозаводская могила» (к кончине старообрядца федосеевского согласия Ф. А. Гучкова в 1853 г.); Плач по Иргизу («Боже, придоша»), созданный во второй половине XIX в. по случаю выселения старообрядцев с Иргиза в Закавказье; «Помедли, путник, Христа ради», посвященный святым преподобномученикам Константину и Аркадию Шамарским чудотворцам и др.

Определить принадлежность текста к старообрядческим духовным стихам может помочь лексический анализ, направленный на выявление специфических для старообрядческого словаря лексем. Этой проблемой основательно занимается С. Е. Никитина². В качестве диагностических для старообрядческих стихов исследовательница указывает лексемы «антихрист», «старая вера», «никонианство». Кроме того, лексемы из общерусского репертуара могут обогащаться дополнительной семантической нагрузкой. Если принять во внимание доказанный Никитиной принцип лингвистического основания картины мира, то к старообрядческим относятся такие стихи, как: «Жизнь унылая настала», «Житейское море», «Незаметно век проходит», «Есть безумные на свете», многообразные интерпретации темы

¹ Маркелов Г. В. Писания выговцев: Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома. СПб., 2004. С. 281–350.

² Никитина С. Е.: 1. О словаре старообрядческих духовных стихов // Старообрядчество: История, культура, современность : материалы VI науч.-практ. конференции. М., 2002. С. 348–355; 2. Устная народная культура и языковое самосознание. М., 1993.

Страшного суда и кончины мира («Всяк человек на земле живет», «Христос с учениками из храма выходит», «Пора тебе уж пробудиться, о бедная душа моя», «Гробик ты мой, гробе», «Конец веку приближается») и др.

Как отмечает И. В. Поздеева, основными субъектами сохранения и воспроизводства традиционной культуры старообрядцев выступают личность, община и книга¹. В отношении духовных стихов эта триада образует синкретичное единство. Духовные стихи для старообрядцев всегда были средством выражения отношения личности к событиям. А поскольку личность у староверов интегрирована в общину, то это было не столько индивидуальное видение событий, сколько единый взгляд всего старообрядческого сообщества на происходящее.

В старообрядческой среде стали появляться авторы, создающие новые тексты. В большинстве своем они остались анонимными (в соответствии со средневековыми установками), хотя имена некоторых из них известны. В первую очередь, следует упомянуть авторов выго-лексинской школы. По мнению Г. В. Маркелова, атрибутировать как выговские по происхождению можно около 30 памятников, в которых поэтические тексты сопровождаются знаменными роспевами². Из выго-лексинских авторов известны: Андрей и Семен Денисовы, И. Москвитин, Трофим и Козма, Марина постница (Марфа Лукина)³. Среди других старообрядческих стихотворцев отметим пермского поэта П. Н. Шмакова, создавшего стихи об Аввакуме и боярыне Морозовой; Л. А. Гребнева, которому устная традиция Южной Вятки приписывает стих «О прекрасная весна»; современного алтайского автора А. К. Холмогорова.

Рассмотрим далее способы хранения и распространения старообрядцами духовных стихов. Помимо традиционной устной передачи, стихи начинают записываться и функционировать как письменные памятники. Стремление к фиксации текстов обусловлено грамотностью старообрядцев, в том числе крюковой, и их пиететным отношением к книге. Стиховники поднимали значимость внебогослужебного духовного пения до уровня богослужебной музыки и духовной литературы.

Традиция записи внебогослужебных музыкально-поэтических произведений уходит в XV век, будучи связанной с покаянными стихами⁴, называемыми также прибыльными, то есть добавочными к богослужебным текстам, и поначалу размещавшимися в конце певческих книг. Их стилистика приближалась к литургическому пению, основываясь на осмогласных попевах и поэтике молитвословного стиха.

После XVII в. стилистика внебогослужебного пения претерпевает изменения. Вследствие появления кантов и псалм распространяются силлабические рифмованные тексты, распетые независимыми от знаменного попевочного фонда мелодиями. Не попевка, а мотив становится интонационным ядром. Старообрядцы для записи мелодий, имеющих мотивное строение, начинают использовать пометную знаменную нотацию, приспособив ее под закономерности нового музыкального мышления: невма, подобно ноте, фиксирует высоту и длительность отдельного звука или краткого мотива. Начиная с XVIII в. старообрядческие знатоки духовного стиха стали создавать крюковые сборники, в которых помещались образцы, бытовавшие ранее в устной форме. Это были собрания смешанного состава, в которых стихи помещались вместе с

¹ Поздеева И. В. Возможности и задачи комплексного изучения традиционной культуры русского старообрядчества на современном этапе // Старообрядчество: история и современность, местные традиции. Русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 9.

² Маркелов Г. В. Указ. соч. С. 11.

³ Обзор духовных стихов выговского происхождения в составе печорских рукописных сборников см.: Волкова Т. Ф., Антоновская Н. И. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников) // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI-XX вв. : сб. науч. ст. Екатеринбург, 2002. С. 29–33.

⁴ О репертуаре покаянных стихов см. в исследовании: Ранняя русская лирика. Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков / сост. Л. А. Петрова и Н. С. Серегина. Л., 1988.

другими произведениями, и специализированные стиховники, целиком состоящие из образцов внебогослужебного духовного пения.

По свидетельству Л. Игошева, первая известная запись крюкового духовного стиха «Плач Иосифа», ныне хранящаяся в Российской государственной библиотеке в фонде Е. В. Барсова, датируется 1720–1740 гг.¹ Сегодня в различных библиотеках, архивах и личных собраниях сосредоточены сотни рукописных стиховников. В старообрядческих семьях рукописные тетради с текстами внебогослужебного духовного пения передаются из поколения в поколение, бережно сохраняясь и пополняясь новыми записями. Такие памятные тетради теперь уже и ксерокопируются в целях тиражирования среди своих единоверцев. Подобная практика консервации старинных образцов подтверждает неразрывное единство устной и письменной традиций в старообрядческой культуре, весьма характерное именно для духовного стиха.

Однако никакие записи не заменят живого исполнения. Реальное звучание обладает наибольшей силой воздействия на слушателей. Поэтому в просветительских целях стараниями энтузиастов духовного пения в начале XX в. развернулась концертная деятельность старообрядческих любительских хоров. Во время их выступлений звучали не только богослужебные песнопения, но и духовные стихи. Наиболее известными певческими коллективами этого времени были: Морозовский хор, возникший при Богородско-Глуховской общине в последней четверти XIX в., начавший концертную деятельность при П. В. Цветкове (1907–1911 гг.); хор Московского Братства Честнаго и Животворящаго Креста Господня, созданный и руководимый Я. А. Богатенко (духовные стихи составляли основу концертного репертуара этого коллектива).

В 1927 г. И. Н. Заволоко инициировал создание «Кружка ревнителей русской старины» при Рижском обществе «Гребенщиковское училище» для пробуждения религиозно-нравственного и национального самосознания староверческой молодежи². В 1928–1932 гг. филиалы Кружка были открыты в Митаве (Елгаве), Двинске (Даугавпилсе), Режице (Резекне). Во время собраний Кружка и в поездках по старообрядческим селениям обязательно исполнялись духовные стихи. Репертуар формировался за счет экспедиционных записей, сделанных в Латгалии, Печорском крае, Закарпатье, Польше. С 1930 (по другим данным с 1934–1935 гг.) по 1940 г. в деревне Федоришки Биржайского района Литвы существовал старообрядческий духовный хор, основанный М. И. Терентьевым, исполнявший духовные стихи во время своих концертов в Биржайском и Рокишском районах³.

Традиции концертного пения духовных стихов в наши дни продолжили такие старообрядческие коллективы, как: хор Кафедрального храма во имя Рождества Пресвятыя Богородицы г. Новосибирска, начавший свою концертную деятельность в 1990-е гг. под руководством В. А. Долгова; хор певчих старообрядческих приходов Сибири, сформированный в 2007 г. А. Н. Емельяновым; хор пос. Шамары Шалинского района Свердловской области Уральской епархии Русской православной старообрядческой церкви под управлением Ю. Потеряевой; рижский любительский хор «Грезнь» под руководством М. Е. Селушинской (создан в 1993 г.; в 1995 и 1996 гг. изданы два сборника духовных стихов, из которых состоит репертуар хора); Даугавпилский молодежный хор «Воскресение», организованный в 1997 г. Е. М. Григорьевой для концертного исполнения духовных стихов (основу репертуара составляет свыше 30 произведений) и др.

Современным каналом распространения внебогослужебного духовного пения выступает аудио- и видеofиксация. Данная практика не является повсеместной, тем не менее она начала получать распространение с 1960-х гг. Старообрядцы записывали на магнитофон

¹ Игошев Л. А. Упоение стихом // Родина. 1990. № 9. С. 65.

² Ягодкин А. Иван Никифорович Заволоко // Международные Заволокинские чтения : сборник 1. Рига, 2006. С. 13.

³ Лебедева Ж. Старообрядческий духовный хор деревни Федоришки // Старообрядцы Литвы : материалы и исследования. 1996–1997 гг. Вильнюс, 1998. С. 131–135.

индивидуальное, семейное, общинное пение. Пленки с записями, подобно стиховникам, хранились как реликвии. Их прослушивали во время семейных и общинных соборов, подпевали исполнителям, запоминали прозвучавшие образцы.

В 1988 г. по случаю 1000-летия крещения Руси всесоюзной фирмой грамзаписи «Мелодия» был выпущен альбом пластинок «Старообрядческое церковное пение». В альбоме нашлось место духовному стиху «О числах» в исполнении И. А. Сергеева и руководимого им Стрельниковского хора – старообрядческого певческого коллектива из села Стрельниково Костромской области.

В настоящее время некоторые исполнители осуществляют студийную запись духовных стихов. В этой связи необходимо отметить деятельность сибирских певчих А. Емельянова и о. И. Мыльникова, которые с 1990-х гг. стали записывать сначала на кассеты, а позже на компакт-диски образцы, представляющие различные стилистические пласты внебогослужебного духовного пения. Их записи отличает высокий исполнительский уровень, особая душевная манера пения, отвечающая природе духовного стиха. Оригинальную исполнительскую традицию представляют староверы американских штатов Орегон и Миннесота, чьи записи известны с 1990-х гг. 17 духовных стихов разных стилевых традиций представлены на диске «Куда мне, Господи, идти?», записанном певчими Ю. Ф. и Н. Ф. Потеряевыми из пос. Шамары.

Еще один канал распространения духовных стихов силами старообрядцев – издательская деятельность. В начале XX в. поповские и беспоповские старообрядческие типографии Москвы издавали крюковые сборники стихов, которые имели широкое хождение в самых разных регионах. В «Книгоиздательстве В. З. Яксанова» саратовских староверов-поморцев в 1910-е гг. издается три сборника духовных стихов, большинство которых распето крюками; сборники были составлены Яксановым¹. И. Н. Заволоко публиковал тексты духовных стихов в журнале «Родная старина», выходившем в Риге с 1927 по 1933 гг. (всего 9 образцов), а затем издал два отдельных сборника «Духовные стихи старинные» (1933 и 1937 гг.)². В 1931 г. основатель Певческого общества староверов Латвии П. Ф. Фадеев издает в Риге сборник, состоящий из 24 духовных стихов. По утверждению Э. Мекша, публикации Заволоко и Фадеева стали репертуарной основой хоров «старообрядческих общин как в довоенной Латвии, так и в наши дни»³. В последние годы изданием духовных стихов занялись отдельные старообрядческие приходы⁴.

Таким образом, можно выделить пять коммуникационных каналов, обеспечивающих передачу традиций внебогослужебного духовного пения старообрядцами: 1) устная практика личного, семейного, общинного исполнения стихов; 2) рукописные сборники XVIII–XXI вв., которые делятся на поэтические (без фиксации напева) и музыкально-поэтические с крюковой пометной нотацией; 3) печатные издания, основанные на публикации устно бытующих, рукописных и ранее изданных памятников; 4) концертные выступления старообрядческих певческих коллективов; 5) аудио- и видеоносители: магнитофонные пленки, компакт-диски, сайты со звуковыми файлами, интернет-радио. Все они помогают успешно осуществлять хранение и распространение информации в наше время. Старинный способ устной передачи не

¹ Яксанов В. З. Сборник стихов духовного содержания для старообрядческой семьи и школы. С роспева-ми по знамени: в 3 вып. Саратов, 1912–1916.

² Духовные стихи старинные / текст и мелодия записаны в Латгалии и Причудском крае И. Н. Заволоко Рига: Риж. кружок ревнителей старины, 1933. 24 с.; Духовные стихи старинные / слова и напевы записаны И. Н. Заволоко в старообрядческом женском монастыре у дер. Войново (Восточная Пруссия) 20 июля 1936 г. Рига: Изд. М. Дидковского, 1937. 12 с.

³ Мекш Э. Б. Духовные стихи как феномен старообрядческой культуры // Староверие Латвии. Рига, 2005. URL: www.starover.religare.ru.

⁴ Ой вы, братья мои, сестры: духовные стихи староверов Новгородской области / сост. И. А. Мельников. М.; Новгород: Археодоксия, 2011; Стихи (религиозного содержания) / собрал и подготовил епископ Силуян (Килян). Новосибирск, 1992.

утратил своих позиций; рукописные и печатные издания по-прежнему являются обиходными; все большую популярность набирают электронные ресурсы.

Отдельного внимания заслуживает вклад старообрядцев в собирание и изучение духовных стихов. В первые десятилетия XX в. развернулась исследовательская деятельность Я. А. Богатенко. М. П. Рахмановой удалось выяснить, что он подготовил диссертацию на соискание звания ученого архивиста «Русские духовные стихи, канты и псалмы по устному преданию, рукописным источникам и крюковым певческим книгам» – 175 страниц текста, 288 нотных образцов¹. К сожалению, полный текст диссертации утрачен, были опубликованы только ее фрагменты². И. Н. Заволоко занимался исследованием духовных стихов, бытовавших среди прибалтийских старообрядцев. И. М. Дуров – краевед, происходивший из старообрядческой семьи Кемского уезда Архангельской области, в 1910–30-е гг. собрал большую коллекцию духовных стихов в селах Карельского Поморья. Его тетрадь «Стихи старообрядческие и нищей братии» хранится в Архиве Карельского научного центра РАН, часть из них была опубликована в разных изданиях³. П. Н. Шмаков – поэт, фольклорист, собиравший этнографические материалы в старообрядческих деревнях Осинского уезда Пермского края. В 1916 г. Шмаков издал брошюру «По лицу Земли. Очерки из жизни Прикамья», в приложении которой помещены духовные стихи⁴.

Итак, старообрядцы внесли огромный вклад в сохранение и развитие духовного стиха, сумев найти адекватные способы его адаптации к культуре Нового времени. К ним относятся: записи фольклорных памятников, создание новых образцов, расширение каналов передачи традиций внебогослужебного духовного пения, собирание и изучение образцов духовного песнетворчества, просветительская деятельность. Во многом благодаря старообрядцам духовный стих сохранился до наших дней как яркое самобытное явление русской религиозной культуры и художественного творчества.

Ю. И. Смирнов (Москва)

«СИНЕМУ МОРЮ НА ТИШИНУ»

Если провести прямую линию от пристани Петрозаводска на восток, через залив и далее, то чуть севернее этой линии очень близко окажется южная оконечность полуострова, именуемого Бараньим берегом. У оконечности есть свое название – Шуйнаволоок. От Петрозаводска мыс отделяют, по старым местным меркам, двенадцать верст. Во времена П. Н. Рыбникова на мысе стояла изба, служившая пристанищем для путников, почему-либо решивших остановиться.

Рыбников отчего-то посчитал Шуйнаволоок островом. Он так и называет его. Опираясь на это, некоторые читатели его заметок перемещали Шуйнаволоок на восток и включали в состав Ивановских островов, широко разбросанных по озеру, в частности и на пути к Заонежью. Между тем точное местоположение Шуйнаволока стоит не только знать, но и отметить установкой там

¹ Рахманова М. П. Яков Алексеевич Богатенко // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Вып. 6. М., 1998. С. 17–30.

² Богатенко Я. А.: 1. Напевы народных стихов и псалм (В пении «нищей братии» и в крюковых старообрядческих сборниках) // Сб. работ этнографической секции. Вып. 1. М., 1926. С. 91–103; 2. Русские духовные стихи, псалмы и канты // Церковь. 1913. № 3; 3. Старообрядческие духовные стихи и псалмы: лекция // Старая Русь. 1912. № 1. С. 17–19.

³ Кузнецова В. П. Старообрядческие духовные стихи Карелии // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Петрозаводск, 2010. С. 243.

⁴ Сапожникова Т. В. Этнографические изыскания в Осинском крае местными краеведами в конце XIX–начале XX века // Вестник Челябинского гос. ун-та. 2011. № 1. С. 154.

памятного знака в достойной форме. Ведь именно на Шуйнаволоке майской ночью 1860 г. Рыбников впервые услышал, наконец, пение былин, после чего последовали его успехи в собирании эпических песен¹.

До этой майской ночи все попытки П. Н. Рыбникова услышать живое исполнение хотя бы какой-то былины разбивались о стену недоверия людей, среди которых несомненно были и носители эпических песен. Люди видели в Рыбникове чиновника, почти или совсем барина, и не желали посвящать его в свои знания. Им было неизвестно, что Рыбников официально считался ссыльным, очутившимся в Петрозаводске как раз за свой интерес к нуждам и к культуре народа. Это по воле губернатора, нуждавшегося в образованных людях, ссыльный Рыбников был превращен в чиновника по особым поручениям.

В мае 1860 г. П. Н. Рыбников направлялся за озеро на Пудугу и был принужден остановиться на Шуйнаволоке. Непогода собрала там множество людей. Среди них Рыбников был явным чужаком, но его долгое время многие путники просто не замечали. Не заметил его и некий старик. Рыбников уснул «около тощего костра». Прошло какое-то время. И вдруг, как написал Рыбников, «меня разбудили странные звуки: до того я много слышал и песен, и стихов духовных, а такого напева не слыхивал. Живой, причудливый и веселый, порой он становился быстрее, порой обрывался и ладом своим напоминал что-то стародавнее, забытое нашим поколением. Долго не хотелось проснуться и вслушаться в отдельные слова песни: так радостно было оставаться во власти совершенно нового впечатления. Сквозь дрему я рассмотрел, что шагах в трех от меня сидит несколько крестьян, а поет-то седатый старик с окладистой белой бородой, быстрыми глазами и добродушным выражением в лице. Присоседившись на корточках у потухавшего огня, он оборачивался то к одному соседу, то к другому и пел свою песню, прерывая ее иногда усмешкою. Кончил певец и начал петь другую песню: тут я разобрал, что поется былина о Садке-купце, богатом госте. Разумеется, я сейчас же был на ногах, уговорил крестьянина повторить пропетое и записал с его слов. Стал расспрашивать, не знает ли он еще чего-нибудь. Мой новый знакомец, Леонтий Богданович из деревни Серёдки Кижской волости, пообещал мне сказать много былин: и про Добрынюшку Никитича, про Илью Муромца и про Михайла Пóтыка сына Ивановича, про уда́лого Василья Буславьевича, про Хотенушку Блудовича, про сорок кали́к со кали́кою, про Святогора-богатыря, да знал-то он варианты неполные и как-то не досказывал слов. Потому я напечатал впоследствии только те из его былин, которые дополняли своими подробностями другие варианты или представляли совершенно новое содержание. Впрочем, на первый раз и записывалось как-то неохотно, а больше слушалось. Много я впоследствии слышал редких былин, помню древние превосходные напевы; пели их певцы с отличным голосом, с мастерскою дикцией, а по правде скажу, не чувствовал уже никогда того свежего впечатления, которое произвели плохие варианты былин, пропетые разбитым голосом старика Леонтия на Шуйнаволоке»².

Рыбников не сообщил о том, как долго и о чем пел Леонтий, пока не разбудил его. Он не назвал былин, пение которой его разбудило, и неизвестно, спросил ли он певца об этом. Вторую былинку Рыбников назвал. Ею оказалась былина о Садке³.

¹ В первый раз о своих поисках былин П. Н. Рыбников написал в статье «Заметки с дороги. И. С. Аксакову», помещенной в «Олонецких губернских ведомостях» (1862. № 43–45), цитируемый ниже рассказ о встрече с Леонтием Богдановым напечатан в № 44 (с. 112–113). Эти «Заметки с дороги» позже Рыбников целиком включил в «Заметку собирателя», превратившуюся во вступительную статью к его собранию эпических песен: Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: в 3 т. / изд. подг. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец; под ред. Б. Н. Путилова. 3-е изд. Петрозаводск, 1989–1990. (Далее – Рыбников). Т. 1. С. 48–57.

² Рыбников. Т. 1. С. 53.

³ Там же. № 55. Текст Леонтия состоит из двух частей: Садке скупает товары в Нове-граде + Садке у царя Водяника. Одно из переизданий см.: Новгородские былины / изд. подгот. Ю. И. Смирнов и В. Г. Смолицкий; под. ред. Э. В. Померанцевой. М., 1978 (далее – НБ). № 33. Анализ текста см.: Там же. С. 405–406. В 1862 г. Леонтий пропел былинку для ее нотировки, и на слух напев был записан, см.: НБ. С. 346–347. Ту же версию знал и Т. Г. Рябинин, сосед Леонтия, но он почему-то прервал пение на стихе о том, что Садков корабль

Три четверти века спустя нечаянно открылось совершенно практическое применение былины о Садке. На другом конце нашей страны русские старожилы нижней Индигирки в непогоду начинали петь эту былину. Они полагали, что ее пение переменит погоду на лучшую. В 1982 г. выяснилось, что индигирцы сопровождали пение и выкриками: «Тихо будь! Тихо будь!»¹. Они, скорее всего, не сами придумали пением былины укрощать природные стихии. Это знание они, наверное, принесли из мест исхода. Но относилось ли это исключительно к былине о Садке или широко охватывало эпические песни, подтверждений в виде прямых высказываний носителей иных мест не имеется. Можно допустить, что Леонтий намеренно пел былину о Садке. И тогда сложилось положение, в которое попадали многие собиратели. Носитель, тут в лице Леонтия, знал, почему ему следует петь былину о Садке. Это знали и его слушатели, кроме, конечно, собирателя. Носитель был уверен, что и собирателю известна причина, по какой надлежит петь непременно былину о Садке. А собиратель даже и не догадывался об этом знании, хуже того – он не пожелал проявить простое любопытство и хотя бы спросить, отчего носитель пел былины, а не духовные стихи или, к примеру, кадильные песни.

Никто из людей, записывавших былину о Садке в иных, чем Индигирка, местах, не отметил ее применения в качестве заклинания от дурной погоды, поэтому уместны суждения, вроде бы равнозначные. Можно, к примеру, думать, что былина о Садке стала заклинанием уже на Индигирке. А можно подозревать, что в этом качестве былину знали в каком-то из тех исходных мест, откуда русские люди уходили за Урал и сумели обжиться на Индигирке. Можно также осмелиться обобщить: любую былину или, по крайней мере, многие былины требовалось петь для усмирения непогоды. Сугубо логического обобщения, разумеется, недостаточно, надлежало бы поискать хоть какие-то подтверждения в самих текстах.

И уже в записях того же Рыбникова отыскиваются любопытные стихи, звучащие как давно и четко отработанные формулы. Один из выдающихся сказителей Обонежья, А. Е. Чуков, первую же пропетую на запись былину завершил стихами:

Тут век о Владимире старину поют;
Синему морю на тишину,
А всем добрым людям на послушанье².

Такими же стихами Чуков заключал одну былину за другой. Самой существенной переменной в этих стихах было имя героя, о котором следовало петь старину: про Илью, про Добрыню, про Михайлу, про Дюка и др.³ Ту же последовательность в применении закладки Чуков применил спустя одиннадцать лет, когда от него повторные записи делал Гильфердинг⁴.

Былину «Садко» у него не записывали, поэтому нельзя утверждать, будто Чуков перенес закладку из былины «Садко» в другие тексты. Отличие Чукова от индигирцев наглядно. Те, зная разные эпические песни, строго ограничили применение лишь одной из них – былиной «Садко». Чуков же, видимо, не имел в репертуаре эту былину, но даже если он знал ее, а от него не догадались записать, последовательное пользование закладкой все равно свидетельствует о том, что Чуков следовал иной, чем индигирцы, традиции. Не только он

останавливается на море, см.: Там же. № 19. А. А. Ф. Гильфердингу Рябинин почему-то не пел даже этот текст.

¹ Смирнов Ю. И. Былина «Садко» – как заклинание от дурной погоды // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1967. С. 22–27.

² Рыбников. Т. 1. № 24. С. 196. На Русском Севере стариной обычно называли былину или раннюю историческую песню. О Чукове см.: Там же. С. 70–71.

³ Там же. № 25. С. 197; № 26. С. 204; № 26а. С. 209–210; № 27. С. 217; № 28. С. 218; № 29. С. 225; № 29а. С. 232; № 29б. С. 237; № 30. С. 248 и т. д.

⁴ Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. 4-е изд. Т. I–III. М.; Л., 1949–1951. (Далее – Гильфердинг). Т. II. № 148. С. 472; № 149. С. 484; № 150. С. 494; № 151. С. 506; № 152. С. 520 и т. д.

представлял эту традицию. Ее знал и крупный сказитель П. Л. Калинин, живший, как и Чуков, в одной из деревень Пудожской Горы. Правда, он уже не был столь решительным в применении закладки. Он пропел на запись 14 эпических песен, но только две из них завершил соответствующими стихами:

Тут Михайлы Пóтыку сыну Иванову славу поют,
Синему морю на тiшину,
Всім добрым людям на послушанье¹.

Здесь Калинин подменил выражение «стáрину скажут» словосочетанием «славу поют», взятым из другой закладки. В его время большинство знатоков былин предпочитали заключать пение утверждением о том, что после вот этих эпических событий такому-то герою (имярек) «славу поют».

Ограниченность в применении закладки, наверное, означает, что Калинин усваивал тексты из разных местных традиций. Судя по записям Гильфердинга, закладку знали и несколько южнее, уже на противоположном, юго-восточном берегу Заонежья, близ устья реки Тáмбицы. Там ее передали собирателю с некоторыми изменениями:

Стáрину спою синему морю на тишину,
Добрым людям на послушанье².

С переделкой первого стиха закладку пропел житель д. Тiпиницы, находящейся еще южнее, но на том же юго-восточном берегу Заонежского полуострова. Он заменил адресат. Вместо моря он пожелал тишины некоему «теби», видимо, слушателю в лице собирателя:

Спасёт-то Бог теби на тишину,
И вам-то, добрым людям, на послушанье³.

Как видно, самым последовательным в применении закладки был Чуков. Он – уроженец Космозера, находящегося в середине Заонежского полуострова. Оттуда вместе с отцом он переселился на Пудожскую Гору. Он сам признавал космозерскими источники своего репертуара. Подтверждением этому, на первый взгляд, служат записи от космозерца И. А. Касьянова. В четырех из семи эпических песен, пропетых Гильфердингу, Касьянов использовал закладку вроде той, какая прозвучала в конце его контаминированной былины о Добрыне:

Вот тут век про Добрыню старину поют,
Синему морю на тишину,
Вам, всем добрым людям, на послушанье⁴.

Однако в этих былинах Касьянова обнаруживается множество совпадений с соответствующими текстами Чукова⁵. Касьянов, вероятно, слышал пение эпических песен и даже что-то усвоил из них. Но то были, по-видимому, неполные произведения или отрывки, а Касьянову хотелось знать полнокровные тексты. Он нуждался в учителе, а такого на Космозере уже не имелось. Он мог бы выбрать за образцы тексты иных сказителей, но выбрал былины своего земляка Чукова, которые публиковались в губернской газете задолго до того, как Гильфердинг приехал на Космозеро. Выбор Касьянова был осознанным. Позже он, наверное, стал обращаться к другим печатным изданиям былин и принялся осторожно соединять

¹ Гильфердинг. Т. I. № 6. С. 180. Ранее и сходно Калинин закончил былину о Добрыне: Там же. № 5. С. 153.

² Там же. № 40. С. 385. Вариант см.: Там же. № 41. С. 389.

³ Там же. № 44. С. 408.

⁴ Там же. II. № 157. С. 559. Варианты: Там же. № 158. С. 568; № 159. С. 581.

⁵ Новиков Ю. А. Былина и книга. 2-е изд., доп. СПб., 2001. С. 44, 54, 63, 139, 145. К былинам можно добавить и балладу «Молодец и королевична». Ср. записи баллады от Чукова (Гильфердинг. Т. II. № 155. С. 535) и от Касьянова (Там же. № 162. С. 590).

элементы из разных источников. Затем он попробовал создавать и письменные тексты, что совсем не свойственно даже сказителям более позднего времени. В своих самозаписях Касьянов не чурался допускать собственные «поправки». Это относится и к заключке. В былине типа «Илья Муромец и Калин-царь» Касьянов сохранил заключку в том же виде, в каком ее настойчиво подавал Чуков¹.

А вот в былине про Ставр^а он придумал свой стих: вместо традиционного «Синему морю на тишину» он написал «Синему морю тишину дают»². В былине о Василии Буслаевиче он позволил себе соединить вместе две разные заключки:

И тут Василью славу поют,
Синему морю тишину дают,
А вам, всем добрым людям, на послушанье³.

В этом соединении Касьянов, по-видимому, подражал Калинину, у которого ранее Касьянова обнаруживается эта контаминация заключок.

В отличие от Касьянова, традиционной передачи заключки придерживался А. В. Сарафанов, житель д. Г^арницы в южной части Б. К^лименецкого острова:

Тут век про Илью старину поют
Синему морю на тишину,
А вам, добрым людям, на послушанье⁴.

Спустя 11 лет Сарафанов выказал перед Гильфердингом знание восьми эпических песен, но ни одну из них он не завершил этой заключкой. Причина воздержания осталась неизвестной. Загадочен и источник применения заключки. Никто в Гарницах, включая самого Т. Г. Рябинина, не прибегал к такой концовке былины. Певцов, очевидно, не расспрашивали, иначе об этом что-нибудь да было бы сообщено собирателями.

Если не принимать во внимание откровенных или скрытых заимствований текстов из популярных изданий, то заключка не имела сколько-нибудь широкого распространения. Ее знали всего в пяти местах: в Гарницах, в Типиницах, у устья Тамбицы и на Космозере, – можно сказать, на окраинах Заонежья, а на противоположном берегу Онежского озера – только на Пудожской Горе. Это, наверное, означает, что носители заключки принадлежали к потомкам тех очень немногих людей, которые, придя из неких южных краев, сумели обжиться всего в нескольких местах Обонежья.

От этих носителей не записывали былину «Садко», поэтому нет оснований полагать, что их предшественники поначалу связывали заключку с нею, а затем уже стали прикреплять ее к другим эпическим песням. Перед собирателями певцы достаточно твердо завершали заключкой любую былину, но не какую-либо иную эпическую песню. Только Чуков позволил себе добавлять заключку к старшей исторической песне «Иван Грозный и сын», к балладе «Молодец и королевична», к облаченным в былины сказкам. Касьянов, кроме былин, довольствовался только балладой «Молодец и королевична». Другие певцы не делали исключений. Прибавляя заключку, они превращали былины в своего рода заклинания.

В других местах Русского Севера, даже в Поморье, где, казалось бы, сам Бог велел пользоваться ею, бытование заключки не обнаруживалось. Осознанно ее, конечно, никто не искал. Лишь однажды Н. Е. Ончукову попался в Усть-Цильме, на средней Печоре, певец,

¹ Русские былины старой и новой записи / под ред. Н. С. Тихонравова и В. Ф. Миллера. М., 1894. № 11. С. 48.

² Там же. № 59. С. 214.

³ Там же. № 61. С. 231.

⁴ Рыбников. Т. 1. № 83. С. 426. С очень легкими изменениями заключка былины о Дунае: Там же. № 84. С. 430–431.

уверенно знавший заючкочу. Контаминированную былину об Илье Муромце П. Р. Поздеев завершил стихами:

Там как синёму всему морю на утíшаньё,
Кабы всим нам, мóлодцам, да на послу́ханьё,
Кабы старьим старухам на долгой век¹.

С очень легкими изменениями Поздеев повторил заючкочу в конце былины «Чурила и Катерина»², а затем и былины «Царь Солóман»³. Никто другой из печорцев не проявил знания этой заючкочы. Ею не пользовался даже сын Поздеева, тоже певший былины, судя по деталям, усвоенным именно от отца. Неизвестно, спрашивали ли его о заючкоче, которой оканчивал былины его отец.

По былинам Обонежья и средней Печоры наблюдаются переклички такого рода, что они позволяют говорить о занесении некоторых текстов из Обонежья на Печору. Здесь нет возможности углубляться в тему перекличек, о которой надеюсь сказать в другой моей работе. Зная о перекличках, можно и без пояснений предполагать, что и заючкоча была перенесена из Обонежья. Но можно и не торопиться с таким решением, если допускать, что люди, знавшие эту заючкочу, попадали на среднюю Печору примерно из тех же исходных мест, откуда другие люди переселялись в Обонежье. Намек на такую вероятность видится в заючкоче в составе эпической пародии «Старина о льдине и бое женщин», записанной на нижней Мезени. Е. В. Бешенкин, восьмидесяти девяти лет (!), вдруг в конце пародии произнес:

Ище если хозяин да во своём доме?
Прыкажи, сударь хозяин, да старину сказать,
Старину-де сказать да стародавнюю.
Кабы синёму морю да на утíшину,
Кабы добрыим людям да на послы́шаньё,
Как чёрным де воронам да на погра́еньё,
Да лайцивым собакам да на полáяньё⁴.

Старик сказал собирателю, что наряду с двумя былинами старину о льдине он «выучил <...> у посторонних крестьян у моря»⁵, т. е. на морском промысле рыбы. Текст собственно старины у Бешенкина сильно стяжен по сравнению с другими ее вариантами, записанными на нижней же Мезени⁶. В нем не за что зацепиться для сближения с другими вариантами. Иное дело – приведенная здесь концовка. Ее в других вариантах нет. Она явно слеплена из разных кусочков.

Первые три стиха концовки извлечены из виноградья, рождественской обходной песни, которую пели и на Мезени⁷. Следующие два стиха воспроизводят ту самую заючкочу, какую знали в Обонежье и в Усть-Цильме. А последние два стиха взяты из другой концовки, где описывается, как богатырь разбросал кусочки разрубленного противника. Как ни удивительно, но типическое место, описывающее такие действия героя, на нижней Мезени не пользовалось вниманием певцов. В записях Григорьева отыскались всего два случая применения подобной концовки.

¹ Печорские былины / записал Н. Е. Ончуков. СПб., 1904. № 20. С. 97.

² Там же. № 25. С. 132.

³ Там же. № 27. С. 151.

⁴ Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа / под ред. А. А. Горелова. Т. III. Мезень. СПб., 2003. (Далее – Григорьев). № 397. С. 495.

⁵ Там же. С. 476.

⁶ Там же. № 326, 335.

⁷ Подробно о распространении виноградья в восточной части Русского Севера: *Смирнов Ю.И.* Колымское виноградьё // *Русский фольклор Сибири. Элементы архитектоники.* Новосибирск, 1990. С. 5–31.

Расправившись с царем Вахрамеем и Марьей Бессмертной, Михайло Потык

Да россеял-розвеял да по цисту полю,
На потáрзаньё их да птицькам-пташицям,
На погра́еньё их да чёрным воронам¹.
Илья Муромец разрубил и
Разбросал где Сокольника по цисту полю
Да чёрным где вранам да на погра́еньё,
Да серым где волкам да на ростáсканьё².

Как видно, эти концовки совпадают с концовкой у Бешенкина только одним стихом о черных воронах. Это означает, что Бешенкин слышал иной вариант концовки, описывающей расправу. Ему, наверное, стоило слегка напомнить о том, что такая концовка состояла не из двух стихов и относилась совсем к другой былине, но этого не произошло.

Мезенец Бешенкин и печорец Поздеев, разумеется, никогда не слышали, что и как поет кто-то из них. Они не могли заимствовать друг у друга что-либо из эпических песен. Не будь записи от Бешенкина, можно было бы настаивать на том, что Поздееву записка досталась от потомков тех людей, которые жили в Обонежье. Однако даже еще одна фиксация того же фольклорного факта, нечаянно случившаяся в восточной части Русского Севера, побуждает удерживаться от мысли о его происхождении из Обонежья. Двух фиксаций, конечно, недостаточно для совершенно уверенных утверждений. Кабы знать их побольше! Быть может, еще отыщутся фиксации, не замеченные мною.

За пределами Русского Севера записка попала лишь в записях песен, сделанных на уральских заводах Демидовых не позже 80-х гг. XVIII в. В их собрании, обычно именуемом Сборником Кириши Данилова, несколько произведений завершаются категоричной и очень краткой оценкой описанных в тексте эпических событий. В былине о женитьбе князя Владимира («Дунай-сват + Дунай и Настасья-королевична») последний стих звучит, пожалуй, даже сурово: «А и то старина, то и дёяньё»³.

Этим же стихом заканчиваются былины «Алёша Попович и Тугарин Змеевич», «Михайло Потык», «Сорок калик со каликою», «Илья Муромец и Калин-царь»⁴. Он написан даже в конце эпической пародии «Агафонушка»⁵. Вскоре после этого применение записки надолго пропадает. Во второй части КД она появляется только один раз, в конце былины типа «Добрыня и Баба Горынинка + Илья Муромец и сын»⁶. Слушателю решительно внушается мысль о правдивости описанных эпических событий.

В двух случаях тому человеку, кто это сделал, кратко внушения показалось недостаточным. Он решил подкрепить внушение открытым именованьем субъектов, кому направлена эпическая песня и названием причины, по какой они превращены в адресаты. В былине «Дюк Степанович» после того, как сказано, что мать Дюка одарила князя Владимира, сразу и резко преподано:

То старина, то и дёяньё:
Синему морю – на утишенье,

¹ Григорьев. № 333. С. 149.

² Там же. № 417. С. 584.

³ Древние российские стихотворения, собранные Киришю Даниловым / под ред. А. А. Горелова. СПб., 2000. № 11. С. 114. (Далее – КД). О составе КД: *Смирнов Ю. И.* «Эрлангенская рукопись» и «Древние российские стихотворения, собранные Киришю Даниловым» // Русско-сербские литературные связи XVIII – начала XIX века. М., 1989. С. 161–228.

⁴ См. соответственно: Там же. № 20. С. 180; № 23. С. 201; № 24. С. 212; № 25. С. 219. В этом сборнике эпические песни неизменно называются старинами – так же, как и во многих местах Русского Севера, от Заонежья до Печоры.

⁵ Там же. № 27. С. 234.

⁶ Там же. № 50. С. 311.

Быстрым рекам – слава дó моря,
А добрым людям – на послушанье,
Весёлым молодцам – на потёшенье¹.

Число адресатов тут удвоено и при том симметрично: к синему морю добавлены быстрые реки, к добрым людям – веселые молодцы. Кто сделал это расширение, узнать уже не удастся. Единственное подтверждение имеется в том же Сборнике КД. Во второй его части помещена историческая песня о Михайле Скопине-Шуйском, пространный и контаминированный. В обеих частях КД написаны исторические песни, посвященные событиям, происходившим не позже начала XVIII в. Ни одна из них не заканчивается хотя бы формулой «То старина, то и деянье». И только к песне о Скопине приложено завершение, оказавшееся тоже, как и сам текст, длинным и контаминированным. Повествование о судьбе Скопина останавливается на стихе: «Он к вечеру, Скопин, и преставился»².

Создатели песни несомненно знали о событиях, последовавших за смертью Скопина. Им было ведомо о том, как о смерти героя отозвались жители Москвы и как проходили похороны. Об этом они должны были что-то высказать слушателям. И если в списке песни этого нет, а есть резкий обрыв, то уместно полагать, что эти подробности кем-то и почему-то сняты. Зато тут, можно сказать, от души предложена длинная концовка:

То старина то деянье:
Как бы синему морю – на утишенье,
А быстрым рекам слава – дó моря,
Как бы добрым людям – на послушанье,
Молодым молодцам на перениманье,
Ещё нам, весёлым молодцам – на потешенье,
Сидючи в беседе смиренныя,
Испиваючи мёд зеленá вина.
Где-ка пива пьём, тут и честь воздаём
Тому боярину великому
И хозяину своему ласкову!³

Нетрудно заметить трехчастный состав этой концовки. Первая часть состоит всего из одного стиха «То старина, то и деянье». Во второй части дана вариация адресования концовки, выше прикрепленной к былинке о Дюке. По сравнению с первым случаем применения вариация, естественно, чуточку изменена словесно, но главное ее отличие в том, что добавлен стих «Молодым молодцам на перениманье». Из-за добавления симметрия этой части распалась. Тому, кто это сделал, было мало своим пением удовлетворить водные стихии (море и реки) и слушателей (добрых людей и веселых молодцев). Он вспомнил о преемственности, о тех молодых людях, которым следовало бы перенимать эпические песни, – другой случай подобного обращения к молодым людям пока отыскать не удается.

Не менее примечательна третья часть концовки, со стиха «Сидючи в беседе...». Испивая крепкие напитки, участники беседы все же сохраняют смиренность и воздают честь хозяину дома. Заключенка этого рода вполне уместна для эпических песен со счастливым окончанием или с душеспасительным наставлением, но к песне, оборванной на стихе, сообщающем о смерти героя, она определенно не подходит. Причину прикрепления именно к песне о Скопине столь сложной концовки, состоящей из трех заключок, отыскать, наверное, не удастся.

В Сборнике КД помещены и две былины о Садке¹. Они – разные по характеру и атрибутам Садка, по сюжетам и многим деталям². Их пропели на запись несомненно два

¹ Там же. № 3. С. 60.

² Там же. № 29. С. 246.

³ Там же.

разных человека. К их былинам о Садке, казалось бы, уместнее, чем хотя бы к песне о Скопине, приложить зачатку о море и реках. Но у обеих былиных нет никакой зачатки. Чем это вызвано, опять-таки неизвестно.

Просматривая еще раз случаи использования зачатки, адресованной морю и добрым людям, можно признать, что ею предпочитали завершать именно былины и значительно реже эпические пародии и старшие исторические песни. Поскольку такое ее применение, пусть и худо-бедно, было отмечено в разных местах Русского Севера и на Урале, то остается сделать вполне однозначный вывод: пользование такой зачаткой было достаточно заметным сказительским приемом в тех исходных местах, откуда эпические песни переносились на север. На фоне этого пользования индигирская практика с помощью одной былины «Садко» утихомиривать непогоду выглядит исключительно местным явлением.

Где бы ни находили зачатку, всюду в ней прежде всего звучал стих «Синему морю на тишину». Те, кто придумал зачатку, несомненно хотели пением эпических песен доставить одушевленному морю такое наслаждение, что оно, разволновавшееся, станет успокаиваться или же, будучи спокойным, не помыслит о том, чтобы разбушеваться. Создатели зачатки, наверное, подразумевали определенное море, с которым связывались интересы их самих – к нему приближались пределы расселения русских людей, через него связывались отношения с западными странами.

О. В. Тюренкова (Москва)

ПУСТОЗЕРСКИЕ СКАЗИТЕЛИ XIX–XX ВЕКОВ: РОДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ

Печорский уезд Архангельской губернии, состоявший из Пустозерской, Усть-Цилемской и Ижемской волостей, оказался одним из последних очагов бытования русской былины. Устойчивая эпическая традиция, наряду с другими фольклорными жанрами, сохранялась здесь долго, была необходимой частью быта и бытия печорцев. Носители этой традиции, которых на Нижней Печоре называли старинщиками или певаками, пользовались несомненным уважением в обществе даже в советские времена: так, жители Ненецкого национального округа, сказители В. П. Тайборейский и Т. С. Кузьмин, в разные годы выступали с исполнением былиных на смотрах художественной самодеятельности³. В быту долгое время сохранялся обычай выделять дополнительный пай старинщику из своих паёв членами рыболовецкой артели или бригады⁴.

Собирание эпоса на Низовой Печоре – в Пустозерской волости, а позднее в Ненецком национальном (ныне – автономном) округе – велось относительно недолго, с 1902 по 1956 г.г.: здесь работали Н. Е. Ончуков (1902), Г. Д. Федоров (1914)⁵, А. М. Астахова (1929), Н. П. Леон-

¹ Там же. № 28. С. 235–240; № 47. С. 292–296.

² Обе эти былины разобраны в НБ. Обе былины из КД там переизданы (под № 31 и 42) и помещены в составе крупной серии вариантов. Их анализ соответственно см. на с. 402–403 и 412–413.

³ Астахова А. М., Бородина-Морозова Э. Г., Колпакова Н. П., Митропольская Н. К. Былинная традиция Печоры и Зимнего берега в последнее двадцатипятилетие // Былины Печоры и Зимнего Берега (Новые записи). М.; Л., 1961. С. 30.

⁴ Личный архив автора (далее – ЛАА). Информанты Корепанова Е. А. 94 лет, дочь сказителя А. Ф. Пономарева, запись 1998 г.; Корепанов В. К., внук сказителя А. Ф. Пономарева, запись 1984 г.

⁵ Г. Д. Федоровым сделана первая в Пустозерской вол. запись на фоновалик живого исполнения былиных – от сказителя И. Усачева из д. Устье (ФА ИРЛИ РАН. I ФВ, 1178.1). О собирателе и его экспедиции в настоящий момент фактически нет данных; некоторые сведения об И. Усачеве см.: Тюренкова О. В. Пустозерские сказители XIX–XX веков // Пустозерск и Русская Арктика: история, культура,

тьев (1936–1938), фольклорная экспедиция ИРЛИ АН СССР (Н. П. Колпакова, В. В. Митрофанова, В. В. Коргузалов, Ф. В. Соколов) (1956). Фольклорная экспедиция Сыктывкарского университета в 1988–1989 гг. сделала несколько записей русских былин от сказителей коми, на коми языке¹. Местные русские жители, сохранив другие фольклорные жанры, к сожалению, утратили эпическую традицию. Однако среди них нашлись те, кто в детстве слышал былины, помнил сказителей, знал о том, где и как пели былины². Всего на протяжении XX века эпические произведения (полностью или в отрывках) были записаны примерно от трех десятков человек, проживавших в семнадцати населенных пунктах Пустозерья³.

Полон ли этот круг? И да, и нет. Да – поскольку сведения об этих людях как о старинщиках зафиксированы в научной литературе. Нет – поскольку круг носителей эпоса, очевидно, был значительно шире, но вероятность дополнить его очень мала. В определенном смысле можно считать удачей и эти имена, поскольку никто из собирателей не имел возможности провести сплошное обследование территории с целью выявить всех былинщиков и зафиксировать весь репертуар. По каким-то причинам не всегда могли найти и тех, на кого указывали известные информанты (об этом упоминают все собиратели).

Так, участники фольклорной экспедиции ИРЛИ РАН в Нарьян-Марский район (лето 1956 г.) самыми значительными сочли встречи с двумя старинщиками, по мнению собирателей «лучшими сказителями современной Печоры». Первый из них, Тимофей Степанович Кузьмин (род. в 1889 г.), известный в округе исполнитель былин, талантливейший сказитель, направил сотрудников Пушкинского Дома к Андрею Федоровичу Пономарёву (1884–1962), не менее одаренному, но совершенно неизвестному широкой публике былинщику⁴. Только благодаря информации, полученной от Кузьмина, исследователи встретились с Пономарёвым; в противном случае его былинное наследие осталось бы отголоском только в памяти внуков, но было бы потеряно для науки.

И Кузьмин, и Пономарёв переняли мастерство пения былин прежде всего от своих отцов, также, несомненно, талантливых старинщиков. Однако имена их не были отмечены предыдущими собирателями. Конечно, к 1956 г. ни Степана Васильевича Кузьмина, ни Федора Михайловича Пономарева (ум. в 1942 г.)⁵ уже не было в живых. Но все эти сказители находились в самом деятельном возрасте и в 1929 г., когда в д. Великая Виска А. М. Астахова записывала ончуковскую сказительницу П. А. Дитятеву, и в 1936–1938 гг., когда собирательскую деятельность в округе развернул журналист, заведующий отделом культуры и быта газеты «Нарьяна Вындер» Н. П. Леонтьев⁶. Более того, часть репертуара Ф. М. Пономарёва переняли несколько сказителей, в частности его односельчанин В. П. Тайборейский, которого записывал Н. П. Леонтьев. Слышал его в молодости и Т. С. Кузьмин⁷. Думается, что и в самом начале века, когда Н. Е. Ончуков разыскивал здесь старинщиков, Ф. М. Пономарёв и С. В. Кузьмин были уже известными мастерами былинного пения. Однако пути ни того, ни другого ни разу не пересеклись с путями собирателей фольклора, и их репертуар можно считать утраченным. Имена этих сказителей введены в научный оборот сотрудниками Пушкинского Дома – участниками самой поздней по времени экспедиции, записавшей русский эпос на Нижней Печоре от русских сказителей.

современность : сборник материалов научно-практической конференции (18–19 сентября 2014 г., Нарьян-Мар). Нарьян-Мар, 2014. С. 83, 87.

¹ ФА СГУ 0701-10, 13, д. Несь.

² ФА СГУ 0706-6, 29, д. Великовисочная.

³ Список сказителей см.: *Тюренкова О. В.* Указ. соч. С. 85–87.

⁴ Астахова А. М. и др. Указ. соч. С. 31.

⁵ ЛАА. Корепанова Е. А., запись 2010 г. См. сноску № 4 на с. 203.

⁶ *Леонтьев Н. П.* Печорский фольклор / пред., ред. и прим. В. М. Сидельникова. Архангельск, 1939; Печорские былины и песни / зап. и сост. Н. П. Леонтьев. Архангельск, 1979; *Леонтьев Ник.* Сказители Нижнепечорья // *Нарьяна Вындер* (Красный тундровик). 1938, 30 января; 1 февраля; 3 февраля; 5 февраля.

⁷ Астахова А. М. и др. Указ. соч. С. 31.

Собирателей интересовали не столько родственные связи, сколько пути передачи мастерства от одного сказителя к другому. Однако в наши дни, когда былинную традицию можно считать угасшей, важность изучения родственных и даже дружеских связей выдвигается на первый план. Генеалогия печорских былинщиков – неизученная область, она может дать много интересной информации не только историкам, но и филологам и этнографам. Для Низовой Печоры каждый новый факт установленных родственных связей особенно важен, поскольку здесь «понимали былины» не только в семье, но и в основном на длительных промыслах, где в свободное время пели былины и сказывали сказки и где встречались старинщики из разных печорских селений от Пустозерска до Усть-Цильмы. Для пустозерцев ввиду отсутствия пахотных земель добыча белой и красной рыбы, в меньшей степени охота на лесного зверя, оленеводство были основными источниками дохода. На путину, или «низы» (лов рыбы в дельте реки и на морском побережье), выходили 3–4 раза в год артелями, нередко целыми семьями, с женщинами и детьми обоих полов; самыми продолжительными и тяжелыми были весенние и осенние «низы»¹.

Немаловажно и то, что, по сравнению с Усть-Цильмой, до Пустозерска значительно реже добивались филологи и этнографы, и собранный в Пустозерье материал имеет свои особенности: здесь не сделано повторных записей одного и того же материала от одного сказителя и чрезвычайно мало записей текстов, достоверно восходящих к одному источнику².

Именно изучение контактов между старинщиками, путей передачи сказительского мастерства³ позволило выявить несколько родственных линий нижнепечорских сказителей (в скобках указаны имя собирателя и год записи):

- Кузьмины из Тельвиски: отец и сын Степан Васильевич и Тимофей Степанович (Н. П. Колпакова, 1956);
- Марковы из Голубково: отец и сын Терентий Григорьевич и Игнатий Терентьевич (Н. П. Леонтьев, 1938);
- Пономарёвы из Лабожского: отец и сын Федор Михайлович и Андрей Федорович (Н. П. Колпакова, 1956);
- Тайборейские из Лабожского: отец и сыновья Василий Петрович и Гавриил, Никандр и Константин Васильевичи (Н. П. Леонтьев, 1938; Н. П. Колпакова, 1956);
- Дитятевы из Великой Виски: брат и сестра Алексей Иванович и Прасковья Ивановна (Н. Е. Ончуков, 1902; А. М. Астахова, 1929);
- Чупровы, племянник и дядя: Фома Алексеевич из Угольной перенял былины от Еремея Прововича из Аврамовской на Пижме (В. В. Митрофанова, 1956);
- Осташов – Шишолова, племянник и тетка: Иван Кириллович Осташов из Смекаловки перенял часть репертуара от Марии Кузьмовны Шишоловой (Шишеловой) из Верхнего Бугаево (Усть-Цилемская вол.)⁴ (Н. П. Леонтьев, 1938);

¹ Государственный архив Ненецкого автономного округа (далее – ГАНАО). Ф. 312. Оп. 1. Д. 1. Лл. 49–54, 60–78.; Описание работ и быта на путине см.: *Хабаров Г. М.* О родителях и родном Севере. Нарьян-Мар, 2008. С. 16–17, 34–36.

² Как, например, тексты, записанные в 1938 г. от В. П. Тайборейского и в 1956 г. от А. Ф. Пономарёва, которые оба сказителя переняли от Ф. М. Пономарёва (см.: *Былины Печоры: в 2 т. (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.). / отв. ред. А. А. Горелов (далее – БП СРФ).* Т. 1. СПб.; М., 2001. № 18, 19; Т. 2. СПб.; М., 2001. № 174, 181, 183, 193).

³ См.: Биографические сведения об исполнителях // БП СРФ. Т. 2. С. 533–582; другие источники оговариваются отдельно.

⁴ Личный архив Н. П. Леонтьева. Подготовительные материалы к предисловию для издания «Печорские былины и песни» (рукопись, л. 2б). По каким-то причинам Леонтьев не опубликовал биографические сведения о сказителе и не обратил внимания на то, что М. К. Шишолову записывал еще Н. Е. Ончуков. Автор выражает искреннюю признательность Нине Николаевне Леонтьевой за возможность ознакомиться с архивом Н. П. Леонтьева.

• Шевелёвы из Куи, невестка и деверь: Прасковья Ивановна (родом с Мезени, вышла замуж в д. Пойлово Пустозерской вол., откуда прозвище «Пойловчанка») и Шевелёв, брат ее мужа, от которого она переняла былинку (имя его Н. Е. Ончуков не приводит) (Н.Е. Ончуков, 1902).

Обнаружились и дружеские связи: несмотря на разницу в возрасте, товарищами называли себя односельчане Ф. М. Пономарёв и В. П. Тайборейский.

Многолетняя дружба связывала жителей Голубковки (Голубково) – семью сказителей Марковых и Маремьяну Романовну Голубкову. Записанный от М. Р. Голубковой отрывок былинки (1951)¹ она, по ее собственному свидетельству, переняла от И. Т. Маркова. Будучи весьма общительным человеком, Голубкова поддерживала дружеские отношения и со сказителями И. К. Осташовым и В. П. Тайборейским².

Однако самое интересное оказалось впереди. Детальное исследование этих родственных линий дало неожиданные результаты – выявился целый клан связанных брачными отношениями на протяжении XIX–XX вв. сказителей, объединивший ярких представителей нескольких пустозерских родов: Марковых, Пономарёвых, Тайборейских.

Пономарёвы, жители д. Лабожское.

Деревня эта, расположенная на острове между двумя рукавами р. Печоры, ведет свою историю с 1574 г. как промысловая жила жителей Пустозерска. В 1880-е гг. Лабожское было крупным по местным меркам селением, где проживало ок. 120 человек, которые занимались традиционными местными промыслами: рыболовством и охотой. Кроме того, обширные заливные луга вокруг деревни позволяли жителям содержать немалое количество домашнего скота. К 1914 г. в деревне проживало 193 человека³. Несмотря на то что в Лабожском имелось одноклассное сельское училище Министерства народного просвещения, где в 1913–1914 гг. обучалось 24 ученика, из них двое взрослых⁴, подавляющее большинство жителей деревни были неграмотными. Судя по сохранившимся официальным документам, уровень благосостояния односельчан был довольно ровным. В каждом домохозяйстве, как правило, объединявшем семьи старшего и младшего поколений, имелся домашний скот: лошади, коровы, овцы, очень редко – олени. Каждая семья могла выйти на промыслы, владела достаточным для этого количеством специализированных рыболовецких снастей, лодок⁵. В первые десятилетия Советской власти в Лабожском был организован рыболовецкий колхоз «Родина», животноводческая ферма, школа.

Андрей Федорович Пономарёв (1884–1962). Встреча с А. Ф. Пономарёвым произошла в последние дни пребывания экспедиции ИРЛИ РАН в Нарьян-Маре в августе 1956 г. К радости собирателей, у них осталась неизрасходованная магнитофонная пленка, и они в течение двух дней записывали от А.Ф. былинки. Всего он исполнил шесть былин и историческую песню («Кострюк»)⁶. («Кострюк»)⁶. А. Ф. владел тремя былинными напевами, что является большой редкостью, обладал прекрасной памятью и певческим талантом. Был неграмотен, все его тексты восходят к устной печорской традиции. Участники экспедиции, несомненно, получили удовольствие от общения с А. Ф. Они высоко оценили человеческие качества сказителя, его ум и чувство юмора, отметив сходство между А. Ф. и другим прекрасным старинщиком, весельчаком и балагуром –

¹ ФА ИРЛИ РАН. ДЛ, 276 «Пир у князя Владимира»; публикацию см.: БП СРФ. Т. 2. Прилож. I № 34.

² Голубкова М. Р. Два века в полвека: повесть / подгот. Н. Леонтьев. М., 1946. С. 127.

³ Окладников Н. А. Пустозерск и Пустозерье. Из истории Печорского края (краеведческие очерки). Архангельск, 2010. С. 267–270.

⁴ ГАНАО. Ф. 312. Оп. 1. Д. 1. Л. 19.

⁵ Там же. Лл. 60 об. – 62.

⁶ РО ИРЛИ РАН. Р. V. Кол. 160. П. 3. Л. 163. Публикацию текстов см.: Былины Печоры и Зимнего Берега (Новые записи) / изд. подгот. А. М. Астахова, Э. Г. Бородин-Морозова, Н. П. Колпакова, Н. К. Митропольская, Ф. В. Соколов. М.; Л., 1961 (далее – БПЗБ). № 67-72 (БП СРФ. Т. 1. № 8, 15, 19, 84; Т. 2. № 183, 281).

Лазарем Михайловичем Носовым из д. Кривомежной на Цильме. А. Ф. очень радовался тому, что его былины не будут забыты, а попадут в книгу и станут всеобщим достоянием. По уровню исполнительского мастерства и качеству текстов ленинградские исследователи поставили А. Ф. Пономарёва в один ряд с лучшими исполнителями XIX – начала XX вв.¹

Былины А. Ф. перенял у отца, Ф. М. Пономарёва, известного на Печоре старинщика: «Я старины смолоду пел с отцом, Федором Михайловичем, да с его товарищем Тайбарейским Василием Петровичем. <...> Вот как они вдвоем с моим-то стариком заведут на путине или в деревне про Илью, про Ваську Буслаева, про Ивана Горденовича – только поспевай слушать. Вот я от них и понял»². Участник Первой мировой войны, где попал в одну из первых газовых атак. С войны вернулся абсолютно седым. После организации в Лабожском рыболовецкого колхоза «Родина» вступил в колхозную бригаду, внося туда, как требовалось, свои рыболовные снасти, а домашний скот отвел на колхозную ферму, несмотря на протест жены³. По всей видимости, односельчане высоко ценили сказительский талант А. Ф., поскольку, выходя на путину, еще в 1930-е гг. выделяли ему из своих паёв традиционный дополнительный пай⁴. Был женат на Марии Игнатъевне Марковой, дочери сказителя И. Т. Маркова. Они прожили вместе около сорока лет, вырастили троих детей: Елизавету, Петра и Елену.

По воспоминаниям Елены Андреевны, Петр перенял былины от отца, пел вместе с ним. Работая завклубом в Лабожском, в 1930-е гг. приглашал А. Ф. выступать с былинами со сцены. Петр Андреевич трагически погиб на осенней путине в 1942 г. в возрасте 26-ти лет, оставив жену Елизавету (внучку сказителя В. П. Тайборейского) и маленького сына Глеба.

Андрей Федорович, пережив смерть сына и смерть жены Марии Игнатъевны в 1945 г., переселился из Лабожского в Нарьян-Мар к младшей дочери Елене, в семье которой прожил до конца своих дней. Здесь сказителя и нашли летом 1956 г. участники экспедиции Пушкинского Дома.

Федор Михайлович Пономарёв (ум. в 1942 г.). Известный на Печоре старинщик. Его имя зафиксировала экспедиция ИРЛИ РАН в 1956 г. – несколько информантов назвали его как человека, от которого они «поняли» былины и, таким образом, переняли часть его репертуара. Непосредственно от Ф. М. записей былин нет. Н. П. Леонтьев с ним не встречался, хотя записывал его односельчанина В. П. Тайборейского (сказитель указал, что некоторые былины перенял от Ф. М. Пономарёва). Более того, немногим ранее собиратель записывал былины от первого найденного им в Нижнепечорье сказителя – И. Т. Маркова⁵, который приходился сватом Фе-Федору Михайловичу и тестем его сыну Андрею.

По свидетельству Андрея Федоровича, отец пел былины во время промыслов на путине с младшим товарищем В. П. Тайборейским; со временем и А.Ф. стал петь с ними. Исполняли они былины и в Лабожском по праздникам. Кроме сына и В. П. Тайборейского, некоторые былины от Ф. М. переняли слышавшие его на путине и печорские сказители Н. И. Суслов, А. И. Суслов⁶. Крестьянин-середняк, рыбак, охотник (зимой 1913–1914 гг. добыл 10 горностаев, лисицу, песка на сумму 50 руб., и 100 куропаток на сумму 25 руб.)⁷. С женой Анной вырастили сына Андрея и дочь Марфу. Прожил около 80 лет⁸. Через брак его сына Андрея с дочерью И. Т. Маркова Марией породнились два старых пустозерских рода.

¹ Астахова А. М. и др. Указ. соч. С. 31; Андрей Федорович Пономарев: [Биографическая справка] // БПЗБ. С. 180–182 (БП СРФ. Т. 2. С. 561–562).

² РО ИРЛИ РАН. Р. V. Кол. 160. П. 1: Отчет экспедиции, с. 31.

³ ЛАА. Информант Корепанова Е. А., записи 2010, 2011, 2014 гг.

⁴ См. сноску № 3.

⁵ *Леонтьев Ник.* Сказители Нижнепечорья // Нярьяна Вындер (Красный тундровик). 1938, 30 января. С. 2–3.

⁶ БП СРФ. Т. 2. С. 564; *Тюренкова О. В.* Указ. соч. С. 86–87.

⁷ ГАНАО. Ф. 32.1. Оп. 1. Д. 1. Лл. 25 об.-26, 60 об.-61.

⁸ ЛАА. Информант Корепанова Е. А., записи 2010, 2011, 2014 гг.

Тайборейские, жители д. Лабожское.

Тайбарейский (Тарбарейский, Тайборейский) Василий Петрович (род. в 1864 г.). От него Н. П. Леонтьевым в 1938 г. записаны десять былин, исторические, бурлацкая и свадебная песни¹. Собиратель характеризует его как редкостного знатока богатырского эпоса².

В. П. был примечательной личностью. Ненец по отцу и русский по матери, он был наделен мощным сложением, недюжинным здоровьем и зычным голосом. Обладая своеобразным взглядом на вещи, свято верил в правдивость былин, но весьма остроумно их комментировал, выражая личное отношение к происходящему³.

Свой обширный репертуар перенял, вероятно, в основном на промыслах: фактически половину от Ф. М. Пономарёва (с которым пели былины также и в д. Лабожское), «на низах» слышал и сказителей И. А. Дитятева и С. А. Безумова, которых в 1902 г. записывал Н. Е. Ончуков.

Тайбарейские, как минимум в трех поколениях, жили в Лабожском оседло, в жены брали русских женщин⁴. У самого В. П. и его жены Анны было трое детей: сыновья Гавриил, Никандр, Константин⁵.

Крестьянин – середняк, рыбак, хороший охотник (зимой 1913–1914 гг. добыл лесной охотой зверя на 180 руб.)⁶. По всей вероятности, пользовался уважением и доверием односельчан, поскольку в 1914 г. сельским сходом д. Лабожское Великовисочного сельского общества был избран на год одним из двух в деревне полицейским десятским⁷. В советские годы вступил в созданный в Лабожском колхоз «Родина», где трудился всю жизнь. В декабре 1936 г. был направлен в Нарьян-Мар для участия в Первой олимпиаде самодеятельного народного художественного творчества Ненецкого округа, и на сцене Нарьян-Марского театра с большим успехом спел былинку «Илья Муромец и Сокольник»⁸. Несомненно, в русле советской идеологии В. П. являл собой прекрасный образец дружбы народов и взаимовлияния культур.

Сыновья В. П. Гавриил, Никандр и Константин в конце 1930-х гг., когда былины их отца записывал Н. П. Леонтьев, пели вместе с ним и, по мнению собирателя, готовы были стать былинщиками. Однако это предсказание не сбылось: знавший былины Гавриил погиб, Константин уехал из Лабожского, и фольклористам из Пушкинского Дома досталась лишь одна путаная былина, которую припомнил Никандр⁹.

Внучка В. П. Тайборейского, Елизавета Никандровна, в предвоенные годы вышла замуж за сына А. Ф. Пономарёва Петра Андреевича. У них родился сын Глеб. Судьба сложилась так, что Глеб рано потерял сначала отца, потом мать. Вырастили его дед Никандр и бабушка Анна¹⁰.

Марковы, жители дер. Голубково (Голубковка, Голубковская)

В настоящее время этой деревни не существует. Располагалась на правом берегу Голубковского шара, в нескольких километрах от с. Оксина. Возникла в XVI в. как промысловая жира пустозерцев. В XIX в. количество жителей колебалось в пределах 40-60 чел.; в 1936 г. – уже 120 чел. Жители деревни занимались традиционными местными промыслами: добычей рыбы, животноводством, охотой. В нач. 1930-х гг. здесь был создан

¹ Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. С. 7; Печорские былины и песни. С. 6, 7, № 7, 12, 13, 14, 16, 20, 59, 67 (БП СРФ. Т. 1. № 4, 5, 18, 60, 74, 101; Т. 2. № 174, 181, 193, 272).

² Печорские былины и песни. С. 6; Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. С. 6, 7.

³ Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. С. 7; БП СРФ. Т. 2. С. 565.

⁴ Ник. Леонтьев Н. Сказители Нижнепечорья. С. 2-3; Печорские былины и песни. С. 6.

⁵ ЛАА. Информант Корепанова Е. А., запись 2014 г.

⁶ ГАНАО. Ф. 321. Оп. 1. Д. 1. Лл. 26 об, 62 об.-63.

⁷ ГАНАО. Ф. 223. Оп. 1. Д. 9. Л.3.

⁸ Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. С. 6; БП СРФ. Т. 2. С. 565.

⁹ РО ИРЛИ РАН. Р. V. Кол. 160. П. 3. № 34. Л. 159. Публикацию былины см.: БПЗБ. № 66 (БП СРФ. Т. 1. № 86).

¹⁰ ЛАА. Информант Корепанова Е. А., записи 2010, 2011, 2014 гг.

рыболовецкий колхоз «Голубковский», прошедший ряд переименований и слияний с соседними колхозами, в итоге получивший название «Победа». В нач. 1960-х гг. деревня отнесена к «неперспективным»¹.

Марков Игнатий Терентьевич (1858–1943) был первым старинщиком, встреченным Н. П. Леонтьевым в Нижнепечорье (в самом начале 1938 г.). В один день собиратель записал от него две былины и песню «Уж вы горы-ли вы горы Воробьевские». Он характеризует И. Т. Маркова как замечательного старинщика и предполагает у него обширный репертуар, однако не сообщает более ничего, кроме возраста и места жительства². Сотрудники Пушкинского Дома при подготовке Свода русского фольклора также не нашли каких-либо сведений об этом сказителе, поэтому И. Т. Марков числится только в списке исполнителей³. Попытаемся восполнить этот пробел.

С семьей Марковых со своих молодых лет общалась М. Р. Голубкова и всегда тепло отзывалась о них. Лишенная нормального детства и родительской любви, отданная матерью в работницы с 8 лет, она познакомилась с Марковыми уже двадцатилетней и относилась к И. Т. и его жене как к родителям, несмотря на то, что поначалу ходила к ним на поденщину (наняться в работницы или нанять работников было обычным делом). Голубкова сообщает, что былины в доме Марковых пели по праздникам и после работы, просто для души. Важно для нас упоминание, что Терентий Григорьевич, отец И. Т., «был тоже большой старинщик, и Игнатий перенял у него былины еще в детстве. А от Игнатия и сын Василий научился петь былины про богатырей русских»⁴.

Думается, что старинщики Игнатий Терентьевич и Терентий Григорьевич были очень хорошие, поскольку память о том, как они пели былины, сохранялась еще в 1988 г.⁵.

Терентий Григорьевич в 1913–1914 гг. числится главой домовладения в дер. Голубково. В эти годы их семейная артель ходила «на низы» дважды, причем на весеннюю путину «членов семьи промышленников» отправилось семь человек⁶.

Игнатий Терентьевич с женой Пелагеей Григорьевной (урожд. Дьяконовой) вырастили восьмерых детей: сыновей Василия, Владимира, Александра, Николая и дочерей Анну, Марию, Анастасию, Ефросинью. В доме Марковых сохраняли традиционный уклад, соблюдали церковные праздники. Выдавая дочь Марию замуж за сына сказителя Ф. М. Пономарёва Андрея, в приданое дали по традиции мезенскую расписную прялку⁷.

С началом коллективизации И. Т. предпочел остаться единоличником – вместе с сыновьями они составляли полноценную артель. Однако единоличникам вменялось так называемое самообложение, одновременно у них изымали орудия лова в пользу коллективных бригад, выделяли под лов худшие участки. Даже самые опытные и умелые рыбаки не всегда

¹ Ненецкий автономный округ: энциклопедический словарь. М., 2001. С. 96.

² Леонтьев Н. Сказители Нижнепечорья. С. 2; Леонтьев Н. П. Печорский фольклор. С. 7; Печорские былины и песни. С. 6, 7, 333, № 6, № 21. О последнем на с. 334 собиратель сообщает, что полный текст былины «Про Ивана Годиновича» им утрачен, публикуется только отрывок (БП СРФ. Т. 1 № 73; Т. 2 № 182).

³ Список исполнителей // БП СРФ. Т. 2. С. 770.

⁴ Голубкова М. Р. Два века в полвека. С. 125–129.

⁵ «...Старики пели старины. У нас голубковцы были старики. Вот Игнатий Терентич, Терентий Иванович, Егор Иванович, солдат был у нас дядюшка...» (ФА СГУ 0706-6: д. Великовисочная, Н. С. Шаликова, 86 лет, урож. д. Голубковка; «Про Илью-то Муромца пел старичок у нас тут в Голубковке Терентий Иванович Марков. Он давно умер» (ФА СГУ 0706-29: д. Великовисочная, Н. С. Шаликова, 86 лет, урож. д. Голубковка; при правильном указании былины, имени и фамилии исполнителя в назывании отчества информант явно ошиблась).

⁶ ГАНАО. Ф. 312. Оп. 1. Д.1. Л. 53 об.-54

⁷ ЛАА. Информант Корепанова Е. А., записи 2010, 2011, 2014 гг.

могли добыть назначенное количество пудов рыбы. По этой причине семидесятилетний И. Т. как глава семьи в 1928 г. подвергался суду за неуплату самообложения¹.

В 1938 г. Марковы жили в Голубково, куда они переселились в период 1910–1912 гг. из Бедового после большого пожара, уничтожившего несколько домовладений, включая их дом. В Голубково на строительстве нового дома И. Т. стал инвалидом – ему перебило ногу упавшим бревном; за 40 с лишним километров родственники повезли его в амбулаторию лесопильного завода Ульсена, где ногу ампутировали.

В семье из поколения в поколение передается предание о новгородском происхождении рода Марковых: бежали из Новгорода от притеснений при Иване Грозном и дошли до Пустозерска, откуда в какой-то момент переселились в Бедовое².

В Бедовом³ жил один из лучших сказителей Н. Е. Ончукова – старообрядец **Павел Григорьевич Марков** (1825 – не ранее 1914). От него записаны и опубликованы тринадцать былин, духовные стихи, сказки, обрядовые, хороводные, детские песни⁴. Один из немногих сказителей, знавших две былины о Василии Буслаеве и исполнявших их раздельно. Записанные от Маркова фольклорные произведения содержат уникальные особенности, неоднократно публиковались в различных изданиях. Ончуков встретил его и записал у него былины в с. Оксина, где Марков вел нехитрое хозяйство в доме дочери, ушедшей с мужем на путину. В 1913–1914 гг. Павел Григорьев Марков числится главой домовладения в дер. Бедовской. На весенние «низы» и от его семьи выходили три промышленника, на осенние – один. Крестьянин-бедняк, рыбак и охотник⁵.

Нельзя исключать вероятность того, между Терентием Григорьевичем и Павлом Григорьевичем существует близкое родство. Что говорит в пользу такого предположения?

Во-первых, совпадения фамилий и отчеств: оно маловероятно даже при наличии однофамильцев в деревне, тем более что ни в Бедовом, ни в Голубковке не найдено других Марковых с подходящим отчеством. Во-вторых, возраст: в 1913–1914 гг. П. Г. Маркову было около 90 лет, а Т. Г. Маркову в эти годы примерно 80 лет (его сыну Игнатию Терентьевичу в 1913–1914 гг. было 56–57 лет). Таким образом, разница в возрасте около 10 лет между Павлом Григорьевичем и Терентием Григорьевичем допустима для родных братьев. В-третьих, место жительства – Бедовое (откуда семья Т. Г. переселилась в Голубковку). Наконец, схожесть семейных преданий. Сравним приведенный выше пересказ семейного предания с рассказом П. Г. о заселении местных деревень при Иване Грозном, записанным Н. Е. Ончуковым: «Из Москвы, из Нова-города в то време много бежало народу, тогда и на Печору заселились из Нова-города, наша деревня Бедовая, Голубкова тоже и другие»⁶.

Конечно, это только гипотеза, требующая дополнительных архивных изысканий. Хочется надеяться, что детальное изучение родственных линий других сказителей даст не менее интересные результаты.

Удивительно то, что представители этого большого клана сказителей-старинщиков попадали в поле зрения собирателей на всем протяжении записи эпоса на Нижней Печоре,

¹ ГАНАО. Ф. 22. Оп. 1. Д. 179. Л. 165.

² ЛАА. Информанты: внучка И. Т. Маркова Е. В. Шевелева, 85 лет (запись 2015 г.), его внук И. В. Марков 89 лет, его правнук В. К. Корепанов, 73 года (записи 2002, 2010 гг.).

³ Бедовое – деревня на правом берегу Печоры, в 20 км от с. Оксина. Возникла в XVI в. как промысловая жира пустозерцев. В нач. XX в. проживало 139 жителей в 31 дворе. Здесь селились преследуемые церковью старообрядцы, это единственная деревня в Пустозерской волости, где открыто придерживались раскола. В 1930-е гг. был создан рыболовецкий колхоз. В настоящее время деревни не существует. См.: Ненецкий автономный округ. С. 69; *Окладников Н. А.* Указ. соч. С. 315.

⁴ *Ончуков Н. Е.* Печорские былины. СПб., 1904. № 84-92; *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. СПб., 1908, № 46; Ончуков Н. Е. Печорские стихи и песни // *Живая старина*. 1907. Вып. 2, 3, 4. № 8, 12, 19, 20, 23, 24, 25; БП СРФ. Т. 1. № 1, 115, 119; Т. 2. № 199, 238, 244, 250.

⁵ ГАНАО. Ф. 321. Оп. 1. Д. 1. Лл. 51 об.-52.

⁶ *Ончуков Н. Е.* Печорские былины. С. 370.

несмотря на то, что иной раз встреча сказителя и собирателя была случайной. Записанные от них тексты отличаются высокими художественными достоинствами и нередко очень древними деталями и подробностями¹. Не зная грамоты, крестьяне сохранили огромный массив информации, передавая его от отца к сыну, сберегая эпическое наследие большого народа, весьма значимую часть культурного наследия огромной многонациональной страны.

А. И. Васкул (Санкт-Петербург)

И говорили как: яблочко не ести, а они съели,
вот и грех, а то бы у нас не было никакого греха бы...

(Из интервью)

О СИСТЕМЕ ЗАПРЕТОВ СТАРООБРЯДЦЕВ-ФИЛИППОВЦЕВ ВЯТСКОГО КРАЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ ПУШКИНСКОГО ДОМА 2014–2015 гг.)²

Важной составляющей культуры старообрядчества всех направлений и толков являются консерватизм и следование традициям «древлего благочестия», в связи с чем для сохранения догматов староверия и регулирования повседневного уклада важную роль играет система запретов³. Запреты носят двоякую функцию: помимо того, что они помогают удерживать в целостном виде основные позиции религиозной и культурной идентичности внутри одной конфессиональной общности, они также выступают своего рода барьером в отношениях с представителями других религиозных течений. Благодаря своей двойственности система запретов может быть достаточно гибкой – в нее могут проникать новые элементы или исчезать неактуальные, что позволяет проследить изменения в мировоззрении старообрядцев.

В настоящей статье рассмотрены запреты, зафиксированные экспедициями ИРЛИ РАН в 2014–2015 гг. при общении со старообрядцами, проживающими на северо-западе Слободского района Кировской области⁴, а также привлечены материалы интервью с одной из наших собеседниц, опубликованного в 2013 г. в районной газете «Слободские куранты»¹.

¹ См., к примеру, следующие тексты и комментарии к ним: БП СРФ. Т.1. № 15, 60, 73, 101; Т.2. № 183.

² Статья выполнена при поддержке гранта Российского гуманитарного научного фонда № 16-34-01051.

³ Системы запретов в различных старообрядческих общинах рассмотрены в следующих работах: *Чувьюров А. А.* Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев Средней и Верхней Печоры // *Мифология и повседневность*. СПб., 1998. С. 158–166; *Смилянская Е. Б.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // *Проблемы идентичности: человек и общество накануне Третьего тысячелетия*. М., 2003. С. 143–152; *Власова В. В.* Старообрядческие группы коми: конфессиональные особенности социальной и обрядовой жизни. Сыктывкар, 2010. С. 115–127; *Иванова Н. В.* Запреты и предписания староверов Латгалии // *Научный диалог*. 2014. № 4. С. 74–87 и др.

⁴ Старообрядческую общину на северо-западе Слободского района Кировской области впервые открыли археографы Библиотеки Академии наук в начале 1990-х гг. при повсеместном обследовании Вятского края. Итогом поездок стали привезенные рукописные и печатные книги, исторические документы, письма, которые отложились в Вятском собрании Рукописного отдела библиотеки. В 1998 г. в Слободском районе собирали фольклорные материалы студенты Московского университета совместно со Слободским краеведческим музеем, см.: *Долматова Т. М.* 1) Экспедиционные исследования Слободского краеведческого музея в 1995–2000 г. // *Музейный вестник*. 2001. 8 июня, № 1. С. 6–7; 2) Былички лесной стороны // Там же. С. 7–8; *История Вятского края в преданиях, легендах и песнях*. М., 2006; *Асанова П. Л.* Сюжет легенды о табаке в старообрядческой культурной традиции: генезис и история (по материалам экспедиций МГУ в Уржумский и Слободской р-ны Кировской обл.). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Asan.htm>. В 2014–2015 гг. сотрудниками ИРЛИ РАН и РО БАН были совершены две поездки в Слободской район. Пользуясь случаем, благодарю своих коллег,

По конфессиональной принадлежности местные староверы относят себя к беспоповскому филипповскому согласию, отличающемуся от поморцев, от которых отделились в 1740-х гг. благодаря деятельности своего первого наставника Фотия Васильева (в монашестве Филиппа), более радикальным мировоззрением – «возвели самосжигание в догму как способ очищения души от грехов путем огнеопальной смерти, отказывались молиться за царя, остались твердыми бракоборцами»². Местные жители следующим образом говорят о своей вере: «*Нам-то ведь хуже будет вас-то, у нас-то вера, видишь, филипповская, она строгая, а ваша – они же все братья-то: и Даниил, и Федосей, они все они братья были, раньше-то всё едино было, как хорошо – ничего не делили, а теперь, поди, братья-то раскидали всё дак. Филипп какой-то нашёлся, и мы оказались в строгой вере. <...> Посты строгие, всё строгое*» [УФТ]. Многие полемические вопросы относительно филипповской веры, в т.ч. касающиеся различных запретов, в Вятском крае решались на соборах³. Обоснование или интерпретация запретов стали предметом апокрифических рассказов, относящихся к рукописно-книжной и фольклорной традициям одновременно.

Близким по своему значению к понятию «запрета» выступает «грех», происхождение которого связывается с нарушением запрета прародителями – Адамом и Евой: «*Дак вот сказано как. Было вот Адам-то и Ева-то, слышали? И нам говорили как: яблочко не ести, а они съели, вот и грех, а то бы у нас не было никакого греха бы. Видишь, в писании-то писано. Вот теперь мы и грешим, вот и грех есть*» [УАА].

Под запрет могут попадать любые практики или предметы: «*Даже и муху нельзя убить и никого, а мы их перебили миллионы, дак чё будет да нам за это? И котят выбрасывать нельзя, куда их, если расплодился? <...> За всё ответ, дак вот попробуй, попробуй поживи. Ну дак, раньше, говорят, и разбойники были и всё, ну, вот за час как-то все грехи сдавали. Как они знали, как они умели эдак. Все у них запись была ли чё, а где ты с рождения, разве как родилась, знаешь свои грехи, что ты переделала? За один месяц, может, переделаешь миллион. <...> Хоть бы один с того света пришёл, сказал, дак мы бы ничего не стали делать*» [УФТ]. Потому, как подметил один из наших информантов, сын женщины-староверки, надо обладать стойкостью, чтобы строго следовать предписанием: «*В нынешнем, современном-то мире просто нереально по ихней-то вере*» [У].

Старообрядцы, с которыми нам довелось беседовать, сами осознают, что во многом не придерживаются всех догматов филипповской веры, хотя все, кто регулярно посещают богослужения, стараются следовать определенным предписаниям и запретам: соблюдать посты, не есть мясо, не пить молоко и чай, после прихода в «братию»⁴ не жить с мужьями / женами, не давать фотографировать ни себя, ни книги, ни иконы и т.д.: «*Ну, она была постражее раньше, теперь маленько ведь ослабла, раньше-то строго всё, строго было, молоко и мясо не ели, мы-то, старые, и теперь не едим*» [КМТ].

участников экспедиций, чьи записи легли в основу настоящей статьи – Н. А. Ефимову, М. В. Кужлеву, А. А. Савкина.

¹ Мокерова Н. Хранители старой веры // Слободские куранты. 2013. 16 апр., № 58. С. 3.

² Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: в 2 т. / сост. Г. М. Прохоров. М., 2009. С. 335. Подробнее о филипповском согласии см.: Куандыков Л. К. Филипповские полемические сочинения XIX в. о скитской жизни // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 113–124; Филипповское родословие: исторические сочинения старообрядцев-филипповцев Поволжья и Южной Вятки / публ., предисл. и комм. А. А. Исэрова. М., 2004; Кнорре Б., Исэров А. Старообрядцы самых строгих правил. URL: <http://www.keston.org.uk/russia/articles/rr17/02filippovtsi.html>; Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки (по итогам комплексных археографических экспедиций МГУ им. М. В. Ломоносова) / сост. В.П. Богданов и др. М., 2012; и др.

³ В 1921 г. состоялся собор в д. Осиновке Слободского района (см.: URL: http://kirovold.ru/content.php?page=endfpqee_rus&id=52). Последний собор проводился в Кирове в 1976 г.

⁴ Местные старообрядцы практикуют приход к вере в пенсионном возрасте (хотя все крещены во младенчестве), когда после соблюдения двух постов принимаются в общину или, как сами определяют, «в братию».

Зафиксированные запреты условно можно разделить на три блока: 1) общие запреты, регулирующие повседневный быт; 2) социальные запреты, отражающие отношения с государством; 3) запреты, связанные с техническими новшествами.

1. К общим запретам, регулирующим повседневный быт старообрядцев, относятся пищевые ограничения (нельзя употреблять чай, кофе, чеснок, дрожжи, хлеб, табак и др.), пользование своей отдельной посудой, запрет стричь волосы, ругаться, убивать насекомых и др.

У староверов считалось грехом использовать дрожжи: «*Когда Бог выводил всех на свет, то сатана сблевал*» – дрожжи. *Пекарню построили в Осиновке, и каждый раз как привозили оттуда хлеб, мирские в Казани жаловались на качество хлеба*¹.

Нами записана легенда, объясняющая причины «греховности» табака²: «*Табак, дак, женщина умерла, и как-то она чё-то её не призрели, она умерла как на поле и ведь вся иступила, и на дельном месте выросла травинка. <И это был табак?> Да, это был табак. Человек пошёл, увидел, чё-то его заинтересовало, больно она такая красивая, взял, понюхал – пахнет вкусно. Вот вкусно пахнет – и давай курить*» [КМТ].

В качестве обоснования запрета убивать комаров и мух был приведен апокрифический рассказ, описывающий аскетизм Макария Александрийского: «*Макарий, он пошёл на это, на озеро, ну, нарошно, чтоб: “Пусть меня там искушали комары”. Он единого комара не отогнал, всю сидел ночь, его так искушали комары, не так ведь, как осы вот его искушали, он пришёл, вот где жил вместе со святым-то, его даже не узнали. Ну ладно чё, пожил. “Давай, говорит, ишо сделаю испытание: не буду спать”. Но это не мог, сколь дней не поспал, но немного, сколь надо было*» [КМТ].

Любопытно отношение современных старообрядцев к алкоголю – в умеренных количествах не возбраняется: «*Есть специальный день – пьем вино*» [У]; «*В книге написано. <...> Кому на веселье, кому на погубу. <...> До усерья-то не пей*» [УАА].

Существуют некоторые ограничения относительно повседневной одежды: «*Шапка и брюки на женщине по их вере считаются грехом, на голове обязателен платок*³. В моленную женщины надевают белую сорочку и темный сарафан, а мужчины – рубашку-косоворотку: «*У нас ведь не так строго: носи – надо, не носи – не надо, только вот пойдёшь на моленье, наденешь всё*» [ПЕФ].

Бытует запрет, связанный с внешним обликом во время сна: «*В чём ночью буде, дак голый не спи, надо чтоб в одежи был. <...> Если Страшный суд, так голым не выскочишь сразу. Затрубят, так ты ведь испугаешься и побежишь, в чём был, в том и пойдёшь*» [ПЕФ].

2. Социальные запреты проявились в отказе староверов от паспортов, пенсий, больниц и воспоминаниях о греховности браков.

Несмотря на то что старообрядческая община, с которой мы общались, уже давно принимает браки и, по словам местных жителей, наставник благословлял перед регистрацией в сельском совете, в воспоминаниях живы представления о греховности супружества, одной из главных полемических позиций филипповцев, что отразилось в пересказе духовного стиха об «Алексее человеке Божиим»: «*Человек Божий, он женился, и чего-то даже не переспал со своей женщиной и ушёл и её оставил. И вот она всё жила у свекровки-то, жила, жила. А ему дали книгу каку-то, как Евангелие. Вот он жил, да жил, захворал и давай идти домой. Пришёл домой-ту, они его не узнали – родители, он попросился, как пожить у них, они его пустили, и он скоро умер. Умер и у него при себе-то нашли эту книгу-то и узнали, что это книга его и что за человек. Баба, говорит, заплакала, так и пробыла всё, никуда не вышла без его. У меня*

¹ Полевой дневник А. И. Васкул, А. А. Савкина, 2014 г., с. 14.

² Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар, 1994. С. 78; Асанова П. Л. Сюжет легенды о табаке в старообрядческой культурной традиции: генезис и история (по материалам экспедиций МГУ в Уржумский и Слободской р-ны Кировской обл.). URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Asan.htm>.

³ Мокерова Н. Хранители старой веры.

он ведь уж осенью не год, не два – больше умер, дак. Вот так человек Божий. <Почему он так сделал?> Почему? Потому что чё-то ему не хотелось жениться, он хотел Бога, а родители-то повелели ему жениться. Не хотелось ему, тоже грешно вместе с женой-то. <С женой грешно жить?> Да» [КМТ].

Лечение в больнице оборачивается для местных староверов постом: «Съездишь, полежишь, так пост понесёшь» [УАА], «К врачам-то они не ходили. <...> Также грех» [КГГ].

Особое отношение у старообрядцев-филипповцев было к деньгам – принимались вещи, приобретенные на заработанные деньги: «Хотя у них считается, она считает, что, ну как, Исус-то Христос на базаре купил, то расчёт может, если куплен. Как, ну, он как за деньги купил, деньги отдал за это, значит, считается очищенным. Раньше говорили, я вот такой разговор слыхала, сам Исус ходил по базару, брал. Вот теперь мы берём как будто бы, как деньги освящают, вот мы будто берём, кто его знает, поди» [У; УАА]. По той же причине до 1990-х гг. многие отказывались от пенсий, поскольку считалось грехом получать незаработанные деньги: «И от пенсии отказывались. <...> Грех получать бесплатно, незаработанные. Они всю жизнь в колхозе проработали, на трудовни, и чё велика ли пенсия. <...> Теперь-то не отказываются от пенсии-то» [К].

Также среди слободских старообрядцев существовал запрет на регистрацию в сельсовете: «Многие из Осиновки в 1920-25 гг. переехали в Сибирь: из-за притеснений, неурожая, а главное, не хотели получить печать антихриста (запись в сельсовете)»¹. До 1980-х гг. многие старались избегать получения паспортов, что связали также с запретом фотографироваться: «Мама сфотографировалась на паспорт и сразу всё сожгла. Заставляли, с милицией приезжали» [К]; «Куда деваться, и я по молодости грешила. <...> И на паспорт фотографировалась – нужда заставила. В старообрядческих журналах печатается много снимков – видно, у них с этим не строго, как у нас»².

3. В запретах, связанных с техническими новшествами³, отразились взгляды старообрядцев на современные реалии.

Большинство из опрошенных нами старообрядцев признают, что телевизор является «второй иконой бесовкой» [УАА], или «бесовской картиной» [УФИ].

Одним из актуальных в настоящее время запретов является табу на фотографирование. Причем нельзя «снимать» ни людей, ни сакральные предметы (иконы, книги), а после смерти человека необходимо уничтожить все фотографии: «Нет, у нас умрут, так не велят фотографии, велят убирать сразу. <...> Да, фотографии сжигают» [К]; «У нас раньше вся стена фотографиями была увешена, <...> хозяйка всё в печку сунула, и сгорело всё»⁴.

В Кирове мы столкнулись с развернувшейся внутри филипповской общины полемикой, касающейся богослужебных текстов, набранных на компьютере: разрешается на службе использовать ксерокопии, сделанные с рукописных книг, а набранные на компьютере тексты с рукописных или старопечатных образцов запрещаются: «Печатал, этот, как его, у нас живёт он щас в Америке. Он приезжает на каждую на Пасху приезжает, на Рождество приезжает, на Богоявление, иногда ещё сюда приезжает молиться специально. <...> И он даже, значит, службу напечатал, службу напечатал вот эту, напечатал здесь, и там сразу оттуда и посылал сюда, там сразу на ксероксе размножил всё, через компьютер, значит, сам печатал, всё, всю полностью, всё подряд, вот так знаете, здесь служба только всё написано, он полностью написал, где “Господи помилуй”, где молиться, где чё, всё, всё, всё. <...> И

¹ РО БАН. Полевой дневник О. В. Панченко, М. А. Сыщиковой, 1993 г., с. 37.

² Мокерова Н. Хранители старой веры.

³ Подробнее см.: Соболева Л. С. Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера : межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 118–129; Ахметова М. В. Образ бедствий в современной русской эсхатологии. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova1.htm>.

⁴ Мокерова Н. Хранители старой веры.

размножили они, книги стоят вот сейчас, вот, этот, когда Василий, был у меня брат духовный вот этот, он год как он, сегодня у нас 16-ое? Сегодня как раз у него година, год как раз. И вот, а этот, когда он умер, этот второй-то духовный, всё, не признает эти книги: “Они, говорит, это, в поганой яме сделаны, через компьютер, компьютер – это, говорит, поганая яма, и всё”. Не признаёт и не даёт. Неприятность такая. <А то, что Вы пишете, приветствует?> Дело в том, что надо, надо, не даёт тем книгам, так надо по чём-то петь. <А те, что перепечатывались с Вашей руки?> Да, как он перепечатывал. Вот, я знаете, вот Торжественник, Торжественник у меня был написан, взяли и перепечатали. Взяли вначале сканировали, сфотографировали, через компьютер пропустили, отпечатали это, цветной, на ксероксе и сшили. И книжек с тысячу рублей штука, двадцать штук сделали – двадцать тысяч заплатили. Дак вот я и говорю: “Дак там компьютер, человек печатал сам на компьютере, а тут взяли сфотографировали эту из книги, взяли пустили на компьютер, он ж программу взял же, всё то же самое, пустили цвета, взяли по тысяче заплатили. Ты, говорит, признаёшь эти книги, а там не признаёшь”. “А там другая, говорит, от руки написано”. Какая, какая разница, руками написано или чё там. Неприятно, знаешь. <А фотографировать можно книги?> По идеи-то нельзя фотографировать. <Почему?> Так даже фотографироваться грешно. <Почему?> Грех. Ну, куда деваться, на паспорт там, а куда уж выход, некуда не денешься» [ЧСТ]. В данном случае можно отметить благотворное влияние запрета «компьютерных» текстов, поскольку благодаря ему молитвы для богослужений в общине переписываются от руки, что является своего рода толчком для продолжения рукописной традиции: при копировании соблюдаются все внешние атрибуты в оформлении книг (полуустав, киноварь в заголовках и инициалах, титлы, переплет).

Таким образом, религиозные запреты регулируют различные стороны жизни староверов и помогают оберегать устоявшийся уклад от проникновения чужеродных элементов, тем самым сохраняя основные догматы старообрядчества. Большинство рассмотренных нами запретов являются общими для старообрядческой картины мира, особенные черты, в которых отражается мировоззрение отдельной локальной группы староверов, проявляются в их интерпретации. Многие запреты тесно связаны с представлениями старообрядцев о конце света и Страшном суде (запрет спать голыми), некоторые из них объясняются книжным происхождением (запрет убивать насекомых – житие Макария Александрийского; рассуждения о супружестве – духовный стих об Алексее человеке Божиим).

Список информантов

К, жен., около 60 лет, г. Слободской, зап. в 2015 г. А.И. Васкул, Л.А. Ершовым, Н.А. Ефимовой, М.В. Кужлевым.

КГГ, муж., 1947 г.р., г. Слободской, зап. в 2015 г. А. И. Васкул, Л. А. Ершовым, Н. А. Ефимовой, М. В. Кужлевым.

КМТ, жен., 1934 г.р., д. Денисовы, зап. в 2014 г. А. И. Васкул, А. А. Савкиным.

ПЕФ, жен., 1940 г.р., п. Сухоборка, зап. в 2015 г. А. И. Васкул, Н. А. Ефимовой.

У, муж., около 50 лет, д. Казань, зап. в 2014 г. А. И. Васкул, А. А. Савкиным.

УАА, жен., 1929 г.р., д. Казань, зап. в 2014 г. А. И. Васкул, А. А. Савкиным.

УФИ, жен., 1931 г.р., п. Сухоборка, зап. в 2014 г. А. И. Васкул, А. А. Савкиным.

УФТ, жен., 1938 г.р., п. Сухоборка, зап. в 2015 г. А. И. Васкул, Н. А. Ефимовой, М. В. Кужлевым.

ЧСТ, муж., 1937 г.р., г. Киров, зап. в 2014 г. А. И. Васкул, Н. А. Ефимовой, А. А. Савкиным.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАЩИТНЫЕ МЕХАНИЗМЫ КАК ЭТНИЧЕСКИЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ В ПОВЕДЕНИИ СКАЗОЧНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ГЕРОЕВ КОМИ ПИСАТЕЛЕЙ

Научный интерес к изучению этнического бессознательного возрос, а по существу зародился в конце XX в., что, несомненно, связано с революционными переменами в обществах (этнусах) и государствах многих стран мира. Одним из важнейших адаптационных механизмов приспособления к требованиям социума становится в этих условиях психологическая защита. Однако «вопросы этнической психологии представителей коми этноса не нашли достаточно полного отражения в работах психологов, этнографов, культурологов и других исследователей»¹.

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.

Что же является главным фактором в формировании у личности типажа, рисунка «психологической защиты», который мы условно называем «бессознательным стереотипом»? Что доминирует в «бессознательном программировании» – этнос или микросреда человека? Второй не менее сложный вопрос – как вскрыть или диагностировать «бессознательные стереотипы» сотен и даже тысяч людей, представителей коми этноса? Мы попытаемся найти ответы на эти вопросы, используя фольклорный и литературный материал. Одной из задач исследования являлось вскрытие гендерных различий в механизмах психологической защиты представителей коми этноса.

Приведем основные гипотезы нашего исследования: 1. Этнические факторы – 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, и в целом на психическое бессознательное личности аборигена. Опираясь на этот тезис, мы можем сказать, что этническое общественное сознание представляет собой «творческий синтез» индивидуальных сознаний, создающий качественно новую реальность, которая в свою очередь оказывает серьезное влияние на стиль жизни и характер индивидуума. 2. В формировании индивидуального стиля защитного поведения человека большую роль играют такие «частные» факторы, как пол, семья, в которой он вырос, школа, где он учился, профессия, которую он выбрал, круг общения, друзья, знакомые, социальный статус родителей и то, какая была его референтная микрогруппа, а также возрастная иерархия среди детей в многодетной семье и т. п.

Мы провели исследования в рамках данной проблемы на материале коми народных сказок и романов «Родовой знак» Г. А. Юшкова³ и «Алая лента» В. В. Юхнина⁴. Для решения поставленных вопросов в основу исследования фольклорного и литературного материала был положен практический опыт «гештальт-психотерапии». Настоящая работа выполнена на стыке психологии, филологии и культурологии. Результаты исследования обрабатывались с помощью

¹ Бызова В. М. Психология этнических различий: проблемы менталитета, отношений, понимания : автореф. дис. ... д. психол. наук. СПб., 1997. С. 3.

² Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. М., 1994. С. 95.

³ Юшков Г. А. Родовой знак. Роман / пер. с коми Э. Шима. Сыктывкар, 1996.

⁴ Юхнин В. В. Алая лента. М., 1974.

контент-анализа, а также критериев Пирсона и Колмогорова – Смирнова. Статистический материал собирался «сплошным методом» (при прочтении текстов), 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 контакта». Следует подчеркнуть, что понятие «психологическая защита» не относится ни к болезни, ни к диагнозу. Психологическая защита – это, скорее, неосознаваемая черта характера, а своей поведенческой составляющей – это индивидуальный алгоритм реализации потребностей личности.

Сказочные герои дифференцировались по полу. Персонажи, к которым категория пола неприменима (например, «солнце») для исследования, не отбирались. Аналогичным образом работа велась и с художественными произведениями коми авторов Г. А. Юшкова и В. В. Юхнина. В отличие от сказок, детские персонажи романов до 10–12-летнего возраста в выборки не включались.

Для решения научной задачи использовался контент-анализ в виде лингвистических маркеров. 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 сюжета и смысла, который открывается читателю через поступки персонажей, в том числе не поясняемые вербально. Именно такой подход обеспечивал глубину и объективность понимания характера литературного героя. «Важнейший методический пункт в анализе личности – это особенности поведения человека в конкретных ситуациях, а заявления (жалобы) обследуемого могут служить лишь ориентиром»¹.

Гештальт-подход как одно из крупных направлений гуманистической ветви психотерапии выделяет пять основных типов психологической защиты: интроекцию, проекцию, конфлюэнцию (слияние), диффлексию и ретрофлексию. 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. Личность интроектора характеризуется склонностью поступать так, как скажет большинство либо авторитетный человек из его окружения, психологической готовностью следовать за другим человеком, «играть вторую скрипку». 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. 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 истинных желаний, в том числе и от ответственности, чувства стыда и чувства вины. *Ретрофлексия* буквально означает «оборачивание в противоположную сторону». Ретрофлектор умеет четко проводить границу между собой и средой, только проводит он ее точно посередине себя самого. 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. *Дифлексия* – это маневр с целью уйти от прямого контакта с другим человеком, от решения существа вопроса. Напряжение контакта уменьшается от долгих разглагольствований, нарочитого вышучивания,

¹ Леонгард К. Акцентуированные личности. С. 28.

избегания прямого взгляда на человека. Человек отпускает реплики не по существу, произносит банальности или общие фразы¹.

Для анализа нами дополнительно была взята широко используемая многими исследователями такая форма психологической защиты, как *агрессия*. 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. Латентная агрессия проявляется в саботаже производственных заданий, в форме неосознанной аутоагрессии, а именно: «трудоголизма», травматизма и профзаболевания, наркотической и лекарственной зависимости, алкоголизма, курения и т. д.»².

Первым объектом наших эмпирических наблюдений были коми народные сказки. Нами учтено 50 коми народных сказок³.

Психологическую защиту во взаимоотношениях литературных персонажей можно представить на примере коми народной сказки «Тридцать женихов». Сюжет сказки прост: три брата решили жениться и ушли из отчего дома искать невест. Пришли братья в одну деревню. Девушки, узнав об их желании, 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 конфлюэнции – отказ от своих истинных желаний и принятия ответственности за свой выбор.

Прием *дифлексии* прослеживается в сказке «Лиса и Заяц». Лиса говорит: «Это какой заяц-то, уж не тот ли, что лису березовыми прутьями отстегал, дорогую шкуру ей испортил?». Заяц «забалтывает» тему: «Не знаю. Мне этот заяц не нужен. Подумаешь, дело было на копейку, а разговор – за семью горами».

Проекцию иллюстрирует сказка «Война из-за ржаного зернышка». Для того чтобы переложить на воробья тяжелую работу, мышка наделяет его не присущими воробью качествами: «У тебя, воробей, крепкий клюв, тебе и зернышко надо делить – раз клонешь, и оно пополам». Мы видим, что мышка, используя «перенос», своей цели достигла – физический труд переложена на чужие плечи. Однако нужно подчеркнуть, что люди чаще «проецируют» на других людей свои отрицательные черты и качества характера с целью получения морального преимущества, психологического превосходства над другим человеком.

В сказке «Федот-стрелец» можно проследить, как работают «зароки» родителей, становясь бессознательной аутоагрессивной программой. Птица-девица говорит Федоту: «Мне птичье платье еще три года носить. Этот зарок на меня матушкой наложен. Хочешь на мне жениться – женись, а не хочешь – на волю улечу». Таким образом, подавленная внешняя агрессия становится аутоагрессией, человек становится мишенью для самого себя. Так работает «ретрофлексия».

Для наших исследований это и есть «случай контакта», или «единицы наблюдения». Психологический анализ вербальной транзакции литературных героев с учетом контекста повествования и есть «лингвистический маркер» – инструмент анализа. Таким образом, народный фольклор и художественные произведения коми-классиков выступают моделью реальных взаимодействий представителей коми этноса.

¹ Подробнее об этих формах психологической защиты смотри в нашей статье: *Мачуров С. К.* Гендерные отличия в психологической защите у коми народа (по материалам коми народных сказок) // Вторые Мяндинские чтения: в 2 т. Т. 1. Сыктывкар, 2011. С. 334–349.

² *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.). М., 2004.

³ Коми народные сказки. Сыктывкар, 1996. 200 с.

Частота встречаемости различных форм психологической защиты у мужчин и женщин, а также у животных, наделенных гендерными признаками, в исследованных фольклорных текстах представлена в табл. 1.

Таблица 1

Частота встречаемости типов психологических защит у мужчин и женщин на материале коми народных сказок

Персонажи	Интро-ек.	Проекц.	Ретрофл.	Конфлюэн.	Дифлекс.	Агрессия	Всего транзакций
Мужчины	8,7%	35,4%	17,3%	7,1%	21,3%	10,2%	127
Женщины	17,5%	37,5%	10%	0%	22,5%	12,5%	40

Нами выделено 167 транзакций – «единиц контакта». Распределение транзакций по формам психологической защиты неравномерно (1 % уровень значимости). Количество ролевых персонажей, принимавших участие в нашем исследовании, – 80, мужских персонажей – 51 (63,7 %), женских персонажей – 29 (36,3 %). Распределение форм психологической защиты у мужчин и женщин представлено на графике 1.

Максимальная частота встречаемости одной из форм психологической защиты независимо от гендерных различий – проекция. Соответственно у мужчин – 35,4 %, у женщин – 35,4 %. Минимальная частота как у мужчин, так и у женщин – у конфлюэнции. Соответственно у мужчин – 7,1 %, у женщин конфлюэнция, главной характеристикой которой является отказ от принятия ответственности, вообще не встречается – 0 %.

Вторую экспериментальную группу материалов составили персонажи и их транзакции в романе Г. А. Юшкова «Родовой знак».

Частота встречаемости различных форм психологической защиты в литературном тексте коми писателя Г. А. Юшкова представлена в табл. 2.

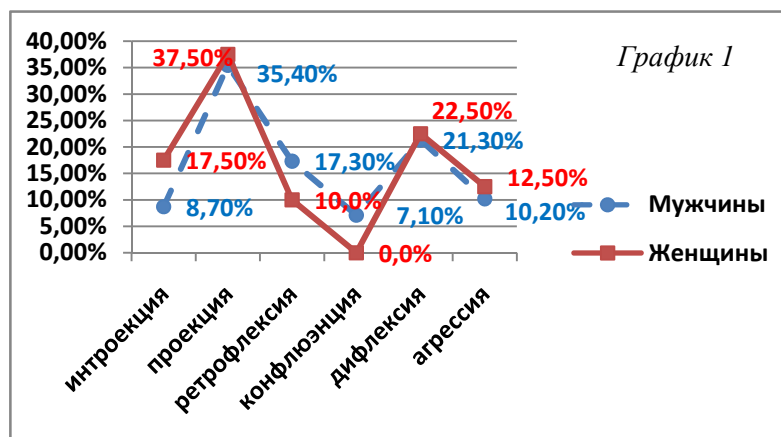


Таблица 2

Частота встречаемости типов психологических защит у мужчин и женщин на материале романа Г. А. Юшкова «Родовой знак»

Персонажи	Интроек.	Проекц.	Ретрофл.	Конфлю-эн.	Дифлекс.	Агресс.	Всего транзак-й
Мужчины	23,8%	33,7%	10,9%	8,2%	15,8%	7,9%	101
Женщины	26,8%	39,2%	19,6%	7,9%	2,1%	4,1%	97

Нами выделено 198 транзакций – «единиц контакта». Распределение транзакций по формам психологической защиты неравномерно (1 % уровень значимости). Количество ролевых персонажей, принимавших участие в нашем исследовании, – 17, мужских персонажей – 12 (66,7 %), женских персонажей – 5 (27,7 %).

На основании этих данных нами построен график 2.

В данном исследовании, как и в группе «сказки», проективная форма «защиты» также доминирует как у мужчин – 33,7 %, так и женщин – 39,2 % (понятно, что гендерные группы в романе составили только люди, в отличие от многих сказочных «нечеловеческих» персонажей), в сказках соответственно – 33,4 % и 37,5 %, т. е. показатели почти одинаковые. Минимальная

частота встречаемости у женщин приходится на диффлексию – 2,1 %. Далее идут агрессия – 4,1 % и конфлюэнция – 7,9 %. У мужчин минимум приходится на агрессию – 7,9 %, далее идут конфлюэнция – 8,2 % и ретрофлексия – 10,9 %. Характер графика, его динамика очень схожи (за исключением дифлексии) с характером графика, полученного на материале коми народных сказок. При сравнении двух распределений транзакций по формам психологической защиты в сказках и в книге Г. А. Юшкова «Родовой знак» наблюдается значимое различие (1 % уровень значимости).

Третьим материалом исследования послужил художественный роман В. В. Юхнина «Алая лента». Аналитический материал представлен в табл. 3.

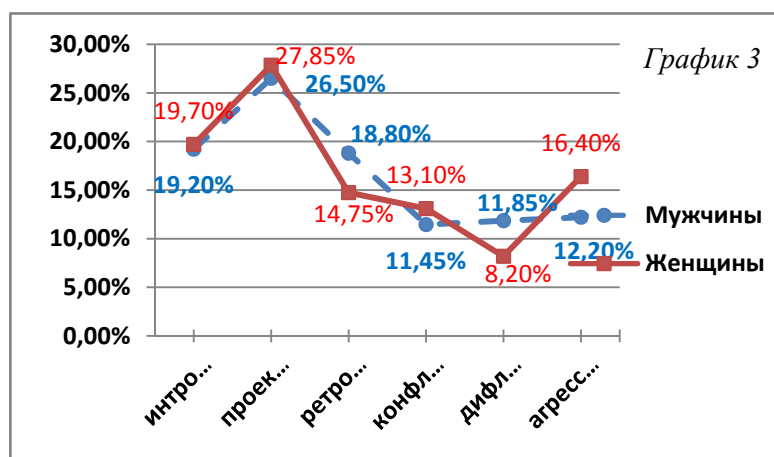
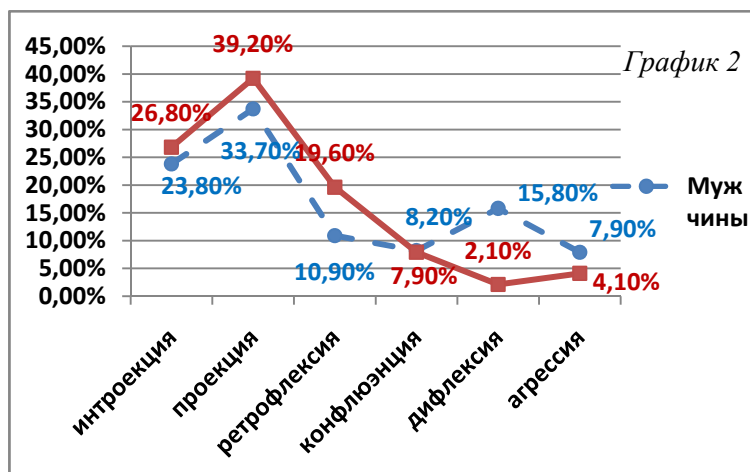
Таблица 3

Частота встречаемости типов психологических защит у мужчин и женщин на материале романа В. В. Юхнина «Алая лента»

Персонажи	Интроекц.	Проекция	Ретрофл.	Конфл.	Дифлекс.	Агресс.	Всего транзакций
Мужчины	19,2%	26,5%	18,8%	11,45%	11,85%	12,2%	245
Женщины	19,7%	27,85%	14,75%	13,1%	8,2%	16,4%	61

Всего нами выделено 306 транзакций, из них мужских – 245 (80 %) и соответственно женских – 61 (20 %). Количество ролевых персонажей, принимавших участие в нашем исследовании, – 47, мужских персонажей – 31 (66,0 %), женских персонажей – 11 (23,4 %). Таким образом, в романе «Алая лента» транзакций, или «случаев контакта», а также ролевых персонажей, попавших в наше

поле наблюдения, в три раза больше, чем в «Родовом знаке». Все это повышает репрезентативность информации, полученной в процессе исследования романа В. В. Юшкова. На основании этих данных нами построен график 3.



При сравнении двух распределений транзакций по формам психологической защиты в сказках и в книге В. В. Юхнина «Алая лента» значимых различий не обнаружено.

Рассмотрим распределение транзакций по формам психологической защиты через маркеры. 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 встречаемые из них следующие: «они все меня недостаточно ценят...» или «меня никто не любит». В сказке «Медвежья нянька» у медведицы было трое медвежат. Она посчитала, что муж-медведь ее недостаточно любит и мало о ней заботится (что есть перенос своих умозаключений на другого). Медведица ставит супругу медведю условие: «Не достанешь трех няnek, я от тебя на девятое болото убогу». Слышится явный подтекст – «ты причина моих проблем и поэтому виновные передо мной сами обязаны решать мою проблему» (поиск няньки). Психологический перенос проблем на других слышится и в таких фразах: «мне кажется, они...», «я чувствую, что ты...», «а вдруг он...», «а что люди скажут». Героем используются местоимения «он» и «они», «ты» и «вы», когда реальное значение – «я». Проекция часто проявляется в виде обвинения, насмешки, издёвки, иронии. Пример из сказки «Седун»: «Смотри, смотри, кричит народ, – Седун-зять тоже поехал лань ловить и задом сел на лошадь. Уж он-то, наверно, поймает золоторогую лань». Мы так и слышим в этой фразе «ха, ха, ха» – хор всей толпы и смех каждого ее члена в отдельности. Поясним контекст ситуации. Прошел слух, что в лесу водится золоторогая лань. Царь объявил награду тому, кто ее поймает. Многие не нашли в себе силы, смелости и способности даже попробовать поймать золоторогую лань. Для сохранения своего комфортного состояния («ничего не делания») таким людям легче дискредитировать, унижить, наделить «своими слабыми качествами» других людей, которые осмелились пойти в дремучий опасный лес.

Цель *проекции* – сформировать чувство вины у окружающих (виноватым человеком легче управлять), и одновременно она активизирует агрессию у самого себя. Г. А. Юшков в своей книге «Родовой знак» описывает ловлю клестов двумя подростками – Колей и Васькой. «Коля выпростал его из петли, хотел шею свернуть и в карман запихать. – Дай погляжу! – попросил Васька. – На! – не разжимая стиснутых пальцев, Коля поднес клеста к Ваське. – Глянь, какой самец! У них грудь красная, а у самок зеленоватая такая с желтеньким... На одно мгновение Коля ослабил хватку, и клест вырвался из его пятерни. Метнулся вверх-вниз и пропал за овином. Друзья опомниться не успели. – Все из-за тебя! – рассвирепел Коля. – Вернешь мне такого же! Нет, двоих вернешь! Две штуки! – Сам выпустил, а с меня две штуки? – Потому что из-за тебя!» (С. 31)¹.

Такие выражения, как «он меня расстраивает», «он меня бесит», показывают, что психологические проблемы говорящего находятся вне его, то есть не «он сам», а «они» есть источники его неудач и слабостей. Приведем пример рационализации лени и страха из той же сказки «Седун». Младший брат, обращаясь к старшим братьям, говорит: «Я потому сроду никуда в люди не выхожу, что разутый. Как обуюсь, пойду гулять».

Интроекция по удельному весу ее распределения среди сказочных и литературных героев коми писателей стоит на втором месте – 19,5 %. Лингвистические маркеры интроекции – «надо», «все люди», «всегда», «никогда», «нужно помочь». Приведем пример из сказки «Федот-стрелец». Федот рассказал жене о велении царя идти «не знаю куда» и принести «не знаю кого». Такое «чужое» желание может привести к беде. Однако жена говорит: «Ну, коли царь приказал, придется идти». «Интроекция» выдает себя, говоря «я обязан» вместо «они требуют». «Интроекты», то есть ценностные установки или «правила жизни» других людей, могут быть как негативными, вредными, так и позитивными. На страницах книги «Родовой знак» Г. А. Юшкова показан механизм передачи «интроекта» от одного человека другому –

¹ Здесь и далее цитаты приводим по указанному выше изданию романа.

своего рода «прививки» «интроекта». Отец и сын-первоклассник идут на охоту. Вошли в ближний лес. «Лыско (собака) рванул вперед и на поляне поднял стаю рябчиков. Были они напуганные, рассыпались по веткам и, вытянув шейки, смотрели на охотников. Отец прошел мимо, не сняв ружья с плеча. – Чего не стреляешь? – зашептал ему Васька. – Вон их сколько! Целая уйма! – Эти рябчики не для нас. – А для кого? – Для тех, кто далеко не может ходить. Для стариков. Васька почувствовал, что краснеет. Как же он сам не догадался? Опять Ваську подвела проклятая жадность. Но это в последний раз! Честное слово – в последний!» (С. 37). Внутренняя психологическая реакция Васьки показывает, что «интроект» (психологическая установка) на определенный стиль поведения в аналогичных обстоятельствах освоен, принят на всю оставшуюся жизнь. Существует и множество других «интроектов», которые передаются от старшего поколения членов этноса к младшему и участвуют в формировании рисунка индивидуального психологического защитного поведения, как адаптивного, так и дезадаптивного: «не обманешь – не проживешь», «жену слушай, а делай по-своему», «вперед бабки в пекло не лезь» и пр. Однако не все интроекты заслуживают того, чтобы взять их в свою жизнь. В то же время «мудрость рода» обогащается собственным опытом человека, если от чужеродных и неприемлемых правил («интроектов») человек постепенно и последовательно освобождается.

Третье и четвертое место делят между собой в рассматриваемом литературном материале ретрофлексия и дифлексия с разницей в 0,9 % – соответственно 15,3 % и 14,2 %. Девизом человека, склонного к ретрофлексии, можно назвать психологическую установку (формулу): «ты должен все делать сам», «ты должен заботиться о себе сам», «я не должен лениться», «я обязан», «это мой долг» и т. п. Если при интроекции человек «заражается» желанием другого, то при ретрофлексии он включает свою волю, в некотором смысле совершает насилие над собой. Такое понятие, как «долг», становится «фетишем» жизни. Приведем пример из сказки «Федот-стрелец». Наступил праздник, погода скверная, однако Федот собирается на охоту.

Часто в основе таких высказываний 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. В романе Г. А. Юшкова «Родовой знак» Василий Прокопьевич встретил в лесу старую женщину – свою подругу детства Елису. Она плакала навзрыд от боли и усталости, но ползала на коленях и собирала распухшими узловатыми пальцами бруснику. Ей не хватало четырех «кило», чтоб получить в сельпо ковер, которым она должна будет рассчитаться со столяром за гроб для своих похорон. Василий Прокопьевич, обратившись к любви своей юности, сказал: «Да я тебе задарма сколочу!». В ответе Елисы мы слышим ту психологическую установку (тип психологической защиты), которую она пронесла через всю свою жизнь: «Лучше никого не просить. На себя надеяться надо». Сказав это, Елиса медленно встала с колен, и натруженность, бессилие были в каждом ее движении» (с. 10). Такая постоянная завышенная требовательность к себе, какую мы видим у героини романа «Родовой знак» Елисы, и привела ее к физическому и нервному истощению, какое обнаруживает приведенная сцена.

Маркеры *дифлексии* – это частая смена темы в разговоре, забалтывание, задавание не к месту отвлекающих второстепенных вопросов. В сказке «Гундыр» два брата спрашивают третьего брата Федора, как прошла ночь в карауле. Так как Федор в карауле заснул, он пытается заболтать, сменить тему разговора: «Кто же придет сюда? Никто не приходил».

Человек со склонностью к дифлексии, сознательно ищущий полноценного общения и контакта, так строит взаимоотношения, что он воспринимается как бы отгороженным от людей невидимым щитом, неискренним, уклоняющимся от прямых ответов. В романе «Родовой знак» жизнь героя Василия Прокопьевича Русанова прослеживается от малых лет до глубокой старости. В возрасте семи лет Васька пытается объяснить неграмотному крестьянину азбуку. «Читать писать научился?» – спрашивает Косьта Безногий Ваську. «Скоро научусь. Сегодня

слово «мышь» проходили. – Мышь? А чего ее проходить? Ты разве не знаешь? – Мы буквы учили, из которых слово мышь составляется. Четыре буквы: «эм», «ы», «ша» и еще мягкий знак. – Ой, Васька, четыре буквы это у мышонка. А у взрослой мыши – пять букв, а то и шесть, если хвост длинный». Здесь автор приводит диалог ребенка и взрослого. При этом произносимое школьником совершенно серьезно, а слова неграмотного взрослого человека носят шуточный характер. Косьта, искренне желающий стать грамотным, скрывает даже от ребенка (в какой-то степени и от себя) свое сокровенное желание, прячась за «шутовую болтовню» и тем самым лишая себя даже крупницы так им желанных знаний. Это яркий пример, как можно легко «заболтать» самую серьезную тему и уйти от конструктивного межличностного общения. Как результат – увеличение дистанции между партнерами. Такая личность чувствует себя смущенной, неловкой, нелюбимой, незначительной.

Конфлюэнция («слияние») и *агрессия* как формы психологической защиты менее всего представлены героями сказок и романов коми писателей, соответственно 6,8 % у мужчин и 7,9 % у женщин. Человек, неосознанно 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 таких людей наблюдается злоупотребление местоимением «мы», которое заменяет местоимение «я». Индивид «плывет по течению» жизни. В сказке «Федот-стрелец» лягушка спрашивает Федота: «Ква-ква, Федот-стрелец, куда, по какому делу отправился?» А тот отвечает: «Иду – не знаю куда, не знаю зачем. А привезти царю я должен не знаю чего». Для решения этой задачи Федот-стрелец отказался от своей индивидуальности и полностью положился на жену, которая выработала для него маршрут поиска. Это психологическое «слияние» – своего рода игра, в которой партнеры «скованы одной цепью» и один из них дал «согласие» не спорить с другим. Понятно, что на месте жены может быть начальник, родители или какой-нибудь «кружок по интересам». В этой же сказке любопытно и дальнейшее поведение Федота-стрельца. К нему обратилась старуха – хозяйка лягушки: «Сейчас, Федот, я тебе прикажу затопить баню, топи ее трое суток, потом вымойся, попарься, чтоб можно было тебя съесть, когда придут мои братья». А что же Федот? А Федот-стрелец действует в рамках принятого им алгоритма поведения. Он пошел и покорно топил баню три дня. Слияние – это альянс, с помощью которого человек устанавливает формальную договоренность с другими «не опрокидывать лодку», «не совать свой нос в чужие дела» и «быть таким, как нужно кому-то».

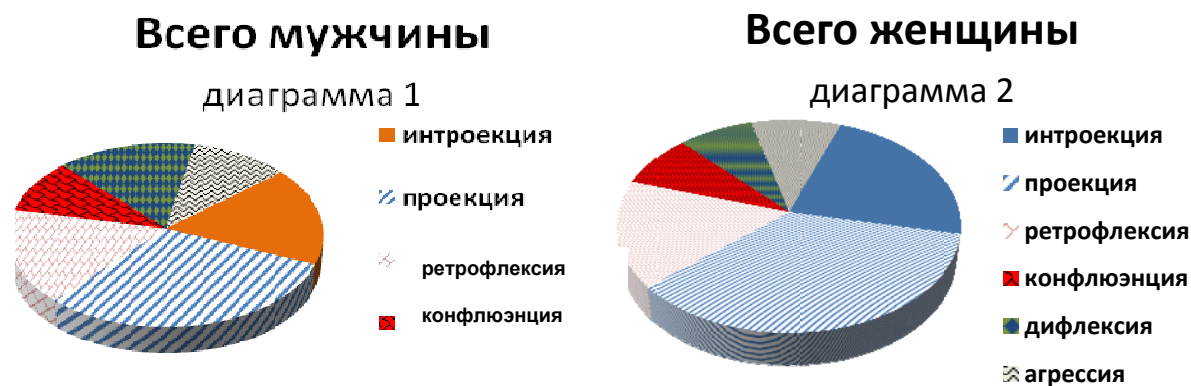
Рассмотрим маркеры *агрессивности*. Человек или группа людей в агрессивном состоянии характеризуются отсутствием желания или попытки переработать и осмыслить информацию, заложенную в «транзакции». Ответ идет по принципу рефлекса: стимул – реакция (агрессивный выпад в виде угроз или реальных действий на незначительный стимул). Приведем примеры из сказки «Лиса и заяц». Лиса день-деньской хвалится: «Я зверь дорогой. У меня красивый мех». А заяц в ответ: «Не хвастайся, не то я так сделаю, что твоя шкура подешевеет». Главное в таком конфликте – это *контраст* между слабым, незначительным по силе и значимости стимулом и мощью, силой ответной «защитной реакцией». Реакция (защита) может быть как вербальной (брань, угроза), так и физической, то есть с рукоприкладством.

Другой аспект наших исследований – *структурные гендерные портреты* психологической защиты литературных героев этноса. Они представлены на диаграммах 1 (мужчины) и 2 (женщины).

Диаграммы 1 и 2 в принципе очень похожи друг на друга, однако схожести не есть идентичность.

Итак, найдем сходство и различия в особенностях психологической защиты мужчин и женщин. Если мы обратим свое внимание на график 4, а также диаграммы 1 и 2, то увидим много общего между ними. Так, например, *проекция* является самой распространенной формой психологической защиты как у мужчин (35,4 %), так и у женщин (30,5 %). Второе место у обоих полов устойчиво занимает *интроекция*, соответственно 22,8 и 17,4 процентов. Третье

место занимает *ретрофлексия*: у мужчин – 16,2 %, у женщин – 16,7 %. Встречаются и другие совпадения: *конфлюэнция* и у мужчин (9,6 %), и у женщин (8,1 %) занимает шестое место. В то же время мы находим и интересные различия в иерархической структуре психологической защиты у мужчин и женщин. Например, *агрессия* у мужчин стоит на четвертом месте – 9,6 %, тогда как у женщин агрессия как форма защиты занимает лишь пятое место с 10,8 %. *Дифлексия* у женщин занимает четвертое место по частоте встречаемости – 15,3 %, у мужчин она делит пятое – шестое – 8,1 %.



Если говорить о гендерных отличиях в стиле поведения, в механизмах адаптации и приспособления к среде обитания, следует сказать, что принципиальных гендерных различий в проанализированном литературном материале нет (диаграммы 1 и 2).

Таким образом, осуществление эпидемиологического, культурально-национального исследования особенностей психологической защиты у представителей коми этноса с использованием фольклора и творчества коми писателей позволило выявить частоту встречаемости различных форм психологической защиты как феномена «этнических бессознательных стереотипов». Наши результаты исследования также позволяют констатировать, что принципиальных гендерных отличий в используемых приемах психологической защиты (адаптации) представителями коми этноса не обнаружено. Проведенные исследования также показали, что талантливые коми писатели Г. А. Юшков и В. В. Юхнин как представители этноса, родившиеся и выросшие среди народа, в творчестве создают тот же алгоритм взаимодействия между персонажами (героями) произведения, что и алгоритм, заложенный мудростью народа в своих сказках.

СОКРАЩЕНИЯ

БАН	Библиотека Академии наук, г. Санкт-Петербург
ГАОО	Государственный архив Архангельской области, г. Архангельск
ГИИИ	Государственный институт истории искусств, г. Ленинград
ГРМ	Государственный русский музей, г. Санкт-Петербург
ИГН СГУ	Институт гуманитарных наук Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, г. Сыктывкар
ИРГО	Императорское Русское географическое общество, г. Санкт-Петербург
ИРЛИ РАН	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, г. Санкт-Петербург
ИРЛИ УЦ	Усть-Цилемское собрание рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург
ИЯЛИ Коми НЦ	Институт языка, литературы и истории Коми Научного центра Уральского отделения Российской Академии наук, г. Сыктывкар
ЛГУ	Ленинградский государственный университет, г. Ленинград
НА Коми НЦ УрО РАН	Научный архив Коми Научного центра Уральского отделения Российской Академии наук, г. Сыктывкар
НАРК	Национальный архив Республики Коми, г. Сыктывкар
НБ СГУ	Научная библиотека Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, г. Сыктывкар
НМРК	Национальный музей Республики Коми, г. Сыктывкар
ОРКР НБ СГУ	Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, г. Сыктывкар
РГАДА	Российский государственный архив древних актов, г. Москва
РНБ	Российская национальная библиотека, г. Санкт-Петербург
РО БАН	Рукописный отдел Библиотеки Академии наук, г. Санкт-Петербург
РО ИРЛИ РАН	Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург
РЭМ	Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург
СПБРИИ	Санкт-Петербургский Институт истории РАН, г. Санкт-Петербург
СГУ	Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина, г. Сыктывкар
ТОДРЛ	Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН
УЦИММ А. В. Журавского	Усть-Цилемский историко-мемориальный музей А. В. Журавского, с. Усть-Цильма, Республика Коми
ФА ИРЛИ РАН	Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург
ФА СГУ	Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета имени Питирима Сорокина, г. Сыктывкар

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеева Ольга Викторовна – канд. искусствовед., в.н.с. отдела народного искусства, ГРМ, г. Санкт-Петербург

Антонова Мария Дмитриевна – студент отделения музыковедения, Санкт-Петербургская государственная консерватория им. Н. А. Римского-Корсакова, г. Санкт-Петербург

Афанасьев Андрей Васильевич – член Союза журналистов Москвы, независимый исследователь, г. Москва

Афанасьев Юрий Игоревич – независимый исследователь, г. Москва

Бровкина Татьяна Владимировна – магистр филологии, аспирант кафедры русской и общей филологии ИГН, зав. ОРКР НБ СГУ, г. Сыктывкар

Васкул Анастасия Игоревна – канд. филол. н., н.с. отдела русского фольклора, ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

Васкул Игорь Орестович – канд. истор. н., зам. директора по науке, ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

Вокуева Татьяна Дмитриевна – вед. специалист Постоянного представительства Республики Коми при Президенте РФ, г. Москва

Волкова Татьяна Федоровна – докт. филол. н., профессор кафедры русской и общей филологии, ИГН СГУ, г. Сыктывкар

Глебо Галина Ивановна – канд. филол. н., доц. кафедры русской и общей филологии, ИГН СГУ, г. Сыктывкар

Гурьянова Наталья Сергеевна – докт. филол. н., гл.н.с. сектора археографии и источниковедения, Институт истории Сибирского отделения РАН, г. Новосибирск

Демкова Наталья Сергеевна – докт. филол. н., профессор кафедры истории русской литературы, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

Земцова Ирина Вениаминовна – канд. пед. н., зав. кафедрой декоративно-прикладного искусства, Институт культуры и искусства СГУ, г. Сыктывкар

Канева Любовь Яковлевна – художественный редактор редакционно-издательского отдела ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

Канева Татьяна Степановна – канд. филол. н., доц. кафедры русской и общей филологии, рук. НОЦ «Духовная культура европейского Севера», ИГН СГУ, г. Сыктывкар

Кириченко Марина Николаевна – гл. хранитель музейных предметов НМРК, г. Сыктывкар

Кушнир Ольга Николаевна – докт. филол. н., директор ИГН СГУ, г. Сыктывкар

Литвина Наталья Викторовна – зав. Археографической лабораторией, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва

Марченко Юрий Иванович – зав. Фонограммархивом, ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, г. Санкт-Петербург

Мачуров Сергей Константинович – генеральный директор Группы компаний «Тибет», г. Сыктывкар

Мачурова Надежда Николаевна – канд. психол. н., зав. кафедрой гуманитарных и социальных дисциплин, Сыктывкарский лесной институт, г. Сыктывкар

Мезенцева Елена Ивановна – магистр филологии, зам. директора ИА РК «Комиинформ», г. Сыктывкар

Мелехова Галина Николаевна – канд. истор. н., зав. учебно-методическим кабинетом, Николо-Угрешская православная духовная семинария, г. Москва

Мелихов Михаил Васильевич – докт. филол. н., профессор кафедры русской и общей филологии, ИГН СГУ, г. Сыктывкар

Мурашова Наталья Сергеевна – кандид. искусствоведения, зав. кафедрой социально-культурной и библиотечной деятельности, Новосибирский государственный педагогический университет, г. Новосибирск

Никонов Сергей Александрович – канд. истор. н., доцент кафедры истории, Мурманский государственный гуманитарный университет, г. Мурманск

Плаксина Наталья Евгеньевна – зам. директора, Национальная галерея Республики Коми, г. Сыктывкар

Попова Кристина Александровна – магистр филологии, архивист, НА Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

Прокуратова Екатерина Владимировна – канд. филол. н., доцент кафедры русской и общей филологии, ИГН СГУ, г. Сыктывкар

Пушков Виктор Петрович – канд. истор. н., с.н.с. Археографической лаборатории, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва

Рожкин Евгений Николаевич – канд. экон. н., ученый секретарь, ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, г. Сыктывкар

Рыжова Елена Александровна – канд. филол. н., зав. кафедрой журналистики, ИГН СГУ, г. Сыктывкар

Смирнов Юрий Иванович – канд. филол. н., с.н.с. отдела фольклора, Институт мировой литературы РАН, г. Москва

Сочива Татьяна Александровна – аспирант кафедры истории русской литературы, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург

Старицын Александр Николаевич – вед. библиограф, Институт научной информации по общественным наукам РАН, г. Москва

Титова Любовь Васильевна – канд. филол. н., с.н.с., Институт истории Сибирского отделения РАН, г. Новосибирск

Тюренкова Ольга Вячеславовна – н. с., Историко-культурный и ландшафтный музей-заповедник «Пустозерск», г. Москва

Чупрова Екатерина Тимофеевна – аспирант кафедры русской и общей филологии ИГН СГУ, учитель СОШ д. Карпушовка Усть-Цилемского района Республики Коми

Шелепеева Ольга Николаевна – народный мастер России, рук. этнографического клуба «Реут», г. Реутово Московской обл.

Ярош Валерия Николаевна – канд. хим. н., зав. сектором научных основ экспертизы объектов наследия, Российский НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, г. Москва

Научное издание

ТРЕТЬИ МЯНДИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

Сборник научных трудов
по материалам Всероссийской научной конференции
(8–9 июля 2015 г., г. Сыктывкар)

Ответственный редактор
Татьяна Федоровна Волкова

Редактор *С. Б. Свигова*
Корректор *Е. М. Насирова*
Компьютерный макет *Л. Н. Руденко*
Дизайн обложки *А. А. Ергаковой*

Подписано в печать 11.07.2016. Формат 60x84 1/8. Тираж 300 экз.
Печать ризографическая. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 26,5. Уч.-изд. 20,0. Заказ № 100.

Издательский центр СГУ им. Питирима Сорокина
167023. Сыктывкар, Морозова, 25