СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

II

МАТЕРИАЛЫ

2007

МУЗЕЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА
БОРОВСКИЙ ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

Том II

МАТЕРИАЛЫ

МОСКВА
2007

В сборнике опубликованы материалы
VIII Международной научной конференции
**«Старообрядчество:
история, культура, современность»**

13–15 ноября 2007 г.
Москва

Редакторы-составители:

В.И. Осипов
Н.В. Зиновкина
Е.И. Соколова
А.И. Осипова

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ, ФИЛОСОФИИ

Л.С. ДЕМЕНТЬЕВА

АРТЕФАКТЫ И АРХЕТИПЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Старообрядческая культура обладает определённой системой традиционных культурных ценностей, имеющих давние корни. К ним можно отнести отдельные предметы и действия, представляющие «воплощение культурной формы в конкретном материальном продукте, поведенческом акте», так как «всякая культурная форма как образец решения задачи по удовлетворению какой-либо групповой или индивидуальной потребности (интереса) людей может быть реализована во множестве артефактов». Таким образом, артефактами являются как предметы, так и практические акты (действия), включая их трансцендентную сущность. Можно сказать, материальный предмет или действие выступают в качестве символов — знаков того, что является недоступным нашей физической реальности, но проявляется в реальности (потребности) духовной. Тем самым артефакт в качестве символа воплощает духовное в материальном.

Как всякая религиозная культура, старообрядческая передаётся от поколения к поколению «в качестве идей, закреплённых в знаковых (материальных) формах». Они проявляются на всех уровнях духовной и обыденной жизни, в общественном и домашнем богослужении, используемых в этих богослужениях предметах, которые функционируют в качестве особых знаков, закрепляющих накопленный опыт и требующих определённого способа поведения. Они являются одновременно и предметами культуры материальной, и феноменами культуры духовной. Именно потому действия Никона в первые месяцы его патриаршества, в частности, отмена нескольких земных поклонов, замена двоеперстия триперстием, «сугубой» «аллилуйи» трой-

Дементьева Лариса Сергеевна — ответственный редактор издательства «Лествица» (РПСЦ), г. Барнаул

ной и пр. послужили поводом к яростному недоумению*. Постепенно вместе с земными поклонами из богослужения официальной церкви исчезли предметы, ставшие артефактами исключительно старообрядческой культуры. Прежде всего, это подручник и лестовка.

Название лестовки восходит к слову «лествица» — «лестница» и является символом духовного «восхождения» от земли к небу в результате многократных молитв, что можно определить как нравственное совершенствование, являющееся необходимым условием душевного спасения. Лестовка представляет собой замкнутый круг — сложный символ, включающий идеи круга богослужебного и вечности. Кроме того, лестовка удобна в практическом отношении: имея постоянную структуру — символическое количество ступеней восхождения, она облегчает счёт молитв как при необходимости 12 или 40 раз произнести Исусову молитву, так и в домашнем богослужении и при исполнении епитимии, определённой духовным наставником или священником. Лестовка на левой руке во время богослужения — это знак исповедания старой веры, дониконовской, «неповрежденной». Подобно лестовке, целую систему символов включает и подручник (подрушник) — подобие специально сшитого квадратного коврика, размером в среднем 30х30 см, на который молящийся кладет ладони во время земных поклонов. Одна сторона подручника обычно тёмная, однотонная, предназначенная для соприкосновения с полом, а другая, лицевая, выглядит как орнамент, выполненный в технике лоскутной аппликации. В настоящее время не только в домашнем, но и в церковном обиходе можно видеть подручники, без какой-либо системы сшитые из разноцветных лоскутков, лишь нижняя их сторона однотонная. Классический же подручник включает целый комплекс христианской символики. Выделенные цветом и повторяющие форму подручника углы квадрата символизируют Четвероевангелие или четырёх евангелистов. Благодаря их

*Всего догматических и богословских расхождений старого и нового обрядов насчитывается около 200. Практически все элементы так называемого старого обряда имеют чёткие границы сакрального, раскрывающего их первоначальный смысл. Смысл этот отсутствует в позднейших искажениях, возникших в «новом обряде»)

расположению строго по углам квадрата, центральная часть подручника представляет собой равноконечный (греческий, апостольский) крест — также символ принадлежности к христианству греческого (византийского) образца, а не новообрядческого, принявшего характерную для запада форму «вытянутого» креста, у которого 1 (нижний, по вертикали) конец длиннее 3 других — еретического, по мнению старообрядцев, называющих его «крыжом». В центре креста цветом выделяется ещё 1 квадрат, в который вписаны 1—2 меньших, другого цвета, углами касающихся центральных точек по каждой стороне большого центрального квадрата. Возникает узор, напоминающий средник иконы «Неопалимая купина». В данном случае это и есть символ иконографии названного сюжета. Отсюда — особое отношение к «коврику»: его нельзя бросать лицевой стороной вниз, нельзя сесть на него и вообще допускать с ним небрежное обращение. Таким образом, и лестовка, и подручник, являясь артефактами старообрядческой богослужебной культуры, выполняют знаковую роль, являясь средствами хранения и передачи сакральной информации, соединяя видимую и духовную реальности*.

Гораздо большее значение для старообрядцев имеет исповедание веры в перстосложении и прочих действиях, а также в совершении таинств и в молитвах, в которых наблюдаются, и это мнение вполне обоснованно, серьёзные отступления от христианских догм, допущенные в результате никоновских реформ в новообрядческой церкви.

Основным идейным символом старообрядчества обычно называют двоеперстие. Официальной церковью утверждается и повторяется, что замена древнего двоеперстия на триперстие — малосущественная процедура, не заслуживающая обсуждения. Однако сравним следующие его толкования, демонстрирующие наличие трансцендентного образца, каковым является представление о троичности Бога и двойственной природе Христа. В первом случае у старообрядцев 2 «перста», указательный и сред-

* Описанный вариант подручника в настоящее время встречается нечасто. В повседневной практике даже в церковном обиходе обычно используется квадратный «лоскутный» коврик с произвольной формы геометрическими вставками, лишь условно репродуцирующий свой нормативный образец.

ний, сложенные вместе, символизируют два естества в Исусе Христе — Божеское и человеческое. В соответствии с этим указательный «перст» держится прямо, а средний слегка пригибается, символизируя преклонение человека перед Божеством. Сложенные вместе большой, безымянный и мизинец обозначают Троицу — Единую, Неделимую. В другом случае слегка пригнутый средний толкуется как «небеса, склонившиеся перед Христом-Богом», сложенные вместе большой, безымянный и мизинец также обозначают Троицу. У новообрядцев сложенные 3 «перста», большой, указательный и средний, означают Троицу; опущенные к ладони безымянный и мизинец — Божество и человечество Христа. По мнению старообрядцев, у «никониан» (новообрядцев) Божеское в Христе необоснованно принижено и приравнено к человеческому, что является безумием с точки зрения верующего. Новообрядец митрополит Платон в своём «Увещании» и вслед за ним его последователи считали, что старообрядцы «за одни мелкости спорят и от нас за то отдираются»: «если вера о Св. Троице есть непорочна, то какими бы пальцами ее ни изображать, нет беды спасению». Если так, то можно вообразить, считают старообрядцы, что и католики правы в своём полнейшем искажении древнего способа осенения себя крестным знамением. Именно в этом и есть одна из причин неприятия всеми без исключения старообрядческими направлениями «официального» православия: в его склонности к «папёжству», «латинству». В изданной недавно в России книге старообрядческого апологетического писателя и полемиста Ф.Е. Мельникова «Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви» есть глава под названием «Двоеперстие или триперстие». Для доказательства истинности двоеперстия автор привлекает в качестве авторитетных высказываний слова А.В. Карташёва, Н.Ф. Каптерева о том, что «двуперстие и прочие обряды действительно старогреческие». Перечисляя издаваемые новообрядцами богослужебные тексты, замечает, что в предисловиях к ним обязательно заводилась речь о перстосложении и двоеперстие именовалось «армянским и еретическим обрядом», а «триперстие» (характерно, что Мельников, как и другие авторы-старообрядцы, пишет «триперстие», видимо, чтобы подчеркнуть своё, старообрядца, отношение к

данному перстосложению) — «апостольским преданием». И добавляет: «Если в наш ,,просвещённый“ век, почти безверный, и для людей именно этого века — ,,культурных“, ,,просвещённых“, пропитанных всяким либерализмом, вопрос о перстосложении имеет, как видим, такое огромное вероисповедное значение, то можно представить себе, как он волновал и смущал благочестивых людей XVII в. Вопрос о двоеперстии и триперстии был в то время страшным и роковым, вопросом жизни и смерти. Примешь триперстие — будешь полноправным гражданином, ,,православным“ христианином, а останешься с двоеперстием — обречён на гибель: будешь проклят, постоянно гоним, подвергнут мучительным пыткам и сожжён в срубе или скончаешь жизнь на дыбе, на плахе, на четвертовании, или всю жизнь будешь скрываться в лесах и в других непроходимых местах, на далёких окраинах Родины и даже за пределами её». Внесённое в результате реформ триперстие для осенения себя крестным знамением — знак антихриста, в этом не надо было убеждать русского человека: «Россияне от Владимира до Никона трема персты не крестишася», — говорится в «Поморских ответах» со ссылкой на книгу Кирилла Иерусалимского, Стоглав, постановления Вселенских Соборов. Неслучайно триперстие, как неоднократно приходится слышать от придерживающихся старой веры, получило в народе определение: «Щепоть!» — «Как солью солить», — мнение подавляющего большинства опрошенных старообрядцев, принадлежащих различным согласиям и толкам. Оно часто дополняется таким комментарием: «Троица на кресте не распиналась, но только Божество и человечество Христа: распят был только Сын Божий». Двоеперстие и являлось одним из универсальных символов христианства, о чём писал старообрядческий исследователь С.И. Быстров. Усилиями официальных источников двоеперстие долгое время считалось чем-то ретроградным, свойственным лишь «невежественному» старообрядчеству, которое уже по определению мыслилось противником прогресса во всём. Исследование С.И. Быстрова заставляет пересмотреть многие взгляды на старообрядчество и породивший его русский церковный раскол. Достигается это благодаря тому, что уже во введении обозначены причины народного противостояния реформам Никона и раскола как

его результата. Можно сколько угодно рассуждать о термине «раскол» и с точки зрения грамматики, и семантики, и истории. По мнению Быстрова, «в преследовании своих целей со стороны деятелей господствующего исповедания допускались иногда очень непохвальные приёмы». Далее он перечисляет эти приёмы, в первую очередь называя «искажения памятников древности, сочинение целых соборных деяний на не существовавших еретиков, замалчивание фактов, служащих в пользу отрицаемого двоеперстия», отмечая, что некоторые представители науки также пошли на «сделку с совестью», «тенденциозно освещая исторические факты». Опираясь на открытия археологии и иконографии, Быстров прослеживает существование двоеперстия в христианской церкви «за все почти века христианской веры», опираясь на примеры «вещественных памятников христианского искусства: скульптуры, мозаики, фресок и иконографии, т.к. вещественные памятники, по словам св. Иоанна Дамаскина, являются своего рода историей, понятной даже и для не умеющих грамоте». Только со второй половины XVII в. «двоеперстное сложение стало служить признаком принадлежности к ,,расколу“ (разумей: старообрядчеству)». Таким образом, обращение к наиболее репрезентативным сочинениям не только посторонних старообрядчеству исследователей, но, прежде всего, апологетическим, демонстрирует, во-первых, живой интерес старообрядцев к древнему, первичному учению о Церкви; во-вторых, факт, что в качестве основной претензии к реформаторам церковных установлений они не без оснований видят замену «двоеперстия» на «триперстие». Сочинение С. Быстрова, как и другие богословско-апологетические произведения, актуально и в настоящее время. Это первая и до сих пор единственная попытка методом ретроспективного искусствоведческого исследования доказать необоснованность замены двоеперстия искажающим истину символом. Этот символ мог бы быть оправдан, если бы появился в результате системной трансформации православной христианской культуры, культурогенеза, однако этого не было, как не было этого, по мнению старообрядческих авторов, и в изменениях, проникших в церковные таинства.

Вопросы, связанные с изменением никоновской церковью

канонов в отправлении всех православных таинств (венчания, исповеди, крещения и др.), у старообрядцев начинают возникать в конце XVII в. Факт, что они до настоящего времени не утратили актуальности, лишний раз свидетельствует о религиозной направленности старообрядческой оппозиции как во времена церковного раскола XVII в., так и в последующие.

В книге «Ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита», созданной в 1723 г. коллективом выговских поморских авторов под руководством известного деятеля старообрядчества Андрея Денисова, легально напечатанной лишь в 1911–1913 гг., в которой на 603 страницах (последнее издание — 1995 г.) даются ответы на 106 сочинённых Синодом вопросов, под пунктом 50 перечисляется «количество новин внесшихся в великороссийскую церковь, предложенное в 38 статиях яже суть». Это статьи «О пременении богословия», «О порицании арменством», «О старопечатных книгах», «О святых иконах», «О пении» и др. Среди них, в статьях 35 и 36, речь идёт «О обливательном крещении». По выражению И.А. Ильина, «религия жива, пока жив акт», но сам «акт» (действие), в частности, чин крещения, изменялся: у католиков, протестантов издавна вместо требуемого постановлениями Вселенских Соборов трёхпогружательного крещения стал применяться способ «обливания», окропления святой водой; этому последовала и новообрядческая церковь. Первоначально в Русской Церкви подобное отношение к Писанию и таинству вызывало неодобрение. Но в послераскольное время, констатируют «Поморские ответы», «в великороссийстей церкве митрополиях, в киевстей и смоленстей, тайна святаго крещения, яко в погруженииихъ тако во обливании, заедино и действуется и приемлется, еже показуется в книгахъ печати киевския, в книзе Требнице Велицемъ, Петра Могилы и в книзе Мире зъ Богом, изданней в лето 1679-мъ», то есть применялось как «обливание», так и «погружение». Далее, ссылаясь на труды авторитетнейших в православии авторов, таких, как апостол Пётр, Дионисий Ареопагит, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Кирилл патриарх Иерусалимский, Григорий Богослов, Максим Грек, Симеон Фессалоникийский, московские митрополиты Киприан и Фотий, митрополит Макарий, Киевский митрополит Кирилл, а также на древние церковные книги,

«Поморские ответы» утверждают истинность только трёхпогружательного крещения. Необходимо заметить, что характерной особенностью старообрядческих сочинений является сдержанность интонаций, основательность суждений, точность аргументации, доскональное изучение источников. О том, что вопрос о крещении актуален для старообрядцев на протяжении всего времени, прошедшего после раскола, говорит история босносараевского митрополита Амвросия, грека по происхождению, присоединившегося к старообрядческой церкви в октябре 1846 г. в Австро-Венгрии, в монастыре, находящемся в селении Белая Криница. Старообрядцев, следующих этому направлению, называли «австрийцами», а церковь — Белокриницкой. С тех пор непрекращающимся упрёком представителям Белокриницкой иерархии является сомнение со стороны «никониан» и беспоповцев в том, правильно ли был крещён митрополит Амвросий. Это сомнение заставляет, к примеру, беспоповцев в присоединении верующих к своим согласиям придерживаться практики лишь «погружения», а не крещения в полном объёме, которое может осуществлять лишь лицо, рукоположенное в священнический чин. У беспоповцев обычно «погружает» наставник общины либо уважаемый («благословленный») «старичок», или «старушка». «Никониане» же осуществляют практику «обливания» крещаемых над чашей с освящённой водой, которая носит название «купель». Среди старообрядцев как поповцев, следующих полному чину трёхпогружательного крещения, так и беспоповцев, отказавшихся от трёхчинной иерархии, а значит, и от полного чина крещения, крещённые в никонианской церкви получили прозвище «обливанцы». Общее мнение старообрядцев: «никаких разумных оснований нельзя привести в оправдание поливательного крещения». Представитель старообрядческой апологетики Ф.Е. Мельников в «Блуждающем богословии» делает разбор сочинений богословов российского официального православия. В частности, анализируя сочинение под названием «Почему вообще в православии крестят именно погружением в воду», видимо, распространённое во времена «золотого периода» старообрядчества (1905–1917), составленное новообрядческим архимандритом Иосифом как укор римо-католикам, крестящим «обливательно», Мельников об-

ращает внимание на здравое рассуждение автора по поводу «изменений», «отступлений» хотя бы в одном, что также «ослабляет и подрывает целость всей веры»: «Погружению при крещении придается такой глубокий таинственный смысл, — цитирует Мельников, — что без него не может быть самого таинства. Замена погружения обливанием или окроплением признается нарушением основного догмата христианства о смерти и воскресении Христовом, изменой всей древней церкви; это преступление, достойное анафемы». И следом приводит текст синодального источника 1727 г. — сочинения Феофана Прокоповича «Истинное оправдание правоверных христиан крещением поливательным во Христа крещаемым». Это сочинение, поскольку писано по распоряжению Св. Синода, издано с его одобрения и, подобно многим определениям и постановлениям, адресовано старообрядцам (даже против них, крестивших трёхпогружательно), по логике вещей должно являться «взглядом высшей церковной власти». Видя в противоречиях господствующей церкви определённые инсинуации, Мельников и называет позицию официальной церкви во многих догматических вопросах «блуждающим богословием». Как подчёркивают современные старообрядцы, точка зрения Ф.Е. Мельникова до сих пор никем из новообрядческих богословов не опровергнута: «до недавнего времени выпускникам Московской духовной академии книга Мельникова предлагалась в качестве объекта для дипломной работы, но оппонировать Ф.Е. Мельникову никто пока не взялся».

Понятно, что присоединение митрополита Амвросия было необходимым актом по восстановлению упомянутой трёхчинной иерархии, без которой церковь во всей полноте не может существовать. Лишь по правилам (канонам) хиротонисанный иерей имеет право на осуществление полного чина крещения — введения в Церковь, поэтому старообрядцы долгое время продолжали поиски возможностей «приобретения» архиерея, который был бы сам «правильно крещён», трёхпогружательно, а значит, имел апостольское преемство и вытекающее из этого право поставлять епископов, что дало бы возможность восстановить прерванное священство, прерванную трёхчинную иерархию. Только часть старообрядцев не прекратила поисков, и

присоединение в 1846 г. митрополита Амвросия положило начало Белокриницкой иерархии, известной в настоящее время как Русская Православная Старообрядческая Церковь (РПСЦ). Одной из своих задач представители РПСЦ считают разъяснение правильности своей позиции при восстановлении трёхчинной иерархии, а также устные и письменные ответы на вопросы по этому поводу. Среди наиболее репрезентативных сочинений, разрешающих проблему, можно назвать труды епископа уральского Арсения (Швецова): «История о существовании священства в старообрядческой Христовой Церкви», «Истинность старообрядческой иерархии», «Оправдание старообрядствующей святой Христовой Церкви», «Показание всеобдержности двоеперстного сложения и погрешностей против Святого Евангелия новообрядствующей грекороссийской церкви», созданные в XIX в. Это классика старообрядческой литературы, восходящая к учению о Церкви, изложенному в древних святоотеческих памятниках. Труды Ф.Е. Мельникова, издаваемые в настоящее время барнаульским старообрядческим издательством «Лествица», также можно отнести к крупным богословским сочинениям старообрядческих авторов. Кроме упомянутого «Блуждающего богословия», это сочинения «В защиту старообрядческой иерархии», «Исследование о святительском достоинстве и крещении митрополита Авмросия», «Конец сомнениям в законности старообрядческой иерархии». Логически выверенная система доказательств, основанная на досконального изучении источников, приводимая Ф.Е. Мельниковым в названных сочинениях, помноженная на основательность суждений, а также строго научную организацию материала, даёт блестящий результат. Мельников не просто отвечает оппонентам, сомневающимся в истинности крещения митрополита Амвросия, но указывает, где, в каких источниках лежит информация о правильном крещении: «злое недоумение <переводчик «Номоканона»> бросил внутрь господствующей церкви и заставил её пастырей бродить в недоумении по самому важному вопросу». «Маленькое несоответствие с подлинным текстом» заставляет предположить злой умысел переводчика, хотя перевод с греческих богослужебных текстов, осуществлённый на московском Печатном дворе при патриархе Никоне, по мнению Мельникова, как и других ста-

рообрядческих авторов, особой трудности не представлял. Не греки виноваты в искажении таинства крещения, а никоновская церковь, принявшая неправильный перевод — в этом и состоит правда о крещении первого старообрядческого митрополита Амвросия.

Таким образом, таинство крещения — необходимейший акт, символическое действо, не только вводящее и посвящающее в лоно христианской Церкви, но и обеспечивающее связь с Абсолютом и надежду на духовное спасение. Поэтому распространённость в старообрядческой апологетике тематических сочинений, а также глубокий интерес к ним у современных старообрядцев указывает на то, что и в этом случае с самого начала никоновских реформ сторонники древлеправославия стремились сохранить тесную связь между символом и его первопричиной.

Все перечисленные артефакты, берущие начало в раннем христианстве (таинство крещения, двоеперстное сложение, а также неотъемлемые элементы богослужения: подручник, лестовка) являются базисными элементами старообрядческой культуры, формирующими константные модели его духовной биографии. Сохранив в своей общинной жизни и форму, и её онтологическое наполнение, сконцентрированное в качестве коллективного опыта, современное старообрядчество актуализировало культурный архетип не только как условие сохранения целостности национальной культуры, но и её «проекции в будущее» как истока русского духовного возрождения.



М.В. ИВАНОВ

ЛИЧНАЯ ВЕРА И МОЛИТВЕННО-ЛИТУРГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПРОТОПОПА АВВАКУМА В СВЕТЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Воззрения протопопа Аввакума на литургику и молитву тесно связаны с его личной молитвенной и богослужебной практикой. В свою очередь взгляды Аввакума, хотя и не представляющие законченной целостной системы, оказали сильное влияние на теорию и практику духовной жизни последующих поколений старообрядцев разных согласий. Поэтому исследование молитвенно-литургических воззрений Аввакума с привлечением средств как исторической науки, так и психологии представляется важным.

Для протопопа Аввакума не только молитвенная жизнь вообще, но и богослужебный суточный круг составляет неотъемлемую часть жизни христианина. Причём неотъемлемую настолько, что он стремится в максимальной степени воспроизводить литургический (то есть богослужебный) цикл в совершенно, казалось бы, не подходящих для этого условиях и в собственной жизни, и в жизни своих духовных детей.

В наследии протопопа Аввакума имеется много свидетельств поощрения им молитвенного усердия и добросовестного отправления служб суточного круга. Давая положительную характеристику одной из своих духовных дочерей, Аввакум пишет: «Гораздо о правиле прилежала о церковном и о келейном» (1). Подобным же образом Аввакум отзывается и о своей жене, которая ещё в девичестве «беспрестанно обыкла ходить в церковь» (2).

Важно отметить несколько черт, особенно характерных для литургической практики, отстаиваемой Аввакумом. Во-первых, Аввакум считает важным искреннее стремление и преодоление себя в строгом соблюдении молитвенного правила. Он пишет боярыне

Иванов Михаил Вячеславович — соискатель кафедры истории России Российского университета дружбы народов, магистр богословия, пастор

Феодосии Морозовой: «Нощию восставай, – не людем себя приказуй будить, но сама воспряни от сна без лености – и припади, и поклонися сотворившему тя» (3).

Будучи требовательным к молитвенной дисциплине других, Аввакум не менее строго подходил и к себе. Даже самые тяжёлые обстоятельства не были для него поводом к оставлению уставной молитвы. В крайнем случае, речь могла идти лишь о сокращении, да и то нежелательном, обычного литургического цикла: «От немощи и от глада великаго изнемог в правиле своем, всего мало стало, только павечернишные псалмы, да полунощницу, да час первой, а больши тово ничево не стало; так, что скотинка, волочюсь; о правиле том тужу, а принять ево не могу, а се уже и ослабел» (4).

Для Аввакума Божье расположение к нему самым непосредственным образом связано с его молитвенно-богослужебной жизнью. В «Житии» вслед за приведённым только что отрывком следует другой, не менее значимый: «И некогда ходил в лес по дрова, а без меня жена моя и дети, сидя на земле у огня, дочь с матерью – обе плачют. Огрофена, бедная моя горемыка, еще тогда была невелика. Я пришел из лесу – зело робенок рыдает; связавшуся языку ево, ничего не промолыт, мичит к матери, сидя; мать, на нея гладя, плачет. И я отдохнул и с молитвою приступил к робяти, рекл: ,,о имени Господни повелеваю ти: говори со мною! о чем плачешь?“ Она же, вскоча и поклоняся, ясно заговорила: ,,не знаю, кто, батюшко государь, во мне сидя, светленек, за язык-от меня держал и с матушкою не дал говорить; я тово для плакала, а мне он говорит: ,,скажи отцу, чтобы он правило по-прежнему правил, так на Русь опять все выедете; а буде правила не станет править, о нем же он и сам помышляет, то здесь все умрете, и он с вами же умрет“» (5). Аввакум свято верит, таким образом, в то, что именно его верность уставной молитве обеспечивает ему защиту Господа.

Никакие обстоятельства не должны помешать богослужению. Очень показателен ещё один эпизод из жизни Аввакума: «Таже ин начальник, во ино время, на мя рассвирепел, — прибежав ко мне в дом, бив меня, и у руки огрыз персты, яко пес, зубами... Аз же, поблагодаря Бога, завертев руку платом, пошел к вечерне» (6).

Кроме того, литургическая практика у Аввакума жёстко не связана с литургическим пространством храма (за исключением литургии, совершение которой вне храма канонически невозможно).

Особенно примечательно свидетельство Аввакума о собственной литургической жизни в условиях ссылки: «Идучи, или нарту волоку, или рыбу промышляю или в лесе дрова секу, или ино что творю, а сам и правило в те поры говорю, вечерню и завтреню, или часы – што прилучится... А в санях едучи, в воскресныя дни на подворьях всю церковную службу пою, а в рядовыя дни, в санях едучи, пою; а бывало, и в воскресныя дни, едучи, пою» (7).

Такое положение вещей, безусловно, вынужденно для Аввакума. Однако в то же самое время такая, пусть и вынужденная, свобода от обязательного литургического пространства очень важна для литургического мышления Аввакума в целом. Именно эта свобода позволяет Аввакуму вести достаточно полноценную духовную жизнь практически в любых условиях. Описывая один из эпизодов своего заключения, Аввакум пишет: «Во тьме сидя, кланялся на чепи, не знаю – на восток, не знаю – на запад» (8). Конечно, согласно правилам, Аввакум должен молиться на восток, но отсутствие возможности правильно сориентироваться не останавливает его. Он всё равно молится.

С такой же простой непосредственностью, но, в то же время, в полном соответствии со своими убеждениями Аввакум относится и к собственному священнодействию, которое может совершаться также в любых условиях, как бы между делом. Аввакум пишет, например: «Я-су встал, добыл в грязи патрахель и масло священное нашел. Помоля Бога и покадя, младенца помазал маслом и крестом благословил» (9).

Аввакум, как мы уже отмечали, видит свой христианский долг и долг своих духовных детей в максимально возможном в условии гонений исполнении молитвенного правила, включая, по возможности, и службы суточного литургического круга. Эсхатологическое время и гонения ни в коем случае не должны ослабить молитвенно-литургическую дисциплину. Аввакум пишет Морозовой: «Мне мнится, обленилася ты на ночную молитву. Того ради тебе так говорю с веселием – Евангелие воспоминаю: ,,Егда поносят вам и изженут вы, возрадуйтеся в той день и взыграйте: се бо мзда ваша многа на небесех“» (10). Таким образом, становится очевидным, что сотериология, эсхатология и литургическая практика в духовной системе Аввакума тесно взаимосвязаны.

Возможно, стремлением к полноценной богослужебной жизни

в любых обстоятельствах (интеллектуальная и психологическая потребность) вызваны и знаменитые высказывания Аввакума о возможности, при некоторых оговорках, принимать требы от новопоставленных попов. Ведь литургическое правило для Аввакума, как мы отметили, важнее внешних условностей его совершения.

При необходимости следует лишь отчасти приспособиться к условиям: «Аще священника, нужды ради, не получишь, и ты своему брату искусному возвести согрешение свое, и Бог простит тя, покаяние твое видев, и тогда с правильцом причащайся святых Таин. Держи при себе запасный агнец. Аще в пути или на промыслу, или всяко прилучится, кроме церкви, воздохня пред владыкою и, по вышереченному, ко брату исповедався, с чистою совестию причастися святыни: так хорошо будет!» (11).

При этом Аввакум стремится гармонично соединить необходимое упрощение с верностью канонам. «Доброй прикащик человек, дочь у меня Ксенью крестил. Еще при Пашкове родилась, да Пашков не дал мне мира и масла, так не крещена долго была, — после ево крестил. Я сам жене своей и молитву говорил и детей крестил с кумом – с прикащиком, да дочь моя большая – кума, а я у них поп. Тем же обрасцом и Афонасья сына крестил и, обедню служа на Мезени, причастил. И детей своих исповедывал и причащал сам же, кроме жены своея; есть о том в правилех, — велено так делать» (12). Вынужденная, в условиях гонения, ссылки и заключения, упрощённость в отдельных вопросах отправления богослужения и треб ни в коем случае не означают, что литургические действия стали для Аввакума как бы менее сакральными. Всё, что связано с богослужением для него безусловно свято. Нарушение кем бы то ни было литургической дисциплины, церковное бесчинство вызывает у Аввакума немедленную и резкую реакцию: «Архиепископ в Тобольске к месту устроил меня. Тут у церкви великия беды постигоша меня: в полтара годы пять слов государевых сказывали на меня, и един некто, архиепископля двора дьяк Иван Струна, тот и душею моею потряс. Съехал архиепископ к Москве, а он без нево, дьявольским научением напал на меня: церкви моея дьяка Антония мучить напрасно захотел. Он же, Антон, утече у него и прибежал во церковь ко мне. Той же Струна Иван, собрався с людьми, во ин день прииде ко мне в церковь, — а я вечерню пою, – и вскочил в церковь, ухватил Антона на крылосе за бороду. А я в то

время двери церковныя затворил и замкнул и никово не пустил, — один он, Струна, в церкви вертится, что бес. И я, покиня вечерню, с Антоном посадил ево среди церкви на полу и за церковной мятеж постегал ево ременем нарочито-таки» (13).

Важно отметить, что Аввакума отличала вера в силу молитвы: «Древле благодать действоваше ослом при Валааме, и при Улиане мученике – рысью, и при Сисинии – оленем: говорили человеческим гласом. Бог идеже хощет, побеждается естества чин. Чти житие Феодора Едесскаго, тамо обрящеши: и блудница Мертваго воскресила. В Кормчей писано: не всех дух святый рукополагает, но всеми, кроме еретика, действует. Также привели ко мне баб бешаных: я, по обычаю, сам постился и им не давал есть, молебствовал, и маслом мазал, и, как знаю, действовал; и бабы о Христе целоумны и здравы стали» (14). Для Аввакума совершенно естественным представляется, что Бог, который действовал в жизни библейских героев и великих святых, точно так же действует и его жизни. Аввакум не чувствует непреодолимой дистанции между собой и великими духовными подвижниками прошлого. Он верил, что Бог будет отвечать на его искренние молитвы.

Аввакум при этом движим именно верой, а не самомнением или иллюзией собственной непогрешимости: «Слезами и водою покроплю и маслом помажу, молебная певше во имя Христово, и сила Божия отгоняше от человек бесы... не по достоинству моему, — ни никако же, — но по вере приходящих» (15). Причём в ответ на молитву и постоянное исполнение устава Аввакум ожидает помощи в обыденной жизни и в повседневных делах. Аввакум считает важным упомянуть о том, что он благословляет своих кур. «Молебен пел, воду святил, куров кропил и кадил; потом в лес сбродил, корыто им сделал, из чево есть, и водою покропил» (16).

Что ещё интереснее, Аввакум верит в то, что при правильном отношении к молитве и богослужению Бог будет действовать и в жизни других людей. Более того, Аввакум считает, что Бог ожидает от других людей духовной дисциплины. «И велено мне Пашкову говорить, чтоб и он вечерни и завтрени пел, так Бог ведро даст, и хлеб родится, а то были дожди беспрестанно; ячменцу было сеено небольшое место – за день или за два до Петрова дни, — тотчас вырос, да и сгнил было от дождев. Я ему про вечерни и завтрени сказал, и он и стал так делать; Бог ведро дал, и хлеб тотчас по-

спел. Чюдо-таки! Сеен поздно, а поспел рано. Да и паки, бедной, коварничать стал о Божием деле. На другой год насеел было и много, да дождь необычен излияся, и вода из реки выступила и потопила ниву, да и все розмыло, и жилища наши розмыла. А до тово николи тут вода не бывала, и иноземцы дивятся. Виждь: как поруга дело Божие и пошел страною, так и Бог к нему странным гневом!» (17).

Каковы же источники взглядов Аввакума на молитвенную и литургическую жизнь?

Прежде всего, следует обратить внимание на детские годы будущего протопопа, когда происходило формирование его личности. Несомненно, для Аввакума большую роль сыграл пример матери: «Мати же моя постница и молитвенница бысть, всегда учаше мя страху Божию» (18). Это единственная характеристика матери у Аввакума и потому особенно показательная. Именно молитвенная жизнь матери, судя по всему, послужила паттерном для его собственной духовной практики и базой для формирования соответствующих стереотипов мышления и поведения. Важно замечание Аввакума, что мать учила его «страху Божию». Судя по контексту, можно с большой долей уверенности предположить, что это обучение не в последнюю очередь касалось именно молитвы. Отечественная школа психологии, в частности Л.С. Выготский «показал, что по мере развития ребёнка круг дел, которые он начинает выполнять самостоятельно, увеличивается за счёт тех дел, которые он раньше выполнял вместе со взрослым... Другими словами, завтра ребёнок будет делать то, что сегодня он делал с мамой, и именно благодаря тому, что это было ,,с мамой“» (19).

Следует обратить внимание и на ранний личный опыт Аввакума. Аввакум переживает сильнейший стресс и опыт духовного обращения к вере, столкнувшись с реальностью смерти. «Аз же некогда видев у соседа скотину умершу, и той нощи, восставшее, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть; и с тех мест обыкох по вся нощи молитися» (20). Аввакум строит свои отношения с Богом и преодолевает страх смерти через активную и регулярную молитвенную жизнь. Уже с юных лет молитвы Аввакума длительны и требуют постоянных усилий, так как ночная молитвенная жизнь нелегка и для опытных молитвенников, а тем более для ребёнка.

Важно обратить внимание не только на активность и регулярность молитвенной жизни юного Аввакума, но и на её значение для будущего духовного лидера. Ясно, что молитва изначально воспринимается им не как тягостная религиозная обязанность, но как внутренняя духовная и психологическая потребность. Страх смерти, таким образом, преодолевается, иначе говоря, через молитвенную практику удовлетворяется важнейшая психологическая потребность в безопасности. Согласно известной теории Маслоу, «после удовлетворения физиологических потребностей их место в мотивационной жизни индивидуума занимают потребности другого уровня, которые в самом общем виде объединить в категорию безопасности» (21). Иными словами, над потребностью в безопасности могут при соответствующих обстоятельствах доминировать лишь базовые физиологические потребности, например, всепоглощающее чувство голода. Однако если важнейшие физиологические потребности удовлетворены, то следующей доминантой является именно потребность в безопасности. В случае с Аввакумом молитва с детства прочно ассоциировалась с безопасностью.

Неслучайным представляется и то, что Аввакум-ребёнок отдаёт предпочтение именно регулярной молитвенной жизни. Маслоу пишет: «Потребность в безопасности у детей проявляется и в их тяге к постоянству, к упорядочению повседневной жизни. Ребёнку явно по вкусу, когда окружающий его мир предсказуем, размерен, организован» (22). Это могло стать одной из причин столь выраженного уже у зрелого Аввакума стремления к уставной молитве и полноте ежедневного литургического цикла (суточного богослужебного круга). Упорядоченность психологически связана с безопасностью, особенно в детстве. А стереотипы, сформированные в детстве, оказывают сильное влияние на всю последующую жизнь.

Наряду с опытом и переживаниями детства, большую роль в формировании убеждений человека играет образование, в случае Аввакума – самообразование. Большая начитанность Аввакума общеизвестна. Надо заметить, что в духовной литературе, бытовавшей в Московской Руси предраскольного периода, тема совершаемого подобающим образом богослужения и правильной молитвенной жизни поднимается нередко. Достаточно будет нескольких примеров. В «Книге о вере» идеальным исполнителем слов Писа-

ния назван тот, кто «весь век в молитвах и службе Божией поживет» (23). А одна из ключевых духовно-назидательных глав – 16-я «О церковном пении» – целиком посвящена вопросам молитвы и богослужебного благочестия. В «Кирилловой книге» большое внимание уделялось важности соблюдения всех церковных преданий, включая и богослужебные. Это особенно очевидно, если обратить внимание на большое место, которое уделено в книге критике и опровержению богослужебных обычаев католицизма (24).

Вполне вероятно, что Аввакум мог быть знаком и с рукописной литературой дораскольного периода. Например, с имевшим хождение в народе духовно-назидательным сочинением «Сын церковный» (датируемом первой половиной XVII в.). О распространённости этого произведения говорит то, что до наших дней сохранилось несколько десятков рукописей XVII в. (25). Литургической практике и молитвенной жизни в данной книге уделено главное внимание: из 137 глав церковному богослужению и молитвенной практике посвящено 94.

Безусловно, во многих книгах и произведениях, доступных Аввакуму, тема литургики, молитвенной практики и дисциплины показывается как первостепенно важная с сотериологической, эсхатологической, церковно-практической и духовно-назидательной точки зрения.На грамотного человека Московской Руси книжное слово обладало огромной силой воздействия.

Однако несмотря на всю важность влияния, которое оказали на Аввакума книги в период его личностного, духовного и пастырского формирования, этот фактор нельзя считать решающим. Очевидно, что далеко не у всех людей, на формирование которых оказал влияние тот же круг литературных произведений, что и на Аввакума, сложились сходные с ним воззрения на молитвенную и богослужебную духовную жизнь.

К числу факторов, продолжавших влиять на утверждение и развитие системы воззрений Аввакума на литургическую жизнь христианина, следует отнести и его личный опыт в зрелые годы. Процесс духовного и психологического формирования личности продолжается в течение всей жизни. В соответствии с этим может происходить и существенное изменение воззрений. Впрочем, может, напротив, происходить процесс укрепления уже существующих представлений, если они находят дополнительное подтверж-

дение в жизненном опыте. Последнее, судя по всему, было характерно для Аввакума.

В пятой челобитной царю Алексею Михайловичу Аввакум пишет: «И в полунощи во всенощное, чтущу ми наизусть святое Евангелие утреннее, над ледником на соломке стоя, в одной рубашке и без пояса, в день Вознесения Господня, бысть в Дусе весь, и ста близ меня по праву руку агнел мой хранитель, улыскаяся, и приклоняяся ко мне, и мил ся мне дея; мне же чтущу святое Евангелие не скоро и ко ангелу радость имущу, а се... потом и Христос с силами многими и рече ми: ,,не бойся, аз есмь с тобою“. Мне же к тому прочетшее к концу святое Евангелие и рекшу: ,,слава тебе, Господи“, и, падшу на земли, лежащу на мног час, и, егда отъиде слава господня, востах и начах утреннюю кончати. Бысть же ми радость неизреченна, ея же невозможно исповедати ныне» (26).

Как легко заметить, Аввакум и к концу жизни продолжает испытывать моменты ощущения особой близости с Богом при совершении богослужебного последования. Само это ощущение Божьего присутствия давало Аввакуму уверенность в собственной правоте как в отношении его мировоззрения и системы ценностей в целом, так и его воззрения на молитву и литургику в частности. Опыт для него подтверждал его воззрения. Хотя не исключено, что определенную эволюцию литургических воззрений Аввакума всё же можно проследить, так как они, безусловно, должны были претерпевать частичные изменения под воздействием изменяющихся внешних обстоятельств.

Литургическая жизнь Аввакума, как мы отметили, была, не в последнюю очередь, связана с ощущением божественного присутствия. Это ощущение, в свою очередь, способствовало уверенности в правильности его позиции как апологета старой веры (истинного православия) и самоутверждению как духовного лидера. Иными словами, молитвенно-литургическая практика Аввакума способствовала его самоактуализации (стремлению к актуализации заложенных в нём потенций) (27). Это ещё одна психологическая причина актуальности для протопопа Аввакума всех вопросов, касающихся молитвенно-литургического комплекса.

Литургическая жизнь для Аввакума не отвлечённое действо, но глубоко личное переживание, связанное со многими аспектами его внутренней жизни и практической деятельности. Отдельный во-

прос: влияние молитвенно-литургических воззрений и практики Аввакума на современников и старообрядцев последующих поколений. Хотя этот круг вопросов и затрагивался исследователями, возможно, данная тематика нуждается в более глубоком изучении.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1997. С.151.
2. Там же. С.72.
3. Там же. С.307.
4. Там же. С.117.
5. Там же. С.117—118.
6. Там же. С.74.
7. Там же. С.116—117.
8. Там же. С.81
9. Там же. С.101.
10. Там же. С.306.
11. Там же. С.96—97
12. Там же. С.108—109.
13. Там же. С.84
14. Там же. С.95−96.
15. Там же. С.95.
16. Там же. С.100.
17. Там же. С.118−119
18. Там же. С.171.
19. Гиппенрейтер Ю.Б. Общаться с ребенком. Как? М., 2004. С.28—29.
20. Житие протопопа Аввакума. С.71—72.
21. Маслоу А.Г. Мотивация и личность. СПб., 2001. С.81.
22. Там же. С.83.
23. Книга о вере единой истинной православной. М., 1912. Л.141об.
24. Кириллова книга. М., 1876. Л.281—284 и др.
25. Сын церковный. Памятник древнерусской церковной литературы: славянский текст и перевод с комментариями. М., 1995. С.183.
28. Житие протопопа Аввакума. С.297—298.
27. Маслоу А.Г. Указ. соч. С.90.

А.В. АПАНАСЕНОК

СТАРООБРЯДЦЫ-БЕСПОПОВЦЫ И «КРОВАВЫЙ НАВЕТ» В ПРОВИНЦИАЛЬНОЙ РОССИИ СЕРЕДИНЫ XVIII В.

Официальная православная церковь прилагала все усилия для ослабления влияния «старой веры», часто не стесняясь в выборе средств, старообрядцы платили ей той же монетой. Неприятие представителей государственного православия и староверов друг друга порождали массу взаимных обвинений. На старообрядческую теорию о духовном воцарении антихриста в господствующей церкви последняя отвечала многочисленными изобличениями «раскольничьей неправедности» или даже «раскольничьих преступлений». Одно из таких обвинений, кажущееся по меньшей мере странным, однако не раз отражавшееся в источниках конца XVII–первой половины XVIII вв. – обвинение старообрядцев беспоповского толка в ритуальных человеческих жертвоприношениях. Цель данной работы – выяснить, каким образом мог возникнуть подобный сюжет в противостарообрядческой пропаганде официальной церкви.

Первое из известных автору обвинений старообрядцев в ритуальных убийствах увидело свет в 1692 г. в одном из сочинений митрополита Сибирского и Тобольского Игнатия (1). В бытность свою архимандритом Игнатий занимался «увещеванием раскольников», а потому считался знатоком староверия. Став митрополитом и пытаясь отвратить свою паству от «раскольничьей прелести», иерарх поместил в своё «Послание» рассказ о некоем «расколоучителе», жившем в лесах неподалёку от Вологды. Согласно Игнатию, это «мнимый святец» славился своей праведной жизнью среди окрестного населения и привлёк к себе немало последователей и учеников, хотя в действительно-

Апанасенок Александр Вячеславович — к.и.н., Курский государственный технический университет, г. Курск

сти был «волхв и чародей». В подтверждение этому митрополит приводит следующую историю. Однажды к «расколоучителю» пришёл житель Вологды, отягчённый грехами и желающий спасти свою душу. Его заперли в горнице, предписав строгий пост и молитвенный подвиг. Через некоторое время вологжанин понял, что за стеной находится келья учителя, и, не удержавшись от любопытства, начал подсматривать, что там происходит. Вскоре он стал свидетелем леденящей кровь сцены: к пустыннику пришли 2 человека и сообщили, что одна из живущих здесь девиц родила младенца мужского пола. Учитель отвечал: «Разве не говорил я вам, что, когда та девица родит ребенка, нужно вынуть у него из груди сердце и принести его на блюде ко мне? Идите и делайте, как я вам говорил». Через некоторое время учителю принесли ещё бьющееся младенческое сердце; он разрезал его ножом на 4 части и приказал, высушив в печи, истолочь их в муку. После того как сердце высушено и истолчено, пустынник собственноручно завернул эту муку в бумажки и даёт её своим послушникам, которые должны проповедать по «городам и весям и деревням» отказ от церковной обрядности и двуперстное крестное знамение. При этом они должны подсыпать частицы высушенного сердца «в брашно или в питие или в сосуд, идеже у них вода бывает в дому, или в кладязь». Те, кто попробует такого брашна или питья, обратятся к старообрядчеству и будут «самоизвольными мучениками» за «старую веру». Любопытный очевидец пришёл в ужас и при помощи хитрости бежал из пустыни. «Расколоучитель» понял, что его тайна раскрыта, и, в свою очередь, ушёл в Палеостровский монастырь. Власти посылали туда эмиссаров с увещанием, но «раскольники» закончили жизнь самосожжением (2).

Позже эта история была пересказана ещё Дмитрием Ростовским (3). При составлении «Розыска о раскольнической брынской вере» он воспроизвёл сюжет о приносящем ритуальную человеческую жертву «чародее», прибавив к этому несколько колоритных деталей (например, о «колдовских ягодах», заставляющих людей добровольно бросаться в огонь) (4). В 1740-е годы «Розыск» рассматривался Синодом и был рекомендован к публикации (состоялась в 1745 г.), из чего следует, что истории

такого рода не казались представителям господствующей церкви нелепыми (5).

Обращаясь к фактам обвинений конкретных старообрядческих общин в ритуальных жертвоприношениях, можно упомянуть 2 следственных дела середины XVIII в., инициированных доносами. Первое из них началось в 1745 г. в Алатырском уезде (на территории, впоследствии вошедшей в состав Пензенской губернии) после доноса местного псаломщика Ивана Григорьева (6). Согласно этому доносу, псаломщик «слышал от попа с. Миронок Алатырского уезда об убиении девкою того же села Алёною прижитого ею младенца и об употреблении раскольниками тела этого младенца для причащения». Впрочем, доказательств собрать не удалось. Главный свидетель – поп Иван Петров — вскоре бежал из-под стражи и бесследно исчез, а других «очевидцев» найти не удалось, в результате чего через 11 лет, в 1756 г., дело было закрыто. Другое следствие по подобному обвинению началось в тот же период. В 1749 г. в Кирилловских лесах, находившихся на территории Шацкого и Алатырского уездов (впоследствии – граница Тамбовской и Пензенской губерний) власти обнаружили беглых староверов-беспоповцев. Вскоре в округе не без участия православных священнослужителей распространились слухи об «ужасающих делах раскольщиков». По этим слухам, у старообрядцев было принято заканчивать свои молитвенные собрания свальным грехом. Детей, родившихся после таких собраний, они не крестили, а по истечении 40 дней отдавали духовному учителю «к заколению ножом, а других к убивству об дерево до смерти и ко испущению из них крови в приуготовленные к тому бересчаные бураки». Испущенную кровь на ложке вместе с водою якобы пили для христианского причастия все живущие в Кирилловских лесах старообрядцы. Началось разбирательство, в течение 1749–1750 гг. было арестовано 18 человек, которые содержались в заключении 14 лет. Однако и в этом случае, несмотря на суровые методы проведения допросов, вину староверов подтвердить не удалось. В итоге двоих выживших после пыток «раскольников» освободили, передав под надзор духовных властей (7).

Случаи обвинений старообрядцев в ритуальных убийствах, по всей видимости, не исчерпываются приведёнными приме-

рами. Однако уже из них видно, что данный мотив не раз использовался церковными и светскими властями в их борьбе с «расколом». Подтверждений справедливости этих обвинений не находилось, однако значит ли это, что они были плодом фантазии представителей государственной церкви? Чтобы ответить на этот вопрос и понять обстоятельства распространения и функционирования страшной легенды применительно к старообрядчеству, необходимо рассмотреть её аналогии в более широком историко-культурном контексте.

Наиболее известная и хорошо исследованная параллель – легенда о ритуальном убийстве у евреев, распространившаяся в эпоху средневековья в Европе и получившая название «кровавого навета». Согласно ей, евреи ежегодно приносят в жертву христианского ребёнка и используют его кровь в своих ритуалах. В связи с «кровавым наветом» находятся и многочисленные легенды об осквернении евреями гостии, на которой из-за этого выступает кровь, а также представления о евреях-отравителях.

Впервые в истории европейского средневековья «кровавый навет» встречается в норвичском деле 1144 г., когда местные евреи были обвинены в том, что накануне христианской Пасхи они купили христианского отрока, подвергли его мучениям, подобным мучениям Христа, после чего в Страстную пятницу распяли на кресте (8). Во второй половине XII в. такие обвинения широко распространились в Англии, Франции и Испании. В течение последующих 4 столетий легенда о еврейском ритуальном убийстве постепенно мигрировала на восток: через германоязычные земли в страны Восточной Европы. При этом с 30–40-х годов XIII в. евреев стали обвинять не только в ритуальном убийстве христиан, но и в использовании крови жертв в обрядовых или магических целях. Кульминация «эпидемии» «кровавого навета» пришлась на XV–XVI вв., затем количество обвинений в странах Западной и Центральной Европы стало уменьшаться (видимо, отчасти вследствие Реформации). Однако в восточноевропейских землях (особенно в Польше) «кровавый навет» получил широкое распространение как раз в XVI–XVII вв. (9). В XVIII–XIX вв. обвинения евреев в ритуальном убийстве преимущественно сохранялись в Польше и на западных окраинах восточнославянского ареала (10).

Сходство «кровавого навета» против евреев и обвинений, выдвигавшихся против старообрядцев беспоповского толка, очевидно. В этой связи интересно обратиться к объяснениям причин, определивших содержание антиеврейской риторики. По мнению известного исследователя указанной проблемы Г. Штрака, возникновение «кровавого навета» связано со специфическими социально-историческими обстоятельствами, где присутствует некое религиозное (реже — социально-политическое) меньшинство. Штрак напоминает, что обвинения в ритуальном каннибализме выдвигались против ранних христиан, монтанистов, катаров, вальденсов и т.п. При этом он указывает, что сама легенда о ритуальном убийстве с использованием крови христиан обязана своим происхождением средневековым представлениям об особой магической и целебной силе крови (11). Сходные позиции занимает Дж. Трахтенберг, отмечающий, кроме того, проективный аспект «кровавого навета»: «Нетрудно представить себе, как наивные, одержимые теологией люди проецировали свои верования и связанные с ними обрядовые действия на религиозные представления другого народа: если ,,кровь Христова“ может спасти христиан, почему бы и евреям не воспользоваться её чудодейственными свойствами, и если кровь играет столь существенную роль в христианских обрядах, почему этому не может быть соответствия в еврейской ритуальной практике?» (12). Несколько по-иному смотрит на проблему представительница немецкой школы «психоистории» М. Шульц. Согласно её мнению, средневековые обвинения в ритуальном убийстве непосредственно связаны с исторической динамикой отношения общества к детям. «Кровавый навет» и сходные с ним легенды появляются в те эпохи, когда традиционное пренебрежительное отношение к детям сменяется отчётливо выраженным беспокойством за жизнь и здоровье ребёнка. Если в такой ситуации общество сталкивается с отчуждаемым этническим или социальным меньшинством, где детям уделяется больше внимания или заботы, «у большинства возникает чувство вины, от которого необходимо избавиться. Это избавление достигается посредством проекции на другую группу, по отношению к которой ощущается неполноценность» (13).

Таким образом, исследователи, по-разному объясняя механизмы формирования «кровавого навета», сходятся в том, что главная причина его появления – отчуждение обществом определённой группы (в данном случае – евреев). Широкая семиотическая и историко-литературная перспектива также показывает, что тема каннибализма чаще всего используется для маркировки антисоциального или иносоциального, то есть «чужой» культуры, «чужих» обычаев и т.п. Каннибалом зачастую изображается член «иного» социума. Если европейцы привычно представляют себе «чёрных каннибалов», то африканцы, столкнувшись с европейской цивилизацией, тоже рассказывали друг другу истории о белых людоедах (14). В русских преданиях одним из признаков «литвы», представляемой в качестве хотя и человеческого, но при этом инобытийного сообщества, оказывается её склонность жарить на сковородках или варить маленьких детей (15). То есть темы каннибализма и инфантицида используются массовым сознанием для характеристики «чужого» социального порядка, при этом последний зачастую описывается как набор инвертированных нормативов и табу, характерных для «своей» культуры.

Очевидно, что старообрядцы-беспоповцы в конце XVII в. оказались в положении, в определённом смысле тождественном положению евреев в средневековой Западной Европе, что и определило возможность сходных обвинений в их адрес. Но почему сюжет «кровавого навета» оказался так точно воспроизведён в России? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учесть хронологию миграции легенды о ритуальных жертвоприношениях с запада на восток. Судя по статье В.Н. Перетца, рассказ о подобном ритуальном убийстве можно было найти в одной из московских рукописей начала XVII в. Там, в частности, приводилась история, весьма напоминающая последующие слухи относительно ритуальной практики «раскольщиков»: «Во граде Медиоламе безумнии люди печитающе Моисеовы книги перваго закона и нашедше слово еже бе растителся, плодитеся и наполните землю, и един безумник замыслил, а к его мысли многая же человецы мужи и жены и дети их пристали, и начата сходитися и молитися бесосоставною молитвою в ночи, и поп их облечется в скверную свою одежду и повелит свещи вжечь, и

моляся погасит свечи и завопит ростится, плодится и наполните землю, так вам Бог приказал.

Мужи ж и отроки, возбесневше и разсвирипевше, и поимше кто ж по прилучаю жену или девицу, блуд творяху безстудно. И с того падения зачнется детищ у жены или у девицы, и они поведают попу своему, поп же пишет число дни, и имена их, и егда родится отроча, и принесут его на тож место, где сходятся на скверную свою молитву и на смешение, и там попы их, огнь складше, сожгут детищ тот, и попел его згребут, и носят вместо мощей, и как новый поп в их вере станет, и дают ему того пепела пити в вине, и прочих безумников приобщают к своей скверности тем же пеплом, благочестивии ж, видевше злую их скверну, развратиша веру их, и сонмища их сожегоша, и их в заточение разослаша» (16). В 1670-х годах русский читатель уже мог ознакомиться со вполне представительной подборкой материалов о еврейском ритуальном убийстве. Это книга архимандрита Иоанникия Голятовского «Мессия правдивый», представляющая собой объёмный антиеврейский трактат в форме диалога между евреем и христианином и являющаяся откликом на появление лжемессии Сабефа Себе. Первоначально «Мессия правдивый» был напечатан в Чернигове по-польски, а в 1669 г. в Киеве вышел русский перевод. Описывая различные «злодеяния» евреев, Голятовский уделяет внимание и «кровавому навету» (17). Он упоминает 12 якобы имевших место случаев еврейского ритуального убийства (преимущественно по польским и немецким источникам) в разных европейских странах: от Испании и Англии до Малороссии. Здесь же Голятовский называет 4 причины, по которым евреям необходима кровь христианских младенцев: во-первых, она нужна для «жидовских чар», то есть для колдовства; во-вторых, евреи тайком дают кровь в еде и питье («в покармах и в напоях») самим же христианам, чтобы достичь их «милости» и «приязни»; в-третьих, кровь христианских младенцев используется евреями для избавления от «смрада», которым они «смердят з прироженя своего»; наконец, в-четвёртых (и это тайна, которую знают лишь «рабиновe»), христианская кровь используется для своеобразного соборования — умирающего еврея «тоею кровью... намазуют», произнося при этом примерно следующее: «Если распятый Иисус —

настоящий мессия, обещанный законом и пророками, то пусть кровь невинного человека, умершего с верой во Христа, очистит тебя от грехов и поможет тебе получить жизнь вечную» (18). Книга Голятовского была довольно хорошо известна в России конца XVII в., поэтому не исключено, что она могла повлиять на соответствующие слухи и толки о ритуальном жертвоприношении у «раскольников», а также лечь в основу сюжетов, рассказанных российскими митрополитами. Это тем более вероятно, что описанные Иоанникием первый и второй способы использования христианской крови отчасти соответствуют тому применению «брашна» и «пития» с частицами младенческого сердца, о котором писал митрополит Игнатий. В свою очередь, недоказанные обвинения старообрядцев Алатырского и Шацкого уездов могли быть сформулированы под влиянием «Розыска» Димитрия Ростовского, незадолго до того опубликованного Синодом.

Таким образом, обвинения староверов-беспоповцев в ритуальных убийствах явились следствием ожесточённой борьбы представителей официальной православной церкви с «ревнителями старины», в процессе которой стороны стали «чужими» по отношению друг к другу. Старообрядческие общины, противопоставившие себя миру и ведшие замкнутую, часто покрытую мраком тайны жизнь, в отдельных случаях могли рассматриваться как носители «вывернутых» норм и ценностей, способные на самые немыслимые и бесчеловечные действа. Что касается конкретных деталей обвинений, то они, по всей видимости, были обязаны своим происхождением трансформации легенды о ритуальных убийствах в среде евреев, распространившейся в России в XVII—XVIII вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Игнатий (в миру Иван Степанович Римский-Корсаков) был стольником в правление Алексея Михайловича. В 1677 г. принял монашеский постриг. В 1685 г. стал архимандритом московского Новоспасского монастыря. В 1687 г. был послан в Костромской и Кинешемский уезды для «увещевания раскольников». В 1692 г. Игнатий был хиротонисан в митрополита Сибирского. Оставил управление епархией в 1700 г. и через год умер. Был хорошо образован, знал несколько языков. Автор исторических, полемических и панегирических сочинений (см.: Абрамов Н. Игнатий Римский-Корсаков, мит-

рополит Сибирский и Тобольский. 1692–1700 г. // Странник. 1862. №4. С.156–157).

2. Три послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Послание третье // Православный собеседник. 1855. №2. С.116–123.

3. См.: Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891. С.168–170.

4. Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. М., 1847. С.574–579, 586–588.

5. См.: Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. СПб., 1860. Кн.1. С.445.

6. См.: Нечаев В.В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн.6. Отд.II. С.136–137.

7. Оригинал этого следственного дела, видимо, не сохранился, однако о нём известно из публикации дореволюционного воронежского «расколоведа», работавшего с соответствующими документами. См.: Никольский П. Следственное дело о раскольниках в половине XVIII века // Воронежские епархиальные ведомости. Неофициальная часть. 1902. №20. С.539–546.

8. Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М., 1998. С.122–123.

9. Hsia R.Po-Chia. The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany. New Haven, 1988. P.3.

10. Даль В.И. Розыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их // Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., 1995. С.402–413.

11. Штрак Г.Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества: Народная медицина и вопрос крови в ритуале евреев // Кровь в верованиях и суевериях человечества. СПб., 1995. С.221–228.

12. Трахтенберг Дж. Указ. соч. С.146.

13. Schultz M. The blood libel: A Motif in the history of Childhood // The blood libel legend. Madison, 1991. P.351.

14. См.: Богданов К.А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С.242–284.

15. См., напр.: Архив Русского Географического общества. Р.XXXII. №33. Л.6.

16. См.: Перетц В. К вопросу о времени возникновения хлыстовщины // Этнографическое обозрение. 1898. №2. С. 117–120.

17. Иоанникий (Голятовский), архим. Мессия правдивый. Киев, 1669. Л.385–389.

18. Там же. Л.389.

Р.Ю. АТОРИН

ПРОБЛЕМА ЕРЕТИЧЕСКОГО СОДЕРЖАНИЯ ВНЕШНИХ ФОРМ БОГОПОЧИТАНИЯ В ПРАВОСЛАВНОМ КУЛЬТЕ

Ни одна культовая система не обходится без внешнего выражения своей духовной сущности, что наблюдается в создании обрядовой символики, несущей в себе основные вероучительные положения. Обрядово-каноническая сторона христианской жизни также несёт в себе внутреннюю подоплёку, формируясь на основе духовного опыта. Обряд предполагает постоянную связь между нематериальной сверхценностью (Богом) и молитвенной жизнью человека. Через обряд происходит непосредственное усмотрение самой Божественной реальности. В различных богослужебных обрядовых установлениях мы также находим отображение вероучительных истин. И здесь возникает вопрос: могут ли обрядовые элементы православного богослужения в какой-то степени не соответствовать догматам веры и богоустановленным истинам?

Богослужение должно непременно соответствовать духу церкви, духу православия. Логическим усматривается непосредственная несомненность того, что протекание духовного опыта вне принципов апостольского предания и православной традиции может привести к соответствующим изменениям внешних форм религиозной жизни. Известно, что разница в духовном опыте восточных и западных христиан до того огромна, что данный факт послужил причиной к разделению Церкви на католическую и православную. Оба направления христианства стали развиваться по различным стезям и породили не похожие друг на друга молитвенные традиции. Однако с точки зрения православной сотериологии западная церковь развивается вне контекста апостольского предания. Свидетельством этому стала повсеместно распространённая в католической церкви молитвенная практика, в которой происходит подмена «умной мо-

Аторин Роман Юрьевич — аспирант, Белгородский государственный университет, г. Белгород

литвы», духовного созерцания и трезвения – чувством, душевным наслаждением, эстетикой. Духовный опыт католической церкви нашёл свою соответствующую интерпретацию во внешних проявлениях, в частности в иконах. Католическая традиция иконописи предусматривает фиксацию исторического элемента, подкреплённого сугубо плотским восприятием событий, связанных с жизнью святого. Данная направленность — плотское восприятие исторического момента домостроительства человеческого спасения — совершенно чужда святоотеческому преданию. Таким образом, для православного человека совершенно неприемлемо молиться у изображения Сикстинской Мадонны или скульптурной сцены Рождества Христова. В православной иконографии каждому иконописцу открывается уникальным образом не человеческая индивидуальность, а Ипостась Христа. Божественная истина, сходящая на икону, преображает её внешний вид. Каждая икона соединяет две бесконечности: Божественный свет и человеческий дух.

Разница православия и католичества в проведении границы между душевным и духовным: то, что в православии есть ещё лишь естественное состояние, в католической мистике воспринимается уже как благодатное. Западная картина и восточная икона зримо показывает эту разницу.

В XVII в. в России появилась тенденция распространения икон, писанных на западный манер, при работе над которыми художники преимущество отдавали развитию эстетического вкуса. Это вызвало огромный народный протест, так как всей глубиной православного мировоззрения народ ощутил внесение элементов, чуждых его духовному опыту. Латинское влияние в иконописи проявилось прежде всего в появлении новой манеры письма, получившей название «живоподобие» (писать «яко живо»). В традиционное иконописное письмо вводятся новые приёмы реалистической живописи: светотеневая моделировка лика, элементы натурализма, прямая перспектива и т.д. Защитники новой манеры стояли на позициях историзма, ссылаясь на легенды о происхождении первой иконы Нерукотворного Образа, который, по их мнению, был точной копией внешнего облика Спасителя, а следовательно, выглядел «живоподобно». Поэтому они всячески старались приблизить иконописные лики к живым человеческим лицам. Но целью православного иконописца является не изображение историко-физичес-

кого обстоятельства, а передача духовной сущности изображаемого. Таким образом, написание святых икон не по православным канонам, например, в стиле классической живописи, что было повсеместно распространено в Российской Империи в синодальное время, есть несоответствие православному преданию и молитвенной традиции восточных иконописцев, а следовательно – должно трактоваться как ересь. В обрядово-канонической практике современной церкви упорно сохраняется антропоморфный стиль иконотворчества, соответствующий католическому духу. Особенно необходимо отметить, что всё, что является продуктом промышленного производства, считается несоответствующим Божественному искусству. Так, например, продажа печатных бумажных репродукций противна правилам, она была запрещена Собором 1667 г. и патриархом Иоакимом.

Не менее важной составляющей в христианском богослужении является мелодическое исполнение богослужебных текстов. Церковное пение пришло на Русь с принятием христианства из Византии. За 7 веков православия древнерусские роспевщики достигли больших высот в этом сакральном искусстве. Знаменный распев и древнерусская икона — явления по своей духовной сущности родственные исихазму. Именно исихазм породил так называемый калофонический стиль (калофония — сладкогласие) знаменного распева как мелодический аналог литературного стиля «плетения словес» — попытки выразить тайны горнего мира утончёнными и сложными словесными построениями. Богослужебная мелодия строилась по законам абсолютно чуждым светской музыке и даже позволяющим говорить о выражении категории невещественного в церковном пении. В представлениях Церкви песнопения, как и другие предметы культа, – воплощённые смыслы мира невидимого. Климент Александрийский запретил использовать приёмы светского пения в церкви, указывая на несовместимость хроматических напевов с духом православного богослужения. Данная концепция получила позднее каноническое закрепление на VI Вселенском Соборе (75-е правило). Из вышеприведённых фактов напрашивается вывод о несоответствии партесно-хроматического пения православной святоотеческой традиции. Следовательно, для православного мировоззрения применение в церкви светского пения является чуждым и еретическим по духу. В середине XVII в. киевские «спеваки» принесли на Русь данный вид пения, воспринятого ими от ка-

толиков. Это искусство понравилось Алексею Михайловичу и патриарху Никону. Что касается исконного церковного пения, то теперь ни история, ни научно-музыкальные изыскания не могут раскрыть нам навеки утраченную тайну тех гармонических звукосочетаний, которыми сопровождалось пение в церквях Древней Руси.

Заключительный этап нашего исследования посвящён весьма дискуссионной теме. Речь идёт о применении двуперстия и троеперстия в молитвенной практике православных христиан. Эта проблема стала ключевым пунктом в полемике между старообрядцами и приверженцами нового обряда. Последовательный сторонник церковных преобразований патриарх Никон написал целый трактат об истинности троеперстия, ссылаясь на факт распространения данного вида крестного знамения в греческой и всех остальных поместных православных церквях. Что касается крестного знамения, совершаемого в русской церкви двумя перстами, то патриарх-реформатор аргументировал данное явление простыми ошибками, появившимися вследствие многократного переписывания богослужебных текстов, в частности, Феодоритовой рукописи, которая свидетельствует об истинности двуперстия. Однако утверждение патриарха Никона не имеет никакой научно-исторической и богословской аргументации. Версия о наличии ошибок в древнерусских текстах никак не подтверждается непредвзятыми, объективными научными исследованиями. Профессор МДА Н. Каптерев приводит неоспоримые исторические доказательства того, что греческая церковь ранее применяла в своей богослужебной практике двуперстие, которое отмечается в X, XI, и XII вв. В своей работе «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов» Н. Каптерев отмечает, что в 1029 г. Константинопольский патриарх вместе с другими греческими епископами, желая обратить в православие иаковитского патриарха Иоанна VIII и его спутников, торжественно потребовал от них на соборе, чтобы они крестились не одним перстом, а двумя. В начале XI в. греческая церковь употребляла двуперстие, которое считалось истинно православным перстосложением, вопреки монофизитскому одноперстию. С принятием христианства Русь восприняла и двуперстное крестное знамение. Глава 31 постановлений Стоглавого Собора предусматривает церковную анафему в отношении крестящихся не по чину. Спустя столетие патриарх Никон в 1654 г. в первую седмицу Великого по-

ста, в Неделю Торжества Православия, издал указ о введении троеперстия. Протопоп Аввакум, будучи человеком весьма начитанным и богословски образованным, троеперстие называет ересью, что является небезосновательным. Самые первые старообрядческие полемисты совершенно справедливо писали, что «знаменатися щепотью трема персты, во образ Святыя Троицы, и свождети со главы на чрево и на раму, сице мудрствовати не смеем, того ради, понеже не бо Троица во чреве Девыя воплотишася и на кресте пригвоздишася, но един от Святыя Троицы Сын Божий и Бог, Господь наш Исус Христос». Иеромонах Геронтий вполне логично и обоснованно ссылается на сочинения святых отцов Церкви Петра Дамаскина, Кирилла Иерусалимского, Мелетия Антиохийского, книгу «О вере» прп. Максима Грека и др., где говорится о совершении таинства крестного знамения. Таким образом, троеперстие есть ересь, а точнее, еретическое установление, так как в нём не показана природа Христа распятого. В нём распинается не Богочеловек, а Троица. Об этом есть особое решение Собора 1666—1667 гг.: «В крестном знамении складываем три перста, коими знаменуем Троицу, два же оставшиеся имеем праздными». Позднейшие толкования не имеют соборного значения в новообрядчестве и составлены частными лицами.

Таким образом, даже на основании нашего краткого анализа происхождения некоторых внешних форм богопочитания видно, что в обрядово-канонической практике современной православной церкви сохраняются элементы церковной жизни, имеющие происхождение, не совсем соответствующие духовной традиции православия и апостольскому преданию. Это в первую очередь говорит о массовой секуляризации общества и обмирщении церкви. И сегодня, в эпоху прогрессирующей бездуховности, в условиях, при которых общество теряет свои изначальные ценности, хорошо было бы вернуться к одухотворённым, истинно православным формам богопрославления. Ведь известно, что человек приходит к Богу не только из внутренних побуждений, путём кропотливого духовного самоанализа души. Первые шаги на пути к воцерковлению будущий христианин делает через восприятие чудесного строя православного богослужения.



Р.И. ПЕРЕКРЁСТОВ

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ КСЕНОСА ДЛЯ СУДЕБ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

В истории старообрядческой Церкви с именем Илариона Георгиевича Кабанова (Ксеноса) связана целая эпоха обновления, поскольку он первым заговорил об освобождении религиозного сознания старообрядцев от беспоповских заблуждений, накопившихся за многие десятилетия существования старообрядцев без святителя и без церковного единоначалия. Кабанов поставил вопрос не только о строгом соблюдении обряда Древлеправославно-кафолической Церкви, но и о восстановлении религиозного мировоззрения старообрядцев, каким оно было до церковной реформы патриарха Никона.

Программа освобождения старообрядцев от беспоповских заблуждений была изложена в Окружном послании, подготовленном И.Г. Кабановым и подписанном старообрядческими епископами 24 февраля 1862 г., а в последующие годы развита в ряде сочинений: «Омышление православных христиан», «Краткое соображение учения святыя церкве и мнения противляющихся оному», «Вопль Окружного послания», «Апология Окружного послания», «Разбор Белокриницкого акта» и в других.

Первым обратил внимание на талантливого старообрядца профессор Московской духовной академии Н.И. Субботин. Расположение и интерес Н.И. Субботина к незаурядному мыслителю, яркому полемисту, каким был Ксенос, преследовало миссионерские цели: убедить Кабанова, а через него и других деятелей белокриницкого согласия оставить старообрядчество.

Публикация сочинений И.Г. Кабанова была частью миссионерского плана Н.И. Субботина: письма Ксеноса, его сочинения, воспоминания о Ксеносе обеспечены ссылками и пояснениями

Перекрёстов Ромуальд Игоревич — краевед, г. Одинцово Московской обл.

Н.И. Субботина очевидно тенденциозного характера, призванными убедить читателя в незаконности старообрядчества. Н.И. Субботин признавался, что прекратил переписку с И.Г. Кабановым, когда понял, что Ксенос останется старообрядцем и не присоединится к господствующей греко-российской Церкви.

В старообрядческой печати личности Ксеноса, его биографии, его подвижнической деятельности внимания уделено было очень мало. Тому есть причины. Окружное послание вызвало раздор внутри белокриницкого согласия, а затем разделение, которое стало настолько серьёзным, что ради сохранения единства церкви старообрядческие иерархи пошли на «уничтожение» Окружного послания. И. Кабанов, обличавший «богохульные пороки безпоповщины», стал подвергаться оскорблению и угрозам со стороны противников Окружного послания, их стараниями жизнь Илариона Кабанова стала невыносимой и ему пришлось искать спасения далеко от больших городов.

Единственным сочинением, посвящённым И. Кабанову, вышедшим из-под пера старообрядца, можно считать «Краткий очерк или некоторые следы, известные из жизни покойнаго Илариона Георгиевича», составленный епископом Селивестром (1), единомышленником и помощником И.Г. Кабанова. К сожалению, очерк Селивестра является более личными воспоминаниями ученика, чем жизнеописанием учителя, и лишь добавляет некоторые факты к биографии Кабанова, не раскрывая богатства творческой личности старообрядческого писателя.

После смерти И. Кабанова имя его в старообрядческом мире было сознательно предано умолчанию. Спустя 40 лет после выхода Окружного послания, в 1906 г., был заключён мир между его сторонниками и противниками. В итоговом документе, «Акте примирения окружников и неокружников», Собор епископов, заседавший 1 и 2 июня 1906 г., постановил: «Окружное Послание 1862 года, как уничтоженное, подвергается вновь уничтожению, и кто его будет распространять, с целью произвести раздор в Христовой церкви, тот должен подлежать суду по священным правилам» (2). При этом «уничтожение» Окружного послания имело больше формальный характер, на самом деле жизнь старообрядческой церкви давно строилась в соответствии с требованиями, заявленными Окружным посланием 1862 г. Ради сохранения мира, дабы не оскорблять неокружников напоминаниями об их заблуждениях, было при-

знано тактичным не вспоминать ни Окружного послания, ни его автора.

В 1912 г., в год пятидесятилетия со дня подписания старообрядческими епископами Окружного послания, Ф.Е. Мельников нарушил негласный «запрет», опубликовав в журнале «Церковь» краткий очерк жизни Илариона Георгиевича «Памяти измученного человека», подписавшись псевдонимом Шалаев. Но, за «неимением возможности дать полного описания жизни и деятельности этого, во многом отношении замечательного человека», Ф.Е. Мельников «ограничился лишь немногими словами, которыми в отдалённой степени выполнил долг почтения памяти великого мужа» (3).

До конца XX столетия к изучению творческого наследия И. Кабанова не возвращались. Трудность изучения его жизни и творчества заключена не в малом числе свидетельств его жизни, а в сложности и малой изученности религиозных споров внутри старообрядчества.

В истории старообрядчества личность И. Кабанова (Ксеноса), жившего и творившего в середине XIX в., занимает достойно высокое место. Благотворное и спасительное влияние творческого наследия Ксеноса на судьбы миллионов старообрядцев остаётся непреходящим и в настоящее время. Своевременным и жизненно необходимым оказалось то, что талант мыслителя, полемиста, писателя раскрылся в Ксеносе в полной мере в первые десятилетия становления старообрядческой церкви.

Ксенос уже в начале творческого пути осознал, что в основе религиозного мировоззрения современного ему старообрядца-беспоповца лежит ложное представление об антихристе, не соответствующее евангельскому учению. Следующим шагом стало осознание Ксеносом, что беспоповские заблуждения, не изжитые в поповском согласии, разрушают изнутри начавшую оформляться в самостоятельную религиозную организацию Старообрядческую Церковь.

Твёрдо опираясь на евангельское учение, И. Кабанов в одном из наиболее ранних сочинений «О пророках Илии и Енохе» (середина 1840—начало 1850-х годов) чётко обозначил своё отрицательное отношение к ложному представлению о поэтапном завоевании антихристом православного мира, воспринятом большинством первых учителей старообрядчества. В другом сочинении, «Краткое соображение учения святыя церкве и мнения противляющихся оному учению» (1866), И.Г. Кабанов указывает, что

все «безпоповские зломудрования» проистекают из ложного учения о воцарившемся антихристе: «Они же (приверженцы беспоповских взглядов. – *Р.И.*), последующе мудрованию своему не веруют священному и святых отец писанием о последнем антихристе, и вся о нем писания и сказания святых отец перетолковывают самомненно в иносказательном, искаженном, смысле и утверждают, что последняго антихриста не будет, что он уже пришел духовно и царствует в господствующей ныне в России церкви, восседая на престолех олтарей ея, под именем Иисуса». А из этого представления, по мнению Ксеноса, проистекают все другие «нелепые мудрования»: «Мудрствуя тако, они признают четвероконечный крест кумиром и мерзостию запустения, триперстное сложение тоя церкви — печатию антихристовою, причащение же оныя — агнцем антихристовым, и прочая» (4).

Несмотря на то, что старообрядцы поповского согласия с конца 90-х годов XVII в. стали принимать священников от господствующей церкви в сущем сане, а с 1760-х годов стали приносить пятую просфиру за царя и молиться за власть предержащих, беспоповские взгляды и заблуждения продолжали бытовать в сознании значительного числа старообрядцев поповского согласия.

В годы беспастырства каждый шаг правительства по пути религиозного притеснения и ущемления в гражданских правах старообрядцев вызывал оживление в их сознании беспоповских представлений о наступившем «последнем времени» и о духовном царстве «последнего мучителя антихриста», приобретая всякий раз характер социального протеста.

Представление об «антихристовом времени» в разных слоях старообрядческого общества имело разное наполнение и звучание. Беспоповские заблуждения, бытовавшие внутри некоторых поповских согласий в годы до создания старообрядческой иерархии, подвергались осуждению большинством представителей поповских согласий, но рассматривались как внутреннее дело каждого отдельного согласия, при этом в отношениях между старообрядцами разных согласий сохранялся принцип невмешательства.

После объединения разных поповских согласий вокруг Белокриницкой иерархии на первое место выдвинулся вопрос о единомыслии внутри старообрядческой церкви и, прежде всего, по вопросу об отношении к господствующей в России церкви и к

государству. Тогда и произошло столкновение разных точек зрения между наследниками поповского и беспоповского религиозного мировоззрения. Каждая из спорящих сторон пыталась представить своё мировоззрение как единственно правильное. Сторонников беспоповских взглядов не смущало, что они отступали от евангельского учения. При этом оказалось, что беспоповскими заблуждениями «заражены» некоторые иерархи старообрядческой церкви.

Внутри поповского согласия ещё до создания собственной иерархии, а особенно после объединения разных согласий в старообрядческую церковь было много людей духовного и светского звания, сознававших несоответствие ложных представлений о «воцарении духовного антихриста» учению св. Церкви и даже высказывавших по поводу беспоповских заблуждений недоумение и осуждение. Для них было очевидно, что терпеть в своих рядах ложное учение об антихристе, с эсхатологией XVI—XVII вв., не только противоречит священному Писанию и апостольскому учению, но вредно и опасно для будущего существования Русской Православной Старообрядческой Церкви, поскольку ведёт к саморазрушению старообрядческой церкви и к самоизоляции в сектантство. Все знаменитые начётчики поповского согласия оттачивали полемическое мастерство в спорах с внешними беспоповцами. Но никто из них не нашёл мужества выступить против внутренних беспоповцев, чтобы отсечь ложное «учение» об антихристе от тела возрождённой старообрядческой церкви. На это решился один Ксенос. Он выступил с идеей возрождения древлеправославной обрядовой традиции, существовавшей в Русской Православной Церкви во времена первых 5 русских патриархов, в прежнем, «чистом» виде. Концепция возрождения древлеправославной церкви Христовой включала:

— Повышение уровня требовательности к поставляемым иерархам. Рукополагать в священники и епископы после испытания по вопросу: как рукополагаемый понимает приход антихриста, духовно или чувственно.

— Возрождение религиозной обрядности, частично утраченной и забытой в годы отсутствия у старообрядцев епископов.

— Освобождение религиозного сознания старообрядцев от беспоповских заблуждений, накопившихся за долгие десятилетия

беспастырства и воспитание их в духе евангельского учения.

По мнению Ксеноса, ложное, противоречащее евангельскому учению представление о состоявшемся наступлении «последнего (антихристова) времени» не признавалось древлеправославной церковью Христовой, поэтому не должно быть составной частью мировоззрения старообрядцев возрождённой древлеправославной церкви. А беспоповское представление о воцарившемся «на престолах олтарей» господствующей церкви антихристе, если не будет вычеркнуто из сознания старообрядцев, приведёт к тому, что старообрядческая церковь останется не признанной православным миром и вызовет обострение отношений старообрядческой церкви с государством и господствующей в России церковью.

Практические шаги по возрождению духовной жизни древлеправославной церкви Христовой, по мнению Ксеноса, требовали:

— Обнажения и осуждения антихристианской сути текстов беспоповских тетрадей, распространяемых среди старообрядцев не только простыми верующими, но и некоторыми священниками. Содержание беспоповских тетрадей, искажавших евангельское учение, призвано было воспитывать в сознании верующих неприязненное и даже враждебное отношение к господствующей церкви и к государству.

— Соборное запрещение и уничтожение беспоповских тетрадей.

— Соборное разъяснение вопросов, вызывающих затруднение у некоторых старообрядцев: об антихристе, о четвероконечном кресте, об имени Иисус, о молении за царя.

— Воспитание пастырями старообрядческой Церкви в сознании старообрядцев древлеправославного религиозного мировоззрения путём проведения разъяснительной работы с прихожанами, направленной на обличение беспоповских заблуждений и на утверждение в сознании старообрядцев евангельского учения.

Идея возрождения в старообрядчестве традиций русской древлеправославной церкви в «чистом» виде в середине XIX в. казалась утопической, но, по мнению Ксеноса, в условиях иерархической целостности старообрядчества вполне осуществимой, нужна только воля архиепископа, терпеливый труд священников и время.

Понимание наиболее грамотными епископами старообрядческой церкви необходимости незамедлительно приступить к лечению религиозного мировоззрения старообрядцев от беспоповских заблуждений создало ту обстановку, в которой идеи Ксеноса по-

лучили поддержку и воплощение и в которой стало возможным Окружное послание.

Трудность задуманного Ксеносом исправления «зачерствелого» мышления старообрядцев и освобождения их от «зловредных безпоповских мудрований» заключалась в том, что образ мышления был очень сходным, а мысль о возвращении к древлеправославному мировоззрению, свободному от «безпоповских заблуждений», пугала иллюзией «сближения» и даже «соединения» с господствующей церковью.

В Окружном послании И. Кабанов доказал, что старообрядческая Церковь белокриницкого поставления «несмы раскольницы и раздорницы, но чада единыя, соборныя, апостольския, древлеправославнокафолическия церкве». А поскольку это так, то Окружное послание ставит перед старообрядцами задачу решительно порвать с «безпоповскими зломудрованиями» и вернуться к традициям Древлеправославной Церкви Христовой, к церковной традиции того дорогого сердцу старообрядца времени, когда в Русской Церкви ещё не было споров о реформе патриарха Никона, не было церковного раскола и не существовало ложного беспоповского «учения» о воцарившемся антихристе.

Ксенос не берётся исправлять беспоповское «учение» о наступлении «последнего времени» и о «духовном пребывании последнего антихриста на престолах олтарей церкви», он не берётся усовершенствовать это ложное учение, Ксенос решительно отвергает его вместе с беспоповскими тетрадями. Учение о «последнем времени», укоренившееся в старообрядчестве в искажённом виде, должно уступить место общехристианскому представлению об антихристе, принятому в православии.

Окружное послание освобождало учение Древлеправославной Церкви Христовой от всего наносного, накопившегося в сознании старообрядцев за годы беспастырства, вскрывало вопросы вероучения, по которым заблуждались старообрядцы, и разъясняло, как следует понимать их согласно евангельскому учению.

Вторжение Окружного послания в сознание старообрядцев было столь потрясающим, что неизбежно привело к скорому образованию крайних течений, которые повели к расколу недавно созданной Старообрядческой Церкви и иерархии. Радикально настроенные противники Окружного послания перешли в оппозицию,

вплоть до создания собственной иерархии, а радикально настроенные сторонники, убоявшись длительной и упорной борьбы за чистоту древлего благочестия, уклонились в единоверие, под крыло господствующей церкви, где, по их представлению, они могли спокойно заняться личным спасением.

В стремлении старообрядцев поповского согласия добиться от правительства России признания новой Белокриницкой иерархии Окружное послание выступало как гарант того, что старообрядческая иерархия объединяет вокруг себя старообрядцев на условиях полного отказа от «богохульных пороков безпоповщины». Официальное обоснование позиции старообрядцев по этому вопросу было насущно необходимо. Отмежевание от «безпоповских учений» сулило понимание со стороны правительства, вселяло надежду на получение от правительства равных со всеми гражданских прав и религиозных свобод. От скорейшего уяснения членами правительства позиции старообрядцев зависела в конечном итоге судьба Белокриницкой иерархии в России. Отказ от ложного «учения» о воцарившемся духовно антихристе снимал противоречия по отношению к греко-российской и восточным православным церквам.

Мысль о политической важности Окружного послания была высказана И. Кабановым ещё в 1863 г. в его сочинении «Омышление православных христиан о грамоте, названной „Объявление об уничтожении Окружного послания“». В «Омышлении» говорилось: «Собор Освященный поступил правильно, подписав Окружное послание, дабы церковь наша не имела отнюдь ни единаго порока или враски безпоповских зловредных мудрований, дабы правительство, видя наше чистое и прямое понятие, даровало нам терпимость и свободу!» (5).

Негативная позиция старообрядцев к пережиткам беспоповского мышления, высказанная в Окружном послании, была учтена членами особого Временного Комитета, занявшегося в 1864 г. поисками «законных способов предоставления старообрядцам некоторых гражданских и религиозных свобод».

Другой аспект политической значимости Окружного послания состоит в том, что первый официальный документ, подготовленный пастырями недавно созданной Старообрядческой Церкви, в котором названы причины, препятствующие пробуждению чув-

ства доверия старообрядцев к господствующей церкви: изменение древних церковных обрядов во время церковной реформы патриарха Никона, «клятва» собора 1667 г. на старые обряды и их последователей и оскорбительные высказывания об имени Исус и двуперстном знамении, что противно учению святых отцов церкви и требует соборного рассмотрения и отмены.

Окружное послание стало слепком внутриполитического противостояния старообрядческой и господствующей церквей, сложившегося к началу 1860-х годов. Старообрядческая церковь к этому времени восстановила свою иерархию и приступила к самоочищению от пережитков, накопившихся в религиозном сознании старообрядцев за долгие годы беспастырства. Господствующая церковь ещё не отменила «клятвы» московских соборов XVII в. на старые обряды, а правительство ещё не признало старообрядческую иерархию. Но в русском обществе, ставшем свидетелем и участником глубочайших социальных реформ императора Александра II, уже назрела внутренняя потребность искать пути к диалогу и выработке условий взаимоотношения между двумя ветвями русского православия в новой внутриполитической обстановке.

Окружным посланием была высказана программа создания партнёрских отношений между старообрядческой и господствующей церквами.

Старообрядцам предложено:

— отказаться от ложного «учения» о духовном антихристе;

— признать, что господствующая церковь и старообрядческая церковь верят в одного и того же Господа Бога, независимо от написания имени Христа.

Господствующей церкви предложено соборно:

— признать спасительность старого обряда, как это сделано в отношении старообрядцев, присоединившихся к господствующей церкви на правах единоверия;

— отменить соборную «клятву» (проклятие) 1667 г. на старые обряды и на последователей старой веры;

— отказаться от употребления оскорбительных высказываний об имени Исуса Христа, которые продолжали появляться на страницах книг полемического содержания и даже в предисловии к псалтырям, печатавшимся в синодальной типографии до второй половины XIX в.;

— отказаться от порицательных названий двуперстного сложения;

При таких условиях, по мнению Кабанова, можно прекратить вековое религиозное противостояние между русскими людьми и стать на путь мирного сосуществования церквей.

Историческое значение творческого наследия Ксеноса связано с тем:

— насколько Ксеносу удалось доказать, что древлеправославное религиозное мировоззрение, наследниками которого объявляют себя старообрядцы, исторически было свободно от ложных беспоповских учений;

— насколько Ксеносу удалось разделить и развести учение древлеправославной церкви и ложное учение о воцарении духовного антихриста, до сего времени соединённые в сознании старообрядцев в единое целое;

— насколько Ксеносу удалось убедить старообрядцев, что в возрожденной Древлеправославной Церкви Христовой нет места беспоповским ересям.

Предначертания Ксеноса в 1860-е годы выглядели утопией. Осознание старообрядцами необходимости избавиться от заблуждений, накопившихся за долгие годы беспастырства и отсутствия церковного единоначалия, происходило медленно. Основные положения Окружного послания, несмотря на противодействие со стороны некоторых иерархов и старообрядческих обществ, настойчиво проникали в сознание старообрядцев. Под влиянием Окружного послания и вызванных им споров старообрядцы стали более чётко различать, где учение древлеправославной церкви, а где «безпоповские лжемудрования и заблуждения». Потребовались долгие десятилетия, пока выросло новое поколение старообрядцев, более образованных, мыслящих свободно, способных продолжить дело Ксеноса и воплотить в жизнь его предложения.

Даже неокружники под влиянием Окружного послания к началу XX в. отказались от крайних беспоповских взглядов, которых они придерживались в 1860-е годы, и стали выражать взгляды, близкие установкам Окружного послания. Это позволило преодолеть длительный раскол внутри старообрядческой церкви и к 1906 г. найти формулу примирения окружников и неокружников.

Ксеносу не довелось стать свидетелем торжества своих взгля-

дов при жизни. Подготовленное им и подписанное старообрядческими епископами Окружное послание в 1862 г. явилось высшим проявлением гражданского долга И.Г. Кабанова перед многотысячной старообрядческой общиной России. Жизнь показала старообрядцам: мало обрести святителя, необходимо прожить и выстрадать трудный и трагический период становления новой старообрядческой иерархии. Всей своей деятельностью, своими полемическими сочинениями, направленными против религиозных заблуждений старообрядцев, Ксенос выступал как миссионер от Древлеправославной Церкви Христовой, стремясь вернуть в её лоно заблуждающихся старообрядцев. В исторической перспективе деятельность И.Г. Кабанова (Ксеноса) можно рассматривать как подвиг реформатора старообрядческой Церкви по возрождению древлего благочестия в мышлении, в обряде, в молитве. Старообрядцам повезло, что в эпоху становления Белокриницкой иерархии явился человек столь высоко образованный, наделённый талантом исследователя, полемиста и писателя, способный силой убеждения и неопровержимыми доводами обнажить истину православного учения настолько, чтобы сознание глубоко заблуждающихся людей обрело силу прозрения и вывело их на путь спасения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ОР РГБ. Ф. 579. №24. Опубликован Н.И. Субботиным: Братское Слово. 1892. Т.I. С.65, 151, 223.
2. ОР РГБ. Ф.246. К.222. Д.49.
3. Церковь. 1912. №50. С.1200.
4. Ксенос. Краткое соображение учения святыя церкви // Современная летопись раскола. Вып.1. М., 1869. Приложение. С.20.
5. ОР РГБ. Ф.247. №25. Д.70.



Ю.В. ЛОСКУТОВ

Ф.Е. МЕЛЬНИКОВ КАК ФИЛОСОФ (ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ)

Фёдор Ефимович Мельников (1874–1960) был среди «белокриницких» староверов своего времени одним из наиболее выдающихся религиозных публицистов и общественных деятелей, одной из ключевых фигур так называемого «золотого века» старообрядчества (1905–1917). Однако деятельность Ф.Е. Мельникова как философа связана, главным образом, уже с послереволюционной эпохой, когда он как очно, так и заочно, в подполье, активно дискутировал с большевиками, борясь с атеистическим мировоззрением. Данная борьба носила по преимуществу идеологический и публицистический характер, но в этой полемике Ф.Е. Мельников активно применял также и философскую аргументацию.

Мы не претендуем на исчерпывающее рассмотрение философии Фёдора Ефимовича. Остановимся только на главных её аспектах. Первое, что бросается в глаза – в работах Мельникова философия полностью подчинена идеологии. (Эта же черта, к слову, была свойственна и прямым оппонентам Мельникова, очень многие из которых отнюдь не блистали философской культурой, подменяя её в дискуссиях с ним либо трескучими фразами, либо даже просто административным ресурсом.) Так, например, Фёдор Ефимович полагает, что религиозность многих крупных учёных является вполне достаточным основанием для признания бытия Бога. Это, действительно, сильный аргумент для идеолога и публициста, но, строго говоря, это вообще не аргумент для философа. Ещё характерный пример: Мельников принимает за чистую монету восторженные слова Спинозы о «Боге», рассматривая голландского мыслителя как своего идео-

Лоскутов Юрий Викторович — к.филос.н., Пермский государственный университет

логического союзника (1), но в философии хорошо известно, что «Бог» Спинозы – это всего лишь природа. Более того, Мельников пытается выйти за рамки собственно философского диалога, обвиняя оппонентов ни много ни мало как в безумии (2). Однако такая идеологическая зависимость, хотя во многом и обесценивает философию Мельникова, но не зачёркивает последнюю полностью, что всё-таки оставляет нам возможность для философской критики взглядов Фёдора Ефимовича.

Второе, что бросается в глаза – это интеллектуальный казус, случившийся с Мельниковым. Оппонируя отечественным марксистам и прочитав для этого массу литературы, Фёдор Ефимович не ознакомился с главным философским произведением русского марксизма – с книгой В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1908) – классической работой, широко признанной не только в русской, но и в мировой философии (3). Данное обстоятельство самым негативным образом повлияло на аргументацию Мельникова, которая на самом деле по многим вопросам могла быть по-ленински опровергнута сразу же по её выдвижении, и только философское невежество оппонентов Фёдора Ефимовича помешало им это сделать. Ф.Е. Мельников: «Мы, верующие в Бога и принимающие Его творение как подлинную реальность, состоящую не из одной только духовной стороны, но и из материальной, вещественной, – тоже материалисты, но в то же время и идеалисты» (4). В.И. Ленин: «В течение всего предыдущего изложения, на каждом из затронутых нами вопросов гносеологии, на каждом философском вопросе, поставленном новой физикой, мы прослеживали борьбу *материализма* и *идеализма*. За кучей новых терминологических ухищрений, за сором гелертерской схоластики всегда, без исключения, мы находили *две* основные линии, два основных направления в решении философских вопросов. Взять ли за первичное природу, материю, физическое, внешний мир — и считать вторичным сознание, дух, ощущение (– опыт, по *распространённой* в наше время терминологии), психическое и т.п., вот тот коренной вопрос, который *на деле* продолжает разделять философов *на два большие лагеря*. ... На деле в этом нежелании считаться с ублюдочными прожектами примирения материализма и идеализма состоит величайшая заслуга Маркса, шедшего вперёд по резко-

определённому философскому пути» (5). Заметим, что идея Ф. Энгельса о несовместимости философских партий практически общепринята в любой сколько-нибудь серьёзной современной философии.

В действительности сам Ф.Е. Мельников занимает вполне определённую партийную философскую позицию, будучи объективным идеалистом: «Этот идеализм признаёт действительное существование и мира, и всех его явлений. Наши чувства иногда не совсем точно их воспринимают, но они, эти явления, существуют в самой природе, вполне реальны, а не изобретение наших органов чувств. Однако этот идеализм признаёт в мире наличие и духовного начала, признаёт, что материя, вещество, не есть первоначало, а лишь произвольное, сотворённое состояние, подчинённое духовному началу. Раньше всего и прежде всего – Духовное Начало, от которого и произошёл весь мир со всем его разнообразием» (6). В согласии со своим объективным идеализмом, Ф.Е. Мельников выступает как воинствующий катафатик, однозначно рассматривая Бога в качестве высшего Разума. (Именно так, как правило, понимают идею Бога и атеисты, по сути следуя за катафатическим богословием.) И хотя Мельников в одном месте апофатически замечает: «По существу своему Бог неописуем, неизобразуем и непостижим», – однако эта цитата, как ни странно, имеет совершенно противоположное, катафатическое завершение: «Человек не может никоим образом описать или постигнуть [даже] свой собственный маленький разум. Но существование этого разума никто не станет отрицать; даже отъявленные безбожники, всё отрицающие, не смеют, однако, отрицать разум человеческий. Тем более нельзя отрицать существование Всемирного Разума – Творца Вселенной, Бога» (7). Соответственно, весьма показательно отношение Мельникова к материи: «Для меня, как христианина, как верующего в Единого Бога, Творца Вселенной, совершенно безразлично, есть ли материя или нет её, и что она такое, если есть» (8). Однако, несмотря на такое показное безразличие, Фёдор Ефимович умудряется давать этой самой материи более чем конкретные характеристики: «современная наука утверждает, что материя производна, что она даже просто обманчивая видимость, что раньше её существует элек-

тричество – невидимая и нематериальная энергия» (9). «Наука тоже материалистична, ибо имеет дело преимущественно с материей. Химия, например, изучает исключительно вещество, его состав, свойства, качества и т.д. Но когда она переходит в атомистику и начинает разлагать уже атом, то тут она доходит до какой-то точки нематериальной и, значит, [становится] идеалистической наукой. Физика же преимущественно имеет дело с силами: их тоже не назовёшь материей или веществом – даже отъявленный материалист Бюхнер признал их духовным явлением. Стало быть, физика по преимуществу идеалистична. Астрономия также, хотя имеет дело с планетами и звёздами – объектами материальными, всюду встречается с силами взаимного притяжения. Она тоже идеалистична» (10). На подобные мысли В.И. Ленин отвечает в упомянутой книге: «Материя ,,исчезает“ — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идёт глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т.п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* ,,свойство“ материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью,* существовать вне нашего сознания. ... Чтобы поставить вопрос с единственно правильной, т.е. диалектически-материалистической, точки зрения, надо спросить: существуют ли электроны, эфир *и так далее* вне человеческого сознания, как объективная реальность или нет? На этот вопрос естествоиспытатели так же без колебания должны будут ответить и отвечают постоянно *да,* как они без колебаний признают существование природы до человека и до органической материи. И этим решается вопрос в пользу материализма, ибо понятие материи, как мы уже говорили, не означает гносеологически *ничего иного,* кроме как: объективная реальность, существующая независимо от человеческого сознания и отображаемая им» (11).

Человеческое общество, с точки зрения марксизма, является наиболее сложной объективной реальностью, наиболее сложной разновидностью материального бытия. Последнее, будучи первичным, отражается в общественном сознании как во вторич-

ном: «Сознание вообще *отражает* бытие, – это общее положение *всего* материализма. Не видеть его прямой и *неразрывной* связи с положением исторического материализма: общественное сознание *отражает* общественное бытие – невозможно» (12). Однако Ф.Е. Мельников возражает против вторичности сознания: «Сначала человек обдумывает дело, потом уже приступает к его осуществлению: мышление прежде, а потом бытие, последнее определяется мышлением. По марксистскому же догмату, сначала сделается дело – бытие, а потом оно уже обдумывается». Здесь допускается явное передёргивание. Марксизм никогда не утверждает того, что людям свойственно не обдумывать свои дела. Вопрос в том, насколько глубоко эти дела осознаются при обдумывании. В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» указывает: «Вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях – и особенно в капиталистической общественной формации – *не сознают* того, какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются и т.д. Например, крестьянин, продавая хлеб, вступает в ,,общение“ с мировыми производителями хлеба на всемирном рынке, но он не сознаёт этого, не сознаёт и того, какие общественные отношения складываются из обмена. ... Из того, что вы живёте и хозяйничаете, рожаете детей и производите продукты, обмениваете их, складывается объективно необходимая цепь событий, цепь развития, независимая от вашего *общественного* сознания, не охватываемая им полностью никогда» (13). Примечательно, что Ленин трактует эту цепь событий, то есть общественное бытие, именно как цепь человеческих деяний, обладающих объективным содержанием, а не как совокупность внешних, и тем более бытовых, условий – в отличие от того, что приписывает марксизму Мельников: «Лев Троцкий и все его последователи жили так же, под влиянием того же бытия, которым пользовался и пользуется Сталин со своими сторонниками. В своих воспоминаниях, посвящённых памяти Ленина, Троцкий рассказывает, что он даже спал на одной кровати с Ильичом. Однако мышление у него совсем другое, чем у Ленина и у Сталина». При этом Мельников полагает (впрочем, напрасно), что данный пример «в корне убивает» марксистские представления о бытии и мышлении (14).

Ф.Е. Мельников мистифицирует бесконечное бытие: «Откуда взялась вечность? Откуда взялась бесконечность? ... Всё естественное имеет начало и конец; всё естественное имеет ограниченность, имеет объём, занимает определённое место. Ни одной из этих категорий, то есть качеств, или признаков, не имеют ни вечность, ни бесконечность: нет у них ни начала, ни конца, нет ни границ, ни объёма, ни определённого места; нет у них ничего представимого, ничего постижимого, ничего естественного! Ясно, что вечность и бесконечность – сверхъестественны, сверхмирны, чудесны: это исключительно Божественные свойства» (15). Бесконечное состоит только из конечного, и потому нельзя жёстко противопоставлять одно другому – эта идея, не понятая Мельниковым, была выдвинута ещё Гегелем и только затем, кстати, успешно «перекочевала» в марксизм. Превратное представление Мельникова о бесконечности отразилось и на его гносеологических взглядах: «По признанию Ленина, даже атом, даже электрон, неисчерпаемы, непознаваемы до конца, непостижимы» (16). Тезис о непостижимости не имеет отношения к действительной ленинской позиции (говорящей, напротив, об углублении познания), о которой Мельников знает, видимо, лишь понаслышке. Вот подлинный отрывок, на который столь неудачно сослался Фёдор Ефимович: «,,Сущность“ вещей или ,,субстанция“ *тоже* относительны; они выражают только углубление человеческого познания объектов, и если вчера это углубление не шло дальше атома, сегодня – дальше электрона и эфира, то диалектический материализм настаивает на временном, относительном, приблизительном характере всех этих *вех* познания природы прогрессирующей наукой человека. Электрон так же *неисчерпаем,* как и атом, природа бесконечна, но она бесконечно *существует,* и вот это-то единственно категорическое, единственно безусловное признание её *существования* вне сознания и ощущения человека и отличает диалектический материализм от релятивистского агностицизма и идеализма» (17). Ф.Е. Мельников пишет о марксистской гносеологии: «Старые дудки отныне становятся ложью и обманом, а новые имеют характер пока что временных заблуждений. А потом и они станут очевиднейшей ложью и обманом. И такое чередование будет продолжаться без конца: ни одно утверждение марк-

сизма не может быть постоянной, неизменной и вечной истиной» (18). А у Ленина снова заранее готов адекватный ответ: «Диалектика, – как разъяснял ещё Гегель, – *включает в себя* момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но *не сводится* к релятивизму. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему, т.е. признаёт относительность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине» (19).

Катафатическая установка Мельникова обуславливает регулярное приписывание им Богу тех или иных человеческих черт. Бог, согласно Мельникову, творит мир едва ли не так, как люди строят здания, учит свои творения едва ли не так, как учат детей в школе, и всё это Он делает с помощью способности, которая у Мельникова прямо уподобляется человеческому разуму. Антропоморфное мышление настолько присуще Фёдору Ефимовичу, что он не может даже представить реальные противоречия в природе и в обществе, непосредственно не изобретённые логической мыслью а-ля Гегель. При этом Мельников широко использует космологическое и телеологическое доказательства бытия Бога, опровергнутые Кантом, но пытается их усовершенствовать: «Если человек, рождённый природой (причиной) имеет разум, то он должен быть и в этой причине – природе, и дальше разыскиваем, откуда сама природа получила этот разум. Если эта причина, порождающая человека (природа) не имеет разума, по выражению Логинова, безумна, то ясно, что его нет и не может быть и в следствии – человеке. Таков закон логики, закон мышления, имеющий всеобщее и необходимое значение. И самый культурный европеец, и самый тёмный дикарь не могут вытряхнуть из мешка больше того, что в нём заключается: этот закон логики для всех одинаков и обязателен» (20). Здесь наблюдается непонимание так называемого парадокса развития. В этом мире – точнее, в областях его развития – на «выходе» имеется всегда нечто большее, чем на «входе». Поэтапно умножающаяся сложность мирового процесса – это факт, не имеющий ничего общего с банальным перекладыванием чего-либо из одного места в другое.

Православие всегда было сильно Верой – в то, что недоказа-

но. Так, все известные в мировой философии рассудочные доказательства бытия Бога логически некорректны. Фёдор Ефимович Мельников доказал своей жизнью крепость своей веры. Но вот с философским осмыслением православия дело у него, судя по всему, не заладилось.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.
2. См. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Диспут с Н. Бухариным и С. Мининым.
3. См. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина. (Ф.Е. Мельников цитирует «Материализм и эмпириокритицизм» по другому источнику).
4. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.
5. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т.18. С.356, 358.
6. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.
7. Там же.
8. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Диспут с Н. Бухариным и С. Мининым.
9. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Откуда взялся Бог?
10. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.
11. Ленин В.И. ПСС. Т.18. С.275, 276.
12. Там же. С.343.
13. Там же. С.343, 345.
14. См. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.
15. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Откуда взялся Бог?
16. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.
17. Ленин В.И. ПСС. Т.18. С.277, 278.
18. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.
19. Ленин В.И. ПСС. Т.18. С.139.
20. http://altaystar.narod.ru/ Мельников Ф.Е. Спутник религиозника-христианина.



И.В. СЕМЕНЕНКО-БАСИН

СОБОРЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ И ПРОСЛАВЛЕНИЕ НОВЫХ СВЯТЫХ (ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XX В.)

Почитание мучеников – благочестивый обычай, восходящий к практике древних христианских общин. Верующим Киевской митрополии он был передан вместе со всем объёмом наследия неразделённой Церкви во времена крещения Руси. Как правило, в восточно-христианской традиции прославление святого заключалось в том, что епископ благословлял местное почитание того или иного подвижника. Обязательное распространение нового культа в других епархиях и патриархатах при этом не предусматривалось. В XVI в. общенациональному почитанию русских святых посвятили свои труды московские церковные соборы 1547 и 1549 гг. С этого времени в России причисление подвижников к лику святых стало организованной акцией церковной власти, представленной собором, а после учреждения Московского патриархата (1589) – делом патриарха и собора.

События раскола XVII в. надолго приостановили прославления новых святых в России. В 1757 г. в господствующей православной церкви решением Святейшего Синода был канонизирован Ростовский митрополит Димитрий Туптало. В среде старообрядцев соборное прославление мучеников и подвижников долгое время было невозможно. Положение дел изменилось лишь после того, как старообрядцы восстановили в Белой Кринице трёхчинную иерархию (1846), а государство смягчило свою внутреннюю политику. А до этого едва ли не самой распространённой формой почитания страстотерпцев было внесение их имён, вместе с именами предков, в рукописные синодики для ежедневного молитвенного поминовения. Именно мученикам за старинное церковное благочестие была посвящена ранняя агиография старообрядческих

Семененко-Басин Илья Викторович — к.и.н., Российский государственный гуманитарный университет, Центр изучения религии, г. Москва

общин. Наряду с жизнеописаниями распространялись иконы неприславленных святых, причём в XVIII в. в Выговской киновии и в ветковских слободах практиковалось почитание мощей мучеников, а также старообрядцев-подвижников. Известно, что почитанием пользовались и «гари», места самосожжений бескомпромиссных староверов. Правительство реагировало на это по-своему, так что в борьбе со старообрядчеством неизменно стремились разыскать и уничтожить чтимые мощи.

Таким образом, ко времени знаменитого указа Николая II от 17 апреля 1905 г. (1), легализовавшего старообрядческие общины, ревнители старой веры уже имели давнюю традицию почитания своих святых, преимущественно мучеников. Кроме того, старообрядцы выступали в качестве хранителей устоев старой Руси, её церковных и культурно-бытовых традиций. Страницы старообрядческой периодики пестрели публикациями о национальных русских святых (2). Можно было ожидать, что один из соборов старообрядческой Церкви увенчает своим благословением давно уже зародившиеся местные почитания.

Из перечня дел, рассмотренных соборами российских старообрядческих епископов Белокриницкой иерархии в период с 1898 по 1911 г. (перечень составлен канцелярией Московского старообрядческого архиепископа предположительно в 1911 г.), известно, что проблема почитания святых впервые обсуждались собором 1909 г. (3). Ранее, в 1908-м, господствующая церковь восстановила почитание св. Анны Кашинской, уничтоженное в 1677–1678 гг. в пылу борьбы со старообрядчеством. Восстановление культа состоялось в 1909 г. Поскольку старообрядцы никогда не признавали «деканонизации» Анны Кашинской, их позиция в тот момент была выигрышной. По этому вопросу старообрядческое братство Честного и Животворящего Креста Господня обратилось к Собору 1909 г. с особым докладом (документ датирован 13 августа 1909 г.) (4).

В августе 1909 г. в Нижнем Новгороде Десятый Всероссийский съезд старообрядцев, приемлющих белокриницкое священство, заслушал доклад П.С. Макарова, призвавшего Церковь прославить мучеников за старинное церковное благочестие (5); текст доклада был передан собору епископов. 25 августа 1909 г. руководители Петербургского старообрядческого братства святых апостолов Петра и Павла представили собору доклад о необходимости просла-

вить мучеников, прежде всего епископа Павла Коломенского и протопопа Аввакума с соузниками Епифанием, Лазарем, Феодором (6).

Собор изучил все эти документы и принял два постановления. 30 августа 1909 г. Собор постановил собрать и изучить все сведения, касающиеся мученичества за старинное церковное благочестие (7). В тот же день Собор призвал верующих неизменно почитать св. княгиню Анну Кашинскую (8). Старообрядческие церковные писатели епископ Михаил Семёнов, М.И. Бриллиантов, А.А. Пашков тогда же посвятили св. Анне свои труды (9).

Собор 1911 г. поручил собирать материалы о мучениках совету при архиепископии (10), который, в свою очередь, доверил это дело Нижегородскому епископу Иннокентию Усову и церковному писателю Ф.Е. Мельникову (11). 29 августа 1912 г. Мельников представил совету при архиепископии житие протопопа Аввакума и «службу общую предкам старообрядцев – старообрядцам»; совет передал его труды собору, а также признал необходимым разъяснять старообрядцам, что Церковь имеет право прославлять мучеников (12). Собор 1912 г. ознакомился с мнением совета относительно трудов Ф.Е. Мельникова и постановил продолжить подготовку к будущему прославлению (13).

В следующем 1913 г. господствующая церковь причислила к лику святых Гермогена патриарха Московского (ок. 1530–1612); при канонизации его имя на старый манер было передано как Ермоген. На это событие реагировал съезд старообрядческих благочиний Егорьевского уезда, обратившийся 3 августа 1915 г. в совет при архиепископии с просьбой о соборном прославлении Ермогена (14). 1 сентября 1915 г. очередной Собор постановил, что местное празднование патриарху Ермогену предоставляется на усмотрение епархиальных епископов, были также сделаны распоряжения относительно литургического празднования и иконографии (15), уточнённые и дополненные решениями совета при архиепископии от 21–22 апреля 1916 г. (16). Прославление священномученика Ермогена для местного почитания состоялась на закрытом заседании Собора, без широкой огласки.

Февральский переворот 1917 г. устранил ограничения, сковывавшие инициативы старообрядцев. 3 мая 1917 г. съезд благочинных Уральского-Оренбургской епархии обратился к епископам с просьбой не медлить с прославлением памяти страдальцев XVII в. (17).

Долгожданное прославление мучеников XVII в. состоялось на Соборе, который проходил в Москве с 31 мая по 5 июня 1917 г. Уже на первом заседании 31 мая Собор заслушал доклад епископа Уральско-Оренбургского Амфилохия Журавлёва «о прославлении старообрядческих мучеников: епископа Павла Коломенского, протопопа Аввакума, диакона Феодора, княгини Урусовой, боярыни Морозовой и других, пострадавших от никониан за древлее благочестие» (18). По докладу епископа Амфилохия Собор постановил прославить старообрядческих мучеников. 1 июня большинство членов Собора проголосовало за составление особой службы каждому новому святому (19).

О машинописном сборнике первой четверти XX в., содержащем жития мучеников и посвящённые им службы, написанные епископом Иннокентием Усовым, сообщает одно из современных старообрядческих изданий; сборник этот находится ныне в частном собрании (20). К сожалению, не найдена служба епископу Павлу Коломенскому, которую написал летом 1917 г. Иван Кустарёв, старообрядец, житель Тамбова (21).

Собор 1917 г. не определил дней литургического празднования мученикам, и только в сентябре 1928 г. было вынесено соборное постановление о праздновании общей памяти всех старообрядческих мучеников в воскресенье перед неделею святых праотец (то есть в третье воскресенье перед праздником Рожества Христова) (22). В современных календарях старообрядческой Церкви Белокриницкой иерархии (Русской Православной Старообрядческой Церкви) нет такого праздничного дня. Каждому мученику или же группе мучеников, пострадавших совместно, назначена особая память в разные дни года.

После гонений советского времени история прославления старообрядческих святых нашла своё продолжение в деяниях соборов конца XX–начала XXI в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Даты до 1917 г. включительно даются по юлианскому календарю.

2. О канонизации святых // Церковь. 1908. №8. С.260–263; Павлов А. Ещё развенчанный святой и спрятанные мощи // Церковь. 1909. №32. С.95 –953; №33. С.974 –977; Старообрядческие святые // Церковь. 1911. №42. С.1005–1006.

3. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф.246 (Рогожское кладбище). К.210. Д.16. Л.14об.

4. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.1475 (Канцелярия архиепископа Московского и всея Руси). Оп.1. Д.30. Л.1–1б.

5. Там же. Л.35—35об.

6. Там же. Л.23–23а.

7. Там же. Ф.1475. Оп.1. Д.55. Л.58.

8. Там же.

9. [Михаил Семёнов, еп.] Многоскорбная княгиня. Исповедница после смерти. Житие святой благоверной великой княгини Анны Кашинской. Уральск, 1909; [Бриллиантов М.И., Пашков А.А.] О троеперстии на древнем покрове св. благоверной великой княгини инокини-схимницы Анны Кашинской. (Поездка в Кашин). М., 1909; Житие и подвиги благоверной великой княгини Анны Кашинской. Уральск, 1909.

10. НИОР РГБ. Ф.246. К.211. Д.6. Л.8–9. Известна аналогичная по смыслу запись этого соборного деяния в другой редакции: Запись постановлений освященного собора 1911 года // Соборные постановления 1898–1912 гг. Частное собрание (Москва).

11. РГАДА. Ф.1475. Оп.1. Д.56. Л.34.

12. Там же. Л.1.

13. Запись заседаний освященного собора в 1912 году // Соборные постановления 1898–1912 гг. Частное собрание (Москва).

14. РГАДА. Ф.1475. Оп.1. Д.58. Л.26.

15. Там же. Д.48. Л.14.

16. Там же. Д.58. Л.77, 78.

17. НИОР РГБ. Ф.246. К.211. Д.16. Л.29–29об.

18. Там же. К.212. Д.3. Л.3об.

19. Там же. Л.4.

20. Каноны мученикам и исповедникам Российским, за древлее благочестие пострадавшим // 1997: Православный старообрядческий церковный календарь. РПСЦ. М., 1996. С.88.

21. Свой труд И. Кустарёв прислал в Московскую митрополию; в архивных делах сохранилось только сопроводительное письмо: НИОР РГБ. Ф.246. К.211. Д.15. Л.14–14об.

22. Архив Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви. Ф.1. Оп.3. Д.164. Л.4об.

Благодарю Виктора Вячеславовича Боченкова, Сергея Григорьевича Вургафта, Дмитрия Александровича Урушева за неоценимую помощь в работе над исследованием.

С.М. ЛЕДРОВ

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ТЕМАТИКА В ТРУДАХ СОВРЕМЕННЫХ НИЖЕГОРОДСКИХ ИСТОРИКОВ

Нижегородский край в дореволюционной России был общепризнанным центром и даже колыбелью старообрядчества. Это неудивительно, если вспомнить, что идеолог этого религиозного течения неистовый протопоп Аввакум родился здесь, как впрочем, и его оппонент в вопросах веры – инициатор реформы Русской Православной Церкви патриарх Никон. Поэтому неслучайно то повышенное внимание, какое нижегородцы уделяют изучению истории местных старообрядческих общин, биографий их отдельных представителей, оставивших заметный след в различных сферах социально-экономической, культурной и общественной деятельности. Результатами таких исследований становятся самостоятельные издания и статьи в научно-популярных сборниках, которые не остаются без читательского внимания. Тем более если книга и внешне выглядит привлекательно, так что сразу хочется её взять с магазинной полки и просмотреть.

Именно такой является не очень давно вышедшая в издательстве «НОВО» монография – итог двадцатилетних научных изысканий об известной династии купцов-благотворителей Бугровых одного из старейших нижегородских краеведов, доктора исторических наук, профессора А.В. Седова, привлекающая внимание не только оригинальным дизайном обложки, но коротким и загадочным названием – «Кержаки» (1). Столь необычное, на первый взгляд, слово кержак обозначает выходца из керженского края (части обширного Нижегородского Заволжья). Бугровы действительно вели начало своего рода оттуда – из местной деревеньки под названием Тоскуйки. Именно там, а не в д. Попово (как считали краеведы) родился первый представитель этой купечес-

Ледров Сергей Михайлович — к.и.н., Нижегородский филиал Института бизнеса и политики

кой династии Пётр Егоров сын. В Попове же Бугров-старший начал трудовую деятельность пастухом деревенского стада. Обзаведясь семьёй, Пётр построил свой дом на отведённом сельским обществом участке – песчаном бугре на краю деревни. Отсюда и его прозвище, впоследствии ставшее фамилией, – Бугров.

Всего эта династия состояла из 3 представителей: деда Петра Егоровича, сына Александра Петровича и внука Николая Александровича. Бугровы были самыми знаменитыми нижегородскими предпринимателями XIX–начала XX вв. Дед из бедняков выбился в предприниматели-«тысячники», получил свидетельство купца 1-й гильдии, хотя официально по-прежнему считался удельным крестьянином. Сын – уже крупнейший мукомол и лесопромышленник. А внук вообще был определён М. Горьким как «удельный князь нижегородский». Обладатель миллионного состояния, Николай Александрович действительно был негласным лидером нижегородской буржуазии, на равных общался с высшими государственными чиновниками (знаменитого С.Ю. Витте называл не иначе как Серёжей «и даже дружески похлопывал его по животу», – пишет А.В. Седов).

В советской историографии Бугровы упоминались, в первую очередь, как буржуи – эксплуататоры трудового народа. А источниками их капитала считалось всё что угодно (разбой, казнокрадство, фальшивомонетничество), только не честный и кропотливый труд на предпринимательском поприще. Хотя на самом деле именно последнее и стало основой их благосостояния. Убедительно доказывая это, А.В. Седов отмечает и присущее Бугровым «сознание предпринимательской ответственности перед обществом». Купцы-кержаки помнили, из какой среды они вышли, и не только стремились к приумножению капитала, но и проявляли заботу о своих рабочих, а также жертвовали немалые суммы на общественные нужды.

Активным было влияние Бугровых и на архитектурный облик волжской столицы. Да, вложение денег в недвижимость было делом весьма прибыльным. Однако от этого выиграли и первоначальные владельцы этой недвижимости, и город. Добротные бугровские постройки до сих пор украшают Нижний Новгород и служат людям: Дворец Труда на площади Минина и Пожарского, ночлежный дом на Скобе, вдовий дом на площа-

ди Лядова, здание Волжско-Камского банка (современный Японский центр) на ул. Рождественской и др.

Феномен кержаков Бугровых трудно понять, не вникнув в их внутренний духовный мир. «Удивительно, но факт – российское предпринимательство до революции почти на три четверти состояло из купцов-старообрядцев», – так начинает свою книгу А.В. Седов. Бугровы тоже из их числа. Со времён патриарха Никона и до последних Романовых приверженцы старой веры были у власти не в чести. Чтобы выжить в отдалённых районах, где они скрывались от преследований, и получить средства на уплату дополнительных налогов (на бороду, например), таким людям приходилось развивать предприимчивость и бережливость. Неудивительно, что в дореволюционную эпоху из старообрядцев вышло немалое число крупных представителей отечественного капитала. Поэтому данной теме автор уделяет должное внимание.

Исследование истории отдельной купеческой династии проведено автором книги тщательно и досконально, причём на широком фоне отечественной истории XIX–начала XX вв. Некоторые явления российской действительности, с которыми сталкивались Бугровы, представлены наиболее рельефно и несомненно вызовут повышенный интерес. Взять хотя бы описание бурлацкого промысла, организацию мукомольного дела или жизнь знаменитой бугровской ночлежки. Последняя прославилась как предполагаемое место действия пьесы М. Горького «На дне». Однако в сюжете об этом ночлежном доме А.В. Седов неожиданно высказывает сомнение в том, что такой приют, организованный Бугровым на строгих принципах старообрядческой морали («Водку не пить, песен не петь, вести себя тихо!»), мог стать местом обитания героев знаменитой пьесы. «Да Сатина с его собутыльниками дюжие сторожа приюта и на порог бы не пустили или вышвырнули бы за первую же попойку», – считает автор.

«Кержаки» к тому же богато иллюстрированы редкими старыми фотографиями. Одним словом, такую книгу стоит почитать всем интересующимся родной историей: и учителям, и старшеклассникам, и, конечно, нынешним бизнесменам. Последним, может быть, в особенности. Ибо, как заметил в предисловии главный редактор нижегородского еженедельника «Биржа» В. Лапырин, «это не просто история рода Бугровых. Это

история о том, как построить палаты ,,каменные“ и при этом остаться человеком».

Тема старообрядчества стала одной из главных и в последнем выпуске нижегородского сборника «Записки краеведов». Конкретной причиной обращения к ней послужил вековой юбилей указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. На этот раз А.В. Седов вынес на суд читателей очерк о другой не менее известной в прошлом семье нижегородских старообрядцев – Блиновых (2). В Н. Новгороде до сих пор бытуют такие названия, как «Блиновский садик», «Блиновский пассаж». Однако для большинства местных жителей знания о Блиновых этим и исчерпываются. Как и Бугровы, Блиновы имели крестьянские корни. Глава рода Андрей Блинов перебрался в Н. Новгород в 1840 г. из родного заволжского с. Николо-Погост. Предпринимательской хватки, как и многим старообрядцам, ему с сыновьями Фёдором, Аристархом и Николаем было не занимать. Блиновы осуществляли перевозку, торговлю и переработку соли и зерна, а после отмены крепостного права дополнительный капитал получали от скупки лесов в бывших дворянских имениях. Большое внимание автор уделяет благотворительной деятельности этой семьи. Блиновы являлись учредителями первого нижегородского общественного банка, не скупились на пожертвования неимущим горожанам, обеспечение хлебом в голодные годы своих земляков – крестьян Семёновского уезда, устройство лечебных учреждений и детских приютов, строительство городского водопровода, благоустройство улиц. За это они удостаивались благодарностей «высочайших» (царских), а также органов местного самоуправления. В честь купцов-благотворителей даже был воздвигнут фонтан на Софроновской площади в центре Рождественской улицы – деловом квартале города, где Блиновы жили и откуда руководили своим бизнесом.

Вместе с тем А.С. Седов обращает внимание и на противоречивые отношения царских властей к старообрядцам. С одной стороны, их жаловали за благотворительность, а с другой – ограничивали в правах. Когда в 1866 г. нижегородцы избрали Ф.А. Блинова городским головой, Министерство внутренних дел поспешило аннулировать это решение. Царские чиновники тогда ещё и думать не желали, что во главе города мог стать «рас-

кольник». И всё же одному из приверженцев старой веры удалось занять должность нижегородского городского головы, но произошло это уже в начале XX в. Таким человеком стал Д.В. Сироткин – старообрядец Белокриницкой Церкви, в отличие от беглопоповцев Бугровых и Блиновых.

Дмитрий Васильевич Сироткин, крупнейший нижегородский пароходчик, занимавшийся транспортировкой нефтепродуктов, принимал активное участие в жизни своей религиозной общины. Этому посвящена статья кандидата исторических наук, доцента ННГУ им. Н.И. Лобачевского и, кстати, ученика А.В. Седова Ф.А. Селёзнева (3). В начале статьи автор обращает внимание на ту большую роль, какую в общественно-церковной жизни старообрядцев наряду с духовенством играли миряне. Особенно попечители общин – преуспевающие предприниматели. Ведь священники-старообрядцы были для власти вне закона. А с мирянами-купцами, воротилами бизнеса, хотя и «раскольниками», правительству, заинтересованному в развитии торговли и промышленности, приходилось считаться. Именно благодаря просьбе выборных от старообрядцев Рогожского кладбища Морозовых, Солдатёнкова, Рябушинского и др. 3 мая 1883 г. вышел закон, предоставивший староверам некоторые свободы, в том числе и право занимать общественные должности. Правда, в самом начале царствования Николая II отношение властей к старообрядцам вновь ухудшилось. Последним пришлось ещё раз заявить о себе. С 1900 г. в Москве и Нижнем Новгороде начали собираться всероссийские съезды старообрядцев-попечителей, на которых и проявилась активная общественная позиция молодого тогда нижегородского пароходчика Д.В. Сироткина. Он был в числе членов делегации старообрядцев, вручавших императору прошение о сохранении в силе положений закона от 3 мая 1883 г., а вскоре стал председателем Совета Всероссийского старообрядческого попечительства. После же подписания Николаем II указа «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. на старообрядческих съездах стали бурно обсуждаться различные законопроекты, которые бы могли претворить в жизнь положения этого важного документа. Тут-то ещё более обострились и до этого непростые отношения между духовными наставниками старообрядцев – их архиереями – и ми-

рянами. Ф.А. Селезнёв подробно описывает перипетии такого противостояния и роль Д.В. Сироткина в нём. Примирение старообрядческого духовенства и попечителей произошло лишь в 1913 г., когда обе стороны окончательно поняли, что их споры лишь ослабляют позиции сторонников старой веры.

Как известно, истоки раскола на нижегородской земле уходят в XVII в. Об этом напоминает нам небольшая статья другого известного нижегородского историка Н.Ф. Филатова, к сожалению, скончавшегося в 2004 г., ещё до выхода в свет «Записок краеведов» (4). Автор рассказывает о судебном разбирательстве по поводу перехода «в раскол» жителей богатого торгово-промышленного с. Павлова – вотчины князя М.Я. Черкасского.

Публикация материалов по старообрядческой тематике в «Записках краеведов» заканчивается двумя интересными очерками о современных старообрядческих кладбищах Нижегородчины (5). В первом издатель газеты «Старообрядец» С.В. Рудаков описывает деревянные могилы и надгробия, сохранившиеся в глухих местах Заволжья. Автор второго очерка филолог А.Ю. Москвин даёт сравнительный анализ планировки старообрядческих кладбищ 12 районов Нижегородской области. Удивительно, но, несмотря на многочисленные попытки уничтожить старообрядческие погосты, они ещё сохранились и поэтому позволяют нам соприкоснуться с традициями древней, дониконовской Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Седов А.В. Кержаки: История трёх поколений купцов Бугровых. Н.Новгород, 2005.

2. Он же. Купцы-старообрядцы Блиновы // Записки краеведов. Н.Новгород, 2006. С.17–35.

3. Селезнёв Ф.А. Д.В. Сироткин в церковно-общественной жизни старообрядцев Белокриницкой иерархии (конец XIX–XX вв.) // Записки краеведов. С.3–16.

4. Филатов Н.Ф. Павловские старообрядцы // Записки краеведов. С.36–39.

5. Рудаков С.В. Заволжские погосты: Лесные могилы как памятники истории и культуры Нижегородского Заволжья // Записки краеведов. С.40–45; Москвин А.Ю. Последние приюты ревнителей благочестия // Записки краеведов. С.40–45.

В.Н. ВОДОЛАЗКО

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ТРУДАХ П.Н. МИЛЮКОВА

Профессор русской истории П.Н. Милюков, исследуя фундаментальные и актуальные проблемы России, не мог пройти мимо острейшего вопроса 1880–1890-х годов — вопроса о старообрядчестве. Эта тема была затронута им впервые в его магистерской диссертации «Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформы Петра Великого» (1892). Более пространно свои взгляды на старообрядческое движение и оценки его П.Н. Милюков изложил в капитальных трёхтомных «Очерках по истории русской культуры» (1896—1903).

Предпосылки раскола Русской Православной Церкви автор видел по крайней мере в двух факторах: во-первых, она стала к XVII в. «национальной», «русское благочестие (православие. — *В.В.*) было признано самым чистым в мире» и, во-вторых — русская церковь освободилась от многовековой зависимости от Константинопольского патриарха, установив назначение на митрополичью кафедру в Москве русских служителей и учредив через 80 лет своё патриаршество, причём «оба эти результата были достигнуты при помощи самого тесного союза с государством» (1). Большую роль в этом сыграли великий князь, венчанный на российское царство в 1547 г., Иван IV Васильевич, Стоглавый Собор и первый патриарх Иов, поставленный 26 января 1589 г. Однако, как считает Милюков, именно эта гармония отношений между государством и церковью, подкреплённая «теорией государственного покровительства церкви» Иосифа Волоколамского, уже несла в себе семена будущего раскола.

Просвещённая Европа, и прежде всего Греция, в лице своего представителя, приехавшего в Москву в 1518 г. учёного монаха Максима, получившего «папёжское» образование, считала незакон-

Водолазко Владимир Николаевич — к.и.н., Карельский институт повышения квалификации работников образования, г. Петрозаводск

ной независимость Русской Православной Церкви от Константинопольского патриарха. П.Н. Милюков отмечает, что как человек европейски образованный и учёный Максим «не мог не заметить тех пробелов и недостатков, от которых страдало тогдашнее русское благочестие». С Милюковым можно не согласиться, ибо было известно, что греческая церковь «отступила от чистого православия ...она олатынилась и обусурманилась... греческое православие испорчено», что сам Милюков подчёркивал в «Очерках». Но как человек прозападной ориентации, в исторических взглядах которого доминировал пресловутый тезис о культурной отсталости Руси-России и благотворном воздействии иностранных влияний на неё, почитавший из сонма российских историков и философов более всего западников Н.А. Полевого и П.Я. Чаадаева, Милюков признаёт «великую разницу между мировоззрением воспитанника образованной Европы и представителями полуязыческой России», имея в виду русских православных богословов и священнослужителей. Учёный грек увидел, что именно русское благочестие твёрдо базируется на святоотеческих и соборных установлениях, тогда как греческая церковь отступила от них в ходе многих модернизаций.

Высокое, «святое» положение русской церкви обязывало государство признать неприкосновенность её святости и необходимость защиты православной веры. Со своей стороны, церковная иерархия удостоила «религиозным освящением власть московского государя и теоретически признала за государством обязанность» покровительствовать церкви. Однако именно признание неизменным и непогрешимым высокого «уровня благочестия» Руси, а также государственная опека церкви, превратившаяся в её оковы, в условиях примитивного, «низкого уровня религиозности в древней Руси» «неизбежно должны были привести к расколу» православия в середине XVII в. «Формализм старинного русского благочестия» и невозможность для русского человека проникнуть в сущность веры объяснялась «полным отсутствием необходимых предварительных познаний» у него, то есть отсутствием элементарной церковной и общей грамотности населения средневековой Руси. Хорошо известны несостоятельные попытки объяснить генезис и длительное активное существование старообрядчества книжным невежеством и безграмотностью русского крестьянина, монаха, стрельца. Здесь, по нашему мнению, вполне допустимо процитировать яркое вы-

сказывание В.В. Розанова, хотя оно и относится к позднейшей эпохе. Считая «самой опасной стороной в христианстве XIX в.» в России и на Западе риторику в вероисповедании, нередко насмешливо-издевательскую, наблюдающуюся с первых дней христианской религии, он замечает: «Вот почему так хороши раскольники с <их> ,,Исусом“. Может быть, ещё они спасут мир, сокровищем веры в них заложенной; и тем лучше, что они ,,неотёсанны“: остальные так усердно тесали себя в истории, что уже ничего не осталось, стесали самую сердцевину себя» (2).

В подтверждение своих выводов и оценок Милюков приводит в адрес «огромного большинства русских начётчиков», то есть православных священнослужителей, и верующих уничижительное высказывание некоего «старца», «фигуры особого рода» (3), Арсения Грека, международного религиозного авантюриста, дважды сидевшего в Соловецкой тюрьме, к тому же «не владевшего в совершенстве русско-славянским языком», который крайне «неосмотрительно патриархом Никоном был поставлен к книжной справе» (4). Дело исправления русских богослужебных книг велось Арсением Греком по греческим образцам, отпечатанным в католических типографиях Германии и Италии и содержащим некоторые католические догматы, считавшиеся на Руси ересью. По словам грека, русские «...не знают ни православия, ни кривославия – только божественное писание по чернилам проходят, не добираясь до смысла». Поэтому, как утверждает Милюков, религия для русского верующего превращалась «в ряд молитвенных формул», имевших для него магический смысл, запрещавший видоизменять её или удалять из неё какие-либо элементы, потому что это считалось святотатством и вело к утрате молитвой её сакрального содержания и божественной силы.

Попытки исправления богослужебных книг предпринимались ещё за 100 лет до раскола, при царе Иване IV Грозном по постановлениям Стоглавого Собора, но тогда это делалось с сохранением «национального благочестия», Никон же благочестию «изменил» и «отдался влиянию новых веяний», «стал рьяным грекофилом» (5), хотя раньше сам утверждал, что «греки-де и малороссы потеряли веру и крепость и добрых нравов нет у них». Но «киевское и греческое влияние ... проникало повсюду», и, несмотря на сопротивление «национального воззрения», греки и киевляне сидели на Пе-

чатном дворе, они переделывали для русских читателей продукты греко-латинской и киевской богословской литературы, сильно подпорченной католическими ересями. Не напрасно, с великим знанием вопроса, троицкий монах Арсений Суханов – своеобразный «посол по особым поручениям» Алексея Михайловича и Никона, дважды побывавший в восточных патриархиях для специального изучения богословской, обрядовой и книжной практики, – в острополемическом «разглагольствии» с иерусалимским патриархом Паисием и богословами из его свиты решительно утверждал: греки «...и книг своих, и науки (богословской. — *В.В.*) у себя не имеют, но <всё> принимают от немцев» (6). А.В. Карташёв отмечая глубокую «своеобразную эрудицию Арсения Суханова и его диалектическую изобретательность», за которую «старообрядцы так любят» его, подчёркивает: в дискуссиях со столпами греческой церкви он весьма аргументировано доказал, что основные и главные догматические и обрядовые ценности старого православного благочестия, которых строго держатся его сторонники на Руси, освящены Христом, святыми апостолами и отцами православной церкви и к грекам и греческим церковным установлениям имеют мало отношения (7).

На Соборе 1656 г. Никон «решительно заявил»: «Я хоть и русский, и сын русского, но вера моя и убеждения – греческие». Очевидно, поэтому патриарх решил привести «русские церковные обряды и чины в полное соответствие с греческими», цитирует Милюков замечательного исследователя и знатока никоновской эпохи и старообрядчества Н.Ф. Каптерева. Никон переносит в Россию некоторые греческие обрядово-культовые предметы: амвоны, клобуки и мантии и даже греческий архиерейский посох, приглашает греческих иконописцев и ювелиров, начинает строить по греческим образцам монастыри и храмы, всюду выдвигает греческий авторитет, «отдавая ему значительное преимущество перед вековою русскою стариною» (8). Это позволило грекам и сторонникам Никона, справщикам богослужебных книг, «вместо исправления старого текста во многих случаях предпринять совсем новый перевод с греческого», в чём «русские ревнители старины... видели, со своей точки зрения, одну слепую ненависть к старому обряду» и старым, освящённым веками, вошедшим в менталитет русского православного верующего церковным порядкам и догматам. Оценивая исто-

рическую ситуацию в связи с реформами Никона, Милюков отмечает, что старообрядцам «было известно то, что только впоследствии стало известно исторической науке: именно, что основной принцип книжного исправления — сличение с *древне*греческими оригиналами — не применялся на практике» — из 500 рукописей VII—XVII вв., привезённых Арсением Сухановым из восточных патриархий и Афонского монастыря, среди которых были греческие богослужебные, святоотеческие, богословские манускрипты, ни одна из них не была использована в книжной реформе. «Справа проводилась по современным книгам, изданным в Германии и Италии» (9) и привезённым греческими справщиками в Москву.

П.Н. Милюков считает, что раскол русской православной церкви начинается с раскола знаменитого «Кружка ревнителей благочестия» (у автора — «национального благочестия». — *В.В.*), к которому сначала принадлежали царь Алексей Михайлович, Никон до патриаршества, протопопы Аввакум, Иван Неронов, Данила, глава Печатного двора князь А. Львов, царский духовник Стефан Вонифатьев, боярин Б.И. Морозов и другие влиятельные лица. Став патриархом, Никон, взявшись сначала за исправление русских богослужебных книг, в сущности подверг грубой и жестокой реформе самоё фундаментальное, коренное русское религиозное чувство — «национальное благочестие». В отличие от Лютера, являющегося автором (и символом) реформы церковной жизни немецкого народа **снизу**, Никон провёл свою реформу **сверху**, что раскололо русский народ, превратив одну из его частей в изгоев, преследуемых на протяжении почти 300 лет.

Эта реформа наряду с «книжной справой» самым непосредственным образом глубоко затронула обрядовую сторону русской православной церкви, то есть — повседневную духовную практику громадных масс ревнителей русского благочестия. Не будучи уверенными в полной правоте дела книжной и обрядовой справы, царь и патриарх обратились к Константинопольскому патриарху Паисию I с письмом, в котором просили его дать ответы на 28 вопросов, касавшихся исправления богослужебных книг, обрядовых разногласий и распрей с Павлом, епископом Коломенским, протопопом Аввакумом и другими оппонентами Никона. Милюков приводит обширную выдержку из ответа Паисия, полученного в Москве в мае 1655 г., из которой следует, что тот не считает необходи-

мым проведение реформы в сфере обрядовой: «Церковь не от начала приобрела все теперешнее чинопоследование, а постепенно и в разных церквах разновременно. Раньше святых Дамаскина и Козьмы не имели мы ни тропарей, ни кондаков, ни канонов. Однако же всё это не произвело разделений между церквами, когда соблюдалась неизменно та же вера, и церкви эти не считались ни еретическими, ни раскольническими. Так и ныне – не должно думать, будто развращается вера наша православная, если кто-либо творит последование свое немного иначе, чем другие в вещах несущественных, то есть не касающихся членов или догматов веры». Однако высказанная греческими высшим духовными служителям (письмо было подписано, кроме Паисия, ещё 24 митрополитами, архиепископами и епископами восточных церквей) позиция не была принята, что явилось одним из главных стимулов никоновской «перестройки» русской православной церкви, 700 лет служившей Богу и Святой Руси (10).

Ссылаясь на пророчества «Книги о вере», изданной в 1648 г., Милюков выносит окончательный приговор церковному расколу: Никон «истребил древнее отеческое благочестие и утвердил инославное римское нечестие», и вместе с царём «отступил от святой православной веры» (11). «Дурно ли, хорошо ли», но реформа – пишет Милюков – была проведена, и хотя сам реформатор был осуждён Большим Московским Собором 1666 г., она разделила русскую церковь, верующих православных русских людей, на две части: тех, кто воспринял равнодушно, «открыто смирились» под давлением страха или поверив в «новины» Никона, и тех, кто был «приучен авторитетом церкви верить в непогрешимость благочестия и в русскую всемирно-историческую задачу» — взять на себя роль «Третьего Рима». Именно Собор 1666 г. обязал православных христиан придерживаться новых обрядов и предал анафеме Аввакума, лишил его сана и вместе с соратниками Лазарем и Феодором приговорил к ссылке в Пустозерск. Борьба за возвращение старой веры стала уделом этих противников Никона и царя, признанных духовных лидеров, которые надеялись, что после ухода патриарха царь склонится к возвращению к дореформенным православным русским ценностям. Это положение Милюков иллюстрирует двумя пустозерскими челобитными Аввакума царю Алексею Михайловичу, цитируя их почти полностью. В одной из них Ав-

вакум призывает царя: «Ты ведь Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай его ни в церкви, ни в дому, ни в простой речи... Любит нас Бог не меньше греков: предал нам и грамоту нашим языком через Кирилла и Мефодия». В другом письме Аввакум «призывает к неустанной борьбе за верное дело»: «Нут-ко, правоверие, — нареки имя Христово, стань среди Москвы, перекрестись знамением Спасителя Нашего Христа, двумя перстами, как мы от святых отец прияли...» По мнению Милюкова, «так, положа руку на сердце, готовое громко исповедовать свою веру среди Москвы, отделялось русское народное благочестие от благочестия господствующей церкви» (12).

Болезненный, сопровождаемый чрезвычайными последствиями, в том числе кровавыми и бедственными, церковный раскол, означавший религиозный протест, соединявшийся временами с протестом социальным и политическим, указывал, по твёрдому убеждению П.Н. Милюкова, на то, что «первой и главной причиной этого разрыва были вопросы совести». Русскому народу пришлось «проклинать то, во что его учили свято веровать», и, предоставленный самому себе, он оказался в духовных потёмках (13). Сложилась ситуация, когда восточная православная церковь волею иерусалимского и антиохийского патриархов, уполномоченных всеми остальными восточными патриархами, изрекла на Соборе 1667 г. клятвы над сторонниками древнего, происходившего от константинопольской, греческой же церкви, благочестия, «восторжествовал собственно, местный, русский» никонианский принцип христианского исповедания. Ни одна из противоборствующих сторон «в пылу борьбы не могла стать» на позиции «терпимости к обряду». Обе стороны представляли обряд и догмат «неразрывно связанными», и на этом основании «сторонники национальной старины» видели в греческом богословии и церковной практике «ересь и догматическое заблуждение», а «приверженцы греческого авторитета» стояли на такой же точке зрения относительно старообрядчества. Ревнители древлего православия не считали приговоры соборов 1666—1667 гг. «решением всей церкви», а поскольку они составлены были восточными иерархами, то именно эти приговоры явились «новым доказательством старого русского взгляда на испорченность» греческой церкви. Теперь историческая миссия русской церкви — «сохранение благочестия православной веры в

первобытной чистоте» – ложилась на плечи «той горсти людей, которая представляла собой *старую* русскую церковь». Далее Милюков делает совершенно реалистический вывод, который большая часть историков XIX—XX вв. не решалась сформулировать: не старообрядцы отделились от церкви, «церковь отделилась от них, переставая в то же время быть истинной церковью», настоящая, истинная, благочестивая русская церковь сохранилась именно в среде приверженцев старого русского православия и «должна была по обетованию сохраниться до скончания века».

Позднее современник Милюкова, известнейший российский потомственный предприниматель и старообрядческий деятель В.П. Рябушинский, выведет формулу изначальной органической связи между духовностью, «русским религиозным чувством», и обрядностью верующего русского человека, ибо между обрядом и духом «существует большая внутренняя связь и зависимость», «власть духа закрепляется через обряд», который «возник в века величайшей духовности, в первые века христианства, и творцами православного обряда были отцы церкви, давшие литургии форму, сохранившуюся до настоящего времени» (14). Более того, «церковный народ», считал Рябушинский, крепко держится за обрядность своей молитвы в эпоху благочестивого состояния общества и государства и «небрежно исполняет обряд в годы шатаний», но всегда начинает своё духовное возрождение «именно с возвращения к обряду» (15). Насколько это верно и актуально, показывают конфессиональные отношения и процессы в современной Российской Федерации. Стоит отметить, что Милюков придерживался в этом вопросе таких же позиций, что и Рябушинский.

Эти принципиальной важности и значения оценки факторов, причин и последствий раскола Русской Православной Церкви в середине XVII в. являются для П.Н. Милюкова основой дальнейших рассуждений и формулирования собственной точки зрения на проблемы внутреннего состояния и эволюции старообрядческого движения на протяжении всей его истории до конца XIX в. В последующих главах на «пространстве» второго тома он рассматривает вопросы раскола и разногласий в самом старообрядчестве и образование в его недрах различных направлений — согласий, — прежде всего основных: поповского и беспоповского, из которых вышло множество других, менее масштабных ответвлений. Рас-

крывая эту сюжетную линию своих «Очерков», П.Н. Милюков пишет, что, пока главной задачей сторонников старой веры была борьба с Никоном и его преобразованиями, они были едины, хотя ещё раньше между ними существовали определённые противоречия. Но когда новообрядческая церковь с помощью государства укрепилась, встал вопрос о «дальнейшем существовании и внутреннем устройстве старообрядческой общины», разногласия внутри неё «выдвинулись на первый план».

С одной стороны, если светопреставление, которого, согласно пророчествам, ждали в 1666, 1669 и в 1699 гг. «не состоялось», но антихрист пришёл и господствует в мире, а «православие окончательно утрачено», то нет более истиной церкви и нет, следовательно, общения с Богом, кроме молитвы и некоторых других несложных обрядов, доступных каждому верующему и не требующих участия в этом деле священнослужителей. И теперь можно исповедовать веру отцов без церковной иерархии, святых даров, причастия, покаяния и других процедур. «По этому пути и пошла значительная часть раскола», не приемлющая священство, отмечает Милюков. Она стала называться «беспоповцами» или беспоповским согласием. С другой стороны, более умеренная часть приверженцев былого благочестия, признавая пришествие антихриста, но «отодвинув эту мысль на второй план», была уверена, что «истинная церковь Христова продолжает существовать в мире» в полном соответствии с Писанием, которое учит, что «церковь не может совершенно исчезнуть». Протопоп Аввакум писал из Пустозерска: «Как же в миру быть без попов?» – и высказывал мысль принимать при необходимости священников нового поставления (16). Сторонники этой идеи образовали самое раннее и многочисленное направление в старообрядчестве, известное под именем «поповцы» или поповское согласие. Однако это положение привело поповцев к чрезвычайно серьёзным проблемам, в частности, к необходимости восстановления «преемства апостольского рукоположения», то есть обеспечения общины священнослужителями «всех трёх степеней церковной иерархии: епископства, пресвитерства и диаконства». Задача эта была постепенно решена. Второй проблемой, являвшейся, по мнению Милюкова, следствием срединного положения поповского согласия между двумя крайними направлениями – беспоповцами и никоновской церковью, были отношения с ними.

Попытки найти компромиссы с официальным православием были «вполне неудачными» по причине резко отрицательного, откровенно враждебного отношения к старообрядчеству вообще светской и церковной власти. Сближения с беспоповцами тоже не получилось из-за некоторых важных идейных и обрядовых несогласий. Таким образом, делает вывод автор «Очерков», «поповщина была обречена вращаться в одном и том же заколдованном круге старых идей», а «создавать новые формы веры... рвать вековую цепь с временами апостольскими» у неё не было стремления и надлежащих возможностей.

Значительное место П.Н. Милюков отводит истории беспоповства. Интересно, что глава, посвящённая этому второму крупному ответвлению старообрядчества, по объёму равна первым двум главам. В общем, ничего нового он не прибавляет к тому, что хорошо было известно и широко описано в исследованиях и отражено в документах, касающихся беспоповского согласия в конце XIX—начале XX вв.: самосожжение, соловецкое сопротивление, устройство и деятельность Выга, идейное влияние Аввакума из Пустозерска и т.п. проблемы.

Оценивая написанное П.Н. Милюковым о расколе русской православной церкви в середине XVII в., следует отметить, что он, пытаясь быть по возможности беспристрастным исследователем, почти не скрывает своего негативного отношения к старообрядцам и никак не выражает своих позиций по отношению к синодальной церкви и светской власти империи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т.2. М., 1994. Стр.43 (цитаты, не указанные в сносках, принадлежат «Очеркам»). Амвросий (Michael Herzog), епископ Аугсбургский, всея Германии и Балтийских стран, свой переход от протестантизма в старообрядчество объяснил в интервью «Независимой газете» тем, что именно старообрядчество сохранило «в самой чистой и ясной форме основы христианской веры, изложенные в Священном Писании и Предании», что и привлекает людей в её лоно. Интересно, что вместе с епископом в старообрядчество перешёл весь его приход в Аугсбурге (См.: Церковь. 2004. Вып.6).
2. Розанов В.В. Сочинения. М., 1990.

3. Карташёв А.В. Собрание сочинений. В 2 т. Т.2: Очерки по истории Русской церкви. М., 1992. С.126.

4. Голубцов С.А. Николай Фёдорович Каптерев, жизнь, деятельность и его научные труды (с их критикой) о эпохе Патриарха Никона и царя Алексея Михайловича и на другие темы. М., 2003. С.52.

5. Там же. С.57.

6. Карташёв А.В. Указ. соч. С.126.

7. Там же. С.125, 129.

8. Милюков П.Н. Указ. соч. Т.2. Ч.I. М., 1994. С.51.

9. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.279.

10. Милюков П.Н. Указ соч. С.55; Карташёв А.В. Указ. соч. С.155, 157.

11. Полное название этой книги: «Книга о Вере единой истинной православной и о Святей Церкви восточной. И о изряднейших правоверных сложениях, от Божественного Писания въкратце избрана». Это сборник, составленный игуменом Киевского Михайлова монастыря Нафанаилом и изданный в 1644 г. (См.: Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы. С.145).

12. Милюков П.Н. Указ. соч. С.54—55.

13. Там же. С.55.

14. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. М., 1994. С.15, 16.

15. Там же.

16. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы.



А.И. ИЗЮМОВ

ТРАДИЦИИ КАЗАКОВ-СТАРООБРЯДЦЕВ Р. УРАЛА В ТВОРЧЕСТВЕ Г.Н. ПОТАНИНА

Изучение устоев Уральского казачьего войска, располагавшегося в среднем и нижнем течении р. Урала, выступает особым пластом в работах Г.Н. Потанина. Происхождение уральской общины Потанин видел следующим образом: «Одна из рыболовных артелей зашла на реку Яик (Урал), осела там и образовала Яицкий городок. Впоследствии из городка казаки расселились на пространстве 600 вёрст, но всеми делами территории продолжало заведовать вече Яицкого городка, так называемый войсковой Круг» (1). В статье «Индивидуализм в общине», целиком посвящённой Уралу, Потанин представляет Уральское войско самым грандиозным продуктом общинного духа русского народа. Чтобы понимать уральскую жизнь, нужно прежде всего знать, что в войске «нет частной поземельной собственности, нет отдельных станичных угодий» (2). Полное владение природными богатствами р. Урала сделало казаков самой эгоистичной общиной, под неопределённым деизмом скрывающей грубый материализм с пуританскими нравами. Потанин считал, что о солидарности с другими общинами, с миром вне яицкой общины, «с не яицким человечеством здесь нет и речи» (3).

Особенности общественного устройства уральцев сильно выделяют их из сферы других русских общин. Возвращающийся со службы казак, пересекая границу Самарской губернии и Уральской области, как бы чувствует переход в родную страну с укладом, резко отличающимся от остальной России (4).

Объединению войска, отмечает Потанин, помогают четыре права, которые особенно оберегают уральцы: это право устраи-

Изюмов Андрей Игоревич – к.и.н., сотрудник МГУ им. М.В. Ломоносова

вать учуг, право беспошлинной добычи соли из Индерского озера, право общинного владения бухарской стороной Яика (левый берег) и право несения военной повинности в виде добровольного найма (наёмки).

Размышляя об уральской общине, Потанин предполагает, не кроется ли в данной социальной организации консервативное начало, ведущее к замкнутости и застою (5). Учёный отмечает, что ни в одной русской общине вы не встретите такой солидарности населения. Однако самая образцовая русская община не исключает индивидуалистские инстинкты. С одной стороны, растёт местный патриотизм, с другой стороны, растёт отчуждённость от самарского и оренбургского крестьянства и казахского населения края. Во всём великорусском мире нет места, где бы сепаратизм между областью и остальным миром был глубже, чем между уральской общиной и её соседями (6). По сравнению с соседними крестьянами, пишет учёный, «казаки представляются какой-то привилегированной шляхтой», считающей русское крестьянство «низшей расой» (7). Следует подчеркнуть, что всё население обращено в военную касту. Правда, система набора людей на военную службу, то есть наёмка, значительно смягчает милитаристский характер уральской общины и даёт возможность большинству уральских казаков ускользнуть от военной службы и предаваться гражданским занятиям. И всё-таки постороннему наблюдателю кажется странным, что военный генерал, то есть наказной атаман, командует не только мужским населением общины, но и женщинами и детьми (8). «Уральцы – самые верные слуги старого порядка и представляют великолепно сплочённую опору для него. Если бы не эти консервативные массы уральской общины, то строй её показался бы постороннему наблюдателю идеалом, к которому следовало бы направить жизнь всех остальных русских общин, разверстать весь русский мир на территории, по размерам соответствующие уральской общине, спаять население каждой территории в такую же плотную, устойчивую массу с такой же детальной регламентацией общинного хозяйства» (9). Потанин заключает: «Уральская община – самая консервативная часть русского народа» (10).

И всё же учёный смотрел на уральскую общину как на за-

конченное произведение социального творчества. В ней его удовлетворяет тот факт, что регламентация хозяйства, устанавливаемая казачьей бюрократией, контролируется общественным мнением казачьей массы. Она не спускает глаз с деятельности «правления», иначе говоря, налицо демократическая основа управления общиной. Казак с крайнего юга может распахать землю в северной части войска или накосить себе сена, для этого требуется одно условие: чтоб он не косил ещё в другом месте. День первого сенокоса объявляется всей общине, накануне косцы выезжают в поле с рассветом, начинают косить. По мнению Потанина, в Центральной России подобная территория была бы разделена на 120 поземельных общин. «Здесь же все угодья и пахотные земли, луга, степи, рыболовные места – всё это не поделено. Уральская казачья община оказывается по величине целой областью» (11).

Уральское войско – «замечательное явление русской жизни» (12), считал Потанин, описывая его природные ресурсы, хозяйственную жизнь края. Учёный утверждал, что у уральцев самая большая и самая сложная из русских общин, самая архаичная и патриархальная (13). В своих «Воспоминаниях» третью главу пятой части он назвал «Уральская казачья община». Община р. Урала в его глазах – «продукт продолжительной исторической русской жизни, как последний результат кристаллизирующейся жизни, как законченное произведение русского социального творчества» (14). Потанин предполагал появление на территории России общин-«государств» с высокой степенью «умственного развития». Новые государства-общины будут небольшими по размерам, «по-моему, – пишет Потанин, – они должны приближаться к норме Яицкой общины» (15).

Взгляды Григория Николаевича Потанина претерпели определённую эволюцию в осмыслении общины уральских казаков. В начале XX в. этнограф приводит общину в качестве примера в социальной организации русской региональной жизни. Ему импонировала принадлежность всей общине казаков р. Урала природных ресурсов, а принцип обособленности местных финансов он считал примером для подражания. Потанин в «Крымских письмах сибиряка» пишет: «Уральская область составляет всего одну, впрочем, самую большую в России общину». Она,

подчёркивает учёный, «есть остаток древнерусской общинной жизни» (16). «Уральская община – это обломок старого русского быта, древность из музея. Она имеет несколько привилегий, и её члены, боясь потерять их, твёрдо держатся за старые формы. Всё, извне приносимое, встречается недружелюбно: в науке, искусстве, в европейских идеях подозреваются разрушительные для общины элементы» (17). Уральцы нетерпимы к остальной России. Любой русский иногородний «по-здешнему рассматривается как тайный недоброжелатель, заговорщик против войска» (18). Что особенно пугает уральцев, так это отсутствие стеснений для развития частного богатства. Учёный считал, что распределение богатства между отдельными лицами основано не на равномерном дележе добычи или источника богатства, а на равенстве свободы захвата. Относительное экономическое равенство, по мнению Потанина, непрочно, и оно исчезнет с развитием местной культуры, которое повлечёт за собой превосходство интеллектуальных сил над мускульными.

Потанин полагал, что уральская община не использует всего своего потенциала, чтобы стать передовой общиной России, а имеет самый архаичный характер. Уральцы с гордостью смотрят на своё общинное устройство; в их среде встречаются лица, которые видят в своей общине форму, самую близкую к утопиям философов XIX в. Они думают, что более чем кто-нибудь другой приблизились к решению рабочего вопроса. При всех несовершенствах общинный быт всё-таки создал уральцам такое благосостояние, какого мы не видим в других русских областях, признаёт Потанин.

В письме, написанном в мае 1876 г. к Н.М. Ядринцеву, Потанин перечисляет известные ему работы об Уральском войске. Это его собственная «Современный Яик», большая корреспонденция из Уральска известного Михайлова (умершего на каторге), напечатанная в «Морском сборнике» в конце 50-х годов, статья Данилевского о рыболовстве на р. Урале в «Вестнике Русского Географического общества» (самый обстоятельный отчёт о рыболовных обычаях войска), «Статистическое описание Уральского войска», написанное Рябининым и составляющее один из томов издаваемых Генеральным штабом «Материалов для статистики Российской Империи», статья Анучина

в «Современнике» о беспорядках на Урале в XVIII столетии (перед бунтом Пугачёва). Кроме того, сведения о древнем устройстве войска имеются в описании путешествий Палласа и в «Истории уральского войска» Лёвшина (19). Таким образом, Потанин первым составил библиографию работ об уральском казачестве.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Литературное наследство Сибири. Новосибирск, 1983. Т.7. С.192.
2. Камско-Волжская газета. 1873. №92.
3. Там же. №86.
4. Там же. №85.
5. Потанин Г.Н. Община-область // Журнал для всех. 1901. №4. С.455, 456.
6. Литературное наследство Сибири. Т.6. С.150.
7. Камско-Волжская газета. 1873. №92.
8. Литературное наследство Сибири. Т.6. С.156.
9. Там же. С.157.
10. Там же. С.156.
11. Потанин Г.Н. Община-область // Журнал для всех. 1901. №3. С.336.
12. Там же. С.334.
13. Журнал для всех. 1901. №2. С.203.
14. Литературное наследство Сибири. Т.6. С.148.
15. Пелих Г.И. Историческая концепция Г.Н.Потанина // Материалы межвузовской конференции, посвящённой 50-летию образования СССР. Томск, 1971. Вып.4. С.127.
16. Литературное наследство Сибири. Т.7. С.191.
17. Там же. С.193.
18. Потанин Г.Н. Современный Яик. Очерки. 1869. №18.
19. Письма Г.Н. Потанина. Иркутск, 1989. Т.3. С.28, 44.

А.В. СЕДОВ

ФЕНОМЕН СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

Греческое понятие «феномен» означает явление выдающееся. Именно таковым и было в истории России предпринимательство старообрядческое, сотворившее в конце XIX в. «русское чудо», обеспечившее России самые высокие темпы промышленного развития. По исчислениям современных экономистов, свыше половины российского капитала в XIX в. (до 60%) принадлежало старообрядцам (1). Как же гонимые властью и церковью, сотворили это «чудо»? Это до сих пор остаётся исторической загадкой, тайну которой уже много лет пытаются раскрыть историки.

Можно указать на ряд факторов, способствовавших успехам старообрядческого предпринимательства. Прежде всего – усердное трудолюбие. Старообрядцы исповедовали иное отношение к труду, чем официальная церковь. Она считала труд, особенно физический, божьим наказанием за грехопадение Адама с Евой. Ведь даже слово «раб» произошло от понятия «работа». А в нравственной системе старообрядцев труд занял почётное место христианского подвига, на чём настаивал старообрядческий идеолог Аввакум, внушавший прихожанам, что «без труда и молитва не пользует» (2). Официальная церковь на первое место поставила молитву, внушая прихожанам: «молись и трудись!» А старообрядцы отдавали первенство труду: «трудись и молись!» Идею труда, как главной молитвы, разделял Ф.М. Достоевский, призывавший: «обретите Бога в труде!» (3).

Своим уничижительным отношением к труду официальная религия сдерживала предпринимательство. А старообрядчество, наоборот, всемерно его поощряло. Яркий тому пример – зна-

Седов Андрей Васильевич — д.и.н., Нижегородский государственный университет, г. Нижний Новгород

менитые московские купцы Морозовы. Основатель этой фирмы, Савва Тимофеевич, вырос в семье православной, а став предпринимателем, ушёл в старообрядцы (4). В старообрядческой среде сформировалась оригинальная концепция предпринимательства – этика труда благого, полезного людям и угодного Богу! Она ориентировала старообрядцев на предпринимательство технически передовое, конкурентоспособное, что и порождало высокую культуру производства. Исходя из этой концепции, купцы-старообрядцы не за всякое дело брались. Яркий тому пример – отношение к винным откупам. На них многие нажились, в том числе и «благородные» дворяне. А вот купцы-старообрядцы «пьяной копейкой» не соблазнились, ибо понимали, что она – народное горе. В Нижегородской губернии лишь один из них на это решился, так старообрядцы его прокляли (5).

Трудолюбие влекло за собою ряд других достоинств старообрядческого предпринимательства. Прежде всего, высокое качество продукции, благодаря чему она отличалась прочностью, добротностью, надёжностью. В Нижегородской губернии основатель самой выдающейся фирмы П.Е. Бугров внушал сыновьям: «Делай так, чтоб тебе было хорошо, и никому не худо!» (6).

Трудолюбие порождало и такое важное качество предпринимательства старообрядцев, как деловитость. Она создавала у них энергичность и настойчивость в своих делах, на что обратил внимание П.И. Мельников-Печерский, специально изучавший быт и нравы приверженцев «старой веры» в Нижегородской губернии. В отчёте за 1853 г. он отмечал: «Раскольника можно почти безошибочно узнать по одной его наружности. У него какая-то особенная выразительность в лице, самоуверенность во взгляде, приёмах, разговоре... Чрезвычайно редко встречается раскольник вялый и неповоротливый... От того-то раскольники почти все деятельны, а от деятельности и зажиточны. Тунеядцев между ними почти не бывает» (7).

Очень важным фактором старообрядческой деловитости был трезвый образ жизни. Старообрядцы практически совершенно не употребляли спиртного и совсем не курили. На это многократно обращал внимание тот же П.И. Мельников-Печерский. «Раскольники мало пьют вина, – писал он. – Вообще между ними почти нет пьяниц. Это составляет одну из причин их до-

мовитости, довольства и зажиточности». Он хорошо знал быт старообрядцев по имению матери в д. Казанцево Семёновского уезда. «Крестьяне, жившие в нём, – вспоминал Павел Иванович, – были все до единого раскольниками... вина капли в рот не брали» (8).

Старообрядцы вели пуритански-скромный образ жизни. Эта бытовая скромность наглядно просматривается в жизни всех 3 поколений знаменитых нижегородских купцов-старообрядцев Бугровых. Основатель фирмы, Пётр Егорович, добился выдающегося делового успеха, из босяка стал одним из богатейших людей Нижнего, а образ жизни вёл традиционно крестьянский. Его личную скромность засвидетельствовали многие современники. П.И. Мельников-Печерский писал о нём: «Будучи капиталистом, Бугров жил рядовым мужиком и продолжал прежний образ жизни до смерти. Так, разъезжая по делам своим, он на пароходах брал место в третьем классе, возил с собой ржаной каравай с огурцами или луком и довольствовался подобной пищей, не прибегая к услугам пароходского буфета. И одежда его, порядочно поношенная, соответствовала такому образу жизни» (9). Сын его, Александр, унаследовав дело отца, состояние фирмы умножил, а жил по-отцовски скромно, что зафиксировал тот же Мельников-Печерский: «Сын его и наследник держится, подобно отцу, простого образа жизни» (10). Внук его, Николай Александрович, купец 1-й гильдии, мануфактур-советник, был настолько влиятелен, что А.М. Горький прозвал его «удельным князем нижегородским», тоже не роскошничал. По воспоминаниям Горького, многократно распивавшего чаи у Н.А. Бугрова, обстановка в доме была более чем скромная, любимыми яствами «удельного князя» была гречневая каша да пирожки домашней выпечки. И никаких купеческих разносолов! Вина практически не употреблял, совершенно не курил (11).

Такой образ жизни диктовался не скаредностью, а деловой экономичностью. Располагая значительным состоянием, П.Е. Бугров практически не держал денег наличными, выполнял многочисленные подряды под кредиты. Его капиталы находились в непрерывном деловом обороте, в чём он видел главный смысл предпринимательства. «Деньгу грешно держать в сундуке, – при-

говаривал он, – её надо пускать в оборот, чтобы народ ею кормился. Она в день семерых обойдёт и выручит, а в сундуке она тлен» (12).

Старообрядческому предпринимательству, особенно «первоначальному накоплению», в немалой степени способствовали «братства единоверцев», то есть общины «раскольников» с их взаимной поддержкой и выручкой. На эту особенность жизни старообрядцев обратил внимание тот же П.И. Мельников-Печерский. «Раскольное братство, – констатировал он, – держится твёрдым взаимным вспоможением». Эта взаимовыручка проявляется у старообрядцев во всём, от быта до предпринимательства. Мельников-Печерский отмечал: «В быту крестьянам страшны пожар, неурожай, падёж скота... Всего этого не боится крестьянин-раскольник, ибо братство всегда с избытком восполнит его убыток» (13).

Этика труда благого придавала всему старообрядческому предпринимательству ярко выраженную социальную направленность, которая наиболее полно проявлялась в щедрой благотворительности. В Нижегородской губернии это особенно ярко выразилось в практике купцов Бугровых. Они по уставу своей фирмы выделяли на благие дела ежегодно 45% чистой прибыли. А если губернию постигала какая-либо беда, бугровские отчисления достигали 80% дохода! Такой щедрой жертвенности в нижегородском крае больше не было и нет до сих пор. Да и по стране в целом трудно сыскать что-либо подобное (14).

Вся старообрядческая благотворительность имела отчётливо выраженное социальное содержание, заботу о людях труда, о бедных и обездоленных. Всё это ярко проявилось в истории нижегородской фирмы Бугровых. Когда основатель фирмы, Пётр Егорович, занемог, В.И. Даль, врач по образованию, посоветовал ему отдохнуть, поменьше заниматься хлопотливым бизнесом. Мудро ответил на это Бугров: «А ты думаешь, я из корысти ныне дела веду? Мне на что, я давно вон гляжу, а с сына будет и того, что есть. Да нельзя мне от дел отстать, народ жаль. Ведь около меня кормится тысячи две человек, как я их покину?» В этом ярко выразилась предпринимательская ответственность перед обществом (15). Забота о рабочих и о людях проходит красной нитью через всю историю Бугровых. В

очерке о внуке Петра Егоровича, Николае Александровиче, А.М. Горький отмечал его уважительное отношение к людям труда: «Народ у нас хороший, – говорил он Алексею Максимовичу, – с огнём в душе, его дёшево не купишь, пустяками не соблазнишь» (16). К своим рабочим Бугровы относились внимательно и заботливо. Оплата их труда была повыше других, на всех мельницах – бесплатные столовые, амбулатории, начальные школы. Рабочий день на бугровских мельницах был самым коротким в России. В стране он долгое время достигал 16 часов в сутки. Лишь в 1897 г. царское правительство ограничило его 11,5 часами. О восьмичасовом рабочем дне труженики только мечтали и установили его явочным путём в 1917 г. в результате Февральской революции. А бугровские рабочие трудились по 8 часов уже в XIX столетии. Мельницы работали круглосуточно, труд на них был тяжёлым. Бугровы это учли и установили на своих мельницах работу в 3 смены по 8 часов каждая. Это создавало такой высокий престиж труда у Бугровых, что люди работали у них пожизненно, поколениями. А это способствовало высокой квалификации бугровских рабочих и повышало производительность их мельниц. Рабочие по-деловому ответили своим хозяевам за внимательное к себе отношение. Никаких рабочих волнений на бугровских мельницах не было ни в 1905, ни в 1917 гг. (17).

Все перечисленные факторы, в разной степени, способствовали успехам старообрядческого предпринимательства. Они помогают, в какой-то мере, понять загадочный феномен российской истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Россия: Энциклопедический словарь. М., 1991. С.76; Шахназаров О.Л. Старообрядчество и большевизм // Вопросы истории. 2002. №4. С.84.

2. Житие Протопопа Аввакума. Горький, 1984.

3. Письма о расколе // Северная пчела. 1862. №15.

4. Русские Медичи. М., 1996. С.85.

5. Короленко В.Г. Полное собрание сочинений. Киев, 1925. Т.1. С.209.

6. Даль В.И. Полное собрание сочинений Владимира Даля (Казака Луганского). М., 1898. Т.8. С.259.
7. Полное собрание сочинений П.И. Мельникова (Андрея Печерского). СПб., 1897. Т.1. С.87.
8. Там же. С.88.
9. Там же. С.153.
10. Там же.
11. Горький А.М. Собрание сочинений в 30-ти томах. М., 1961. Т.15. С.210.
12. Даль В.И. Указ. соч. С.259.
13. Мельников-Печерский. Полное собрание сочинений. Изд. 2-е. СПб., 1904. Т.7. С.184.
14. Седов А.В. Кержаки. Н.Новгород, 2005. С.163.
15. Даль В.И. Указ. соч. С.252–256.
16. Горький А.М. Указ. соч. С.232.
17. Центральный архив Нижегородской области. Ф.61. Оп.216. Д.638. Л.25, 124.

А.Н. КИРСАНОВ

РЕФОРМЫ ИЛИ РЕФОРМАЦИЯ? НОВЫЙ ОБРЯД В ЕВРОПЕЙСКОМ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

На картине художника В.Г. Шварца «Патриарх Никон на прогулке в Новом Иерусалиме», написанной около 1867 г. и экспонировавшейся в Третьяковской галерее, патриарх Никон изображён в широкополой «пасторской» шляпе. На эту ценную деталь искусствовед Е.К. Братчикова обратила внимание Н.Ю. Бубнова, который благодарит её за это наблюдение и предполагает, что указанная картина могла повлиять на А.С. Каликина, иллюстрировавшего «Историю о патриархе Никоне». Н.Ю. Бубнов сравнивает несколько рукописей пространных редакций «Истории о искоренителе древняго благочестия патриархе Никоне, отступнике святыя веры», проиллюстрированных цветными миниатюрами работы мастерской вологодских крестьян Каликиных. На 2 из 36 или более миниатюр («Никон с царевною Татьяною под дубом совещаются о бегстве в Киев» и «Никон беседует со змием») патриарх Никон изображён в шляпе такого же покроя, как и на картине В.Г. Шварца. По мнению Н.Ю. Бубнова, «названная деталь одежды должна была, по-видимому, подчеркнуть протестантскую ориентацию реформ опального патриарха» (1).

В связи с протестантской шляпой Н.Ю. Бубнов обращает внимание и на такие слова инокини Наталии, бывшей жены Никона, сказанные ему, когда патриарх испрашивал её благословения на исправление церковных книг: «Святейший отец патриарх, истинно ты говоришь, нам нужно возвратиться к *евангельской истине*, и тогда мы *будем вновь православными*. Делай, что Святый Дух говорит тебе, но на полпути не останавливайся» (2).

Кирсанов Андрей Николаевич — к.и.н., РГУ инновационных технологий и предпринимательства, г. Москва

В опубликованном Н.Ю. Бубновым тексте «Истории о патриархе Никоне» можно найти и третий пример протестантско-евангелического следа. Никон дважды пытается сбежать из Ново-Иерусалимского монастыря в Киев. Второй побег неожиданный, поспешный, неподготовленный: Никон ночью, переодевшись в крестьянское платье и вооружившись, тайно выходит из монастыря, «взя с собою двух своих слуг – *поляка* Ольшевскаго и *немца* Далматова, мужественных», которые чуть позже безуспешно пытались отбиться от погони (3). Дело в том, что точно такой же состав приближённых был и вокруг Лжедмитрия I, среди свиты которого «было немало *немецких и польских протестантов*, и вообще, как полагают, религиозные симпатии Самозванца принадлежали скорее всего протестантизму, а не католичеству» (4).

Похоже, в XIX в. и старообрядцы, и просвещённые россияне осознавали, что ветер никоновских реформ дует не просто с Запада и не из Ветхого Рима, а из северной протестантско-реформацкой Европы, с которой Россия окончательно сблизилась начиная с Петра. Вероятно, в результате господства марксизма и истмата в нашей стране, когда было принято для объяснения исторических изменений искать только внутренние социально-экономические причины, оставляя без должного внимания распространение внешних идей, исторические наблюдения прошлых веков были забыты и сегодня могут показаться откровением. Подобным образом в СССР несколько десятилетий была под запретом теория «бродячих сюжетов» литературы и фольклора. Аналогичные путешествия религиозных и политических идей и идеологий между странами и народами могла бы изучать недавно появившаяся интеллектуальная история.

Здесь предлагается конспективное сравнение более или менее известных фактов российской истории с аналогичными явлениями в истории Западной Европы XIV–XVII вв., которые уже давно идентифицированы как реформационные и в контексте которых наши отечественные события приобретают качественно новую окраску, образуя типологические параллели с западноевропейскими.

«Триста лет назад Россия исповедовала одну христианскую, православную веру и составляла одну истинную православную

Церковь. Не было тогда в Русской Церкви ни ересей, ни расколов, ни раздоров. Более шести веков, начиная с крещения Руси (в 988 г.), Русская Церковь наслаждалась внутренним миром и покоем. Правда, появились было в ней в XIV–XV вв. еретики стригольники, жидовствующие, но быстро исчезли», – так начинает свою книгу по истории старообрядческой церкви Ф.Е. Мельников (5). Пожалуй, именно предельное благодушие этого описания позволяет, наконец, усомниться в достоверности рисуемой картины. Сведение объяснения нового обряда к приведению богослужения в единообразие то ли ради устранения накопившихся ошибок, то ли ради новообретаемой Украины к происках греческих авантюристов, к властолюбию и дурному характеру Никона не объясняет сути происходившего.

Попробуем начать с «наслаждения внутрицерковным миром и покоем». Новгородско-московские ереси XIV–XVI вв. были отнюдь не лёгкими тучками на безоблачном духовном горизонте Руси, а регулярно долетавшими сюда волнами разворачивавшихся в Европе реформационных процессов, начавшихся (если включать протореформацию) ещё в XII в. и заключавшихся в рационализации и секуляризации сознания (переход к сознанию Нового времени). В культуре этим процессам соответствовала эпоха Ренессанса. Грандиозная ренессансная архитектура бросала вызов Небесам; ренессансные маги («титаны Возрождения») искали средств для подчинения себе всей природы и «заклятия Святого Духа и ангелов»; культ Человека, театрализации, мистификации, шифрограммы... За всем этим стояла герметико-каббалистическая традиция, «потайная пружина» научного прогресса эпохи Ренессанса, не утратившая своего значения и в XVII в., с приходом «научной революции» (6).

Герметическая традиция в Европе не прерывалась со времён античных гностиков. Еврейская каббалистическая литература была включена в неё в XIV в. почти сразу же после своего возникновения. У нас это время отмечено новгородскими стригольниками. Кроме различной мистики и алхимии, Каббала была использована как основа криптографии, которая к концу XV в. стала общей нормой дипломатической практики (для сохранения тайны дипломатической переписки) как в Европе,

так и на Руси. Ради этого, например, Иван III долго покровительствовал «жидовствующему» Фёдору Курицыну (7).

Иосиф Волоцкий и его сторонники и в XVI в. продолжали бороться с любителями «волхвования» и «звездословия», то есть магии и астрологии, составлявших вместе с алхимией и каббалой корпус герметических наук. С XV по XVII вв., несмотря на периодическую борьбу с боярскими ересями, европейские мировоззрение и учёность постепенно становились общей культурной нормой русских верхов. Таким образом, мы вынуждены констатировать распространение на Руси герметико-каббалистической традиции с предположительными путями распространения через Великий Новгород, бывший в течение веков одним из европейских торговых центров, либо прямо через Московский двор (ср. ренессансных архитекторов, строивших Кремль).

XVI в. в Европе знаменовался существенными политическими победами Реформации в виде оформления протестантских церквей, хотя чешская гуситская церковь, будучи старейшей в Европе, на 100 с лишним лет старше прочих реформированных церквей. Большое распространение протестантизм имел также в соседней Польше (8). Даже патриарх Филарет Романов отмечал, что на белорусских землях (тогда территория Речи Посполитой) велико смешение вер и ересей (9).

XVI в. в Московии – это борьба с ересями, аналогичная «охоте на ведьм» с пытками и кострами в Европе, особенно обострившейся на рубеже XVI–XVII вв. в связи с ширившимися победами реформатов и началом Просвещения. Идея Просвещения вызревала весь Ренессанс и была сформулирована как Просвещение книжное. Книгопечатание началось в Голландии – параллельно с готовящейся нидерландской революцией – и распространялось в Германии вместе с протестантизмом. Одним из крупнейших центров книгопечатания вскоре стала Венеция; но она же была одним из главных центров Реформации (при «недопобеде» церковного протестантизма) и участницей антигабсбургской коалиции (подобно Франции).

В 1564 г. в Москве был издан «Апостол» И. Фёдорова и П. Мстиславца с рисунком на фронтисписе, композиционно аналогичным оформлению титульного листа «Иероглифической

Монады» Дж. Ди, изданной в Антверпене в том же году. Эти факты заставляют всерьёз отнестись к сомнениям, высказанным в адрес никоновских исправлений богослужебных книг, проводившихся по образцам, отпечатанным в Венеции.

Идея Просвещения созрела к рубежу XVI–XVII вв. В 1592 г. ренессансный неоплатоник и герметик Ф. Патрицци опубликовал «Новую философию вселенной», в которой рекомендовал обучать народ герметико-платонической философии, названной им «Пансофия» (10), включавшей и «Иероглифическую Монаду» Дж. Ди в качестве новейшего откровения. Учение Пансофии окончательно оформилось в работах Р. Флада и, особенно, Я.А. Коменского (центральных фигур в «игре в розенкрейцеров») в качестве содержания системы рационализированного образования.

Первые два десятилетия XVII в. в большинстве стран Европы ознаменовались появлением розенкрейцерских манифестов и последовавшим «Розенкрейцерским фурором». Противники и сторонники кинулись разыскивать невидимых братьев Незримой Коллегии, обещавших *магико*-научный прогресс, «просвещение» в смысле обретения просветлённости. Просветлённость – приобщение всех к герметической традиции, Пансофии – образно именовалась возвращением к мудрости Адама до грехопадения, а подразумевала «вспышку света» (расцвет всех наук и искусств) перед концом Мира, которому идёт последнее тысячелетие (милленаризм). Физиологически такой же свет видит эпилептик перед припадком, наступающим в результате чрезмерной рационализации сознания. Может быть, иудейским мистицизмом Каббалы, а может быть, оторванным от жизни идеализмом левополушарного рационалистического мышления следует объяснять интенсивное христианское благочестие реформатов-розенкрейцеров и организованные ими политические авантюры.

Через год после появления и истолкования новых звёзд, обещающих успех Просвещения, двинулся Лжедмитрий I в поход на Москву, организованный, похоже, польскими социнианами (один из источников розенкрейцерства) или т.п. реформатами. Лжедмитрий пользовался также и помощью иезуитов (тоже послуживших прототипом «розенкрейцерских братьев»), и со-

ветами самого папы, при том что от этого мероприятия тогда же официально отмежевалось польское католическое правительство.

Главная розенкрейцерская авантюра имела место в Пфальце и Богемии в 1619 г. и закончилась сокрушительным поражением чешско-немецких протестантов в 1620 г. В довершение, иезуиты, захватившие их территорию, объявили, что они и есть настоящие розенкрейцерские братья и просветители. В эти же годы наша отечественная Смута закончилась приездом из польского плена Филарета Романова, начавшего последовательную пропротестантскую линию и некоторые церковные реформы.

С богемской авантюры и её разгрома началась Тридцатилетняя война, в которой Россия последовательно выступала на стороне протестантской унии, оказывая не только военную, но и материальную помощь европейским протестантским странам (11) (эту политику затем также продолжала Российская Империя, участвуя в разделах «католических наследств», образовывавшихся после дальнейших поражений наследников католической лиги).

В 1640-х годах Михаил Романов пытался выдать свою дочь Ирину за датского принца-лютеранина Вольдемара, что через полвека стало уже династическим правилом российских императоров, чему реформированная к тому времени российская церковь не служила больше препятствием.

В те же годы шла английская революция, приветствовать которую съехались из Европы заслуженные розенкрейцеры, опять с предложением духовных, научных, общественных реформ, пока не удавшихся в Германии.

Одним из крупных поражений католиков в ходе Тридцатилетней войны были события на Украине, особенно под руководством Богдана Хмельницкого, закончившиеся переходом части Украины к Москве, массовыми переездами в Москву польско-украинских просвещённых братьев и началом реформ в Русской Церкви – около 1653–1654 гг.

Итак, новый обряд, – заключавшийся в упрощении культа и ликвидации украшений церковных зданий на протестантский манер. Иконы заменялись религиозными картинами по итальянско-немецким образцам, служившим таковыми ещё полтора-два века. Духовное церковное пение заменилось на «оперное».

Характер классической протестантской формулы, повторяющейся на базе разных конфессий, в том числе мусульманства, имеет ритуальный рассказ об искажениях полученных из Византии обрядов и книг и необходимости их очищения от этих искажений, ошибок переписчиков, позднейших наносов.

Церковным реформам предшествовали экономические. Окончательное закрепощение сельскохозяйственных рабочих (крестьян) точно соответствует начальному капитализму с внеэкономическим принуждением, особенно при производстве аграрного товара (ср. «буржуазный дух протестантизма» и рабство негров в США, отменённое на 4 года позже нашего крепостного права).

Так же до этого начиналось и Просвещение: частные школы (Ф.М. Ртищев), кружки «Ревнители древлего благочестия» вместе с экстатическим мистицизмом Алексея Михайловича, толкавшим его на борьбу с «папёжниками и Магометом» (выражение реформатов) – или «византийскую прелесть» (12), выглядят слишком подозрительно на фоне реформатского милленаризма с идеей восстановления райской мудрости и святости Адама до грехопадения, с реформатами-«ревнителями евангелического благочестия», напрашивающимися в качестве прообраза почти одноимённого московского кружка (13). Вероятно, неполной посвящённостью всех «ревнителей» можно объяснить развившиеся между ними недоразумения, когда каждый толковал благочестие на свой лад. Одни из них понимали древность «по-реформацки» – как рай библейский, возвращаемый на Землю перед концом (ср. Новоиерусалимский монастырь Никона), другие «по-хорошему» – как русскую и христианскую старину. Победила партия новой философии просветления.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бубнов Н.Ю. Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне. СПб., 2006. С.341 и 332—333.
2. Там же. С.341—342.
3. Там же. С.408—410.
4. Сын Церковный: памятник древнерусской церковной литературы М., 1995. С.184—185 (со ссылкой на: Карташёв А.В. История Русской церкви. М., 1991. Т.2. С.53, 58).

5. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.15.

6. Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М., 1999. С.407.

7. Лилиенфельд Ф. Иоанн Тритемий и Фёдор Курицын (О некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976. С.116—123.

8. Советская историческая энциклопедия. Т.11. М., 1968. Стлб.329, 331.

9. Лебедев Л., прот. Москва патриаршая. М., 1995. С.22.

10. Йейтс Ф. Указ. соч. С.303.

11. Советская историческая энциклопедия. М., 1973. Т.14. Стлб.409—414, цветная карта-вклейка к стлб. 416.

12. Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века. М., 2003; он же. Византийская прелесть. М., 2003.

13. Йейтс Ф. Указ. соч. С.93, 236, 302—303.



С.А. КИРСАНОВА

РЕФОРМА ИЛИ РЕФОРМАЦИЯ? ЛИЧНОСТИ ДВУХ ВЕНЦЕНОСНЫХ РЕФОРМАТОРОВ XVII В.

Глобализация, спустившаяся сегодня на уровень массовой культуры, в прошлые века точно так же разворачивалась на уровне культуры европейских элит. В первой половине XVII в. по Европе «бродил призрак Просвещения» в лице Незримой Коллегии просветлённых братьев, обещавших всему миру новую зарю просвещения в результате реформационных преобразований религии, философии, науки, образования и общества. В общем, – «Всеобщую Реформацию» всего мира, в соответствии с идеалами, позже названными коммунистическими. Идеи научной реорганизации общества, в том числе посредством новой системы образования и воспитания, были разнесены очень широко по всей Европе, особенно среди славян. Московское царство не было здесь исключением, но имело свою особенность: в других славянских странах элита, то есть шляхта, составляла часто существенную часть населения; у нас элита составляла придворный боярский слой, противопоставившийся закрепощаемому населению страны. С XVII по XIX вв. просвещение в России входило в привилегию, а затем в обязанность высшего дворянского сословия, чья рационализированная полуатеистическая культура противостояла народной верующей культуре. Узость социальной базы просвещения обеспечила в России успех старообрядчества как контрреформационного движения.

В исторической науке неоднократно предпринимались попытки сравнения старообрядцев с протестантами. Такое сравнение могло бы быть оправданным, если в старообрядческих

Кирсанова Светлана Анатольевна — Академия менеджмента инноваций, г. Москва

учении и культуре удастся выявить черты рационализма, свойственного европейской Реформации. Должно быть очевидным, что сравнение тех и других на основании преуспевания в экономической сфере бессмысленно, ибо исходя из протестантских принципов, богатство – средство подтверждения собственной праведности, а соответственно, накопление богатства – практически цель жизни. Для старообрядца цель жизни – полноценное бытие, от неиспорченного богослужения до процветающего хозяйства и быта. Накопленные капиталы, будучи следствием полноценности такой жизни, если и служили доказательством, то только своей «невиновности» перед властями в виде взяток и т.п., причём не только за себя лично, но и за всю общину, что начисто отрицает «дух капитализма» в старообрядчестве. О становлении старообрядчества на базе «народных ересей» и вовсе говорить не приходится. Самое большее, что можно найти, это некоторую склонность к просвещению и просвещённому стилю на Выге (расположенном на старых новгородских землях – !).

Напротив, спускавшиеся сверху московские реформы XVII в., касавшиеся религиозной и культурной жизни, экономики и политики, общественного устройства страны, мы вправе рассматривать как этапы общеевропейской Реформации. Ответная же реакция на них русского народа в форме старообрядчества волне соответствует контрреформации, не победившей политически.

Отдельного внимания заслуживают главы государств, связанных с политическими авантюрами и реформами XVII в.: политический лидер немецких реформатов курфюрст Пфальца и его коллега на московском троне. Сопоставление этих личностей и происходивших вокруг них событий заставляют не только рассматривать московские реформы XVII в. в их совокупности, но и обратить в связи с ними более пристальное внимание на более ранние прообразы этих реформ.

Фридрих Пфальцский был выдвинут реформатами на роль лидера протестантской партии в 17 лет, одновременно с его женитьбой на столь же юной английской принцессе. Шесть лет строились идеалистические планы, и в 1619 г. перед двадцатитрёхлетним вождём встал вопрос, соглашаться ли на предложе-

ние чешских повстанцев против Габсбургов принять богемскую корону и тем самым возглавить протестантов не только морально, но и их военный мятеж, и, стало быть, нарушить свой вассальный долг перед императором. На людей, видевших его в тот период, личность Фридриха производила неизгладимое впечатление, отмечали, что он «не по годам набожен, мудр, деятелен и доблестен». Прежде чем решиться на рискованный шаг, он советовался со многими. Протестанты и, в частности, архиепископ Кентерберийский говорили, что корону следует принять непременно, ибо сие есть религиозный долг. И по собственному мнению Фридриха, отказ следовать боговдохновенным путём означал бы прямое неповиновение воле Божией. Без сомнения, он был искренен, когда в письме к своему дяде, герцогу Бульонскому (главе французских гугенотов), обобщил двигавшие им побуждения в следующих словах: «Это божественный зов, и я не смею не повиноваться ему... Моя единственная цель – послужить Господу и Церкви Его». В довольно безнадёжной ситуации Фридрих предпочёл действовать, следуя высшему религиозному долгу (1).

Русский царь Алексей, подобно своему отцу Михаилу Романову, вступил на престол шестнадцатилетним подростком и вряд ли имел возможность до конца понимать значение закипевших вокруг политических реформ и своих собственных действий в происходящем. Скорее всего, и он, и патриарх Никон, и некоторые другие из их окружения были слепыми игрушками в руках чужих воль.

Судьбы и личности двух венценосных реформаторов выглядят невероятно похожими. Оба стали правителями в чрезвычайно юном возрасте, получив при этом особое религиозное воспитание. Оба готовы принести себя и свою страну в жертву религиозному долгу, как они его понимают. При этом оба чрезвычайно, даже мистически набожны.

Крайняя набожность юного царя Алексея выражалась в понимании благочестия как религиозного долга освобождения православного Востока, для чего он готовился занять трон греческих царей. Павел Алеппский передаёт такие его слова (около 1655 г.): «Со времён моих дедов и отцов к нам не перестают приходить патриархи, монахи и бедняки, стеная от обид, злобы

и притеснения своих поработителей, гонимые великой нуждой и жестокими притеснениями. Посему я боюсь, что Всевышний взыщет с меня за них, и я принял на себя обязательство, что, если Богу будет угодно, я принесу в жертву своё войско, казну и даже кровь свою для их избавления» (2).

И тут возникает самый интересный момент. Религиозный мистицизм Фридриха Пфальцского однозначно связывается с розенкрейцерским движением, политическим вождём которого он был провозглашён. В самом движении мистицизм происходил от герметической традиции, вобравшей в себя мистицизм иудейской Каббалы. А откуда такой же мистицизм у русского царя?

В первую очередь, подозрение падает на царских воспитателей. Один из них – «дядька» царя Б.И. Морозов, фактически руководивший страной при его малолетстве. Но и родной отец Михаил Фёдорович, сам предпочитая жить по старинке, заботился о европеизации своих детей, определив их жить в каменных палатах, сам оставаясь в деревянных. Сегодня учёные пишут о том, что «на формирование мировоззрения Алексея Михайловича повлияли идеи религиозно-нравственного совершенствования личности и общества, распространившиеся после Смуты» (3), и что эти идеи – польско-белорусско-украинского происхождения. Просветить Человека, чтобы он смог поставить себе на службу все силы земные и небесные для облегчения земных трудов и превращения их в райское блаженство, развить для этого науку («Прогресс учёности») и рационалистически усовершенствовать общество таких людей предлагалось во всех розенкрейцерских писаниях.

Значит, необходимо также углубиться в историю православных братств, создание которых в Польше благословил тот же константинопольский патриарх Иеремия, что и учреждение патриаршества в III Риме – Москве, и школы и коллегиумы которых были подозрительно похожи на иезуитские, а идея «совершенствования» стала в дальнейшем главной идеей масонства. Также хорошо бы сравнить эти братства с Богемскими (Чешскими) и польскими братьями, реалии которых повлияли на создание образа Розенкрейцерского Братства или Незримой Коллегии. Проследить, как просветительские общества, груп-

пы и школы, обучавшие философии, риторике и театру, ложились в основу создания национальных языков и светских национальных государств Нового Времени во многих странах Европы. Наконец – какую роль, в скольких и каких именно странах в 1620–1660-х годах играли бывшие идеологи розенкрейцерства, невообразимо перетасованные Тридцатилетней войной. Например, известно несколько их организаций в Польше, в том числе Я.А. Коменского, воссоздавшего из чешских беженцев общину Моравских Братьев и создавшего тогда же на базе розенкрейцерской идеологии науку педагогику. Известно, что и в Россию хлынул поток протестантских беженцев, спасавшихся от той же войны.

С нового обряда просвещение в России пошло широко и бесповоротно: кружки, школы, академии; массовое книгопечатание; грамматики, пиитики, риторики; светская живопись, каменная архитектура на европейский лад, полки нового строя, «служилая» короткая форма, бритьё бород и красные каблуки; женская эмансипация среди аристократии; европейские театральные представления и общая театрализация (4).

Между прочим, риторические общества – общества любителей литературы и театра – в Нидерландах XV–XVII вв., существовавшие почти во всех городах и даже во многих крупных деревнях, были главными носителями и распространителями реформационных идей и организаторами протестантской революции. Театральность была главной чертой английского ренессанса, из неё вышло шекспировско-розенкрейцерское представление о «мире как театре». Само розенкрейцерство понималось как театральная игра, розенкрейцерские идеи распространялись по Европе в том числе, возможно, английскими и другими актерами и театральными труппами, гастролировавшими во многих странах (5).

В 1672–1676 гг. в Москве существовал придворный театр, в котором играли немецкие актёры – подобно европейским придворным труппам, но прекратившийся со смертью Алексея Михайловича. Тогда же в Москве открылась первая книжная лавка; при царском дворе выходила рукописная газета «Куранты», состоявшая в основном из иностранных сообщений. Второе десятилетие пошло первому в Европе научному английско-

му Королевскому Обществу. Всего год назад был казнён Степан Разин, продолжалось «Соловецкое сидение», будущий Пётр I лежал в колыбели, и придворные московские и украинские астрологи строили его гороскопы, а Аввакуму предстояло ещё 10 лет пустозерской земляной ямы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение. М., 1999. С.49—52.
2. Лебедев Л., прот. Москва патриаршая. М., 1995. С.72.
3. Отечественная история: Энциклопедия. В 5 т. Т.1. М., 1994. С.67.
4. Богданов А.П. В Москве накануне петровских преобразований. // Человек в российской повседневности: Сб. ст. научн. конф. М., 2001. С.192—196.
5. Йейтс Ф. Указ. соч. С.38, 261—262 и др.

КНИЖНОСТЬ, ЯЗЫК, ФОЛЬКЛОР

Ф.И. КИРИЛЭ

О ГЕНЕЗИСЕ ЭТНОНИМА «РУССКИЕ ЛИПОВАНЕ»

На протяжении времени русское старообрядчество породило богатую терминологию, среди которой получили большое распространение такие термины, как: раскольники, древлеправославные христиане, старообрядцы, староверы, липоване, а также поповцы, беспоповцы, беглопоповцы, единоверцы и многие другие. В данной статье мы осветим лишь один из этих терминов, а именно мало известную синтагму: русские липоване.

Русские липоване – это русские старообрядцы, проживающие на территории Румынии, независимо от того, к какому религиозному согласию они принадлежат: поповскому, беспоповскому или беглопоповскому. Под этим же общим названием они известны также в Бессарабии и в Буковине (1). Русские липоване — это румынские граждане русской национальности. Иначе говоря, русские липоване принадлежат к русской национальности, а по гражданству — к румынской нации. Всё это оправдывает сохранение слова русские в структуре синтагмы русские липоване как значимого составляющего компонента, так как оно отражает национально-русское происхождение старообрядцев, проживающих на территории Румынии.

Откуда произошло название липоване, этого историческая наука до сих пор не смогла окончательно установить. В работах историков русского старообрядчества излагаются разные предположения в связи с этим термином. Так, например, П.И. Мельников-Печерский, большой знаток ранней истории русского старообрядчества, утверждает, что «заграничных старообрядцев стали звать ,,филиппонами“, а потом сокращённо – липованами» и что слово липоване восходит к имени Филиппа – основателя одного из беспоповских согласий: филипповцы — филиппоны — липо-

Кирилэ Феодор Иванович — д.филол.н., Бухарестский университет «Спиру Харет»

ване. «Филиппоны и липоване – это не название согласий, а более географический термин» (2). Для подтверждения данной гипотезы П.И. Мельников-Печерский ссылается на работу украинского историка униата Игнация Кульчинского «Specimen Ecclesiae Ruthenicae», где впервые встречается термин philippony («филиппоны») (3). Однако в статье Кульчинского речь идёт только о староверах-филипповцах, а не о старообрядцах вообще. Впоследствии гипотезу, выдвинутую Мельниковым-Печерским, стали, к сожалению, принимать и многие другие исследователи старообрядчества без всякого обоснования (4). Однако с этой версией трудно согласиться. Её следует категорически отвергнуть как необоснованную и неоправданную, как не соответствующую действительности. Термин филиппоны совершенно неосновательно присваивается всем заграничным старообрядцам, при этом полностью игнорируется духовное своеобразие старообрядческих общин. Произведение термина липоване от «филиппонов» — это, образно говоря, «новаторское сочинение» лингвистов, гипотеза, отчасти притянутая за уши. Наше мнение основывается на следующих фактах.

1. В Польше действительно живут и сегодня русские старообрядцы-беспоповцы филипповского согласия, известные там под названием filipony (филипоны), но не липоване (lipowany). Они вышли из поморских беспоповцев: в 1737 г. группа старообрядцев отделилась от Выговской общины селений Архангельской и Олонецкой губерний и основала новую беспоповскую общину, наставником которой стал Филипп – келейник Андрея Денисова, бывшего в течение почти 50 лет душой и главой всей беспоповщины. Их стали называть филипповцами. А когда филипповцы с 1743 г. переселились в Польшу, то их там стали называть филиппонами (5).

Наиболее близкие и постоянные сношения филипповцы имели в прошлом и имеют сегодня со старообрядцами-беспоповцами Балтийских стран, с поморскими старообрядцами-беспоповцами и с Московской Преображенской общиной – главным гнездом беспоповцев.

2. Нет никаких оснований производить название липоване от имени Филиппа – основателя беспоповского согласия. Это противоречит истине. Убедительны в этом показания «Реляции»,

составленной на польском языке в 1756 г., согласно которой старообрядцы филипповского согласия были сторонники самосожжения (6). Филипп учил, что для избежания будущего вечного огня надо принести себя в жертву здесь и очиститься вольным мученичеством. Он сам так и поступил: когда члены комиссии царского правительства собрались Филиппа пытать о его учении, предупреждённый накануне появления комиссии, он заперся в моленном доме с братией и, как только члены комиссии приблизились, зажёг строение и сгорел, вместе с ним сгорели 70 человек обоего пола (7). Учение о самосожжении, как и другие учения беспоповцев, старообрядцы-поповцы категорически отвергали. Кроме того, русские старообрядцы, поселившиеся на территории Румынии, были почти все поповцами и принадлежали к ветковскому поповскому согласию, находясь в постоянном сношении с Веткой. Кроме того, хотя и проживала тогда на территории Румынии небольшая группа беспоповцев, но это были не филипповцы, а федосеевцы. Небольшая поморская община старообрядцев — федосеевцев — появилась в Буковине (в с. Климэуць) лишь в 60-е годы XIX в. Она была основана Павлом Прусским (1821—1885).

Кроме того, между поповцами и беспоповцами не было в то время никаких сношений (8).

3. Произведение этнонима липоване от филиппонов не обосновано даже хронологически: беспоповское филипповское согласие стало распространяться за границей, в особенности на территории Польши (бывшей Восточной Пруссии), Прибалтики, на побережье Белого моря уже после 1743 г., то есть после самосожжения инока Филиппа − руководителя данного согласия, в то время как на территории Румынии русские старообрядцы были известны под названием липоване намного раньше и все они были поповцами (9).

Есть более ранний документ, чем польская «Реляция«, о которой уже говорилось выше. Это «Сказание о староверцах, живущих в земле Молдавской», в котором рассказывается об одном событии с русскими липованами, происшедшем в 1742 г. В это время название липоване было уже в употреблении (10).

4. Ни в России, ни в Прибалтике, ни в Поморских краях, ни в Польше название липоване не распространено. Совсем не известно оно и филиппонам, проживающим и поныне в Польше (11).

Это подтверждают и результаты полевых исследований, проводимых нами в 1973 и в 1992 гг. на указанных выше территориях. В Польше, например, старообрядцы – филиппоны, как их там называют и поныне, — местные жители на наш вопрос «Кто такие липоване?» отвечали: «Нас так ни прозывают. Слыхали, что липованами называют австрийских (буковинских) старообрядцев».

Итак, не всех заграничных старообрядцев называют липованами, как это без оснований утверждают некоторые исследователи русского старообрядчества (12), а всех тех, которые проживают на территории Румынии, Бессарабии и Буковины, независимо от религиозного согласия, к которому они теперь принадлежат: поповскому, беспоповскому или беглопоповскому.

Мы выдвигаем свою, вполне обоснованную и наиболее вероятную версию, согласно которой этноним липоване распространился от названия селения Липовень (рум. Lipoveni), расположенного в Буковине, которое русские старообрядцы основали, по всем вероятностям, после 1769 г. В пользу нашей гипотезы приводим следующие аргументы, опираясь при этом и на австрийские, и на румынские источники.

1. Достоверно известно, что название липоване в отношении русских старообрядцев стало впервые употребляться на территории Буковины. Австрийские и румынские документы, обнаруженные в последнее время в венских, ясских и черновицких архивах, подтверждают, что предки русских липован жили в Буковине с давнего времени, ещё когда она входила в состав турецких владений. Именно здесь, в Сучавском уезде, было уже в то время несколько старообрядческих селений (13). После утверждения в 1685 г. «Двенадцати грозных статей», царевна Софья и патриарх Иоаким (украинец по национальности) стали применять против старообрядцев вооружённую силу, вследствие чего многие из гонимых за правую веру бежали из Стародубья и Ветки и поселились тайно на монастырских владениях, в глухих лесистых местах северного края Молдовы, где и нашли себе приют, будучи под защитой местных чиновников и игуменов. Самое раннее из старообрядческих селений в Буковине – это Соколинцы. Оно образовалось на территории владений монастыря Драгомирна, в глухом липовом лесу, на левом берегу речки Драгомирна, напротив с. Митокул Драгомирней, метров 500 расстояния от него. На-

звание Соколинцы этому селению присвоили сами его жители – русские старообрядцы. Это название и поныне широко известно в старообрядческой среде.

2. В «Сказании о староверцах, живущих в Молдавии» повествуется, что в 1742 г., по доносу на соколинских старообрядцев одного чиновника-взяточника, они были вызваны в столицу Молдовы Яссы и здесь «перед лицом государя Михаила Раковицы и целым собором давали объяснения о себе и о своих верованиях». Представитель их, инок Тихон, свидетельствовал: «Мы пришли в сию Волошину (то есть Валахию – так называли тогда Румынское княжество) в лето 7232 (то есть в 1724 г.) во дни господаря Михаила – воеводы всей Молдавии» (14). В то время, наряду с названием Соколинцы, в употреблении местных жителей румын было уже и второе его название – Липовень (рум. Lipoveni). От этого именно селения и произошло общее наименование (этноним) липоване в отношении русских старообрядцев. М.Н. Сойко в статье «Возникновение старообрядческих поселений в Буковине (70-е–80-е годы XVIII–XIX в.)» указывает, что в доавстрийские времена в Буковине была основана, кроме Соколинцев, «вторая старообрядческая колония – Митока-Драгомирны». Однако это не соответствует действительности. В самом деле, в австрийских или румынских документах до 1786 г. упоминаются липоване, проживающие в Митоке-Драгомирны, но здесь речь идёт как раз о тех же липованах, которые жили тогда в селении Соколинцы. Дело в том, что Сойко не учитывает именно то, что в австрийских и в румынских архивных документах иногда селение Соколинцы появляется и под названием Митока-Драгомирны, так как с. Соколинцы административно всегда подчинялось Митоке-Драгомирны как коммунальному центру. Селение Соколинцы всегда сохранялось как самостоятельное село, однако до 1786 г. оно не было ещё признано официально. Оно входило в состав коммуны, но никогда не сливалось с селением Митоку-Драгомирны, и тем более в Митоке-Драгомирне всегда проживали только румыны. Подтверждением этому являются данные Топонимического словаря, реализованного как раз на румынских и австрийских документах (15), где указывается, что Lipoveni (нем. Lipoweny) — это село, расположенное на территории, принадлежащей монастырю Драгомирна: оно с момента основания и до

наших дней является отдельной частью коммуны Митоку-Драгомирны и никогда не сливалось с селением Митоку-Драгомирны и не включалось в него. Это, кстати, подтверждают и топографические карты Румынии за 1775, 1820, 1835, 1889, 1926, 1950, 1965, 1968 гг. Следует также учесть тот факт, что русские старообрядцы, не только за пределами России, но и на её территории всегда селились отдельно от жителей другого вероисповедания. Как подтверждают факты, они и ныне живут отдельно от населения другой национальности. На территории Румынии они никогда не жили смешанно с другими национальностями (16).

3. Подтверждением того, что наименование липовень (или липовань) пошло от места постоянного жительства русских старообрядцев на землях монастыря Драгомирна является и то, что там, где русские старообрядцы осели и основали селение Соколинцы, был дремучий липовый лес (17). Там они жили сначала в землянках и, построив себе церковь, проповедовали свою веру. Несомненно, сам термин липовень (рум. lipoveni) является образованием от русского существительного липа (липа > *лип* + ован; *лип* + вень > липован – липовень). При этом есть все основания думать, что слово липа было перенято местным румынским населением у поселившихся там старообрядцев. К этому следует добавить ещё то, что название липовень, или липоване, не пошло от самих старообрядцев, а их стало так называть местное румынское население, с которым старообрядцы-соколинцы входили в непосредственное сношение. Вследствие этого, первых русских старообрядцев, поселившихся в дремучем липовом лесу владений монастыря Драгомирна, в старообрядческой среде называли соколинцами, а в среде местного румынского населения – липованами (рум. lipovani; lipoveni) – то есть теми, кто живёт в липовом лесу.

По архивным документам известно, например, что начиная с XIV в. стали возникать фамилии у русских феодалов, так как тогда существовало наследственное землевладение. Оно-то и привело к появлению наследственных имён, то есть фамилий, указывающихся на те земли, которые принадлежали феодалу, или, в целом, на местность, откуда он был родом. Так, например, в основу фамилии боярина Шуйского легло название реки и города Шуя. Так же образовалась фамилия Вяземского: в её основе лежит на-

звание реки и города Вязьма. Таким же образом образовались русские фамилии Мещерский, Тюменский, Елецкий, Суворов-Рымникский и др.

Этноним липоване (die Lipowaner) по отношению к русским старообрядцам, проживающим на территории Молдовы, стал впервые встречаться в австрийских официальных документах начиная с 1777 г., когда старообрядческое селение Соколинцы было обнаружено австрийскими властями по случаю переписи монастырских земель (18).

4. Вплоть до присоединения северной части Молдовы к австрийской империи (1775) и преобразования её в австрийскую провинцию под названием Буковина, названия Соколинцы и Липовень употреблялись параллельно как неофициальные названия одного и того же селения. Однако с 6 августа 1786 г., на основании императорского декрета, Липовень (Lipoweny) стало официальным названием селения Соколинцы (19).

5. По случаю реорганизации Буковины по поручению императора Иосифа II австрийские исследователи более углублённо, чем это сделали русские историки (20), стали изучать происхождение и социально-экономическое положение населения провинции. В этом же контексте они подробно исследовали и историю русских липован.

6. В 1777 г. военный администратор Буковины генерал Энценберг лично инспектировал Буковину, в том числе и Соколинцы, а в 1779 г. он провёл и первую перепись населения Буковины, в которой, в частности, упоминается, что в с. Липовень уже проживало тогда 15 семей липован (21). Генерал Энценберг давал Иосифу II подробные показания о буковинских и молдавских липованах в своих докладах за 1777—1786 гг. (22). В этих же докладах впервые упоминается термин липоване (нем. die Lipowaner), который он, по всем вероятностям, перенял от местных властей, с которыми старообрядцы поддерживали постоянные контакты.

7. Австрийские власти были заинтересованы в административно-территориальной организации Буковины «на свой лад». Чтобы стереть следы исторического прошлого Молдовы Штефана Великого с её столицей Сучава, несколько камуфлировать ограбление данной территории в глазах европейской дипломатии, ав-

стрийское власти прибегли к крайним мерам: придумали сначала новое название провинции – Буковина (Buchenland) – страна буковых лесов. Кстати, это название происходит от русского слова бук (23). С этой же целью они переименовали многие старые селения данной провинции. Так появились в списках и на карте Буковины — приложении к императорскому декрету от 6 августа 1786 г. – двойные названия многих населённых пунктов, одно из которых указывало на национальное происхождение их жителей: Митока Драгомирна-Липовень, Климэуць-Липовень, Ступка-Липовень, Брэтешть-Липовень, Маноли-Липовень и др. (Кстати сказать, способ называть жителей по характеристике места или территории, где они проживают, широко распространён как у русского, так и у румынского народов. Например, старообрядцев, заселяющих побережье Белого моря, называют поморцами; тех, кто поселились на Ветке – ветковцами и т.д.)

Появление на карте Буковины двойных названий одного и того же селения мотивируется тем, что австрийское правительство избегало образования многонациональных селений с целью избежать нежелаемых межнациональных конфликтов. Поэтому колонистов (липован, русинов (украинцев), немцев, румын из Трансильвании и Марамуреша, поляков из Галиции, чехов и др.) поселяли отдельно, наделяя их землёй и лесом.

Итак, в декрете от 6 августа 1786 г. русские старообрядцы именуются официально липованами, а украинцы – русинами, гуцулами. Термин липоване стал, таким образом, синонимом слову староверы или старообрядцы, обозначая «чистых русских, выходцев из самого сердца России, которые держатся старой веры дониконовских обрядов».

Австрийские документы подтверждают также, что сам император Иосиф II очень ценил русских липован и заботился лично, чтобы в Буковину переселялось как можно больше липован из Молдовы, Добруджи и других регионов (24).

Из сказанного выше следует вывод, что общее наименование липоване было официально присвоено русским старообрядцам именно австрийскими властями по их месту жительства. Название липоване, или липовень, стало широко распространяться с конца XVIII в., уже после первой переписи населения Молдовы в 1772–1774 гг., и было узаконено декретом австрийского импера-

тора Иосифа II от 6 августа 1786 г. Наше мнение подтверждается также топографическими картами и другими документами, обнаруженными в последнее время в венских, ясских, черновицких и других архивах (25).

Название липоване со значением «русские старообрядцы, проживающие на территории Румынии» нашло широкое распространение на всей территории Румынии и за её пределами особенно после основания в октябре 1846 г. старообрядческой митрополии в Белой Кринице (в Буковине), которая способствовала поддержанию постоянного контакта со всеми старообрядцами, проживающими на территории Румынии и за её рубежами. С этого момента термин липоване стал употребляться в официальных бумагах и русского правительства, а также в работах русских историков по вопросу раскола в Русской Церкви (26).

Сегодня слово липоване выражает не только принадлежность к древлеправославному вероисповеданию, но и к этнической общине, к русской национальности, являющейся меньшинством в основной массе населения Румынии, отличающейся своеобразием материальной и духовной жизни и имеющей свой язык, свою культуру, свои обычаи и традиции.

Хотя наименование липоване получило широкое распространение не только в Румынии, но и за рубежом, однако не во всех лексикографических работах оно толкуется одинаково и правдиво. Так, в широко известном «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля даётся такое определение: «липоване (мн.) – заграничные раскольники наши, толков беспоповщины в Австрии, на Дунае» (27); а в словаре Брокгауза и Ефрона: «липованы (иначе Филиппоны или Пилипоны, т.е. филипповцы, порумынски (Lipoveni, нем. Lipowaner oder Philepponen) – название русских раскольников или старообрядцев, живущих отчасти вне пределов России (в Буковине, Румынии, вост. Пруссии), отчасти в Прибалтийском крае и Царстве Польском...; на основании некоторых неправильно понимаемых мест Святого Писания относятся с большим презрением к земной жизни и часто решаются на самоубийство» (28). Явно извращённое объяснение термина липоване находим также в «Толковом словаре румынского языка» (новое издание, 1998): «Lipovean, lipoveni: Persoana care face parte dintr-o populaţie de origine rusă stabilită în regiunea deltei Dunării si

care se ocupă mai ales cu pescuitul. Din rus. Lipovanin (dial. Lipovan)» (29). Почти такое же неполное и неправильное объяснение данного термина содержится и в румынском «Малом Энциклопедическом словаре» (30). Такого рода информация о липованах не только искажает реальную картину их жизни и вероисповедания, но, несомненно, приводит читателя к неясностям и даже к нежелаемым заблуждениям.

Следует заметить, что нигде, ни в каком научном исследовании, посвящённом истории старообрядчества, напечатанном в Румынии или в других странах, я не встретил ссылки на то, что слово липоване является якобы прозвищем русских старообрядцев. Наоборот, может быть, оно и воспринималось сначала как прозвище, но в наши дни термин воспринимается всеми исследователями как обобщённое понятие более чем трёхсотлетней истории русских липован.

Русским липованам всегда была предоставлена полная свобода вероисповедования и богослужения, с правом иметь своего священника (или наставника) по собственному выбору и приглашению и спокойно отправлять церковную службу, не опасаясь репрессий. Вследствие этого во всех сёлах и городах Румынии, где проживают русские липоване, поставлены старообрядческие церкви или часовни, а также молельни для беспоповцев.

Сегодня русские липоване принадлежат к румынской нации, они глубоко укоренились в румынской действительности. О русских липованах, как об историческом явлении, пишут в известных румынских и зарубежных энциклопедиях и словарях.

Пребывание русских липован на территории Румынии подтверждается многими названиями селений, городских кварталов, а также рек, озёр, лиманов, местностей как в Буковине, так и на территории Молдовы, Добруджи (селения Lipoveni; Cucuteni-Lipoveni; кварталы в городах Яссы, Ботошань, Брэила, Тулча и др.: Cartierul lipovenesc, Mahala lipoveneascã, Muntele lipovenilor, Limanul lipovenilor, Canalul lipovenilor, Schitul lipovenilor, Gârlã lipovenilor и др.).

Русские липоване широко изображены в художественной литературе и искусстве как в Румынии, так и за рубежом.

Следует подчеркнуть, что речь русских липован сегодня, в сущности, та же русская речь, которая была свойственна русским в

петровскую эпоху, то есть в период формирования русской нации и становления русского национального языка. В настоящее время, будучи билингвами, русские липоване общаются и на своих говорах (между собой и в семейной среде), и на румынском языке.

Итак, сами наименования старообрядцы, староверы, липоване есть акт психологического самоопределения. Они указывают на особую общность людей, сложившуюся на территории России или за её рубежом, внутри другой национальности. Быстрое и повсеместное распространение терминов старообрядцы, староверы, липоване в речевом обиходе, включение их в официальные бумаги, толковые и энциклопедические словари означает прямое признание их права на самобытность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Надеждин Н.И. О зарубежных раскольниках // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Т.3. Лондон, 1862. С.81–84; Аксаков И.С. Письма к родным: 1844–1849. М., 1988. С.434–435.

2. Мельников-Печерский П.И. Очерки истории поповщины // Русский вестник. 1864. С.354; См. также: Dan D. Lipovenii din Bucovina. Cernãuti, 1884; Kaindel R.F. Das Entstehen und die Entwieklng der Lippowaner Coloniein in der Bukowina. Wien, 1896; Marinescu M. Privire asupra istoriei lipovenilor // Cantecul rusesc lipovenesc. Bucuresti, 1988. P.34–42 и др.

3. Jakubowskij W. Z historii kilonii staroobrzedowcow risyjskch na Mazurach // Slavia Orientalis. X. Warszowia. 1961. №1. С.83–102.

4. См. напр.: Субботин Н.И. История Белокриницкой иерархии. М., 1874. С.111–151; Dan D. Op. cit. P.11–12; Melchisedec. Op.cit. P.81–84; Marinescu M. Op. cit:, Nistor I. Cercetari aspra cultului lipovenesc din Romania // Ana1e1e Academiei, Memoriile Sectiunii istorice. T.XXIX. 1946. 9. P.367–358 и др.

5. О филипповцах и филиппонах см.: Старообрядчество: лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.294–296 (далее – Старообрядчество); Jakubowskij W. Op. cit. P.83–85; Надеждин Н.И. Указ. соч. С.81–84.

6. Полное содержание «Реляции» см.: Смирнов П.С. Из истории раскола первой половины 18 столетия // Христианское чтение. 1906. С.74–78.

7. Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Т.1. Лондон, 1860. С.XVII; Собрание постановлений по части

раскола. Т.1–2. Лондон, 1863; Старообрядчество. С.294–295.

8. Кельсиев В.И. Указ. соч. С.XVII–XVIII; Надеждин Н.И. Указ. соч.; Chirilă F. Lipovenii // Natiunea. 1991. №37. P.6.

9. См. об этом: Старообрядчество. С.212; Субботин Н.И. Материалы по истории раскола за первое время его существования. М., 1844–1894. Т.8. С.125–126.

10. См. об этом: Сказание о староверцах, живущих в земле Молдавской; Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895. С.177; Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.193.

11. Polek J. Die Lippowaner der Bukowina // Yahburch des Bukowiner Landes+Museums. Cernăuti, 1896. P.4; Dan D. Op. cit. P.14–15; Kaindel R.F. Op. cit. P.87–90.

12. См., напр.: Сырку П. Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства // Христианское чтения. 1878. С.673–688: Воробкевич И. Раскол: Липоване или старообрядцы в Буковине и Румынии // Cande1a. Cernăuti, 1883. С.156–189; Me1chisedec. Op. cit. P.100–165 и др. Н.И. Надеждин, советник российского Министерства внутренних дел, в 1845 г. совершил путешествие по Буковине, Молдове, Валахии и Добрудже, где подробно исследовал селения русских липован. Результаты этих исследований он описал в своей записке «О заграничных раскольниках», где, между прочим, сообщается, что «все буковинские раскольники, заключаемые здесь под общим наименованием Липован (die Lippowaner), суть чистые русские, выходцы из самого сердца России... В отношении к водворению их на настоящих местах жительства, старейшими всех считают местные жители Соколинцев или Митоки Драгомирны, у которых хранится предание, что праотцы их поселились здесь ещё до присоединения Буковины от Молдавии к Австрии... Земля, на которой находится слобода Митока-Драгомирна, в прежние времена принадлежала существующему доныне православному монастырю Драгомирне...» (С.85–86).

13. Н.И. Субботин указывает также, что, по мнению буковинских старообрядцев, древнейшим их селением на Буковине были Соколинцы, которые составляют отдельную часть с. Митокул-Драгомирнен. (Субботин Н.И. Указ. соч. С.115). Достоверно известно, что русские липоване жили на территории монастыря Драгомирна ещё до русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Об этом свидетельствует записка австрийского военного губернатора Буковины генерала Энценберга от 18 марта 1783 г. в Генеральное командование Галиции, а также донесение генерального командования Галиции Венскому императорскому совету от 21 мая 1783 г., в которых, в частности, говорится, что в 1769 г.,

когда русская армия оккупировала Северную Молдову (Буковину), липоване из Соколинц вместе со своим священником бежали в южные земли Молдовы, откуда возвратились обратно сразу же после вступления туда австрийцев в 1774 г.

14. Речь идёт о Михаиле Раковица, который был господарем Молдовы 3 раза: 1704–1705, 1707–1709, 1716–1726 (См.: Drãghici M. Istoria Moldovei pe timp de 500 an panã in zilele noastre.V.1–2. Iasi, 1857; Ed. 2. Bucuresti, 1998. V.I. P.165–166; V.2. P.187–189). Других старообрядческих селений в Буковине в доавстрийские времена не было (см. документы, опубликованные в работах: Kaindel R.F. Op. cit. P.6–8; Po1ек J. Op. cit. P.46; Dan D. Op. cit. P.13).

15. Tezaurul toponimic al Romaniei. Moldova. V.l. I. Repertoriul istoric al unitãtilor administrativ-teritoriale: 1772—1988. Partea 1. Bucuresti, 1991. P.643–344.

16. Pumnul A. Privire repede peste doua sute saizeci si sapte den proprietatile asá-nnmite mosiile manastirsti den carele s-a format mãretul Fond Relegiumariu al Bisericei dreptcredincioase rãsãritene den Bucovina. Cemruti. 1864. P.116.

17. Dan D. Op. cit. P.42; Goelert У.I.V. Die Lippowaner der Bukowina // Sitzungsberichte der philanist Gtase. 1863. T.1. P.479; Смирнов П.С. Указ. соч. С.74–80.

18. См., напр.: Werenka D. Topographie der Bukowina zur Zeitihrer Erverbung durch Oesterreich (1774–1785). Cemauti, 1895; Перепись населени Молдавии 1772–1774 гг. // Moldova in epoca feudalismlui. Colectie de documente, editate de Academia de Stiinte a R.S.S. Moldovenesti. Chisinãu. VII. 1975.

19. См.: Freiherr von Enzenberg K. Plan auf was Arth der ganze Buccovinen District der Laage nach beileufig in 4 Directiriaten eingetheilet werden konne; 1783 (publicat in colectia Eudexiu Hurmuzaki. editat de Nicolaelorga). Bucuresti, 1892. Document VII. P.454: Lista aller in dem Buccoviner District defindlichen Ortschften wie solche von dem General Staabe aufgenomnen Worden, 1778 (manuscris la Arhiv. Bucuresti. fond Consiliu Aulic de razboi. XXIII/30/; Nistor I. Op. cit. P.17–19.

20. Известно, что цензура царского правительства и полицейское управление мешали русским учёным заняться серьёзным изучением русского раскола, и в частности, истории старообрядчества. Иначе не можем объяснить невнимание к этому многозначному и сложному явлению в русской жизни, которое вплоть до конца XIX в. занимало только духовенство и чиновников МВД. Интерес к русским липованам проявляется со стороны австрийских властей начиная с 1780 г., когда решался вопрос о колонизации Буковины. По этому случаю австриийские учёные подробно изучили историю и вероисповедание,

традиции и обычаи липован, проживающих в Молдове, на основе богатого архивного материала, который хранится в архивах Вены и Буковины. Результаты этих исследований находим, в частности, в работах: Dan D. Die Lipwaner der Bukowina; Polek I. Die Lipowaner der Bukowina; Kaindel R.F. Die Lipowaner der Bukowina; Воробкевич И. Раскол и липовани.

21. Kaindel R.F. Op. cit. P.1–98: Приложение 1–98; Po1ек J. Op. cit. Приложение 1–90; Balan T. Documentor bucovinene, VI, 1760–1783. Cernauti, 1933–1940.

22. Freiherr von Enzenberg K. Офицальные докладные записки в связи с организацией и администрацией Буковины // Венские военные архивы. Вена, 1780-62 (Zieglauer, Gechichtliche Bilder aus der Bukowina (12 брошюр) Cernauti, 1893–1908; см. также: Primele a$e:ari lipovene$ti din Bucovina (III), (Documente publicate in: Dr. Iohann Polek. Die Lippowaner in der Bukowina. Czemovitz, 1896), пер. с нем. Lihaciu I.: Китеж-град. 1999. 12 (16). С.2.

23. Nistor I. Op. cit. P.15–16; Iacobescu M. Din istoria Bucovinei. V.I (1774–1862). De la administratia mililara la autonomia provinciala. Bucurejti, 1993. P.112–113.

24. Доклад магистра наук Михаэля Крамера (Вена, Австрия) на заседании в Старообрядческой Митрополии Московской и всея Руси: Основание старообрядческой митрополии в Белой Кринице на Буковине и пребывание св. Митрополита Амвросия в Австрии // Духовные ответы. Вып.9. Москва, 1998. С.83–84.

25. Там же. С.83–85: Сайко М.Н. Указ. соч. (Приложения). С.41–48: Arhivele staiului. filiala Sucecn'a, documente ыi fotocopi iprivind Bucovina; fond Teodor BãIan: Documente bucovinene. V.I–VI1, Cernauti. 1933–1940.

26. См. первые работы русских авторов о старообрядчестве (Н.И. Надеждин, П.И. Мельников-Печерский, И.С. Аксаков и др.)

27. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т.2. С.256.

28. Христианство: Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.2. Москва, 1995. С.68.

29. «Липовеан, липовень»: лицо, принадлежащее к русской национальности, которая заселяет зону дельты Дуная и занимается, в особенности, рыболовством. Рус. линованин (диал. линован) (Dictionar explicativ al limbii romane – DEX), Ed. Academiei Romane. 1998. P.575.

30. Mic dicfionar encyclopedic. Ed. 2. Bucurejti, 197S. P.560.

А.А. ПРИГАРИН

«ЧАСОВЕННИКИ» НОВОРОССИЙСКОГО КРАЯ И БЕССАРАБИИ: ИСТОРИЯ ОДНОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО КОНФЕССИОНИМА

Повод и мотив. Старообрядцы, проявляя религиозную, социальную, территориально-этнографическую неоднородность, породили немало различных форм своих наименований. Большинство из них – классические примеры экзонимов (внешних имён): «*раскольники*», «*липоване*» и т.д. Другие же, наоборот, отображают самосознание группы в многообразном мире: «*старообрядцы», «некрасовцы*», «*кержаки*» и др. Однако нередко внешняя форма в той или иной группе становилась своеобразным интеграционным конфессионимом, включавшем в себя и прочие аспекты самоопределения (например, те же «липоване»). В таких обстоятельствах крайне важно чётко опираться на исторический контекст бытования таких названий. В отрыве от пространственно-хронологической данности они утрачивают свои смысл и значение.

Стоит отметить, что не только сами представители «древлего благочестия», но и названия их сообществ высоко мобильны. Возникнув в одном месте, они могли неожиданно проявиться в совершенно другом историко-этнографическом регионе. Такой «дрейф» имён в старообрядческой среде – достаточно распространённое явление. Например, «*филипповцы*», возникнув среди поморских беспоповцев, уже к концу XVIII в. фиксируются в прусских землях, Прибалтике, Речи Посполитой. А со временем данный конфессионим, применяемый также в отношении сторонников священства, стал известен и по другим ареалам Евразии (например, филиповцы-поповцы Подолья, Бессарабии, Молдавии и т.д.).

Пригарин Александр Анатольевич – к.и.н., Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова

Внешняя среда давала свои прозвища нередко по неким ярким специфичным деталям внешнего вида или поведения. И тогда мы имеем дело не столько с функциональным обозначением сути религиозных взглядов, сколько с нейтральным в конфессиональном плане этнонимом «*кацапы*», «*москали*» и т.п. Иногда историко-социальные сюжеты прошлого закрепляются в качестве таких названий. Так, «*поляки*» на Алтае восходят к выселкам староверов с территорий Речи Посполитой (1), а не к одноимённому народу (ср. «*литвины*» среди украинцев и белорусов).

Предстоит увлекательная и продуктивная работа по картографированию всех даже локальных имён русских старообрядцев. Такое сопоставление позволит проследить немало важных моментов в образовании и функционировании всевозможных имён старообрядчества (2). В этом контексте приведём материалы по одному из них – «*часовенники*», – который хорошо известен исследователям применительно к староверам Урала и Сибири (3). Вместе с тем, именно такое определение для староверов зафиксировано в многочисленных источниках по югу Украины и Бессарабии XIX–начала XX вв.

Вскользь упомянутый нами конфессионим применительно к обозначенному району вызвал в своё время непонимание и неприятие. Специалисты указали, что данные беспоповцы не могли действовать в нашем регионе, одном из ведущих центров поповщины. И, действительно, он применялся в нашем регионе по отношению к старообрядцам, «*поклоняющимся святым иконам и приемлющим священство*». Тем более интересной представляется интрига, в которой нам предстояло разобраться (4).

Окончательно убедили нас в необходимости подобной работы характеристики «*часовенников*» Бендер, Кременчуга и т.д., существующие в современной историографии. В ней они описываются как классические «*беспоповцы*» (5). Данная путаница порождена модернизацией и ретроспективным взглядом на эти общины. Если на современном этапе *часовенники* проявляют такие качества, значит, и их прошлое может быть реконструировано аналогичным образом. Однако в арсенале любого исследователя найдётся достаточно примеров, опровергающих вышеуказанную схему. Приведём один яркий факт из нашего опыта. Община молокан в г. Аккермане первой половины XIX в.

нередко называлась «*немоляками*» (6). А данное имя позднее носит одно из направлений спасовцев (7). Очевидно конвергентное бытование одного имени в различных направлениях христианства. С такими явлениями часто доводится сталкиваться историкам, некоторые из них в интерпретациях создают полулегендарные концепции.

Дабы избежать этого, предполагается рассмотреть следующий круг вопросов: установить и описать факты функционирования понятия «*часовенников*» в Новороссийском крае и Бессарабии; очертить хронологические и пространственные его границы; охарактеризовать семантическое наполнение понятия; сравнить с уже выявленными признаками часовенного согласия и определить место региональной группы с таким именем в этноконфессиональной структуре русского народа.

«*Часовенные*»/«*часовенники*» в Юго-Западном крае: суть фактов и границы бытования. Большинство архивных источников конца XVIII–первой половины XIX вв. фиксируют именно эту форму религиозного самоопределения у практически всех старообрядцев Южной Украины, Бессарабии и Добруджи. Только перечисление всевозможных дел, где содержится данный термин, заняло бы объём всей статьи. И в административной (внешней) документации разного уровня, и в показаниях самих старообрядцев в отношении своей религии формы «*часовенники*», «*часовенные*», «*часовенное согласие*», «*часовенные старообрядцы*» выступали в качестве синонимов сторонников древних обрядов и противников официального православия.

Удивительным образом данный конфессионим проявляет устойчивость у представителей разных групп староверов, пришедших в южноукраинский район. Он является формой определения среди *некрасовцев* (бывших подданных Османской Порты) (8), *пилипонов* (бывших подданных Речи Посполитой) (9), *великороссиян* (перешедших из различных губерний Российской Империи) (10). Этнокультурная и социальная неоднородность русских старообрядцев в регионе задавала немало путаницы чиновникам. Так, например, один из них в 1817 г., писал, что «пилипонские раскольники, которые ушли из России в разные времена и по разным обстоятельствам, сих молдаване называют Липованами, разделяются они на разные секты, как-то: на ***ча-***

совенников (здесь и далее аналогичные выделения наши. – *А.П.*), на старообрядцев, субботников и духоборцев» (11). Староверы, имея в своём багаже в результате исторического опыта различные названия, иногда пользовались ими в зависимости от контекста. Так, например, чтобы избежать крепостничества и репрессий, староверы из бывшей Речи Посполитой предпочли себя именовать «*пилипонами*». Как только необходимость этого отпала, они перешли на этноним «*великороссияне*» (12). Также особый социальный смысл имело наименование части старообрядцев «*некрасовцами*» в Измаиле, без сохранения бывшего казацкого статуса. Лишённое своей сословной составляющей, это имя стремительно исчезает и «растворяется» у их потомков – современных липован румыно-украинского пограничья (13).

Можно было бы отнести понятие «часовенники» к подобной конъюнктурной мимикрии. Однако за ним не обнаруживается никаких социальных или политических мотивов. Да и следует признать, что такое имя относится не только к внешней среде, но и порождено самоопределением старообрядцев. Например, некрасовец Козьма Некрасов в 1821 г. одесским властям показывал: «От роду мне 57 лет, грамоты читать писать не умею, исповедания ***часовенного***. У исповеди и причастии святых таинств бывал по временам иногда года через два-три-четыре и пять в то время, когда приезжает из Молдавии какой-нибудь русский священник» (аналогичные показания ещё 6 человек) (14). Аккерманский купец А. Молчанов, обвинённый в уклонении в сектантство, в 1833 г. на допросах заявлял, что «***часовенный обряд*** считает полезнейшим, чем православие, и что никакие власти от этого обряда его не отвратят» (15). Несколько позднее, описывая население г. Бендеры, И.С. Аксаков указывал на существенную долю в составе жителей старообрядцев, «которые здесь называются ***часовенниками*** и имеют в городе часовню...» (16). Стоит отметить, что в качестве реликта данная форма самоопределения продержалась вплоть до начала XX в. (17).

Стоит указать, что этот конфессионим прочно вошёл в административный лексикон. Городские объединения в Аккермане, Бендерах, Килие, Измаиле и т.д. официально определялись как «великороссийского сословия ***часовенного*** согласия мещанские общества».

Как же их характеризуют источники? В чём же особенность их вероисповедания? Ничем примечательным из числа прочих староверов они не выделяются. Лишь в двух случаях чиновники напрямую относят их к беспоповцам – бендерскую и кременчугскую общины. В обоих случаях эти характеристики содержатся во внешних документах конца 1830–1840-х годов. При этом, эти же «*беспоповцы*» активно ездили «в Измаил к тамошнему священнику для совершения треб и таинств» (18). Очевиден некий парадокс, который выдавал некомпетентность чиновников: «*без попа – беспоповцы*». При этом стоит отметить, что запрет на специальные культовые сооружения и священство строго действовал в России Николая I (19) и практически все общины находились без непосредственного духовного окормления.

Часовенные общества в Измаиле, Бендерах, Аккермане, Килие, Плоском, Маяках и т.д. имели свои часовни (20). А нередко, как например в Килие, в ней был освящённый престол (21). Официальное название таких культовых построек было «*часовенные церкви*» (22). При них служили уставщики, а со временем появлялись иереи.

На уровне внешних по отношению к старообрядческой среде документов происходит оформление старообрядцев региона в определение «часовенная секта». При этом духовные и светские власти характеризовали её как «невредную», относящуюся к направлению, признающему институт священства (23). Позднее эти же общины «часовенных» были занесены в разряд «поповцев». Так, например, часовенники г. Бендеры в 1856 г. уже указаны как «приемлющие священство, поклоняющиеся святым иконам» (24).

Всё это никак невозможно связать с беспоповцами, которые принципиально не признавали институт священства.

Альтернативные пути конфессиональных групп: опыт интерпретации. Показательно, что для Урала и Сибири «часовенное согласие» как раз в период Николая I окончательно отходит от идей необходимости священства: кержаки, стариковское согласие и т.д. (25). Однако в общей типологии религий народов России (26) данное согласие однозначно характеризуется как беспоповское.

В связи с этим мы склоны видеть в одновременном параллельном бытовании конфессионима «*часовенник*» у разных групп старообрядчества потенциал для альтернативного развития. В одних общинах (северных), лишённых священнического богослужения, перешли на беспоповскую практику и позднее оформили этот момент идеологически. В других же (южных) наличие священства, поставляемого Белокриницкой Церковью, приводит к воспроизводству традиционного состояния и, со временем, отказу от устаревшей формы самоопределения. Изначально близкие по религиозным воззрениям группы, развиваясь автономно в различных условиях, сформировали специфичные противоречивые направления. Северный очаг часовенных в 1840 г. в связи с отсутствием отказался от приёма священства, в то время как на юге почти в это же время активно начинается строительство трёхчинной иерархии от митрополита Амвросия. Лишь в 1884 и 1887 гг. на екатеринбургских соборах была отвергнута данная иерархия для урало-сибирских бывших поповцев (27). К тому времени все бывшие часовеннические общины южной Украины уже имели иереев от Белой Криницы и спор шёл о принятии или непринятии Окружного послания. Показательно, что многие бывшие общины часовенных теперь выступали как «противоокружники» — Тирасполь, Бендеры, Кагул и т.д. Возможно, что была некая преемственность, которая пока не подтверждена документально.

В отношении региона южной Украины и Бессарабии важным является то, что они заселялись представителями ряда регионов России. Не исключена возможность, что и ранние общины часовенников были втянуты в этот поток миграций. Важно, что между беглопоповцами на Дунае и урало-сибирскими существовали тесные контакты ещё в XIX в. В частности, действовала некая координация в поиске Святой земли (*Беловодья*). Он шёл не только на востоке, что добротно исследовано в историографии, но и в южном направлении (28). Солидаризировались они в обстоятельствах неприятия «*обливанского*» митрополита Амвросия. Однако дунайские староверы-беглопоповцы продолжили «поповскую практику» и постепенно отошли от прямого отождествления с «*часовенным согласием*».

Эти общины, не принявшие бывшего Боснийского митро-

полита и священства, им поставленного, своими оппонентами назывались «*беспоповцами*». Окказиональная ситуация временного отсутствия духовного наставника стала опять же мотивом для определения их как старообрядцев-беспоповцев. Хотя со временем была принята и выстроена своя, новозыбковская или беглопоповская иерархия, прозвище «беспоповцы» прочно вошло в опыт межконфессионального общения (29).

Кроме непосредственного экспорта в регион конфессионима «*часовенник*» вместе с его носителями, возможно также предположить независимое параллельное возникновение его в разных регионах. В основе происхождения названия могла находится производная от основной культовой постройки – часовни. О неприятии официальной администрацией слова «храм» и «церковь» в отношении старообрядческих культовых сооружений широко известно. Например, такое отношение устойчиво прослеживается в Подольской губернии. «Широкое употребление этих терминов [часовня или молельня] официальной Церковью, — отмечает современный нам исследователь староверов региона, — привело их к повсеместному использованию другими государственными и общественными институтами» (30). Отметим, что под часовней, как говорилось выше, нередко обозначались и храмы с престолами, полноценные церкви.

В этом очевидна ситуация с конфессионимом: лишённые возможности строить себе легальные храмы, старообрядцы строили молитвенные дома или часовни. От этого и закрепилось данное название, не имея внутренней содержательной составляющей. Возможно, что такая путаница привела к модернизации понятия «*часовенники*» Бессарабии и соотношение его с беспоповцами.

В других регионах процессы формирования часовенников проходили несколько иначе. Они хорошо изучены и представлены в специальной монографии (31).

Лишённые истинных наставников, старообрядцы-часовенники перешли на практику беспоповцев, при которой и службу, и отдельные требы проводили уставщики или старики (отсюда ещё одно название – «*стариковщина*»). Поэтому конфессию характеризуют как переходную между поповщиной и беспоповщиной. Например, рассматривая их на Дальнем Востоке России,

Ю.В. Аргудяева пишет о согласии: «оно возникло в беглопоповщине в условиях отсутствия священников в обрядовой практике, когда у них все обряды совершали их же однообщинники» (32). Часть приверженцев этого согласия приняла Белокриницкую иерархию, что косвенно схоже с процессами в нашем регионе. Аналогичную эволюцию беглопоповцев описывают исследователи Южного Зауралья (33). Здесь в конце XVIII–первой трети XIX вв., «признавая невозможность церкви без священства и в то же время не имея оного, некоторые поповщинские общины решили на время предоставить исполнение треб своим старикам и старухам» (34). В условиях распространения «австрийского» новоблагодатного священства стариковцы решили ожидать староблагодатного.

Оригинально такую трансформацию воспринимали в Пермской земле. Здесь большинство составляли «часовенные», «часовенники», «дедовщина», проживающие совместно с поморцами-беловерцами и австрийскими. Чётко соблюдалась межконфессиональная дистанция. При этом один из часовенных так пояснял исследователю происхождение своей религии: «до Исуса Христа были староверы беспоповские (часовенные), а Христос послал учеников, чтобы те облачили попов. Беспоповская вера старейшая, отсюда и староверы. До Христа не было попов, а он облачил попов и сделал крепкое моление. И ввёл проповедь» (35). Даже такой вынужденный переход потребовал освящения в сознании — с этой целью и были привлечены сакральный персонаж и библейская история.

Часовенное согласие и часовенники: заключительные замечания. Таким образом, приведённые материалы ещё раз свидетельствуют о многообразии форм и путей образования согласий, толков и направлений в старообрядчестве. Можно считать документально установленным факт бытования в новороссийском крае и Бессарабии конфессионима «*часовенники*» в отношении части приверженцев дониконовского православия в первой половине XIX в. При этом данное религиозное название бытовало и как отражение самоопределения, и как обозначения внешнего, со стороны администрации. Его происхождение может быть связано либо с переходом на южные территории части традиционных часовенников, либо с формированием

уже на месте по причине отображения особенности культовой практики – богослужений в основном в часовнях. В отличие от большинства одноимённых часовенников северно-восточного направления, которые перешли на маргинальное положение между поповцами и беспоповцами, южная группа влилась в общины, приемлющие священство белокриницкой или новозыбковской конфессий. На протяжении второй половины XIX–начала XX вв. понятие «часовенники» выходит из обихода региона. А специфика религиозного опыта урало-сибирских староверов способствует формированию особого согласия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае XVIII–начало XX века. М., 1996. С.18—20.

2. Продуктивность такого подхода убедительно продемонстрировано в отношении старообрядцев региона: Липинская В.А. Этнонимы и конфессионимы русского населения в Румынии // Этнографическое обозрение. 1998. №5. С.44—56.

3. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII веке. Новосибирск, 1974. С.174; Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.301—306 и др.

4. Был ещё один личный повод, который возник после знакомства с историей часовенного согласия. Хорошо известна роль Нижнего Тагила в прошлом этого направления, а мне довелось вырасти между этим городом на Урале и Одессой.

5. См., например: Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинёв, 2006. С.130; Волошин Ю. Соціально-економічне та політичне становище древлєправославних християн міста Кременчука (друга половина XVIII–перша половина XIX ст. // Записки науково-дослідної лабораторії Південної України ЗДУ: Південна Україна XVIII–XIX століття. Вип.5. Запоріжжя, 2000. С.236.

6. Например: Измаильский архив (ИА). Ф.1. Оп.1. Д.513. Л.6–9.

7. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.189—191.

8. Коломийцев П.Т. Генерал-лейтенант С.А. Тучков — основатель нынешнего города Измаила. Одесса, 1908. С.25; в показаниях при переселении в Россию: Государственный архив Одесской области (ГАОО). Ф.1. Оп.190. Д.138. Л.4—9об.; ИА. Ф.56. Оп.1ю. Д.100.

9. ИА. Ф.514. Оп.1. Д.1—5.

10. Там же. Ф.513. Оп.1. Д.190. Л.10. «Великороссийское *часовенное* мещанское общество г. Бендеры» (Абакумова-Забунова Н.В. Указ. соч. С.69—70).

11. Статистическое описание Бессарабии собственно так называемой, или Буджака с приложением генерального плана сего края, составленное при гражданской съёмке Бессарабии, производившей по высочайшему повелению размежевание земель оной на участке с 1822 по 1828-й год. Аккерман, 1899. С.22; эту точку зрения повторил в середине XIX в. А. Защук: Защук А. Бессарабская область // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Ч.II. СПб., 1863. С.245.

12. Пригарин А.А. «Пилипоны» в истории старообрядцев Подунавья // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы Международной научно-практической конференции «Старообрядчество как историко-культурный феномен» (Гомель, 27—28 февраля 2003 г.). Гомель, 2003. С.235—239; Прігарін О.А. «Пилипони» в Подунав'ї наприкінці XVIII—на початку XIX ст. // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова. Вип.14. Одеса, 2003. С.67—78.

13. Феноген С. Сарикёй: старницы истории. Бухарест, 1998; Феноген С.И., Феноген А.С. Сарикёй: загадка XIX столетия. Cluj-Napoca, 2004.

14. ГАОО. Ф.1. Оп.190. Д.138. Л.4.

15. Там же. Ф.249. Д.559. Л.24.

16. Аксаков И.С. Письма к родным. 1844—1849. М., 1988. С.413.

17. Шмидт А. Херсонская губерния // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. СПб., 1863. Ч.2. С.596; Кочергин В.А. Наброски по истории города Дубоссар и прилегающего Поднестровья. Одесса, 1911. С.11 и др.

18. Среди приезжавших к о. Якову Рогозинскому отмечены представители обоих общин: Национальный архив Республики Молдова (НАРМ). Ф.2. Оп.1. Д.3381. Л.98—166.

19. Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. Кн.8: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С.225.

20. Статистическое описание Бессарабии. С.118, 119, 128, 130, 138, 154, 376, 391; Свиньин П. Описание Бессарабской области // ЗООИД. 1867. Т.6. С.303, 306, 312; Варадинов Н. Указ. соч. С.284; НАРМ. Ф.2. Оп.1. Д.3381. Л.13.

21. ИА. Ф.513. Оп.1. Д.235. Л.13об.—14.

22. Например: ИА. Ф.514. Оп.1. Д.200. Л.7.

23. См., например, показательную переписку между архиепископом Кишинёвским и Хотинским и бессарабским военным губернатором в 1842 г.: НАРМ. Ф.208. Оп.1. Д.60. Л.1—4об.

24. ИА. Ф.56. Оп.1. Д.610. Л.19—24.

25. Покровский Н.Н. Указ. соч. С.174 и др.; Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.301—306.

26. Пучков П.И. К вопросу о классификации религий // Этнос и религия. М., 1998. С.7—47.

27. Покровский Н.Н., Зольников Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002; Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.303.

28. См., например: Болтин. Письмо к беглопоповцам на реку Дунай // Сборник для истории старообрядчества, издаваемый Н. Поповым. Т.2. М., 1866. С.258—260. О поиске Беловодья в южном направлении: Пригарин А.А. Отражение процессов формирования в исторической памяти русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная мысль Юга России. 2005. №1. С.88—108.

29. Наряду со «сводные» (Феноген С. Указ. соч. С.64—65; устойчивость этих наименований нам довелось фиксировать во время наших экспедиций в Румынии в 2003—2004 гг.).

30. Источники по истории Куренёвских старообрядческих монастырей XIX—первой половины XX века: Сб. документов / Сост. С.В. Таранец. Киев; Куренёвка, 2006. Т.1. С.296.

31. Покровский Н.Н., Зольников Н.Д. Указ. соч.

32. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С.52.

33. Подробнее см.: Покровский Н.Н. Указ. соч. С.106.

34. Савицкая О.Н. Старообрядчество Южного Зауралья в XIX в. // Мир Старообрядчества. Вып.4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. М., 1998. С.294.

35. Черных А.В. Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции. Пермь, 2001. С.141.



С.Ю. НАГОРНАЯ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И КНИЖНЫЙ ЯЗЫК

Старообрядчество являет собой особую форму этнического самосознания, аккумулируя непрерывный духовный опыт нации. Именно старообрядчеству всегда удавалось сохранить принцип уклада жизни, когда вероисповедание и быт составляют одно целое, являясь частями единой системы. Никогда духовная практика в данной общности не подвергалась упрощению, так как жизнь не была секуляризована. Поэтому, несмотря на эсхатологическую насыщенность вероучения, старообрядчество доказало свою жизнеспособность, сохранило в чистоте православную веру, русскую культуру и традиции. Ориентация данного дискурса на ценности духовного порядка способствует акцептации мира и себя в условиях полной или частичной изоляции в иной социокультурной среде, эксплицируя чаще всего ярко выраженный тип антиассимилятивного культурного поведения.

Разноаспектный анализ данного дискурса предоставляет нам уникальную возможность понять механизмы развития национальной культуры и языка. Именно язык как носитель культуры, как средоточие коллективной памяти народа, отражает, сохраняет и генерирует особую картину мира этноса. Язык структурирует действительность, самосознание и мировоззрение конкретного этноса. Исследование языка старообрядчества позволяет анализировать развитие русского языка в разных условиях, в разных культурных парадигмах, что особенно актуально в эпоху глобализации и интеграции. Язык не только отражает все процессы, происходящие в жизни общества, но влияет на среду своего обитания, на ментальные процессы носителей языка. Всё, что сегодня мы наблюдаем в современном русском языке (размывание литературной нормы, её неустойчивость, излишняя экспресси-

Нагорная Светлана Юрьевна — к.филол.н., Белгородский государственный университет, г. Белгород

вация в средствах массовой информации, вульгаризация, вербальная агрессия и т.д.), является выражением естественных закономерностей всякого переходного периода в эпоху столкновения разных культурных парадигм.

В связи со сказанным следует обратить пристальное внимание на исследование преобразований языка старообрядчества. Изменения, которым подвергался книжно-письменный язык старообрядцев на протяжении 300 лет, проецирует проблемы современного русского языка, демонстрирует возможные пути его эволюции в переломные исторические периоды, когда встаёт вопрос о выборе дальнейшего пути развития. Выбор возможен между полярными модусами: либо включаться в мировое культурное пространство, либо изолироваться от него. Первый путь влечёт за собой ассимиляцию и размывание, а иногда и утрату национальной самобытности, второй – консервацию и сохранение культурных традиций.

Сохранение «древлеправославного благочестия» для старообрядцев всегда было связано с владением и использованием в устном и письменном узусах сакрального языка – церковнославянского. Изучая с раннего детства традиционный язык православия, овладевая его словарём, грамматикой, системой произношения, старообрядцы впитывают и национальные духовные формы культуры. Церковнославянский язык осознаётся как «субститут опыта», язык религиозного просвещения. Свободное владение этим языком является когницией вероучительного текста, принципом культуры и языкового воспитания, позволяет познавать мир через духовную практику. Усвоение книжного языка у старообрядцев осуществляется через чтение и осмысление основного корпуса текстов авторитетной топики. Навыки, приобретённые в процессе чтения, трансформируются в навыки активного употребления письменного языка, то есть навыки письма формирует опыт чтения. Освоение книжного языка осуществляется путём подражания тому языковому узусу, который стал известен из прочитанных текстов.

Ценностная отмеченность языковой единицы позволяет созерцать другой уровень пространства духовным видением, созерцать идеальное пространство в осознании того, что бытие не умещается в существующее. В этом пространстве противопоставля-

ются не объекты, а уровни: духовное и физическое, идеальное и материальное, внешнее и внутреннее, — что помогает человеку принять целостность человеческой экзистенции во всей её сложности. Подобное видение отличается от секуляризованного, воспринимающего духовную практику в основном в терминах религиозности, переводя их тем самым в узкий утилитарный план. Таким образом, для старообрядцев, как и для всей русской православной культуры, характерен дуализм, восприятие окружающего мира как двойственности бытия, с параллелизмом идеального и материального. Дуализм оценивается как норма и отражается на всех уровнях жизни. Кроме церковнославянского языка старообрядцы пользуются и унифицированным языком. Они равно владеют двумя данными системными кодами, что позволяет им осваивать и реинтерпретировать новые ситуации, сохраняя при этом традиционный опыт, увеличивая коммуникативную активность и эвокационные способности.

Язык текстов авторитетной топики – Св. Писания, святоотеческих поучений, раннего староверия – оценивается как сакральный, поэтому отношение к языковому знаку остаётся неконвенциональным, и это позволяет отображать действительность, но запрещает моделировать её, то есть манипулировать текстом. Сакральный текст рассматривается как образец действия, по которому сверяются индивидуальные поступки. С одной стороны, это даёт уверенность в жизни, ценностях, особенно во времена исторических потрясений, не допускает до фрустрации, давая понимание себя и окружающего мира; с другой стороны, возлагает ответственность за действия конкретного человека на него самого. Поэтому в языке данной конфессиональной группы не являются частотными специфические слова, связанные с идеей вероятности, квазиответственности (*образуется, обойдётся, авось, на всякий случай, а вдруг* и т.д.).

При создании своих сочинений авторы-старообрядцы ориентируются на сакральную топику, но не максимально сближают свои тексты с последними по языковому составу. В их сознании существует определённый набор признаков книжности, который позволяет квалифицировать сочинения как созданные в соответствии с книжно-литературной традицией, ведь главный постулат вероучения – бережное сохранение наследия. Соотне-

сённость выражалась в наличии маркированных книжных элементов (церковнославянских) и в отсутствии маркированных некнижных элементов. К последним относились разговорные синтаксические конструкции, диалектные слова, бытовая лексика и т.д., так как старообрядцы чутко ощущают автономию письменного узуса. Апелляция к первичным сакрально-авторитетным текстам (Св. Писания, святоотеческих поучений, раннего староверия), характерная для традиционного вероучительного жанра книжности, стимулирует авторов на использование традиционных знаков книжности. Маркированными книжными элементами осознавались формы dualia tantum (*ногама, нозѣ, по ушию)*, сложная система прошедших времён (*вдах*, *послася, неположиша, отвѣщахъ)*, вокатив (*любимиче, человѣче, читателю)*, формы со свистящими (*о члцѣ, на дѣсней руцѣ, друзи)*, формы существительных и прилагательных с традиционными флексиями (*людие, поморских оцъ, в расколѣх, глаголехъ, в человѣцѣхъ, душевнаго, живущаго, стыя церкви)*, глаголов и местоимений (*умирати, твориши, имать, рещи, азъ, ми, на тя, вси)* (1), абстрактная лексика, книжный синтаксис и т.д., например: *того ради сице и исполних, а и къ сту же вы статиям ихъ неинаго ради чесого неподписахуся, но точию ради положеннаго вних ко исправлению вашея присяги тыя же их статии соборне издашася. и обща всех братеи рукоподписанием законне укрепишася* (2).

Состав маркированных книжных элементов сохраняется веками (3). Языковые навыки, сформированные на базе освоенных текстов предшественников, являются основой преемственности языкового поведения при создании новых текстов. Читательский опыт пишущего позволяет создавать текст, не отличающийся радикально от текстов предшественников, прежде всего по своей синтаксической организации и словарю. Ориентация на прочитанные и освоенные тексты заставляет выбирать линию преемственности, исходя из сознательной установки пишущего. Таким образом происходит усвоение и реинтерпретация текстов предшествующего поколения. Среди маркированных знаков книжности можно выделить устойчивые элементы, не подвергавшиеся изменению и разрушению на протяжении веков, и подвижные элементы. Данная вариативность не противоречила сохранению традиции, так как основополагающей интенцией яв-

лялась соотнесённость вновь создаваемых текстов с книжно-литературным языком присутствием в них устойчивых элементов. Традиционные и «новые» (унифицированные) формы, находясь в одном контексте, отражают опять же восприятие мира как двойственности бытия. Новый элемент должен быть сначала идентифицирован, что происходит в период сосуществования двух разных элементов, затем – интегрирован. При идентификации изменения не воспринимаются авторами как отклонение от смысла прежде всего на психологическом (эмоциональном) уровне, так как когнитивную структуру, стоящую за знаком, реализует не внешняя форма, а внутренняя. Внешняя форма не воспринимается маркёром книжности, если внутренняя форма остаётся неизменной, тогда слово продолжает быть семантически функциональным. Новая форма отражает произошедшее «затемнение представления» в значении А.А. Потебни (4).

Таким образом, письменный язык старообрядцев, несмотря на пуристические тенденции в культурной и языковой деятельности, ориентированный на сохранение средневековой традиции, подвергается изменению. Он не остаётся неизменным, так как на нём не только воспроизводятся сакральные тексты, но и создаются новые, которые, уже в свою очередь, усваиваются, произносятся и переписываются. Поэтому мы имеем возможность наблюдать дальнейшее развитие древнерусской традиции в условиях нового времени, в иной культурной ситуации.

Письменный язык старообрядцев, ориентированный на традицию, является «живым» языком, в отличие от церковнославянского языка официальной церкви, «законсервированного» в узкой области богослужения и потому не позволяющего ожидать его «обмирщения». Этот язык перестал быть понятным мирянам. Церковнославянский язык изучается сегодня только семинаристами, священниками официальной церкви и специалистами-филологами, поэтому основной массе прихожан богословские истины, изложенные на этом языке, остаются не понятыми. А ведь освоение религиозных текстов связано с усвоением религиозных истин и духовным просвещением. Споры об изменении языка богослужения в русской церкви с начала XX в. и до сегодняшнего дня не привели ни к каким конкретным результатам. Церковнославянская языковая практика старообрядцев до-

казывает связь языка и культуры, а современное состояние российской действительности – то, что при утрате сакрального языка неминуемо происходит упрощение духовной практики.

Хотя для средневекового сознания приверженность внешнему ощущалась как приверженность внутреннему содержанию, как показало время, внешняя форма у старообрядцев может изменяться. Изменение внешней формы не влияет на изменение доминантного когнитивного признака, заложенного во внутренней форме и исполняющего роль стабилизатора когнитивной структуры, представленной словом. Таким образом, содержание мысли осталось без изменения, реалия по-прежнему включена в познавательную деятельность индивида. Мы можем наблюдать, как духовная часть культуры, являясь опорой этнического самосознания, сформировала уникальный субэтнос. Витальность данного дискурса, неосознанно выражаемый им «социальный оптимизм» в особо неустойчивые исторические периоды неизменно привлекали к себе потоки людей.

Опыт старообрядчества имеет огромное значение для дальнейшего развития русской нации, а значит, требует пристального внимания и изучения, что диктует необходимость привлекать максимальное количество разножанровых и тематически разноплановых памятников письменности, реальных письменных манифестиций.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Примеры в работе приводятся из рукописных текстов старообрядцев в упрощённом графическом виде. Сборник старообрядческий // РГБ. Собр. Ундольского. №511.
2. Ответы Архангелогородских староверцов. XVIII в. // РГБ. Собр. Ундольского. Ф.310. №510. Л.7.
3. Подробнее см.: Нагорная С.Ю. Морфологические особенности сочинений старообрядцев-странников XVIII–XIX вв. М., 1999.
4. Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С.134.

Н.И. САЗОНОВА

ТЕКСТОЛОГИЯ ИСПРАВЛЕНИЯ ТРЕБНИКА ПРИ ПАТРИАРХЕ НИКОНЕ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Исправление богослужебных книг, предпринятое в 1654–1666 гг., являлось составной частью церковной реформы патриарха Никона. Однако, будучи лишь одним из направлений реформы, исправление богослужебных книг было воспринято противниками реформы как её главное направление. Именно изменения в богослужебных текстах называли основной причиной своего неприятия реформы её противники.

Особый интерес вызывает исправление одной из важнейших богослужебных книг – Требника. В период с 1654 по 1666 гг. Требник издавался дважды – в 1658 и 1662 гг. Таким образом, он стал фактически последней богослужебной книгой, реформированной в патриаршество Никона, до его удаления и последующего низложения (1666), и его «исправление» представляет собой своего рода итог церковной реформы. Другая причина особого места Требника в ряду источников для изучения церковной реформы – то, что изменения, вносимые в Требник, затрагивали существенную часть богослужебной практики (Требник содержит тексты молитв, молебнов, совершаемых священником, последования таинств) и, таким образом, наиболее остро воспринимались священством. Поэтому и анализ изменений в Требнике может пролить свет на причины негативного отношения священнослужителей к реформе, что особенно важно в связи с тем, что все лидеры раскола принадлежали именно к священству.

Вопрос об источниках исправления Требника поднимается в работах ряда исследователей раскола. Большинство исследова-

Сазонова Наталия Ивановна — к.и.н., Томский государственный педагогический университет

телей признают в числе таких источников как греческие Требники, так и Требник митрополита Петра Могилы, изданный в Киеве в 1646 г. Н.И. Субботин (1), а вслед за ним и другие исследователи указывают и на существование рукописного оригинала, с которого, с использованием других источников, печатался Требник 1658 г. (2). Исследуется учёными и процесс исправления Требника: сравнивается состав и текст источников исправления и текста печатного Требника 1658 г. (3). Признавая важность и актуальность выявления источников исправления Требника и восстановления хода справы, необходимо отметить, что столь же важно видеть текстовые различия Требника 1658 г. и дониконовских Требников: ведь эти расхождения имеют существенное значение для восприятия реформы верующими. Именно этим вопросам посвящена настоящая статья.

До никоновской реформы Требник издавался неоднократно. Наиболее близкими по времени к реформе являются издания 1636, 1639, 1647 и 1651 гг. Дониконовские Требники в настоящее время широко представлены в собраниях музеев и библиотек благодаря тому, что эти тексты бережно сохранялись в старообрядческой среде.

В период активного участия патриарха Никона в реформе Требник был издан единожды — в 1658 г. После ухода Никона от дел издание Требника было предпринято ещё раз, в 1662 г. Несмотря на меньшую, в сравнении с дореформенными Требниками, распространённость (процесс изменения текста продолжался и после ухода Никона, и, таким образом, «неисправные» экземпляры изымались из употребления), издания 1658 г. и 1662 г. сохранились в фондах Российской государственной библиотеки, Государственного Исторического музея, Государственной публичной библиотеки, Библиотеки Академии наук РФ, в фондах региональных музеев и библиотек.

Рассмотрим изменения, внесённые в Требник никоновскими справщиками. Их можно условно разделить на 2 большие группы. Первую группу составляют изменения в составе Требника, порядке совершения треб, удаления, перестановки или добавления молитв или их фрагментов, а также изменения, не касающиеся собственного текста молитв, но затрагивающие важные для священнослужителя описания действий священни-

ка при совершении таинств и треб. Во вторую группу входят синонимические и грамматические изменения в самом тексте молитв: замены слов близкими по смыслу, изменение форм, падежей существительных, прилагательных, местоимений, временных форм глаголов.

При этом изменения первой группы были проще для восприятия — они касались сокращений объёма текста или дополнений к нему, изменений описания действий священника — в то время как синонимические и грамматические изменения затрагивали тонкие нюансы смысла слов, значение грамматических форм, обычно употребляемых говорящим без рефлексии по поводу их смысла. Вот почему формулирование возражений по поводу этих изменений было для большинства верующих затруднительно. Можно сказать, что изменения первой группы формировали первую реакцию на новоисправленный текст, в то время как изменения синонимические и грамматические затрагивали более глубокие пласты восприятия и реакция на них выражалась в достаточно общем положительном или отрицательном отношении к тому или иному фрагменту текста. Это делает синонимические и грамматические изменения отдельным и очень интересным объектом исследования. В настоящей же статье будут рассмотрены изменения первой группы, сформировавшие первоначальную реакцию духовенства на реформу.

Обратимся, прежде всего, к изменениям в составе Требника. Корректируя его, реформаторы предприняли попытку разделить требы и чины, совершаемые архиереем и священником. Так, освящение церкви было закреплено только за епископом, в то время как до реформы освящать церковь мог и священник. В связи с тем, что освящение церкви стало прерогативой архиерея, чин освящения церкви был удалён из Требника (в дальнейшем патриарх Никон планировал издание архиерейского Требника, что было сделано уже после его низложения), кроме отдельных молитв. При этом в составе Требника 1658 г. сохранились монашеские чины и последования, также совершаемые представителями высшей церковной иерархии.

Другим изменением в составе Требника стало введение новых чинов и молитв, таких, как чин воцерковления (совершаемый после таинства крещения), отсутствовавший в Требнике

ранее, «Последование молебнов о немощных обуреваемых от духов нечистых» и «Молитвы, сие есть заклинания Великого Василия к страждущим от демонов», а также ряд новых молитв «различных потреб», отсутствовавших в дониконовских Требниках. Однако самым серьёзным изменениям подвергся не состав Требника, а его содержание, то есть текст чинов и последований.

Прежде всего, произошли серьёзные изменения порядка совершения чинов. На эту особенность Требника 1658 г. обращают внимание в своей статье, в частности, М.С. Желтов и С. Правдолюбов, отмечая сокращение количества молитв, предваряющих таинство крещения, отмену при освящении воды погружения в воду свечей, перенесение чина пострижения волос из чина крещения в чин молитв восьмого дня, упразднение обычая одевания на новокрещённого куколя, в связи с чем молитвы на омовение мира (чин восьмого дня) стали читать обычно сразу после крещения, а также изменения в структуре чинопоследования венчания (4). К сказанному можно добавить, что существенной перестройке подверглись и ряд других чинов. Так, серьёзные изменения были внесены в погребальные чины священников. Если в дониконовских Требниках этот чин имеет в основе чин погребения мирян с определёнными дополнениями (так, при погребении священническом читался так называемый «Лазарев канон») (5), то в Требнике 1658 г. введён особый чин погребения священнического, структурой и содержанием отличный от мирского (6). Произошли изменения и в «Чине погребения младенческого», где введено пение особого канона, отсутствовавшего в дониконовских редакциях (7). Определённые дополнения внесены были в чин пострижения малой схимы: в Требнике 1658 г. помимо традиционного «оглашения» (поучения будущему монаху) введено ещё одно «оглашение», в самом начале чина (8). В чине пострижения великого ангельского образа произошла перестановка: стихеры, стоявшие в дониконовских Требниках до канона на пострижение, в Требнике 1658 г. стоят после него. Перестановки нередки и в других чинах: например, в чине венчания первая (в дониконовской редакции) молитва священника в Требнике 1658 г. стоит третьей, а третья, соответственно, первой (9).

Помимо дополнений и перестановок в структуре чинов Требника, обращают на себя внимание и значительные сокращения в тексте целого ряда чинов и последований. Серьёзным сокращениям подверглись погребальные чины. Так, в «Чине на разлучение души от тела» в дониконовских Требниках читались 2 канона (совмещённых), в то время как в Требнике 1658 г. оставлен только Канон св. Андрея Критского. В чине погребения из текста удалены ряд стихер и тропарей. Коснулись сокращения и монашеских последований. Если в дониконовском Требнике существовали самостоятельные чины пострижения иноков и инокинь, то в Требнике 1658 г. вводится единый чин, по образцу пострижения монахов. Комментарии же, касающиеся пострижения монахинь, присутствуют в скобках.

Наиболее серьёзно было сокращено таинство исповеди. В то время как в дониконовских Требниках перед началом исповеди читаются 3 молитвы и 3 псалма, в Требнике 1658 г. количество молитв сокращено до одной, до одного сокращено и количество псалмов. Существенно сокращён перечень вопросов к исповедующемуся.

Другой тип сокращений — сокращения, не касающиеся непосредственно текста молитв, но затрагивающие описания действий священнослужителя по совершению того или иного таинства или обряда. В чине исповеди, например, в никоновской редакции отсутствуют детальные описания приготовления к таинству как священника, так и кающегося: «Приводит духовный отец хотящаго исповедатися единаго, а не два или многия, пред икону Господа нашего Иисуса Христа напокровенна. И творит стих началу» (10). Между тем, дониконовская редакция подробно говорит о том, как кающийся подходит к священнику, где должен стоять, как кланяться: «...Иерей облечется в священную одежду, и возмет святое Евангелие и честный крест и положит на налой пред святым алтарем прямо царских врат. Хотяй же каятися входит со страхом и смирением и сердцем сокрушенным, согбены руце к персем имый, откровеною главою, аще и сам царь или князь будет или от вельмож некто. Аще ли же жена, то не открывает главы, аще ли же инок, то на него возложит куколь. И поставляет иерей мужеский пол одесную, а женский ошую, а сам стоя близ... И речет ему: припади

и поклонися Богу ему же еси согрешил и к нему же прибегл еси... И положит руце и главу на налой, плача со слезами грех своих» (11).

Кроме этого, существенно сократился и объём речи священника, обращённой к кающемуся. В качестве примера можно привести фрагмент обращения в дореформенной редакции (сама речь имеет значительный объём, занимая до 3-4 листов): «Да аще чадо хощеши избыти содеянных тобою злых и прощения прияти всех твоих грехов, то не устыдися лица моего, ни усумняся, но вся ми исповеждь и не утай ничтоже, вся бо Господь Бог весть... Аз же ти чадо буду послух и поручник твоему спасению. И паки глаголет священник тихо: се, чадо, предстоят ангели Божии, невидимо заглажающе грехи твоя, яже исповеси... Но что суть грехи твои, чадо, не осрамляйся мене, исповеждь без стыдения, аз бо таков же человек и грешнее паче всех человек» (12). В новой редакции обращение значительно сокращено: «Се, чадо, Христос невидимо предстоит, приемля исповедание твое. Не усрамися, ниже убойся и да не скрыеши что от мене, но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се и икона Его пред нами, аз же точию свидетель есмь... Аще ли что скрыеши от мене, сугуб грех имаши. Внемли убо, понеже пришел еси во врачебницу, да не неисцелен отыдеши» (13).

В чине крещения сокращено описание самого акта крещения (дониконовская редакция: «Крещает его (младенца. — *Н.С.*) священник, погружая к себе лицем...» до слов: «Крещает его во Имя Отца и Сына и Святаго Духа, на коемждо приглашении низводя его и возводя» (14). Стоит отметить, что традиционное понимание слов «низводити» и «возводити» включало в себя не только собственно акт погружения при крещении, но и ряд нецерковных значений, среди которых такие, как «поднимать», «опускать». Это могло восприниматься как предписание священнику совершать погружение «символически», «низводя и возводя» (15). Не случайно изменение вызвало со стороны оппонентов реформы упрёки во введении обливательного крещения, подобного католическому. Приходится признать, что подобные изменения во многом создали негативный образ реформы и успешно использовались в полемике оппонентами патриарха.

Однако изменения не сводились к механическому удалению частей текста и перестановкам. Не менее серьёзно должно было восприниматься и изменение позиции священника и его роли в диалоге верующего с Божеством. Так, не может восприниматься как механическое уже упоминавшееся сокращение речи священника к кающемуся в чине исповеди. Если в дониконовской редакции Требника священнику рекомендуется обращаться к исповедующемуся «с тихостию и смирением, Бога свидетелем поставляя, себя же грешна именуя», и в самой речи присутствует характерная фраза: «Аз есмь таков же грешный человек и грешнее всех человек», – то речь священника в новой редакции выглядит по-другому: «Се, чадо, Христос невидимо предстоит... Да не скрыеши что от мене, сугуб грех имаши». Таким образом, священник «возвышается» над кающимся, а не выступает как «таков же грешный человек», как в дониконовском понимании.

Как представляется, рассмотренные изменения прежде всего вводили в практику не новую обрядность или догматические новшества, а новое отношение к таинствам. Сокращение их, удаление целых молитв, вело к изменению восприятия таинств как духовенством, так и верующими: это восприятие становилось менее острым и эмоциональным, более формализованным, тем самым снижались общие требования как к духовенству, так и к верующим. О снижении требований говорит и запрет священникам освящать церкви — этот сложный и серьёзный, в том числе по объёму, обряд также требовал от духовенства знаний и подготовки. Безусловно, со стороны части священства такие нововведения могли и должны были вызывать непонимание и формировать негативное отношение к реформе. Однако остаётся открытым вопрос о том, насколько эти изменения в представлениях о таинствах действительно входили в планы реформаторов. Это лишь один из многих вопросов никоновской церковной реформы, ещё ждущий своего решения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под. ред. Н.И. Субботина М., 1875. Т.1. С.8.

2. Горский А.В., Невоструев К.И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1869. Т.5. Отд. III. Ч.1; Сиромаха В.Г., Успенский Б.А. Кавычные книги 50-х гг. XVII в. // Археографический ежегодник за 1986 г. М., 1987. С.81—83.

3. Агеева Е.А. Требник 1658 г.: история издания // Патриарх Никон и его время, М., 2002, С.174—188.

4. Желтов М.С., Правдолюбов С. Богослужение в Русской Церкви X—XX вв. // Православная энциклопедия: Русская православная церковь. М., 2000. С.505—506.

5. Требник. Москва, 1651 // Томский областной краеведческий музей (ТОКМ). №7904/57. Л.368об.—372об.; Требник. Москва, 1651 // Российская национальная библиотека (РНБ). №934. Л.368об.—372об.

6. Требник. Москва, 1658 // Росссийский Государственный архив древних актов (РГАДА). БМСТ/СПК 5657. С.402—476; Требник. Москва, 1658 // Библиотека Академии наук (БАН). №195. СП. С.402—476.

7. БАН. №195 СП. С.477—495.

8. Там же. С.224; Требник. Москва, 1658 //. РГАДА. СПК92. С.224.

9. Требник. Москва, 1658 // Государственный Исторический музей (ГИМ). Собрание Щапова. №1095. С.98; РГАДА. СПК92. С.98.

10. БАН. №195 СП. С.62; РГАДА. СПК92. С.62; ГИМ. Собрание Щапова. №1095. С.62.

11. Требник. Москва, 1647 // ГИМ. Собрание Щапова. №177. Л.7—7об.; РНБ. №934. Л.145.

12. ГИМ. Собрание Щапова. №177. Л.16об.—19; РНБ. №934. Л.147об.—150.

13. БАН. №195 СП. С.63; РГАДА. СПК92. С.63; ГИМ. Собрание Щапова. №1095. С.63.

14. БАН. №195. СП. С.49; РГАДА. СПК92. С.49; ГИМ. Собрание Щапова. №1095. С.49.

15. Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1983. Вып.10. С.120; Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1976. Вып.2. С.227.

Ю.А. ЛАБЫНЦЕВ, Л.Л. ЩАВИНСКАЯ

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ЛАВРЕНТЬЕВСКИЙ МОНАСТЫРЬ И ЕГО БИБЛИОТЕКА*

Просуществовавший чуть более столетия на Гомельщине Лаврентьевский монастырь сыграл выдающуюся роль в истории старообрядчества. О нём имеется множество упоминаний как у староверов тех времён, так и у различных наших современников, включая иностранных исследователей. Впрочем, сама история этой тихой лесной обители совершенно неизвестна, как и судьба многих иных старообрядческих центров.

Наше первое знакомство с наследием Лаврентьевского монастыря состоялось очень давно и все эти годы ширилось благодаря работам в архивах разных стран и в экспедициях, прежде всего на гомельской земле, тем более один из нас является её уроженцем, выросшем среди местных старообрядцев. Едва ли не первым сторонним историографом Лаврентьевской старообрядческой обители являлся известный впоследствии археограф, а тогда, в начале 1820-х годов, настоятель гомельского кафедрального собора о. Иоанн Григорович, близкий к графу Н.П. Румянцеву, на землях которого находилось множество старообрядческих монастырей, включая Лаврентьевский.

В своём рукописном исследовании «Белорусская иерархия» (1) о. Иоанн даёт достаточно подробное описание Лаврентьевского монастыря (2), которое он начинает так: «Лаврентиев старообрядческий мужской монастырь находится в Могилевской губернии возле речки Узы за 12 верст от местечка Гомеля». Монас-

*Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям»

Лабынцев Юрий Андреевич — д.филол.н., профессор Государственной академии славянской культуры, Институт славяноведения РАН, г. Москва; Щавинская Лариса Леонидовна — к.филол.н., Институт славяноведения РАН

тырь располагался в глухом лесу, он был основан старцем Лавреном сразу же после первой выгонки 1735 г. с недалёкой, всего в 20 с небольшим верстах отсюда, знаменитой Ветки. «В нем теперь, — писал о. Иоанн, — две церкви: во имя Сретения Господня и во имя Живоначальной Троицы, теплая, обе деревянные». Кроме того, в обители была ещё часовня при общей трапезной. Монахи жили в 35 кельях, всего их было 60. Монастырь существовал благодаря подаяниям и жертвованиям, не владел никакими постоянными угодьями, кроме сенокосов. «Настоятелями этого монастыря были: 1. Старец Лаврен, который от времени основания обители, названной по его имени, управлял ей до 1752 г. и тут умер. 2. Досифей, умер в 1759 г. 3. Стефан, умер в 1761 г. 4. Сергий, управлял до 1769 г. 5. Феофилакт, из калужских купцов, управлял до 1798 г., в котором тут умер. 6. Инок Симеон, постриженник этого монастыря, с 1798 г. находится до сего дня». Указанные сведения о. Иоанн получил от самих насельников Лаврентьевского монастыря и его настоятеля. То были едва ли не лучшие десятилетия в жизни обители, находившейся под покровительством могущественного семейства графов Румянцевых, вначале генерал-фельдмаршала П.А. Румянцева-Задунайского (1725–1796), а затем его сыновей — государственного канцлера Н.П. Румянцева (1754–1826) и графа С.П. Румянцева (1755–1838). Румянцевы многое сделали для благополучия старообрядцев, живших в их имениях, в том числе и для столь любимого ими Лаврентьевского монастыря, «усердным молитвам» братии которого они себя поручали (3).

В 1828 г. происходит первый крупный чиновничий наезд на Лаврентьевский монастырь с целью «присоединения» его «к православной церкви» (4). «Настоятель Лаврентьевского монастыря инок Боголеп» и ещё 20 монахов подают могилёвскому гражданскому губернатору И.Ф. Максимову жалобу на белицкого земского исправника, который 1 января 1828 г. «не объявляя ничего, опечатал обе церкви и амбар, в котором находятся необходимые одежды и деньги». Это было началом неравной борьбы монастыря, пользовавшегося до той поры «от графа Румянцева наданными лесными, сенными и огородными» угодьями «бесплатно, да сверх того ежегодно значительною милостынею от московских, санкт-петербургских великороссийских и окольных» од-

новерцев. В обители было тогда до 50 монашествующих, в том числе из «крестьян графа Румянцева».

В 1844 г. в результате специальных государственных решений Лаврентьевский монастырь был ликвидирован, а его имущество передано в г. Белицу и ставшие единоверческими Макарьевский и Чонский монастыри. Среди передаваемого имущества оказалась и библиотека Лаврентьевского монастыря. Она насчитывала 68 книг. Вот их полная опись (5):

«1. Псалтирь.
2. Аввы Дорофея.
3. Антония Феодосия и прочих Печерских.
4. Дионисия писанная.
5. Псалтирь следованная.
6. Евангелие благовестное.
7. Патерик Печерский.
8. Ермосы Певчия.
9. Апостол толковой.
10. Требник.
11. Псалтирь следованная.
12. Обыходник Певчий.
13. Требник малый Преображения Господня писанный.
14. Благовестное Евангелие.
15. Такое же Евангелие.
16. Поучение Ефрема Сирина.
17. Родословная Царей.
18. Общая Минея.
19. Октай 1º гласа.
20. Письменный толковый Апостол.
21. Евангелие Григория.
22. Святцы.
23. Скитское покаяние.
24. Цветник письменный.
25. Устав Церковный.
26. Пролог 1ц.
27. Апостолов два.
28. Минея служебная.
29. Октай 5º Гласса.
30. Минея 2 Августа.
31. Октай 5º Гласа.
32. Евангелие толковое.
33. Часослова два.
34. Минея Общая.
35. Певчая и Обыходник.
36. Псалтирь.
37. Октай 1 гласа.
38. Двое Праздников певчих в футлярах.
39. Деменственный певчий.
40. Праздники певчия.
41. Певчий обыходник.
42. Синодик.
43. Каноник.
44. Акафистый Каноник.
45. Ермолоя — две.
46. Октай певчих две.
47. Служебник один.
48. Кануников 4.
49. [Кануников] маленьких 3.
50. Псальм 1.
51. Указатель о Прологах.
52. Обедня Певчая.
53. Цветник разных поучений писанная.
54. Часослов.
55. Требник.
56. Минея мц Июль.
57. Цветник маленький писанный.
58. Минея мц Июнь.
59. Торжественник
60. Минея мц Август.
61. [Минея мц] Сентябрь.
62. Требник большой один.
63. Минея мц Ноябрь.
64. Часть Минея Июнь, Июль и Август.
65. Минея мц Май.
66. [Минея мц] Декабрь два.
67. [Минея мц] Апрель.
68.Триодь цветная писанная».

Вскоре после закрытия все здания Лаврентьевского монастыря были перевезены, а буквально через несколько лет само место, где находился монастырь, заросло и от него буквально не осталось и следа. Лишь духовный стих о его «разорении», написанный в XIX в. и по сей день, правда, очень редко, встречающийся в местной народной книжности, напоминает о том, что где-то здесь полтора столетия назад было так:

Разсыпают нас, разлучают нас,
Рады б неразлучны идти за Кавказ.
Не противимся Божией воли,
Идем во своя мы поневоли.
Весь свет нам отечество,
Где б не умирать,
Кто польститься на честь, гроба не миновать.
Оставляем храмы пречудно созданы,
Златом и серебром богато убраны.
За царя молити у поле будем,
Про житие свое во век не забудем.
Пущай владеют чужим насильно,
Скоро судия воздаст обильно.
Равен у него царь и воин,
Богату и нищу судия един.
Ирзския воды в море утекли,
Его жителей вон вытеснили,
Поселили их близ Ленкорана,
Им свобода там вполне дана,
Арарат гора и Аракс река,
В соседстве у них в последние века.
Каспийское море обливает их,
Песчаные степи засыпают их,
И река Ефрат недалече их.
Дождалися мы жестокой зимы,
Выслали всех без всякой вины.
Мы власти повинуемся,
За обидящих нас Богу молимся.
Построим мы кущи вместо светлых келий,
Мы будем в молчании, вместо громкий пений,
Поминать мы будем про житье свое,

Жили при реке быстрой Узе,
Но время быстрей сей нашей реки,
Оно унесло младые веки.
Цвела обитель более ста лет,
Ныне опустела, уже ее нет.
Звон был удивленный, аки гром гремел,
Собор разных прич,
Сладко песни пел.
Теперь все замолкло и нет ничего,
Погибло, истлело, травой заросло.
Перестаньте петь веселые птицы,
Скоро улетайте за моря от нас,
Скажите за морем, что уже нас тут нет.
К нам не прилетайте к будущему лету,
Пущай распевает здесь одна сова,
Летучие мыши и воробьев стада.
Прохожий не может без слез пройти,
Рассматривает разные приметы,
Никого не видит, никто не встречает,
Он все обзирает, головой качает.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ОР РНБ. Ф.1000. Оп.2. Ед.хр.358.
2. Там же. Л.17–17об.
3. Подробнее см.: Лабынцев Ю.А. Книжное наследие Н.П. Румянцева. М., 2004.
4. Национальный исторический архив Беларуси. Ф.2001. Оп.1. Д.105.
5. Там же. Д.259.

Е.А. АРХИПОВА

«ИСТОРИЯ ВЫГОВСКОЙ ПУСТЫНИ» И. ФИЛИППОВА И ДРЕВНЕРУССКИЕ ПОВЕСТИ О МОНАСТЫРЯХ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОЭТИК

«История Выговской пустыни» Ивана Филиппова — хорошо известный источник для исследователей истории и культуры старообрядчества. Начиная со второй половины XIX в. в историографии предпринимались попытки источниковедческого исследования сочинения. Однако представляется, что вопрос о связи «Истории Выговской пустыни» с древнерусскими литературными традициями остаётся открытым (1), тем более что в исследовательской литературе до сих пор не проводился источниковедческий анализ, при котором данное сочинение рассматривалось бы в сравнении с близкими по видовой природе произведениями древнерусского периода. С этой целью необходимо провести сравнительный анализ поэтики текста «Истории Выговской пустыни» с поэтикой текста следующих повестей о монастырях: «Сказания о Спасо-Каменном монастыре», «Повести о Псково-Печерском монастыре», «Повести о Борисоглебском Ростовском монастыре», «Сказания о Валаамском монастыре», «Повести об Усть-Шехонском Троицком монастыре», «Сказания о создании Седмиезерной пустыни», «Летописца Николаевского Антониева монастыря», «Повести об основании Лебяжьей пустыни» и «Слова о зачатии пустыни Дедовского острова» (2). Перечисленные повести были созданы в разное время (с конца XV в. по начало XVIII в.) и рассказывают о монастырях, расположенных в разных регионах Российского государства. Таким образом, рассматриваемый комплекс повестей является репрезентативным для представления о разнообразии и динамике данного жанра.

Анализ композиции монастырских повестей и композиции

Архипова Екатерина Анатольевна — аспирант РГГУ, г. Москва

«Истории Выговской пустыни» позволил выделить 8 композиционных элементов повести о монастыре. Итак, опираясь на выделенную композиционную модель, я сопоставила реализацию обозначенных композиционных элементов в ранних монастырских повестях с их реализацией в сочинении И. Филиппова.

1. Как правило, основанию монастыря в монастырских повестях предшествуют чудеса. Например, спасение во время бури (3), чудесное пение и благоухание на месте будущего монастыря (4), обретение икон (5). Идея предопределённости создания монастыря и богоизбранности места его возникновения может быть также усилена сообщением о том, что это место ранее или в момент создания обители являлось пристанищем для иноков, ведущих строгую пустынную жизнь. Так, в «Сказании о создании Седмиезерной пустыни» местные жители советуют иноку Евфимию идти в Седмиезерную пустынь, в которой ранее жили многие иноки и инокини (6). Вместе с тем, в ранних повестях мотив преемственности встречается реже, чем мотив чуда. В «Истории Выговской пустыни», напротив, основополагающим для начальной части оказывается именно мотив преемственности. Среди подвижников в «Истории» выделяются Игнатий, Емельян Повенецкий и Герман, Кирилл и Епифаний, Корнилий и Виталий, Питирим, Сергий, Серапион, Варлаам (7). Преемственность выражается не только в том, что перечисленные старообрядцы были первыми жителями места, где в дальнейшем возникла Выговская пустынь, но и в том, что некоторые из них были духовными учителями первых настоятелей Выговского общежительства (8). Помимо того, появляются в «Истории» и чудеса: предсказание соловецкого инока Пимена о будущем настоятельстве Даниила Викулина (9), предсказание Савватия о раздельном проживании мужчин и женщин в будущем старообрядческом поселении и необычное явление, которое предшествует этому предсказанию (10). Иными словами, несмотря на некоторое перераспределение объёма, в «Истории Выговской пустыни» представлены обе разновидности событий, предшествующих основанию обители.

2. В монастырских повестях основатель монастыря испрашивает разрешение на строительство у церковных иерархов и представителей светской власти. Так, например, в «Повести о

Борисоглебском Ростовском монастыре» епископ Ростовский Игнатий и ростовский князь Константин дают разрешение Феодору и Павлу на строительство монастыря (11). Благодаря этому создание монастыря представляется не своевольным деянием основателя, но актом, получившим санкцию как светской, так и церковной власти. По понятным причинам в начальной части «Истории Выговской пустыни» церковные иерархи и представители светской власти не упоминаются. Вместе с тем, И. Филиппов отмечает, что Даниил Викулин и Андрей Денисов получили благословение на строительство монастыря от отца Корнилия (12). Таким образом, в «Истории» мотив испрашивания разрешения на строительство монастыря, несмотря на трансформации, обусловленные старообрядческим контекстом, сохраняется.

3. В большинстве ранних повестей организация обители и создание первых построек представлены как результат усилий одного лишь основателя обители, как например, в «Повести об Усть-Шехонском Троицком монастыре» (13). Иногда в сказаниях может фигурировать не один, а два основателя: Исидор и Иоанн в «Повести об основании Лебяжьей пустыни» (14). В любом случае, впрочем, организация обители представляется исключительно как результат деятельности основателя обители без участия братии. В «Истории Выговской пустыни» также подчёркивается особая роль в организации обители первых её настоятелей Андрея Денисова и Даниила Викулина. Именно им приписывается, в частности, инициатива создания монастыря, а также введение монастырского устава и наставление братии в его соблюдении. Вместе с тем, даже эта деятельность не обходится без поддержки инока Пафнутия. Постройка же монастырских зданий, организация церковной службы, хозяйственной жизни обители представляется в «Истории» как результат труда всей братии (15). Таким образом, в сочинении И. Филиппова роль основателя в организации обители и создании первых построек снижается, что, скорее всего, обусловлено не столько художественными причинами, сколько старообрядческим происхождением произведения.

4. В монастырских повестях настоятели, заслугой которых представляется обустройство монастыря после его основания, выполняют 2 основные функции: заботятся о монастырском

строительстве и украшении церквей иконами и книгами и наставляют братию в вере Христовой. Встречаются и другие характеристики настоятелей, подчёркивающие их добродетель, аскетизм, ум, однако они достаточно редки и неустойчивы. В «Истории Выговской пустыни» функции настоятеля несколько расширяются. Так, в описании деятельности настоятелей Андрея и Семёна Денисовых подчёркивается, что они не только обеспечивают монастырь всем необходимым, в том числе хлебом, книгами и иконами, заботятся о монастырском хозяйстве, торговле и пашне, наставляют и поучают братию, но и пытаются снискать расположение императора (16). Помимо этого, Андрей Денисов обучает братию чтению и письму и характеризуется как талантливый ритор (17). Такое расширение функций настоятеля можно считать вполне закономерным: оно обусловлено, как и в предыдущих случаях, старообрядческим контекстом произведения.

5. В ранних монастырских повестях обогащение обители предстаёт, прежде всего, как результат пожертвований, вкладов и пожалований земель в пользу монастыря, осуществляемых великими князьями, представителями знатных родов, а также простыми обывателями. Наиболее ярко этот мотив представлен в «Летописце Николаевского Антониева монастыря» (18). Наряду с этим, благополучие монастыря объясняется Божьей помощью, помощью и заступничеством Богородицы и тех святых покровителей обители, в честь которых освящены церкви. Тем самым основополагающей в рассказе об обогащении обители оказывается идея Божественного покровительства. В «Истории Выговской пустыни» благоденствие монастыря также объясняется не только действиями людей, но и Божьей волей. Так, например, замена некогда обязательных для выговцев заводских работ двойным подушным окладом и успешное завершение строительства монастыря на Лексе объясняется божественным промыслом (19). Вместе с тем, некоторые важные для обители свершения объясняются в «Истории» исключительно как результат деятельности настоятеля, братии и трудников. Например, в описании строительства мельницы подчёркивается, что сооружение было воздвигнуто за счёт самоотверженных усилий насельников общежительства (20). Таким образом, в

«Истории» в мотиве обогащения обители, по сравнению с ранними повестями, человеческий фактор начинает играть более заметную роль.

6. В большинстве повестей тема бедствия представлена в виде рассказов о пожарах или нападении иноплеменников. Иногда в монастырских сказаниях повествуется о конфликте между монахами, зачинщиком которого выступает некий смутьян, как, например, игумен Кирилл в «Сказании о Валаамском монастыре» (21). Иными словами, бедствия в монастырских повестях могут обрушиваться на обитель как свыше, так и происходить вследствие действий самих представителей братии. В «Истории Выговской пустыни» также упоминаются стихийные бедствия (пожар в женском монастыре) (22) и действия смутьянов (например, Семёна Лыскова) (23). Однако если автор «Сказания о Валаамском монастыре» объясняет поступок игумена Кирилла исключительно «диаволим съветом», то Иван Филиппов мотивирует поведение описываемых им смутьянов, помимо «дьявольского научения», также и особенностями характера последних (не хотели жить пустынническою жизнью, соблюдая все правила монастырского устава) (24). Тем самым, наряду с традиционным объяснением (смутьян – орудие дьявола) открывается перспектива для более сложной психологической трактовки происшедшего.

7. В монастырских повестях чудеса – это, как правило, явление святых покровителей и бывших настоятелей монастыря, исцеления и необычные природные явления. При этом сообщение о чуде зачастую помещается после сообщения о трудностях, с которыми пришлось столкнуться обители, будь то нападение иноплеменников, конфликт в монастыре или хозяйственные затруднения. Иными словами, чудо является инструментом Божественного вмешательства в дела монастыря. В «Истории Выговской пустыни» также упоминаются явления бывшего настоятеля обители (видение одной «боголюбивой сестры») (25), исцеления от чудотворного образа (иконы Богородицы Одигитрии) (26), необычные природные явления («великий круг зеленый, аки дуга на небеси над самым монастырем») (27). При этом видению «боголюбивой сестры» предшествует сообщение об указе Камер-коллегии о проведении в Выговском общежи-

тельстве рекрутского набора (28). Другими словами, в «Истории» так же, как и в ранних повестях, чудеса являются инструментом вмешательства высших сил в дела обители. В то же время, необычные явления выполняют в сочинении и иную задачу – предвещают обители несчастья. Так, например, всполохи на небе в 1737 г. трактуются автором как предвестия тех гонений на Выговскую пустынь, которые начнутся в 1739 г. (29). Другими словами, в «Истории» функции чудесного несколько расширяются. Впрочем, введение знамений в «Историю Выговской пустыни» — это также проявление провиденциализма.

8. В монастырских повестях мотив взаимосвязи монастырей может выражаться двояко: либо первым настоятелем обители становится выходец из другого монастыря, либо инок этой же обители уходит из неё и основывает новый монастырь. Первый вариант данного мотива реализован, в частности, в «Сказании о Спасо-Каменном монастыре», где первым настоятелем обители называется игумен Дионисий, выходец с Афона (30). Второй вариант мотива представлен в «Сказании о Валаамском монастыре»: постриженники Валаамской обители, иноки Александр и Савва, основывают две обители Живоначальной Троицы (31). В этом же «Сказании» мотив взаимосвязи монастырей получает ещё и образное воплощение в виде отождествления основания Валаамского монастыря Сергием и Германом с укоренением «духовного семени», из которого произросли «плоды» — другие обители, украшенные «чудесными духовными цветами» — «постническими добродетелями» (32). В «Истории Выговской пустыни» представлен первый вариант мотива взаимосвязи монастырей. Важная для выговцев идея духовной связи Выговского общежительства с Соловецкой обителью была выражена И. Филипповым не только посредством воспроизведения соответствующего фрагмента из «Слова надгробного Петру Прокопьеву», но также в рассказах о соловецких иноках: Пафнотии, принимавшем участие в устройстве церковной жизни на Выгу; Игнатии и Пимине, наставлявших Даниила Викулина в истинной вере (33). Примечательным образом автор также использует в сочинении метафору, близкую той, о которой говорилось выше: Выговская пустынь сравнивается с виноградом, который соловецкие иноки «насадили», а затем передали забо-

ту о нём основателям общежительства (34). Таким образом, в «Истории Выговской пустыни» не только воспроизводится характерный для ранних повестей мотив взаимосвязи монастырей, но также используется типичный для данного мотива образ дерева, олицетворяющий идею вечной духовной связи между православными подвижниками разных поколений.

Итак, сравнительный анализ поэтики текста «Истории Выговской пустыни» с поэтикой текста монастырских повестей конца XV—начала XVIII вв. не позволяет утверждать, что старообрядческое сочинение полностью соответствовало традициям древнерусской литературы. Вместе с тем, указанные изменения могут быть объяснены не столько изменением творческих установок автора «Истории», сколько старообрядческим происхождением последней. Определённые элементы психологизма, наблюдаемые в сочинении, сочетаются в целом с глубоко традиционной поэтикой сочинения. Поэтому говорить о существенной новизне «Истории Выговской пустыни» по сравнению с сопоставимыми монастырскими повестями представляется нецелесообразным.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. По мнению Н.С. Гурьяновой, стремление к научному подходу в «Истории Выговской пустыни» свидетельствует о новаторстве данного сочинения (Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII в. Новосибирск, 1996. С.45, 153).

2. Подробнее о жанре монастырских повестей см.: Ржига В.Ф. Из истории повести // Известия. Тверь, 1928. Вып.4. С.108—109; Семячко С.А. Повесть о Тверском Отроче монастыре. СПб., 1994. С.19—22; Семячко С.А. Повесть о Тверском Отроче монастыре // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3. Ч.3. СПб., 1998. С.195—196; Охотина-Линд Н.А. Древнерусские сказания о монастырях XV—XVII вв. как явление культуры // Scando-Slavica. 1994. Т.40. С.138—152; Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. СПб., 1996. С.25—28.

3. Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославова о Спасо-Каменном монастыре // Книжные центры Древней Руси: XI—XVI вв. СПб., 1991. С.155—156.

4. Малков Ю.Г. Повесть о Псково-Печерском монастыре (К исто-

рии сложения свода монастырских сказаний) // Книжные центры Древней Руси: XI—XVI вв. С.185.

5. Синодик Дедовской пустыни Тотемского уезда. СПб., 1877. Л.3—3об.

6. Сказание о Седмиезерной Богородицкой пустыни Казанской епархии и о чудотворной иконе пресвятой Богородицы, называемой Смоленской. Казань, 1858. С.7—8.

7. Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб.,1862. С.38—42, 46—48, 104, 115—119, 124—128.

8. Там же. С.82, 84, 85, 126.

9. Там же. С.34.

10. Там же. С.101—102.

11. Памятники древней письменности и искусства. СПб., 1892. Вып.86: Повесть о Борисоглебском монастыре (около Ростова). С.6.

12. Филиппов И. Указ. соч. С.105.

13. Прохоров Г.М. Повесть об Усть-Шехонском Троицком монастыре и рассказы о городе Белозерске // Книжные центры Древней Руси: XVII в.: разные аспекты исследования. СПб., 1994. С.166—167.

14. Пигин А.В. К изучению литературы и книжности Каргополья (Повести о чудотворной иконе святых Николая, Варвары и Параскевы и о создании Лебяжьей пустыни) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Петрозаводск, 2003. С.367.

15. Филиппов И. Указ. соч. С.107.

16. Там же. С.139−140, 220; 142—144, 219−220; 140, 220.

17. Там же. С.141−142, 214.

18. Жизневский А.К. Древний архив Краснохолмского Антониева монастыря // Древности: Труды Моск. археолог. общ. М., 1880. Т.8. С.70−72.

19. Филиппов И. Указ. соч. С.189−190, 206.

20. Там же. С.240.

21. Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. С.194.

22. Филиппов И. Указ. соч. С.192.

23. Там же. С.145.

24. Там же. С.226.

25. Там же. С.222.

26. Там же. С.242−244.

27. Там же. С.265.

28. Там же. С.221.

29. Там же. С.266.

30. Прохоров Г.М. Сказание Паисия Ярославова. С.156−157.

31. Охотина-Линд Н.А. Сказание о Валаамском монастыре. С.176.

32. Там же. С.176, 178.

33. Филиппов И. Указ. соч. С.26—27, 34, 81, 107.

34. Там же. С.275−276.

А.В. КОСТРОВ

МЕМУАРЫ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СВЯЩЕННИКА И.Г. КУДРИНА КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

При исследовании истории старообрядчества важную роль играет использование такого вида источников, как мемуарная литература. Постижение разных сторон общественной жизни через личный опыт человека, через его саморефлексию позволяет глубже понять такое неоднозначное и яркое явление, как староверие. Более того, именно в староверии очень рельефно проявился такой аспект истории мировоззрения, как сопереживание мировой проблематики через свой индивидуальный (как часть общественного) религиозный опыт. Мессианская роль своего религиозного сообщества воспринималась достаточно остро, поэтому старообрядец ощущал себя активным и ответственным членом вселенской драмы борьбы добра и зла. Это было характерно для источников личного происхождения уже первых послераскольных десятилетий и проявилось, в частности, в автобиографическом житии протопопа Аввакума. Подобная рефлексия национального и вселенского, реализующаяся через саморефлексию верующего, стала важным атрибутом старообрядческой культуры и продолжала развиваться всю историю движения.

Особый интерес для постижения истории староверия в XX в. представляет анализ мемуаров, созданных старообрядцами-эмигрантами. Оказавшись на чужбине, многие эмигранты стремились осмыслить пережитое, понять причины произошедшего, зафиксировать яркие страницы жизни в воспоминаниях. Для староверов в эмиграции было характерно то, что они испытали несколько меньший шок, чем другие группы эмигрантов, оказавшихся в единочасье в инокультурном, иноэтничном, ино-

Костров Александр Валерьевич — к.и.н., Иркутский государственный университет

конфессиональном и нередко агрессивном окружении без средств к существованию. Во-первых, на принимающих территориях ещё задолго до революции сложилась старообрядческая инфраструктура, на которую могли опереться и опирались новоприбывшие староверы. Во-вторых, старообрядческий корпоративизм консолидировал группу и способствовал её сохранению и развитию. В-третьих, представители старообрядчества в большинстве своём были хозяйственными практиками (в отличие от дворян, духовенства официальной церкви и разночинной интеллигенции), что позволяло им относительно успешно организовывать свой быт на чужбине. В-четвёртых, у старообрядцев был богатейший опыт диаспорального проживания, который позволял воспринимать сложившуюся ситуацию как очередное «испытание Божие», занимающее своё место в ряду трагичных сюжетов, приближающих последние времена. Вместе с тем, чувство религиозного патриотизма в условиях вынужденного исхода из родной земли обострялось и выливалось в тяжёлое переживание за судьбы отечества и мира.

Много ценного материала дают мемуары, написанные старообрядческим священником Иоанном Кудриным в Китае. Иоанн Гаврилович Кудрин (1879—1960) происходил из староверов часовенного согласия с. Ножовка Пермской губернии. Ещё в детстве он вместе со своими родителями присоединился к «австрийскому» согласию, а в 1906 г. был рукоположен в священника Белокриницкой иерархии. После революции о. И. Кудрин оказывается на службе в колчаковской армии в качестве Главного старообрядческого священника армии и флота. После «исхода на восток» о. Иоанн был избран в Народное собрание Приморья. Позже эмигрировал в Китай, где был главой Харбинского старообрядческого прихода с 1922 по 1957 гг. В 1957 г. переехал в Австралию, где в 1960 г. скончался в возрасте 81 года.

И.Г. Кудрин писал свои мемуары с 1950 по 1957 гг., когда находился в Харбине. С одной стороны, исторические обстоятельства их написания можно охарактеризовать тем, что к этому времени эмигрантское население уже привыкло и обжилось на китайской территории. Уже не было многих проблем, через которые пришлось пройти российским эмигрантам в 20-е, 30-е

и отчасти в 40-е годы. Большое количество прошедшего времени и относительно размеренная жизнь располагали к отбору фактов и выработке взвешенных оценок. С другой стороны, в период 50-х годов усиливается прессинг властей КНР, направленный на проживающих в стране иностранцев и, в частности, россиян. Неслучайно именно в это время в их среде развиваются процессы реэмиграции и эмиграции в другие страны. Политическая атмосфера накалялась и, может быть, именно поэтому мемуары И. Кудрина обрываются на событиях 1930 г. Ведь дальше были такие сложные в политическом отношении события, как оккупация северо-восточного Китая японскими войсками (1930–1945), боевые действия советской армии (1945), гражданская война в Китае и образование КНР (1946–1949) и, наконец, разворачивание коммунистического строительства в этой стране. Нельзя исключать возможности того, что мемуары имели главы, посвящённые 30–50-м годам, но в силу политических причин они могли быть сознательно уничтожены самим автором. Уже в наше время рукопись о. И.Г. Кудрина была передана его дочерью П.И. Тихоновой представителям РПСЦ и опубликована в Барнауле в 2006 г. (1).

Произведение о. И. Кудрина является историческим, апологетическим и педагогическим одновременно. Такое смешение жанров было традиционным в старообрядческой литературе и проявлялось уже в названии труда «Жизнеописание священника и отца семейства». Примечательно, что в названии сначала идёт сан «священника», а только потом «отец семейства». Подобным образом расставлены приоритеты и в тексте произведения. В мемуарах освещаются вопросы общественной жизни старообрядцев Приуралья до и после реформы 1905 г. (соборы, съезды, строительство храмов, поиск иерархии, диспуты со староверами других согласий и с новообрядцами). Отдельные главы посвящены истории участия автора в деятельности колчаковской администрации, организации «Дружин Святого Креста» (укомплектованных преимущественно старообрядцами), развалу фронтов, «ледовому походу», деятельности Народного собрания Приморья. Особое внимание при этом уделяется проблеме организации церковной жизни в сложных условиях гражданской войны. Достаточно большое место в мемуа-

рах занимает описание жизни в эмиграции. Рассказывается о процессе создания Харбинского старообрядческого прихода и о проблемах общественной жизни старообрядцев на чужбине.

При описании детских лет особое внимание уделяется не собственно детству, а истории поиска священства часовенными Приуралья в бытность о. Иоанна ребёнком. При этом пересказываются рассказы родственников и особенно крёстного. Через воспроизведение этих рассказов проводится мысль о большей предпочтительности для старообрядцев именно Белокриницкой иерархии, в ряды которой позднее вольётся автор и от лица которой он ведёт проповедь в своём произведении. При этом, характеризуя дореволюционный период, о. И. Кудрин различает положение провинциального и столичного старообрядчества (2) и пишет о влиянии «сильных мира сего» (то есть состоятельных столичных староверов) на решения старообрядческих иерархов (3).

Характерно, что периоду 1905–1917 гг., названному Ф.Е. Мельниковым «золотым веком старообрядчества» (4), о. И. Кудрин посвящает немногим более 10 страниц в своих воспоминаниях. В то же время, периоду революций 1917 г. и гражданской войны посвящено около 60 страниц текста. С одной стороны, это было обусловлено психологическими факторами. Период стабильного развития староверия в межреволюционное время, когда регистрировались общины, строились храмы, собирались съезды и т.д. менее ярко запечатлился в воспоминаниях старообрядческого деятеля, чем яркие своей драматичностью времена революций и гражданской войны. Период кардинальных перемен был насыщен яркими впечатлениями, с которыми человек жил всю последующую жизнь. Более того, этот период был путём к современному положению вещей (то есть к жизни в эмиграции). Поэтому, казалось бы, не самому счастливому, но в то же время яркому периоду жизни и истории уделяется столько внимания. С другой стороны, на это могло повлиять и то, что по прошествии времени, проведённого в раздумьях, предреволюционный период во многом стал восприниматься как время, в рамках которого вызрели и обострились причины последующих потрясений, тем более что автор не питал идеалистических иллюзий по поводу конфессиональной политики царского

правительства. Поэтому и «свобода» старообрядчества после 1905 г. описывается им как «относительная». Хотя, с позиции пережитого, царская власть, при всех её недостатках, воспринимается автором как «для иных и тираническое», но всё же «законное» правительство (5).

Революционные потрясения, согласно о. И. Кудрину, являлись последствием «мутной волны западничества с пресловутой ,,цивилизацией“». Поэтому «революция – страшное слово для русского самобытного человека, привыкшего к правопорядку и мирному труду». Её хотела и ждала «пропахшая западничеством» так называемая «передовая интеллигенция», являющаяся русской «только по имени» (6). То есть, выступая с позиций религиозного традиционалистского патриотизма, автор обвинял в произошедшем «передовую интеллигенцию», оторванную от русской жизни и культуры и витавшую в облаках западных идей. Тут взгляды о. И. Кудрина перекликаются с идеями другого известного старообрядческого эмигранта В.П. Рябушинского (7). Временное правительство, созданное этой интеллигенцией, согласно автору мемуаров, «обескровило Россию», вследствие чего к власти пришли большевики – «разрушители и разорители нашей Родины» (8). Такая характеристика понятна: священник в эмиграции и не мог по-другому характеризовать атеистическую власть, выдворившую церковь на задворки общественной жизни и объявившую гонения на служителей культа. Вместе с тем, в тексте чувствуется спокойное и даже доброжелательное отношение к новообрядческим священникам. Как объяснял сам автор, в сложившейся ситуации не могло быть и речи о «религиозном шовинизме», который стал расцениваться как «преступление перед нашими потомками» (9).

По описанию службы о. Иоанна на посту Главного старообрядческого священника армии и флота можно судить об истории организации старообрядческих подразделений, а также о структуре и характере деятельности старообрядческого военного духовенства в армии Колчака. Автором описываются частные случаи из истории функционирования колчаковской администрации, а также даётся общая характеристика режима. Последняя, будучи вложена автором в уста генерала Дитерихса,

определяет ситуацию как «всеобщее разложение» (10). Нашла своё отражение в мемуарах и такая проблема белого движения, как конфликт с сибирским населением. Об этом автор упоминает неоднократно и, в частности, пишет, что сибиряки встречали колчаковцев «не радушно» и даже «ненавидели» (11), а поэтому «ждали красных» (12). Более того, нашёл своё отражение и тот факт, что, отступая на восток, белым «пришлось пробивать себе дорогу от наседающих впереди красных партизанских отрядов», которыми Сибирь, согласно автору мемуаров, «кишмя кишела» (13). Таким образом, в воспоминаниях очевидца отразились драматические страницы гражданской войны в Сибири.

При описании работы Народного собрания Приморья о. Иоанн акцентирует внимание на том, что он был единственным депутатом от духовенства в этом выборном органе. Видимо, в этом факте проявилась сложившаяся под влиянием времени ситуация, которую, кроме прочего, характеризует потеря уважения к священству (в частности новообрядческому) со стороны политически активного населения. Поэтому в выборный орган проходит «более народный» (то есть не дискредитированный сотрудничеством с монархическим режимом) старообрядческий священник.

Большое место в мемуарах отведено описанию жизни русской общины в эмиграции. Важную роль в консолидации эмигрантов на чужбине и в адаптации их к новым условиям играл конфессиональный фактор. Церковь стала объединяющим началом, позволившим с меньшими морально-духовными и другими потерями вписать себя в новые условия. Поэтому на чужбине организовывались общины, строились церкви, развивались приходы. Характерно, что, как писал о. Иоанн, на чужбине «наркоз в виде пресловутой цивилизации и западного ,,просвещения“ стал проходить». Как следствие, стал исчезать старый антагонизм между старообрядчеством и новообрядчеством. По словам автора, в русской эмигрантской общине «чувствовалось большое сближение со старообрядцами». В частности, это выразилось в том, что при строительстве старообрядческого храма помогали православные-новооообрядцы. Кроме того, о. Иоанн писал о дружбе в эмиграции старообрядческого епископа Иосифа

и новообрядческого епископа Мефодия, который присутствовал на освящении старообрядческого храма и на похоронах владыки Иосифа. В то же время в среде самого старообрядческого священства не всё было ровно. Активизации церковной жизни за границей способствовало то, что практически единовременно в эмиграции оказалось большое количество старообрядческого духовенства. Это позволяло качественно организовать церковную жизнь. Но, с другой стороны, появилось такое явление, как конкуренция между священниками из-за основанных приходов. Более того, в северо-восточном Китае сложилось два конкурирующих центра белокриницкого согласия (в Харбине и в Верх-Кули), которые долгое время не могли договориться между собой (14).

В целом, можно сказать, что мемуары старообрядческого священника о. Иоанна Кудрина являются ценным историческим источником. Опираясь на анализ их содержания можно судить о разных сторонах общественной и церковной жизни представителей старообрядчества (как достаточно яркой части российского общества) в переходный период отечественной истории. Мемуары дают много ценного материала для исследования эволюции мировоззрения представителя старообрядческой иерархии в тяжёлых условиях революционных потрясений и жизни в эмиграции. Как до исхода, так и после него основными ценностями для старообрядческого священника остаются «старая вера» и Белокриницкая иерархия (которые не мыслятся по отдельности). Тем не менее, под влиянием сложившихся условий система взглядов несколько эволюционировала. С точки зрения пережитого опыта, царская власть стала восприниматься как законная, а новообрядческое священство как союзник. При этом практически не используются резкие оценки, кроме случаев описания атеистической советской власти. Да и последняя воспринимается как Божья кара, а сама сложившаяся «беженская» ситуация как Божье испытание. Общий характер мировоззренческого настроя, проявившийся в тоне произведения, можно охарактеризовать как «христианское смирение». При этом, оставаясь сугубо религиозным, мировоззрение автора имеет гораздо более широкие светские допуски, чем, скажем, старообрядческая литература дореволюционной поры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кудрин И.Г. Жизнеописание священника и отца семейства (Памятка в назидание потомству). Барнаул, 2006.
2. Там же. С.14.
3. Там же. С.151.
4. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.407.
5. Кудрин И.Г. Указ. соч. С.158–160.
6. Там же. С.159–160.
7. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва; Иерусалим, 1994.
8. Кудрин И.Г. Указ. соч. С.183.
9. Там же. С.171.
10. Там же. С.178.
11. Там же. С.194–196, 198.
12. Там же. С.204.
13. Там же. С.196.
14. Там же. С.235–246.



Г.В. ЧУДИНОВА

ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА СТАРООБРЯДЦА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Художественное воплощение образа старообрядца в русской литературе всегда было напрямую связано с осмыслением авторами одного из самых трагических событий в отечественной истории – раскола середины XVII в. и его последствий, с борьбой православной и атеистической тенденций в истории отечественной литературы. В XVII в. начинается процесс секуляризации, и в этой связи происходит преобразование средневековой литературы в прозу и поэзию нового времени. Изменяется агиографический жанр, который всё в большей степени приближается к реальным жизнеописаниям, но наряду с этим возникает прямо противоположная тенденция к сохранению высочайшей духовности и чистоты жанровых канонов.

Впервые самый яркий и художественно достоверный образ старообрядца появляется в русской литературе после раскола – это «Житие протопопа Аввакума» (1672—1676), соединившее в себе автобиографию главного героя со всеми канонами житийного жанра. Аввакум и его приверженцы убеждённо считали Москву третьим, подлинно православным Римом. Они глубоко верили в то, что Русь сумела сохранить свою независимость только благодаря святоотеческой вере, и не соглашались искать образец в греческой земле, поскольку Византийская империя не смогла устоять против натиска внешних врагов. Лучшие из числа «ревнителей благочестия» опасались вторжения на Русь латинской ереси. Реформа Никона и царя Алексея Михайловича воспринималась ими как оскорбление чувства национального достоинства, как покушение на чистоту веры и культуры, национальную самобытность. Аввакум, которому с детства было

Чудинова Галина Васильевна — Пермский областной институт повышения квалификации работников образования, г. Пермь

присуще внушённое матерью глубокое религиозное чувство, выступал за выборность и широкую, многообъемлющую соборность, против обогащения церковной верхушки и патриаршего единовластия. Перу Аввакума принадлежит свыше 80 сочинений, причём подавляющая их часть приходится на 2 последние десятилетия его жизни, преимущественно на годы пустозерской ссылки. Его произведения – страстный отклик на текущие события: проповедь, беседа, поучение, обличение.

«Житие» своей устремлённостью к высшим, духовным ценностям и смыслам жизни напоминает жития святых, и, в то же время, это сложное, развёрнутое повествование с широким социальным фоном, большим количеством действующих лиц, с главным героем в центре. Оно было задумано как произведение полемическое и поучительное и создано в форме исповеди духовному старцу – иноку Епифанию. Аввакум широко использует библейские цитаты, образы, парафразы, предстаёт со страниц своей книги прекрасным знатоком Библии, но помимо Священного писания он оказывается не менее глубоким знатоком и Священного предания: свою жизнь он постоянно уподобляет апостольским деяниям, а в языке и стиле произведения возникает взаимодействие библейской и народно-бытовой образности.

Повествование от первого лица дало возможность Аввакуму создать одновременно религиозно-дидактическое произведение и психологический автопортрет. Герой показан в самые контрастные моменты его жизни: среди толпы и в кругу семьи, с единомышленниками и врагами, в царском дворце в Москве и среди байкальских рыбаков, проповедующим в церкви и тянущим сани по льду Иргень-озера. Аввакум предстаёт перед читателями как чадолюбивый отец и заботливый супруг: семья занимает большое место в его сердце. Его жена, Анастасия Марковна, изображена как стойкая в Христовой вере и преданная мужу подруга жизни, разделившая с протопопом все нечеловеческие испытания, выпавшие на его долю. Во время пятинедельного перемещения по голому льду вслед за нартами с детьми и рухлядью она произносит слова, ставшие впоследствии хрестоматийными и выразившие всё величие души русской женщины: «Я пришол, – на меня, бедная, пеняет, говоря: ,,долго

ли муки сея, протопоп, будет?“ И я говорю: ,,Марковна, до самыя до смерти!“ Она же вздохня, отвещала: ,,добро, Петрович, ино еще побредем“» (1). В канун драматического разлучения Аввакума с семьёй она стойко призывает мужа проповедовать слово Божие: «а егда разлучат, тогда нас в молитвах своих не забывай; силен Христос и нас не покинет! Поди, поди в церковь, Петрович, – обличай блудню еретическую!» (2). Исповедь Аввакума построена на антитезе испытаний и мучений, перенесённых героем: многочисленные побои и оскорбления, опасное плавание на ветхом судёнышке по Тунгуске, замерзание во льдах во время рыбной ловли, пребывание в пустозерской земляной тюрьме – и непреклонной вере в то, что Христос помогал ему во все тяжелейшие моменты жизни и что само его житие должно будет послужить потомкам живым примером осознанной преданности делу Господа. Конфликт книги – духовно-нравственное противостояние старообрядцев и их противников, обрёкших сторонников древлего благочестия на самые страшные пытки и смерти: «Чюдо, как то в познание не хотят прии-ти: огнем да кнутом, да виселицею хотят веру утверждать!» (3).

На протяжении почти двух последующих столетий старообрядцы не имели реальной возможности рассказать о себе на страницах литературных произведений: за них это делали их идейные противники. Старообрядчество является одной из главных тем дилогии П.И. Мельникова-Печерского «В лесах», «На горах», созданной в 70—80-х годах XIX в.: в богато разветвлённом сюжете романа почти все персонажи и события так или иначе соотнесены с судьбами «раскольников» и с судьбой Манефиной обители. В предисловии к собранию сочинений писателя критик М. Ерёмин отметил следующую особенность: «,,Раскольническими“ делами определяется и само ,,романное“ время: действие начинается в 1846–1847 гг., вскоре после основания ,,австрийской“, то есть Белокриницкой, старообрядческой митрополии, а кончается в 1853–1854 гг., после разрушения Керженских скитов» (4). Свои взгляды на «раскол» Мельников изложил в обстоятельном «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии», написанном в 1855 г. по заданию министра внутренних дел. Он считал «раскол» следствием укоренившейся темноты и дикости, критиковал старообрядцев

за их отказ пользоваться элементарными завоеваниями цивилизации, призывал покончить с их полулегальным положением силами правительства и официальной православной церкви, а для этого набирать на государственную службу честных чиновников, на церковную – образованных и непродажных священников, что было своего рода утопией.

В дилогии авторская позиция по отношению к старообрядцам является двойственной, противоречивой. Как царский чиновник и человек, разочаровавшийся в религии, П.И. Мельников, по-существу, лишает своих героев, приверженцев «древлего благочестия», истинной веры в Бога. Вот как говорит о своей жизни воспитанница Манефиной обители Флёнушка: «Что моя жизнь!.. Тоска и больше ничего; встанешь, чайку попьёшь – за часы пойдёшь, пообедаешь – потом к правильным канонам, к вечерне... Ленива ведь я, Настасья Патаповна, богу-то молиться. Как прежде, так и теперь» (5). Отсутствие подлинной веры в Бога приводит к тому, что в скитах нет нравственной чистоты, главные героини романа не имеют понятия о целомудрии, а богатые старообрядцы жертвуют скитам огромные дары, чтобы там замаливали их грехи. Однако и служители официальной православной церкви – попы и монахи различных рангов – выведены в романе как пьяницы, развратники, стяжатели – такова антицерковная направленность дилогии, на что обратили внимание современники писателя.

Но как самобытный писатель Андрей Печерский не мог не изобразить исконно русское трудолюбие, хозяйственность и предприимчивость старообрядцев – жителей Верхневолжья: «Верховое Заволжье – край привольный. Там народ досужий, бойкий, смышлёный и ловкий. Таково Заволжье сверху от Рыбинска вниз до устья Керженца... Старая там Русь, исконная, кондовая... Там Русь исстари на чистоте стоит, – какова была при прадедах, такова хранится до наших дней. Добрая сторона, хоть и смотрит сердито на чужанина. Живёт заволжанин хоть в труде, да в достатке... А чистота какая в заволжских домах!» (6). С огромной авторской симпатией изображён в дилогии любимый герой П.И. Мельникова-Печерского Патап Чапурин, крестьянский самородок, организатор и владелец кустарного производства и крупный подрядчик. Русская литература убедитель-

но свидетельствовала, что энергичные, удачливые, но при этом честные и справедливые хозяева не были враждебны народу, пользовались его безусловным уважением: «Почёт Патапу Максимычу от всех был великий. По Заволжью никто его без поклона не миновал; окольные мужики, у которых Чапурин посуду скупал, в глаза и за глаза его звали ,,наш хозяин“. Доверие имел не в одном крестьянстве, но и купеческом обществе» (7). Истоки и корни зла П.И. Мельников-Печерский искал, преимущественно, в уродливых социальных отношениях, основанных на власти денег, а не во внутреннем невоцерковлённом мире своих героев. Конфликтная коллизия романа во многом связана с натиском новых буржуазных отношений на патриархальные нравы заволжан, но честные и нравственно стойкие герои дилогии даже в дни тяжелейших испытаний сохраняют свои лучшие душевные качества во многом благодаря древлеправославной вере.

Наиболее сложную эволюцию претерпели образы старообрядцев в литературе XX в. Православный литературовед М.М. Дунаев высказал следующую справедливую мысль: «Феномен советского искусства не получил ещё должного историософского осмысления. А между тем едва ли не вся советская история (в её ключевых моментах) была создана именно художниками социалистического реализма» (8). Начало сознательному переиначиванию действительности по партийным идеологемам и мифологемам положила статья В.И. Ленина «Партийная организация и партийная литература» (1905). В русской прозе XX в. позитивные образы старообрядцев и их потомков могли появиться лишь в литературе русского зарубежья. И.С. Шмелёв, автор романа «Лето Господне», вспоминал, как его отец, крупный московский подрядчик, вышедший из старообрядческой среды, буквально «кипел в делах». Во второй части книги под названием «Радости» примечателен эпизод подношения работниками его отцу огромного именинного калача с надписью «Хозяину благому». В пореформенные годы на русских предприятиях, владельцами которых были потомки старообрядцев, нередко складывался патерналистский стиль управления, семейные отношения хозяина и его работников, ярко воссозданные И.С. Шмелёвым. В творческом сознании А.М. Ремизова, дру-

гого видного представителя русского зарубежья, занял большое место образ протопопа Аввакума как подлинного старообрядца, отдавшего жизнь за свои убеждения.

Советская литература социалистического реализма продолжила яростные нападки на старообрядцев в традициях революционных демократов. Ярким тому примером стал роман Алексея Черкасова «Хмель», написанный в период с 1934 по 1966 гг. и состоящий из 3 больших частей: «Крепость», «Корни и листья», «Переворот», – объединённых общим названием «Сказания о людях тайги». Романное время в трилогии А. Черкасова охватывает почти столетний период из жизни старообрядцев «филаретовского толка», бежавших из Поморья в Сибирь. События первой трети XIX в. даны в восприятии Александра Лопарева, бывшего мичмана и участника декабрьского восстания 1825 г., бежавшего с этапа, заблудившегося в степи и попавшего в общину Филарета. Подобный художественный приём дал возможность автору трилогии посмотреть на жизнь общины извне и изнутри. О жутком изуверстве, чинимом Филаретом и другими старцами общины над рядовыми её членами, Александр узнаёт из рассказов Ефимии, невестки Филарета, и приходит к выводу, что старообрядческая крепость намного хуже царской тюрьмы: «Одно слово старца – и тебя скрутят и к той берёзе верёвками привяжут. Спина спиной к Акулине с младенцем. Потом старец учинит мне спрос: не вела ли я греховных речений со щепотником с ветра? И я скажу: глаголила, отче. И шестипалый младенец, скажу, не от нечистого народился, а от уродства. И верование наше лютое, не божеское, скажу. Тогда старец подымет два перста в небо и завопит: ,,Еретичка промеж нас, братия!“ И тут схватят меня и к той берёзе веревками притянут. Ефимия воздела руки к небу:

– Гореть тогда! Четырём гореть!» (9).

Ефимия в трилогии А. Черкасова проходит суровую жизненную школу, но характерно, что у неё, как и у Флёнушки, нет в душе подлинной веры в Бога, в чём она признаётся сама: «И я так думаю: не от бога крепость! Сомненья мучают, а исхода не вижу. Сколь верований знала, а всё в душе пустошь. Про то никто не ведает. Один бог да небо ясное. Кабы знал старец, какая смута на душе моей, давно бы не жить мне!» (10). Её

муж, таёжный охотник Мокей, в глубине души точно так же не верит в Бога: после убийства старцами его единственного сына он изрубил топором старинные иконы, не понимая, что причиной людской жестокости послужила не вера в Бога, а её страшное искажение. Дикому изуверству старцев, обрекающих рядовых общинников за малейшие подозрения и провинности на костёр и пытки, и гнёту правящей царской власти в системе образов романа противопоставлены не стойкие в вере старообрядцы, подобные протопопу Аввакуму, а большевики, устанавливающие в финальной части произведения советскую власть в Сибири. Именно они выведены атеистическим пером автора подлинно положительными героями, хотя, отчасти следуя художественной и исторической правде, повествователь показал, как переселённые в Восточную Сибирь потомки разгромленного царскими властями филаретова толка твёрдо сохранили старые верования и обычаи, не пили, не курили, не сквернословили и отличались необыкновенным трудолюбием.

В 70-е и 80-е годы XX в. в русской реалистической литературе в полную мощь зазвучала темы гибели природы и падения нравственности, жизни по двойным стандартам, что побудило выдающихся русских писателей вновь обратиться к проблеме старообрядчества. В.П. Астафьев испытал сложнейший переход от атеистического восприятия мира к пониманию его Божественной сотворённости, к христианской православной традиции, шедшей от его бабушки Екатерины Петровны. Писатель обращается к устойчивым мотивам религиозной образности: греха, преступления, ответственности, покаяния, лжи и правды, любви, зла и добра. Война – главная тема В.П. Астафьева – предопределила его приход к Богу и симпатии к старообрядцам. Сам писатель так вспоминал об этом: «Нельзя сказать, что все на передовой молились. Во-первых, это было трудно увидеть. Многие вроде меня стеснялись. Как стеснялись признаться в любви, нежные слова сказать. Так мы были воспитаны... Только староверы никого не стеснялись. На них рукой сразу махнули: работяги, на себе тащат всё – пусть молятся» (11). Тема старообрядчества проходит через все его главные произведения: «Стародуб», «Звездопад», «Пастух и пастушка», «Царь-рыба», «Печальный детектив», «Прокляты и убиты».

В романе В.П. Астафьева «Прокляты и убиты» (1992–1994) максимально органично соединяются две основных эволюционных линии в раскрытии значения старообрядчества – тематическая и идейно-эстетическая. Бездушной идеологии официальной власти противостоит религиозная убеждённость старовера Коли Рындина, не принимающего саму идею ненависти к какому бы то ни было человеку, даже к тому врагу, против которого его посылают воевать. М.М. Дунаев комментирует название романа и художественную функцию героя-старообрядца в нём следующим образом: «Центральное место Рындина в образной системе романа подчёркнуто и тем, что само название произведения взято из старообрядческой стихиры, хранящейся в памяти убеждённого сторонника ненасилия: Все, кто сеет на земле смуту, войны и братоубийство, будут прокляты Богом и убиты» (12). Колю Рындина, воспитанного бабушкой Секлетиньей в душевной чистоте, автор изображает добрым, сильным, нравственно стойким. В романе о нём говорится, что таких великих и порядочных людей надо оставлять на развод, но молох войны не щадит никого. Роман Астафьева может быть рассмотрен как первое произведение о войне, написанное с православных позиций, где дана антитеза советского патриотизма и христианской совести.

Примечательно, что русская литература и культура конца XX–начала XXI вв. продолжила обращение к проблеме старообрядчества и лучшим его представителям в отечественной истории. Академик Д.С. Лихачев высказал мысль, что «самым замечательным и самым известным русским писателем XVII в. был Аввакум, главный идеолог русского старообрядчества». Образы протопопа Аввакума, священника Ивана Неронова, боярыни Морозовой, княгини Урусовой, епископа Павла Коломенского приобрели позитивную трактовку в серии романов Вл. Личутина. «Раскольники» по-прежнему привлекают внимание современных писателей героизмом и стойкостью своих характеров, бескомпромиссностью в отстаивании святоотеческой веры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С.78.
2. Там же. С.87.
3. Там же. С.108.
4. Ерёмин М. П.И. Мельников (Андрей Печерский): Очерк жизни и творчества // Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собр. соч. в 8 т. Т.I. М., 1976. С.41.
5. Мельников-Печерский П.И. В лесах // Собрание сочинений в 8 т. Т.2. М., 1976. С.43.
6. Там же. С.7–9.
7. Там же. С.12.
8. Дунаев М.М. Православие и русская литература. Ч.VI. М., 2000. С.3.
9. Черкасов А. Хмель // Роман-газета. 1967. №24 (598). С.14.
10. Там же.
11. Астафьев В.П. Народ у нас какой-то не французистый // Комсомольская правда. 1993. 8 мая. С.3.
12. Дунаев М.М. Указ. соч. С.814–815.

В.Ф. СОКОЛОВА

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ФУНКЦИИ ЖАНРА ЖИТИЯ В РАСКРЫТИИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НИЖЕГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В РОМАНАХ П.И. МЕЛЬНИКОВА-ПЕЧЕРСКОГО «В ЛЕСАХ» И «НА ГОРАХ»

П.И. Мельников-Печерский в своих многочисленных трудах – очерках, рассказах и романах – как никто до него всесторонне и убедительно воспроизвёл жизнь русских старообрядцев, раскрыл их религиозные убеждения, нравственно-этические идеалы, быт, нравы, обычаи.

Герои его романов «В лесах» и «На горах» – истинные ревнители древлего благочестия. Когда-то их предки, скрываясь от преследований церковных и официальных властей, поселились в глухих заволжских лесах. В дилогии воспроизводится вся история керженских и чернораменских скитов с самого их основания соловецким иноком Арсением. Непроходимые заволжские леса не только укрывали от преследований, но и являлись идеальным фоном для совершения религиозных подвигов. «Леса, что кроют лесное Заволжье, прежде сплошным кряжем между реками Унжей и Вяткой тянулись далеко на север, – пишет Мельников-Печерский, – там соединялись они с Устюжскими и Вычегодскими дебрями... Тамошний люд жил как отрезанный от остального крещённого мира. Церквей там вовсе почти не было, и русские люди своими дикими обычаями сходствовали с соседскими звероловами, черемшой и вотяками; только языком и отличались от них» (1). Это открывало для старообрядцев широкие возможности миссионерской деятельности, и, судя по публикациям XIX столетия, раскрывающим

Соколова Валентина Фёдоровна — д.филол.н., Могилёвский государственный университет им. А.А. Кулешова

состояние церковного раскола в Нижегородской губернии, они в этом преуспевали.

Для строгих ревнителей древлего благочестия, изображённых в романах «В лесах» и «На горах», жизненным идеалом, как правило, служило житие христианского подвижника. Недаром они постоянно упоминают то житие Макария Желтоводского (XV в.), то житие протопопа Аввакума (XVII в.), а себя соотносят с христианскими великомучениками. Основанием для этого были и их удаление от греховного мира, и постоянно возводимые на них гонения, и ревностное служение избранному жизненному идеалу. Ориентируясь на христианских подвижников, герои романов Мельникова высоко чтут подвиги своих единомышленников. Они хорошо помнят о единичных и массовых самосожжениях их единоверцев как во времена проведения никоновских реформ, так и в период священства нижегородского архиепископа Питирима. До настоящего времени в Центральном архиве Нижегородской области хранится копия указа Правительствующего Синода от 12 сентября 1722 г., запрещавшего Питириму принуждать старообрядцев «к переходу в православие по случаю массового сожжения самих себя».

Фольклорно-этнографические и исторические изыскания дали Мельникову-Печерскому возможность создать незабываемые художественные образы нижегородских старообрядцев (мать Манефа, Флёнушка, мать Ерахтурка и др.), воплощающие в себе лучшие стороны русского национального характера: стойкость и упорство, верность своим идейным принципам и искреннюю любовь к родной земле, к создаваемой в течение веков культуре народа. В их сознании живы традиции утвердившейся два с лишним столетия назад идеологии «Москва – Третий Рим» и представления о Руси как хранительнице чистоты и непорочности православной Христовой веры. На протяжении веков державшиеся за каждую букву религиозной догмы и издревле установившегося церковного обряда, убеждённые в неизбежной расплате за отступничество, они хорошо помнят проповеди таких идеологов старообрядчества, как протопоп Аввакум, Никита Пустосвят, Лазарь и других подвижников, принявших мученическую смерть за правую веру. Ставя себе в пример подвиги прославленных великомучеников, они причисляют себя к из-

бранному стаду Христову. «То-то, родная моя, – говорит мать Виренея молодой послушнице, – о пустынном житии писал преподобный Ефрем, как в последние дни от антихриста станут люди бегать в дебри и пустыни, хорониться в вертепы и пропасти земные. Про наше время, девонька, про нас писал преподобный. Хоть мы и на каждый час грешим перед Господом, хоть и нет на свете грешников, паче нас, но по вере мы чисты и непорочны, а по благочестию нет на свете первее нас. За веру и благочестие чаем и грехов отпущения и вечныя жизни в селениях праведных... Ведь и мы, бегая от сетей антихристовых, зашли в сии леса и пустыни, все как есть по слову преподобного Ефрема, тому и надо нам почитать святую его память» (II. С.340). Ссылаясь на житие Ефрема Сирина, старица пытается раскрыть своим слушательницам идеал праведного житья всякого, кто надел чёрную мантию послушника.

Исключительно важные художественные функции в раскрытии образов персонажей в романах Мельникова-Печерского выполняет жанр жития, повествующего о подвигах старообрядческих подвижников, стойких борцов против никоновских новшеств. Неслучайно на соборе в Манефиной обители, когда встал вопрос о судьбе святыни керженских скитов – иконы Казанской Божьей Матери – и приближающихся переменах в жизни старообрядческого Заволжья, мысленному взору стариц как пример для подражания явился образ «огнепального» протопопа Аввакума, как бы указывающего своим житием путь к спасению и вечной жизни. Совершенно очевидно, что, создавая образы сторонников древлего благочестия, Мельников-Печерский опирался на подвижнический опыт пламенного противника никоновских реформ, вождя всего старообрядческого движения протопопа Аввакума, «Житие» которого имелось в его личной библиотеке. «Вспомянуть бы вам, отцы, матери, – торжественно обращается к единоверцам мать Клеопатра Ерахтурка, – вспомянуть бы вам лета древние и старых преподобных отец! Почитать бы вам письма Аввакума, священномученика, иже с самим волком Никоном мужески брань сотворил... Вельми похваляет он самовольное сожжение за Христа и за древлее благочестие... Сам сый в Пустозерске сожженный, благословляет он великим благословением себя и обители свои сожигать,

да не будем яты врагом нечестивым... Тако глаголет: ,,Блажен извол сей о Господе! Самовольнин мученицы Христовы!“» (III. С.416). Сближая образ девяностолетней Клеопатры со стойкими защитниками древнерусского православного вероисповедания, Мельников-Печерский использует яркие образные выражения – эпитеты, сравнения, – дающие читателю повод невольно проводить параллель между героиней дилогии и духовной дочерью вождя русского старообрядчества, боярыней Морозовой, личность которой гениально воспроизведена в известной картине Сурикова: «стрелой выпрямился согбенный под бременем старости стан Клеопатры», «вспыхнули жизнью потухшие очи, бледным румянцем покрылись впалые щёки и высоко подняв костлявую руку с двуперстным крестом, дрожащим голосом покрыла все голоса» (III. С.416).

Воссозданию исторического прошлого нижегородского Поволжья и созданию образов защитников старой веры Мельникову-Печерскому помогает обращение к житиям местных старообрядческих подвижников Софонтия и Варлаама. Тексты из их житий непосредственно вводятся в художественную ткань эпопеи. Передавая московскому послу с Рогожского содержание «Сказания о житии и жизни преподобного отца Софонтия и отчасти чудес его», Манефа с гордостью за старообрядческое Заволжье говорит: «Великий был радетель древлего благочестия! От уст его богодаянная благодать яко светолучная заря на Керженце и по всему христианству воссияла, из рода в род славна память его!» (III. С.16). По словам игуменьи, преподобный Софонтий так же, как и автобиографический герой «Жития протопопа Аввакума», прославил себя подвигами во имя спасения старой православной веры. Традиционная житийная схема в рассказе Манефы о святом явно не выдерживается: отсутствует сообщение о родителях подвижника, о его детстве и юности известно лишь то, что он «крещение имел старое, до патриарха Никона, хиротонию же новую от новгородского Питирима», что прибыл он на Керженец из Соловецкого монастыря. Заслуга его, как считает инокиня, состоит в том, что он на Керженце старые «церковные обычаи утвердил, смущения и бури на церковь Божию воздвигнутые, утишил, увещающе возмутителей и приводяще им во свидетельство соборные пра-

вила... И во мзде подвизех, течение сверши – ко Господу отыде» (III. С.16). Так же, как и в традиционной агиографической литературе, в житии Софонтия повествуется о чудесах, совершавшихся после смерти старца на месте его погребения: «Честные мощи его нетленны и целокупны во благоухании святыни почивают... Великие исцеления подают с верою к ним притекающим» (III. С.16). Верная последовательница первых идеологов старообрядчества, мать Манефа, как и её сподвижницы, считает преподобного Софонтия непререкаемым в старообрядческом мире авторитетом, а в его житии видит яркий пример для подражания.

Образцом праведного житья для героев Мельникова-Печерского является и «Житие преподобного Варлаама», бытовавшее в старообрядческом Заволжье в устной передаче. Жил старец в пустынной келье, «в Поломском лесу, недалеко от Улангера, на речке на Козленце» (III. С.17). Житие Варлаама – типично старообрядческий образец данного жанра. Варлаам, как и его сподвижник Софонтий, стал на путь спасения после никоновской реформы. Он явился в заволжские леса из Соли Галицкой, где был обычным приходским священником. «Много душевным гладом томимых, много спасения жаждущих в пустыню к нему притекало, он же, исправляя их, причащал старым запасом, что от лет патриарха Иосифа был сохранен» (III. С.17). Как и его предшественник протопоп Аввакум, Варлаам не был тёмным, погрязшим в невежестве пустынником. Человек просвещённый, хороший знаток старопечатного слова, он, «книг имея довольно, отовсюду собираше правоверных на книгоучение, утверждал их в древнем благоверии» (III. С.17). Главный его подвиг в глазах скитских обитателей – самосожжение, совершённое по совету преподобного Софонтия, когда «мирские галицкие начальники послали ратных людей со всеоружием и огненным боем изыскать отца Варлаама и учеников его» (III. С.17–18). Подстрочно Мельников-Печерский даёт историческую справку: «Место, где сгорел Варлаам, указывают в Поломском лесу, близ скитов Улангера и Фундрикова». Мельников-Печерский подчёркивает, что таких подвижников, как основатель Шарпанского скита Арсений, Софонтий и Варлаам, ставших для старообрядцев идеологическим оправданием суще-

ствования керженских и чернораменских скитов, в Заволжье, было немного.

В художественных образах эпопеи «В лесах» и «На горах», таких, как мать Манефа, Клеопатра, отразились лучшие черты женского русского национального характера. Строгая начётчица, великая ревнительница древлего благочестия, мать Манефа наследует несгибаемую стойкость и бескомпромиссность мятежного Аввакума, непоколебимую веру подвижника Арсения и несокрушимое мужество Софонтия и Варлаама. Отличаясь незаурядным умом и яркой одарённостью, в полной мере проявившимися за обительскими стенами, она, следуя заветам святых отцов, высоко несёт знамя древлего благочестия. Игуменья готова отказаться от помощи богатых московских старообрядцев, пытавшихся склонить её к принятию австрийского священства. Свою позицию она обосновывает верностью букве священного писания: «Вспомнили бы словеса Григория Богослова: ,,Почто твориши себя пастырем, будучи овцою, почто делаешься главою, будучи ногою“. Скажи им, что мы свято храним правила вселенских соборов и святых отец, а в шестьдесят четвертом правиле шестого собора что сказано? ,,Не подобает мирянину брати на себя учительское достоинство, но повиноваться преданному от Господа чину“» (III. С.473).

С ориентацией на жанр жития и житийного героя Мельников-Печерский создаёт лишь образы персонажей, наиболее полно выражающих лучшие черты русского национального характера. Недаром образы таких героинь, как мать Манефа, Флёнушка, стоят в одном ряду с лучшими персонажами русской художественной литературы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собр. соч. М., 1963. Т.II. С.319. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте с указанием тома и страницы.

К.В. МАЁРОВА

УСТНАЯ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ КУЛЬТУРА АЛТАЙСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ КАК СРЕДСТВО ОСМЫСЛЕНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ И ОТРАЖЕНИЯ «КАРТИНЫ МИРА» ЯЗЫКОВОЙ ЛИЧНОСТИ

Переход от анализа фрагментов культуры, запечатлённых в словах и фразах, к анализу текстов культуры и бытия культуры как исторической целостности позволяет нам при использовании герменевтического метода подойти вплотную к человеку как к субъекту в контексте культуры.

Лингвокультурологическая личность индивидуума (реального лица, русского старообрядца) и лингвокультурологическая личность индивидуумов (старообрядцев), объединённых религиозно-этическими взглядами, территорией проживания, историей и т.п., представляет лингвокультурологическую личность со своеобразной картиной мира, сложившейся на основе многовековой строгой религиозно-православной традиции, изолированной жизни на Алтае с 1764—1765 гг., близости к природе, глубокого уважения к труду, к различным обрядам (земледельческим, свадебным, народным празднествам, играм, традициям).

Алтайские старообрядцы представляли до последнего времени относительно замкнутую группу населения (7-8 деревень в Республике Алтай, 22-23 деревни в Восточно-Казахстанской области).

Экспедиционные поездки автора, начиная с 1953 по 2006 гг., имели результатом обширные рукописные, магнитофонные, видеомагнитофонные материалы, которые позволяют рассматривать исторические, религиозно-этические, лингвокультурологические факты в синхронии и диахронии, выявляя тенденции этносоциологического развития лингвокультурологической личности алтайских старообрядцев.

Маёрова Ксения Владимировна — к.филол.н., профессор, Российский университет дружбы народов, г. Москва

В 1762 г. Правительствующим Сенатом на основании манифеста Екатерины II был издан указ о возвращении русских старообрядцев с Ветки и из Стародубья, куда они были высланы ещё при Петре I, на прежнее место жительства или поселении их в местах, обозначенных в особом «реэстре», в котором в том числе были указаны места, «состоящие в ведомстве Усть-Каменогорской крепости». В 1764 г. на Ветку был послан генерал Маслов («вторая выгонка Ветки»), который за 2 месяца выселил оттуда до 20000 тысяч старообрядцев. По этапу их сопровождали в Сибирь, где часть была отделена и отправлена в Забайкалье, а остальные — на Алтай. Забайкальских старообрядцев стали называть «семейскими», а алтайских — «поляками». Посетивший Алтай в 1870 г. П. Паллас нашел существующими «польские» сёла, известные и в настоящее время. Обжившись на новых землях, «поляки» постепенно стали расселяться по Алтаю, перебираясь на территории современной Республики Алтай, образуя новые сёла. Жили они изолированно, стараясь не мирщиться.

Названная языковая личность при всей общности с общеязыковой личностью, связанной с понятием «общерусского языкового типа» отличается от него, прежде всего, большей близостью к русскому православному архетипу, чему способствовала изолированная жизнь на протяжении нескольких столетий, строгое следование религиозно-этическим нормам и обрядам, история гонения и др. То есть языковая личность не исчерпывается и не может исчерпываться её типами, которые приводят отдельные исследователи (Н.В. Герман и др.), а может многократно расширять свою номенклатуру в зависимости от различных причин. Особенностями лингвокультурологической личности обладают группы лиц и отдельные индивидуумы, если, как в данном случае, их связывают жизненный опыт и религия на протяжении столетий (со второй половины XVII в. и долгие столетия до этого).

Существуют глубинные смыслы, позволяющие говорить об индивидуальной диалектной личности и лингвокультурной личности группового индивидуума. Среди этих смыслов наибольшее значение имеют религия и этика, являющиеся фундаментальным содержанием их бытия (причём религия и этика пронизывают и укрепляют друг друга), а также современная жизнь в различных её проявлениях.

Отношение к глубинным смыслам объединяет эти типы языковой личности с более близкими им, допустим, со старообрядцами из других регионов или со старообрядцами других согласий, с «общерусским языковым типом»; при этом само сходство обнаруживает другие существенные различия, среди которых значительное место занимают лингвокультурные особенности, черты «картины мира», утраченные «общерусским языковым типом».

Доминантой семантического кода языковой личности алтайских старообрядцев является её религиозные и этические правила, которые проявляют себя во всех основных концептах (семах): верность традициям отцов, отношение у природе, отношение к земле-кормилице, сохранение обрядов, особенное отношение к труду (труд — спасение), воспитание и подготовка детей к взрослой жизни (например, сохранившаяся земледельческая обрядность, основанная на следовании народному календарю, сакрализованному святыми православной церкви, забота о том, чтобы не оскудела земля, скот, птица; забота об умерших предках, усвоение игрового фольклора, начиная с простых потешек и частушек, до девичьих вечёрок и старушечьих посиделок). Старообрядцы отличаются религиозно-этической «грамотностью», знанием духа, глубинного восприятия жизни и труда на земле в единстве с природой. Неслучайно, что даже в 2006 г. не редкость люди, отказывающиеся от пенсии, работающие в преклонном возрасте, потому что труд для них не только вложение сил в «матушку-кормилицу», но и нравственно-этическая деятельность («Бог труды любит», «Без труда — нет добра»).

Языковая личность старообрядца раскрывается не только в парадигме «православный/старообрядец» – все другие русские или иностранцы (в синхронном плане), но и в культурно-исторической парадигме (в диахронии): сейчас/раньше («я хватила/застала/ — не хватила», «было при маменьке, при бабыньке», «при прапрадедушке», «в давнее время», «давно-давно»...) или «знаю, видела/говорили, рассказывали» и т.д.

Код знания, как и код религиозно-этических правил пронизывает все речевые структуры лингвокультурной личности на разных уровнях.

Для рассмотрения устной повествовательной культуры алтай-

ских старообрядцев, объединяющей многочисленные факты их реальной жизнедеятельности и изложенной в виде связной истории с внутренней логикой, мы воспользуемся утверждением древних (например, Августина) о том, что время как бы отражает состояние души, что *дух* как бы устремляется к прошлому (память), к тому, что происходит сейчас (настоящее), к тому, что его ждёт (будущее). Это представление о времени, имеющем как бы 3 модальности, позволило Августину выдвинуть идею троичности настоящего, которая позже легла в основу философской феноменологии (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер и др.).

То, что в жизни было набором разрозненных фактов, в повествовании алтайских старообрядцев (как и в повествовании любых других носителей устной повествовательной культуры) часто соединяется в осмысленную историю и устно и генетически передаётся так из поколения в поколение, обеспечивая преемственность культуры. При этом хронологическая зависимость подкрепляется причинной зависимостью, то есть исторические события, факты, эпизоды выстраиваются один за другим, один по причине другого.

На протяжении полустолетия нами было записано и проанализировано огромное количество текстов от людей разного возраста, пола, на самые различные темы (семья, дети, свадьба, ремёсла, промыслы, обряды, обычаи, смерть, жизнь, любовь и т.д. и т.п.). Тексты, которые рассказывают люди, особенно пожилые, чаще женщины, чем мужчины, содержат порядок действия, его временные связи, а также интригу повествования (зачем я говорю? для чего? кому? и т.д.). Интрига как бы соединяет события и повествование о них, приводит их к согласию. Повествователь (рассказчик) может сначала рассказать о последующих событиях, а о более ранних рассказать потом, то есть он может не соблюдать объективный ход времени, он может выбирать из ряда фактов наиболее яркие, подчёркивающие интригу, соответствующие его творческому вкусу, задаче повествования.

Фактический материал позволил проанализировать основные общие понятия или концепты как индивидуальные, так и общие, свойственные этой группе населения России (земля, семья, хлеб, вода, природа и многие другие). Больше всего

своеобразие языковой личности алтайских старообрядцев обнаруживается при детальном рассмотрении концептов (как понятийных, так и художественных), которые создают своеобразную концептосферу, объединяющую эту группу населения и характеризующую её. Объём статьи не позволяет нам подробно раскрыть это положение, что будет сделано в устной форме.

В наших герменевтических толкованиях мы не поддерживаем концепции ряда герменевтов (например, Г.Г. Гадамера, В. Изера и др.) о бесконечности интерпретации, а интерпретируя лингвокультурные факты стремимся к воссозданию непрерывного духовного опыта старообрядцев, иллюстрируя приобщение нового поколения к культуре прошлого и передачу её будущим поколениям. Этой идеей захвачен не только автор, исследующий лингвокультурные явления, но и большинство повествователей, ясно осознающих эту свою ответственность перед будущими поколениями, понимающих свою миссию как участие в повествовательной функции культуры. Например, обращаясь впервые к какому-либо повествователю с просьбой рассказать о чём-либо, мы столкнулись с тем, что повествователя больше всего смущает то, что он сейчас не готов, что он должен продумать рассказ, как бы выстроить его в своей памяти, а не пресловутая старообрядческая замкнутость; в нём как бы живёт сознание необходимости сохранить известное ему, то есть рассказать, «доверить» исследователю. Наша же задача в целом ряде случаев состояла при этом в том, чтобы реконструировать целостность операций, переданных в повествовании, которые часто представляют отдельные фрагменты смутных глубин жизни, действий, событий или переживаний. Например, из 50 рассказов о свадьбе, записанных от разных повествователей, передающих те или иные фрагменты обряда, в котором они сами участвовали или о котором слышали, а также из самостоятельно записанных 5 свадебных обрядов, создать реконструкцию обряда во всех основных его деталях, не повторяя однотипных вариантов, или: из 50-60 повествований о льноводстве, прядении и ткачестве реконструировать одно описание, сопроводив его анализом концептов.

Создание таких реконструкций отдельных обрядов, обычаев, ремёсел, промыслов, бытовых и морально-этических концеп-

тов, их герменевтическое толкование, описание и объяснение требуют и от исследователя и от повествователя (особенно) жизненного опыта, языковой и культурной компетенции, понимания жизненного материала, чтобы видеть, понимать и чувствовать во внешней разрозненности фактов и событий, в кажущейся бессвязности речи целостность явлений, взаимосвязанных самой жизнью, логикой событий.

Заметим, что в отличие от художественного текста, где фабула является подражанием жизни, в повествованиях, о которых речь идёт в нашей работе, фабула – это расположение фактов жизни, то есть фабула в рассказах повествователей имеет прямое отношение к жизни, к объекту повествования, а повествователь просто располагает факты в соответствии со своим речевым действием. В подавляющем большинстве случаев повествователь «встроен» в повествование: он непосредственный участник событий или близко соприкасающийся с ними, он говорит о том, что его непосредственно волнует, прибавляя к этому свой личный опыт, мысли и чувства.

Повествователь рассказывает о событиях, которые интересуют слушателя, но это и события, которые волнуют повествователя, которые отражают его жизненный опыт и его «картину мира». Интенции повествователя непосредственно ориентированы на слушателя, субъективность автора коррегируется субъективностью слушателя, в данном случае это исследователь, который должен быть специально подготовлен для такой работы, должен стимулировать повествователя, не мешать ему чувствовать себя спокойно и творчески (для этой работы существуют специальные методики, программы и вопросники).

Рассказы «повествователя», то есть рассказчика, как бы являются временем действия, свидетелем которого он был, а исследователь как бы объясняет эти факты духовной жизни, «картины мира» повествователя, используя методические приёмы герменевтики, лингвокультурологии, этнолингвистики и других наук.

Анализ религиозно-этических, исторических и других кодов языковой личности (индивидуальной и групповой) алтайских старообрядцев не только отражает типичные представления о языковой картине мира, религиозно-этических и обрядовых

ценностях и оценках, но позволяет нам на несколько столетий вернуться назад к «общерусскому языковому типу» того времени, который в лингвокультурной личности старообрядца в целом ряде особенностей сохранился до настоящего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов И.О. Старообрядцы на Ветке. СПб., 1907.
2. Абрамов И.С. Поездка в Стародубье. СПб,: 1910.
3. Зольникова Н.Д. Печатная книга в полемических сочинениях урало-сибирских староверов-часовенных: от XVIII в. к XX в. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Уде, 2001.
4. Зеньковский С. Русское старообрядчество. М., 1995.
5. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. М., 1987.
6. Никитина С.Е. «Русскую душу лучше выяснять на русском языке» // Живая старина. М., 1999. №1.
7. Паллас П.С. Путешествие по различным местам Российского государства. Т.2. Ч.2—3. СПб., 1786.
8. 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-Уде, 2001.
9. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы: Семейские. Иркутск, 1920.
10. Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и культуре. М., 1995.
11. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995.
12. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-Сибирского императорского РГО. Кн. XXVI. Омск, 1899.
13. Яковлева Е.С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и воспитания). М., 1994.

Т.Г. КАЗАНЦЕВА, А.Ю. БОРОДИХИН

КНИЖНЫЕ И ПЕВЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЦЕВ СИБИРИ (НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ АРХЕОГРАФИЧЕСКОГО СЕЗОНА 2006 Г.)*

Археографические исследования Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения РАН 2006 г. планировались, организовывались и осуществлялись по уже отработанной в последнее время модели, с учётом обеих составляющих археографического способа изучения древнерусской книжности в современной Сибири, её истории и бытования. С одной стороны, это выявление в «живой» среде, фиксация и, по возможности, приобретение (=обеспечение сохранности) книжных произведений, традиционно связанных с культурой Древней Руси. С другой стороны, их изучение (=полное научное описание) в фондах государственных хранилищ – библиотек, музеев, архивов. В экспедиционной практике эти составляющие определяются как полевая и камеральная археографии (1).

Сибирское старообрядчество и есть та самая «живая» среда, до настоящего времени сохранившая огромный пласт традиционной русской культуры. Консервация основных черт древнерусской культуры в старообрядческом мире привела к выработке особого взгляда на книгу и её роль в жизни православно верующего человека. И как следствие этих процессов – аккумуляция в старообрядческой среде огромного комплекса книг, включившего практически весь репертуар древнерусских книжных произведений XI–XVII вв., и появление новых сочинений.

*Экспедиционная работа 2006 г. велась при финансовой поддержке РГНФ по проекту «Культурное наследие старообрядцев Сибири: книжные и певческие традиции» №06–01–18070е (руководитель – А.Ю. Бородихин)

Казанцева Татьяна Генриховна — к. искусствоведения, Новосибирская государственная консерватория им. М.И. Глинки

Бородихин Андрей Юрьевич — к.филол.н., отдел редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН, г. Новосибирск

Аналогичным образом шло становление своеобразной культуры старообрядческого богослужебного пения, изучение которого в нынешних условиях следует считать новым направлением в сибирской археографии. В настоящее время изучение культуры литургического пения старообрядчества возможно при том условии, когда объектом внимания являются не только памятники книжности (крюковые рукописи и печатные издания), но и способы бытования письменного текста в религиозной практике носителей традиции. Особенностью текстов, с которыми работает музыковед-древник, является их принадлежность к категории музыкальных феноменов, предполагающих реализацию исключительно в форме конкретной интерпретации. Этот аспект представляет наибольший исследовательский интерес, удовлетворить который возможно только в «полевых» условиях, наблюдая, записывая и анализируя конкретные образцы исполнительского искусства в среде непосредственного бытования литургических текстов. Кроме того, только полевая археография может дать ответ на вопрос о существовании множественных версий знаменного распева, индивидуальных в каждой старообрядческой общине, и объяснить причины и условия их обособлений (2).

Двумя экспедиционными группами в июле и в сентябре 2006 г. был обследован крупнейший зауральский регион – Красноярский край. Археографическими поездками были охвачены населённые пункты, расположенные по среднему течению Енисея, соединяющего 3 района: Енисейский, Туруханский и Байкитский. Экспедиционная работа по Енисею и его притокам (Подкаменной Тунгуске, Сым и др.) давно выделила старообрядческие поселения этих мест как наиболее интересные, но и более сложные для поисковой работы (3). Труднодоступность книги (её бытование в сфере повседневного использования) многократно усиливается скудостью средств передвижения по таёжным районам. В таких условиях очень многое может зависеть и от погоды, и от времени года, и от настроения местных жителей. Фактор везения в подобных поездках нельзя сбрасывать со счетов. Обычные в этих краях в летнее время лесные пожары могут стать непреодолимым препятствием даже при передвижении по воде, не говоря уже об абсолютной и долгой блокаде малой авиации.

В отличие от прежних поездок, на этот раз основное внимание археографов было сосредоточено на беспоповских толках староверия: близких к скрытникам титовцах и крайне малочисленной, генеалогически ни с кем не связанной, не похожей на традиционные старообрядческие объединения группе так называемых «обительских», или, по имени основателя и руководителя «общества», антониевцев.

В предыдущие годы археографами уже устанавливались многочисленные связи титовского согласия с общинами Тувы, Алтая, Томской и Кемеровской областей (что само по себе помогало устанавливать контакты при работе в этих регионах). В Красноярскую территориальную коллекцию поступило не менее десятка ценных рукописных и печатных книг, среди которых Пролог XVI в., сборник нравоучительных повестей «Великое Зерцало» второй половины XVII в., Летописец Димитрия Ростовского в списке середины XVIII в., сборник слов и поучений Ефрема Сирина «руки Тита Тарасовича» – основателя титовского согласия, издания Московского Печатного двора и др. Однажды археографам была предоставлена уникальная возможность поработать с книгами и рукописями наставника общины Филимона Ермолаевича, и таким образом был получен доступ в общинную библиотеку.

Нынешняя экспедиция по труднодоступным экзотическим таёжным местам Красноярского края и Эвенкии (4) принесла также много интересного. Были встречи с новыми, молодыми руководителями и наставниками обеих общин. Уточнялись сведения о происхождении, истории, особенностях согласий, их самооценке и оценке возможностей существования в современных условиях. «На подержание» были получены 3 литературно-полемических общинных сборника конца XIX–начала XX вв., содержащих материалы по истории титовского согласия. В примечаниях составителей, глоссах на полях, особо отмечаются факты знакомства руководителей тогда ещё нарождавшейся общины с ведущими старообрядческими центрами Москвы, книжными собраниями (такими, как «Хлудовская библиотека, библиотека профессора Погодина»), современной научной исторической и историко-филологической литературой (см. приложение).

В эту же поездку впервые удалось приобрести рукопись,

раскрывающую историю «Антониевского братства» (именно так называли своё согласие его представители, с которыми археографы Новосибирска встречались в 1970-е годы и зафиксировали в экспедиционных дневниках, как теперь выясняется, пересказ этой истории). Настоящая рукопись, судя по некоторым расхождениям с записями устного варианта, всего лишь список с оригинала, который в будущем, мы надеемся, удастся разыскать и восстановить историю «обители» с исчерпывающей полнотой.

Одно только обстоятельство требует быть отмеченным именно сейчас. Возможно, оно проливает свет на очевидно лояльное отношение обоих согласий друг к другу, их удивительную терпимость, выражающуюся, в том числе, во взаимных оценках. И это несмотря на явно граничащие с ересью отличия «антониевцев» от титовцев (5). Речь идёт об одном важном моменте в истории обоих согласий, а именно: о факте близкого знакомства, а, возможно, и тесного сотрудничества их основателей с московскими старообрядческими кругами, точнее с Алексеем Ивановичем Хлудовым и/или его библиотекой. Разнообразное и довольно пёстрое по составу собрание А.И. Хлудова стержнем собирания имело глубокий интерес к истории старообрядчества, его письменности и литературе во всём многообразии проявившихся наклонностей, пристрастий и вкусов этого неуёмного крыла православия. Представитель московского старообрядчества, член Совета Братства Петра митрополита, купец, владелец бумагопрядильных фабрик, А.И. Хлудов обладал уникальным собранием, самой, может быть, главной ценностью которого была его открытость (6). Упоминание Хлудовского собрания в одном из сборников, привезённых нами для изучения, «на время», ставит эту часть «титовской» библиотеки в один ряд с известиями о московском периоде основателя «Антониевского братства». В «Повести об обители» как об одном из поворотных моментов в жизни Антония (в миру – Георгий Георгиевич Рогов) рассказывается, что после первого разгрома «общества», организованного им на р. Сенче под Омском, он в одиночку отправляется в Москву, знакомится с директором библиотеки (в устном варианте прямо называется Хлудов), получает разрешение на работу с книгами и в течение полутора лет составляет собственную библиотеку. Других подробностей

о жизни Антония в Москве в этот период не сообщается. Известно лишь, что все «московские» книги, купленные или переписанные собственной рукой, Антоний забирает с собой в Сибирь. Здесь они составили костяк библиотеки вновь созданного «общества», на этот раз уже в томских пределах, на речке Бакчар.

Таким образом, схожие моменты жизненного пути двух основателей согласия, Антония и Тита Тарасовича, позволяют поставить вопрос об источниках формирования, составе и характере отбора книг в общинные библиотеки. Правда, в настоящий момент реконструировать историю обеих библиотек не представляется возможным. В нашем распоряжении имеется лишь небольшой фрагмент библиотеки, доступный благодаря потомкам людей, ещё хорошо помнивших Антония и оставивших записи о нём. Есть сведения ещё об одной её части, не так давно хранившейся на заимках в Енисейском районе (7). Косвенным источником сведений о входивших в состав библиотеки рукописях могут служить также переписанные в обители книги (8), хотя этот факт обительской жизни не получил отражения в «Повести». Остаётся надеяться, что в будущем нам удастся положительно решить эту проблему, поскольку направления поисков сейчас уже более ясны, чем прежде.

Участникам экспедиции удалось получить сведения об организации богослужения в обоих согласиях. Были осуществлены записи целого ряда образцов различных жанров: канона (Пасхального, Великой субботы, воскресного 6-го гласа, богородичного 4-го гласа в двух вариантах), стихер (Пасхе 5-го гласа, Великой субботы 8-го гласа со славником 6-го гласа, Рождественских 2-го гласа, воскресных 1-го гласа), обиходных песнопений, а также праздничных чтений на погласицу (поучение на Пасху «Павловы уста»).

Фиксация одного из богослужений в общине титовцев позволяет более развёрнуто остановиться на специфике литургической практики этого согласия. В силу объективных причин – малочисленность прихода и отсутствие достаточного числа певчих – старообрядцы-титовцы вынуждены были заменить традиционную общественную службу молением по Псалтири, установленным Богослужебным Уставом в главе «О молитве домашней, како достоит лишившимся службы соборныя исправляти,

за всю церковную службу, молитвами, или поклонами, или Псалтырию» (9). Переход к подобной практике служения был осуществлён более 10 лет назад, когда ушли из жизни либо по состоянию здоровья не могли принимать участия в общем молении наиболее «сильные» певчие. Служба по Псалтири у титовцев в настоящее время заменяет все богослужения как воскресные, так и праздничные, включая двунадесятые праздники и Пасху (Пасхальное псалтырное пение обладает своими особенностями, регламентированными Уставом). Моление по Псалтири предполагает преимущественно речевую форму произнесения литургических текстов, что делает его, на первый взгляд, малоинтересным для музыковедческого анализа. На самом деле материал открывает достаточно широкие исследовательские перспективы. Во-первых, манера чтения выходит далеко за рамки обыденной речи. В общине титовцев в полной мере сохраняется традиция распевного чтения – литургического речитатива. Произнесение богослужебных текстов 3 чтецами позволяет определить общее и индивидуальное в принципах формирования местной погласицы чтения, а масштабы произносимого текста дают возможность установить основные правила её адаптации к различным жанровым и грамматическим условиям текста. Во-вторых, служба далеко не ограничивается речевой формой интонирования. В ней присутствуют практически все типы вокального исполнения, принятые в старообрядчестве. К ним относятся различные погласицы обиходного напева, используемые как для припевов («Господи, помилуй», малое славословие), так и для более пространных текстов («Честнейшую Херувим», «Достойно есть», молитва «О здравии»). Представлены образцы силлабического гласового пения (тропарь Богородице 4-го гласа) и обиходное осмогласие («Бог Господь» 5-го гласа). Наконец, ирмосы молебного канона, исполняемые напевкой, позволяют установить степень индивидуализированности местной устной версии знаменного распева. Кроме того, индивидуальная работа с представителями старшего поколения староверов-титовцев позволила составить представление о прежней традиции, относящейся ко времени регулярного отправления служб по Уставу общественного богослужения. Пение в общине всегда осуществлялось по напевке, крю-

ковых рукописей не было уже «при жизни их отцов». В этих условиях певческий репертуар подразделялся следующим образом: стихеры всех разновидностей исполнялись по модели самогласна одного из 8 гласов, ирмосы канонов и обиходные песнопения пелись по напевке и выучивались наизусть в процессе богослужения. Наиболее полно в памяти певчих сохранились песнопения пасхальной службы в силу того, что канон Пасхе и стихеры пелись и в последующее время. В целом наиболее устойчивыми оказались напевы воскресных и праздничных канонов, так как в настоящее время практикуется молебен, обязательно включающий канон соответствующего гласа или праздника. Стихеры-самогласны, не востребованные в служении по Псалтири, сохранились в меньшем объёме. Большинство обиходных песнопений, особенно стилистически развитых, оказались практически утраченными.

На наш взгляд, совокупное рассмотрение образцов и материала, содержащегося в зафиксированной службе, открывает достаточно широкие возможности для дальнейшей музыкально-стилистической реконструкции данного локального варианта бытования традиции древнерусского культового пения.

Успех археографических поездок прошлых лет, получение информации об истории, объёме и составе частных и общинных старообрядческих библиотек, об их новых владельцах, закономерно влечёт за собой новые находки из числа редких рукописей и печатных изданий в будущем. Ранее полученные сведения позволяют не только эффективно выявлять и фиксировать оригинальные и редчайшие памятники древнерусской письменности и печати у старообрядцев Сибири, но и некоторые из них приобретать, получать на хранение в государственное учреждение или во временное пользование. При наличии современных способов копирования и перевода книжных документов в цифровую форму для археографов открываются широкие возможности материальной фиксации результатов их работы, состоящей в основном из долгих разговоров и бесед с носителями традиций далёкой от современности культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н., Гузнер И.А. Теоретические аспекты истории русской книги Сибири (дореволюционный период) // Известия Сибирского отделения Академии наук СССР. Серия истории, филологии и философии. Вып.3. Новосибирск, 1990. С.23–29; Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Основная проблематика программы «Русская книга в дореволюционной Сибири» // Рукописная и печатная книга на востоке страны: Сборник научных трудов. Вып.6 (Серия Русская книга в дореволюционной Сибири). Новосибирск, 1991. С.3–37; Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н., Бородихин А.Ю. Библиотека и археография: к 35-летию археографической работы ГПНТБ СО РАН и Новосибирского госуниверситета // Материалы VI научной сессии ГПНТБ СО РАН (9–10 ноября 2000 г., г. Новосибирск). Новосибирск, 2001. С.99–115.

2. Казанцева Т.Г. Особенности служения по Псалтири в старообрядческой общине титовского согласия (по итогам археографической экспедиции 2006 г.) // Народная культура Сибири: Материалы XV научного семинара-симпозиума Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2006. С.91–95.

3. Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н., Бородихин А.Ю. Указ. соч.

4. Яркое представление о посёлке, его обитателях, повседневной жизни, отчасти истории даёт статья американского социолога и этнографа Ричарда Морриса «Сибирская живая старина: странички дневниковых записей одного путешествия» (См.: Книга и литература: Сборник научных статей. Новосибирск, 1997. С.139–149).

5. Брадобритие, пользование современной церковной литературой: изданиями Московской патриархии, зарубежных ответвлений русской православной церкви – небольшие отличия в обрядах, благосклонное отношение к телевизору и т.п.

6. Собрание рукописей, поступивших от А.И. Хлудова (Ф.394) // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина: Указатель. Т.1. Вып.1 (1862–1917). М., 1983. С.102–107.

7. Эта коллекция состоит почти из двух десятков книг и рукописей, преимущественно поздних (конец XIX–начало XX вв.) сборничков служебного и четьего характера. Среди них есть и замечательные образцы книг старинной печати: острожское издание Книги Василия Великого о постничестве, Маргарит с Житием Марии Египетской (М., 1641), Толковое Евангелие (Лука, Иоанн) (М., 1649) и др.

8. У представителей «Антониевского братства» нам удалось сделать несколько снимков с Псалтири, переписанной на рубеже XIX–XX вв., элементы украшения которой удивительно напоминают особенности внешнего убранства (инициалы, заставки растительного орнамента, украшения

на полях) московских рукописей XV в., в некоторых случаях XVII в.

9. Устав (малый). М., 1997. (Репринт. воспроизв. издания 1910 г.). Л.144–165.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В качестве Приложения публикуем предварительное описание одного из взятых «на подержание» сборников из общинной библиотеки старообрядцев титовского согласия. На наш взгляд, состав выбранного для публикации сборника наиболее ярко характеризует полемическую доминанту подобного рода книжности у титовцев, круг тем и вопросов, прежде всего исторического рода, постоянно волновавших и вызывавших споры среди одноверцев и близких им по духу согласий и толков. Особо отмечаются моменты, отражающие внимание переписчиков к фигуре Тита Тарасовича.

Все ссылки на *Клепикова* дают сведения, взятые из его альбома: Клепиков С.А. Филиграни и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века. М., 1959.

КОНВОЛЮТ ЧЕТЬЕ-ПОЛЕМИЧЕСКИХ РУКОПИСЕЙ 2-Й ПОЛОВИНЫ XIX–НАЧАЛА XX ВВ.

Переплёт картонный, корешок матерчатый. Картонные крышки составные, скреплены металлическими скобками посредине. На верхней крышке фрагмент тетрадной обложки Камского ЦБК. На обороте запись зелёными чернилами крупными скорописными буквами: «Н. №Сидорькин типик». В книгу вложено письмо Анисиму Авксентьевичу от Лукерьи И., а также 5 разрозненных листов печатного Канонника.

Рукопись №1. 4°(22,3x17,8). Л.1–21.

Бумага писчая, сильно пожелтевшая от времени. На последнем листе очень слабый натиск штемпеля пятиугольной формы вершиной кверху: [дворянская корона] и литеры «Г[ОН]ЧА[РОВА]» (*Клепиков, №51: 1895–1902; Медынский уезд Калужской губернии**) Полууставом одной руки нач. XX в. Чернила фиолетовые, металлическое перо.

1) Л.1–12: Послание «Написание о Христе Исусе Господе нашем», составлено с использованием *Большого Соборника, Толкового Апостола, Катехизиса Большого, Евангелия от Луки, Матфея, Символа веры, Кирилловой книги, Благовестного Евангелия, Триоди постной, произведений Иоанна Дамаскина, Афанасия Александрийского, толкований Феофилакта Болгарского на Иоанна и Григория Богослова, книг Матфея Правильника и Феодора Студита*. Некоторые цитаты отмеченных книг сопровождаются киноварными замечаниями автора Послания. Характерные выдержки из текста Послания: «грех ради наших лишились мы учи-

* **Гончаров А.Г.** (*Клепиков. С.152*).

телей и церковных руководителей»; призыв не уповать на свой разум, а искать истины у «премудрейших и от духовнейших направляться»; «сие бо написах не ради своея похвалы, а вашего уничижения и хулы (?)»; послание для тех, кто не может «вразумети, како есть един Бог, понеже Отец не есть Сын, ниже Сын Отец, ни Дух Святый мняше, аки ипостаси их разни»; Бог безименен, но не именовать его Троицей, а называть Вышним – ересь; «дабы не уподобитися афином язычником, созиждущим кумир неведому Богу»; «многобожие еллин и единоличие иудейское»; послание направлено против иудейства, арианства, македонанства, савелианства; «якоже и сей любопщательный Г.Е.Т[окарев], ибо оный по своей характерной ненависти к поклоняющимся иконе Господа Саваофа по 11-му предмету своего исповедания заключил объяснением поклонят[ь]ся точию иконе Христовой»; «Зриши ли, любимый мой прочитателю, единостороннюю уклончивость сего человека О иконе же Христове усвоительное Поклоняяй бо ся сей, не поклоняется Отцу и Духу, но токмо же в ней Хр[и]сту»; «а аз сему суемудренному разуму *токаревскому* в етом месте не согласуюсь»; «а согласен по приводимым его свидетельствам из раскольничьих дел 18 стол. Спиридона Потемкина ересию и мерзостию запустения нарицать»; «любезный наш сотрудник Г.Е.»; о предметах полемики – «**1**: о поклонянии иконе Христовой, чювственной и осязательной чювственным и телесным поклонением, **2**: предмет с иконы видимой [есть] перевод умствена го д[у]ховнаго поклонения на умственную Б[о]жественную ипостась Хр[и]ст[о]ву неописанную, понеже убо Хр[исто]с по Б[о]жеству не описан есть, **3**: перевод со умной Хр[и]стовой Б[о]жественной ипостаси на О[т]чюю ипостась и С[вя]таго Д[у]ха, **4**: О С[ы]не Б[о]га-О[т]ца образе, **5**: О лицах С[вя]тыя Тро[и]цы, яко безтелесны суть и незрителны, и необразны, **6**: От Евангелия 12 зач. от Иоанна о истиных поклониках, како истиннии поклоницы поклонятся О[т]цу Д[у]хом и Истинною, **7**: Разумевающих телесно седети Б[о]жество, **8**: Яко свойственно Б[о]гу везде быти, **9**: Яко Д[у]х есть Б[о]г, д[у]ховным бо именованием показа Г[о]с[по]дь безплотна О[т]ца, **10**: В Сыне поклонение глаголем, якоже <во образе Б[о]жием и О[т]ца>* поклонение, **11**: И во С[вя]том Д[у]се такоже поклонение, **12**: Из Слова Афанасия, яко Б[о]жество и свойство О[т]чее, еже быти С[ы]новно есть, **13**: Веруяй в С[ы]на во О[т]ца верует, **14**: Поклоняяйся и чествуя С[ы]на, в С[ы]не поклоняется и чествует О[т]ца, **15**: От Григория Богослова 18 Слова: поклоняющеся Отцу в Сыне, Сыну во Святом Дусе **16**: От Фотия же патриарха и Феодора Студит[а]: поклоняя бо ся тому споклоняется О[т]цу и С[вя]тому Д[у]ху, иже в Тро[и]це единому естеству, иже есть троическое поклонение и служение».

---

* *дополнение на поле, по-видимому, пропущенного при переписке текста*

2) Л.13–19: «Писмо от известнаго вам многогрешнаго [об учителях], которые вредно научают, что пресвятыя и живоначальныя Троицы образу и Пресвятыя Богородицы образом поклонятися не повелевают».

3) Л.20–21: «О видении Сына с родителем и о Саваофе». Письмо составлено с привлечением *Минеи служебной (декабрь), Поморских ответов, Григорьева видения, Минеи четьей (октябрь), Словаря полного богословского, «старописьменного» Подлинника иконного писания, Кирилловой книги, Строгановского [иконописного] подлинника, [«Просветителя»] Иосифа Волоцкого.* В тексте упоминается Псалтирь времён Ивана Грозного, находящаяся в Москве у Ивана Васильевича Стрелкова, библиотека профессора М.П. Погодина, а также посещение Титом Тарасовичем (основатель титовского согласия) Хлудовской библиотеки.

Рукопись №2. 4°(21,8x17,5). Л.1–102.

Бумага разная: белая писчая, встречается овальный штемпель «Косинской фабрики Рязанцевых №7»* (*Клепиков, №175: Вятская губерния, Слободской уезд, 1887 г.*), фигурный штемпель «Говарда №6» с двуглавым орлом** (*Клепиков, №45: Калужская губерния, Медынский уезд, 1874 г.*). Полуустав разных рук. Чернила чёрные; заголовки, рубрики, начала разделов (буквицы) сиреневыми чернилами.

1) Л.1–4: выписки из *Кормчей (правила святых апостолов Петра и Павла, правила соборов, правила Василия Великого), Номоканона* на разные случаи жизни и о событиях церковной истории: о молении с отлучёнными, о втором браке, о недостойном поведении священника, о неистинном смирении, о 7 вселенских и 9 поместных соборах, «о кричащих в пении: не достоит пети велегласнои естество на вопль понуждати, но тихо и со умилением по 75-му правилу, иже в Трулле» и др. *Иногда писец пишет числительные второго десятка по правилам арабских чисел (15 – IE, например)*;

2) Л.4–5об.: «М[е]с[я]ца октября в 21 д[е]нь. Поучение с[вя]таго Илариона о пользе д[у]ши». *Нач.:* Потщитеся, молю вы, братие и сестры, к вечней жизни светлей *кон.:* всех скорбных избывше общая улучим благая, о Хр[и]сте И[су]се Г[о]с[по]де нашем, ему же слава со О[т]цем и со С[вя]тым Д[у]хом ныне и присно и во веки веком, аминь;

3) Л.5об.–6: «Патерик Египетский. Слово Кирилла Философа о последних днех». *Нач.:* Тогда хотящии благочестно жити избегнут из миру *кон.:* живущии в мире или близ мира вси уловлени будут прелестию века сего;

4) Л.6–7об.: «М[е]с[я]ца октября в 10 д[е]нь Слово о разбойнице, спасшемся малых ради слез в десять дней». *Нач.*: При Маврикии царе

*__Рязанцевы__ Иван Филатович и Иван Васильевич получили фабрику (Косинская) по наследству от Ф. Рязанцева (*Клепиков. С.155*).

** __Говард__ В и К°. В 1840-х годах к нему перешла Троицкая фабрика Хлюстиных, а в 1870-х годах – Кондровская фабрика наследников П. Щепочкина. (*Клепиков. С.152*).

бысть некий разбойник в стране Фрачестей *кон.*: се убо слышахом, да веру имем, яко истинна суть, обаче добро есть готовити себе и варити страшный он час смерти покаянием;

5) Л.7об.–9: «Пролог. М[е]с[я]ца ноября в 19 д[е]нь притча с[вя]таго Варлаама о временнем сем веце». *Нач.:* Сего света житие ч[е]л[ове]ческое маловременное подобно есть мужу *кон.*: и всех дел злых и восприяти дела добрая, и плоды духовныя, ими же обрести ц[а]рство н[е]б[е]сное;

6) Л.9–12: «Пролог. М[е]с[я]ца ноября в 4 д[е]нь Слово Евагрия мниха о целомудрии и о воздержании от бесед женских, и о зрении на лица их, и о чревообъядении и о блуде». *Нач.*: Целомудрие созидается от воздержания, воздержание бывает от страха Б[о]жия *кон.*: и сия речения не токмо нам мнихом, но и всем ч[е]л[ове]ком, хотящим спастися о Хр[и]сте Ис[ус]е Г[о]с[по]де нашем, ему же слава со Отцем и со С[вя]тым Д[у]хом, всегда и н[ы]не, и присно, и во веки веком, аминь;

7) Л.12–13: «Пролог м[е]с[я]ца сентября в 9 д[е]нь Слово, еже не осужати, но миловати согрешающия». *Нач.*: Никто же воистину тако ненавидит греха, якоже с[вя]тии *кон.*: да соблюдемся от осужения, яко да и нас Б[о]г соблюдет от всего зла и лютаго греха;

8) Л.13–13об.: «В той же д[е]нь Поучение с[вя]таго Стефана». *Нач.*: Не имей дружбы с женою, да не згориши огнем ея *кон.*: сице аще твориши, жив будеши о Б[о]зе, ему же слава ныне и присно, и во веки веком, аминь;

9) Л.13об.–14: «Сентября в 18 день Слово от Патерика о плачущемся мнисе по вся дни». *Нач.*: Брат оболкся во образ мнишеский и шед, вселися в гору Нитрийску *кон.*: виждь добраго м[у]ч[е]н[и]ка и ты мучися Хр[и]ста ради, яко и сей, и с м[у]ч[е]н[и]ки венчан будеши;

10) Л.14–14об.: «В той же день Слово о милостыни, яко дая нищему, Хр[и]сту дает». *Нач.*: Ч[е]л[ове]к некто в Констянтине граде зело бе м[и]л[о]стив, яко по улицам градным *кон.*: и творю милостыню по силе, колико могу. Б[о]гу нашему слава, н[ы]не и присно, и во веки веком, аминь;

11) Л.15–15об.: «Месяца октября в 6 д[е]нь Слово от Жития с[вя]таго Андрея и Епифания». *Нач.*: И се бл[а]женныма седящема и повести деющема, и се диавол прииде ту *кон.*: и быша к тому наши, да егда изрече демон дела своя, тогда с[вя]тый дуну нань и абие исчезе;

12) Л.15об.–19: «М[е]с[я]ца того же в 7 д[е]нь Слово о кузнеце, иже м[о]л[и]твою сотвори воздвигнутися горе и вовращися в Нил реку». *Нач.*: Во Александрии египетстей бяше некто златокузнец, славен зело во всем граде том *кон.*: верующему вся от Б[о]га прошения подаваются, бл[а]годать дающаго верным в славу его, О[т]ца и С[ы]на и С[вя]таго Д[у]ха, ныне и пр[и]сно и во веки веком;

13) Л.19–20об.: «М[е]с[я]ца того же октября в 14 д[е]нь с[вя]таго Антиоха о лихоимании». *Нач.*: Рече Г[о]с[по]дь, никто же может двема г[о]с[по]д[и]нома работати, или о едином не брежет *кон.*: всяк собираяй много, а не в Б[о]г богатея, погибнет. Б[о]гу нашему слава всегда н[ы]не и присно и во веки веком;

14) Л.20об.–22об.: «М[е]с[я]ца октября в 11 д[е]нь Слово с[вя]таго Афанасия о иконе Г[о]с[по]да нашего Ис[ус]а Хр[и]ста». *Нач.*: Афанасий Великий, архиеп[и]ск[о]п александрьский, поведаше чюдо преславно, достойно памяти, сотвореесся во граде Вирите *кон.*: верою и любовию поклонение творит с[вя]тым иконам о Хр[и]сте Ис[ус]е Г[о]с[по]де нашем, ему же слава н[ы]не и присно и вовеки веком;

15) Л.23–26об.: «О соборней церкви свидетельствы от божественых писаний, яко она к составлению своему не требует известнаго количества людей, но созидается людьми благочестивыми, твердо и праве хранящими веру, аще и зело их будет мало. Евангелие от Матфея, зач. 76». *Подборка выписок из Бесед И. Златоуста на Деяния и Послания апостолов, Григория Богослова, Кирилловой книги, Книги о вере, святого священномученика Киприана, Бесед Евангельских, Толкового апостола, Барония, Книги Феатрон, Катехизиса Большого, Апостола, Маргарита, Правил вселенских и поместных соборов, Матфея Правильника, Никона Черной горы, Иосифа Волоколамского*;

16) Л.27–30об.: «В 17 д[е]нь генваря м[е]с[я]ца Поучение о н[е]б[е]сном царствии». *Подборка выписок на тему «како оставити мира» (колонтитул) из Требника, Евангелия Толкового, Кормчей*;

17) Л.30об.–31об.: «Пролог м[е]с[я]ца февраля во 8 д[е]нь Слово с[вя]таго Ефрема [о милостыни – *на поле*]». *Нач.*: Тем же, иже ти есть дал вышний, то вышняго повеление твори в нем *кон.*: милостыня же ни в велицем, ни в малем даянии лежит, но по силе дающаго всем с[е]рдцем;

18) Л.31об.–32: «М[е]с[я]ца того же в 9 д[е]нь Слово от Патерика о некоем велицем болярине ц[а]реве, како остави славу и честь, отиде в пустыню и бысть мних; от полу начинаем». *Нач.*: Оставих, рече, мир и богатьство и славу цареву и придох в пустыню сию *кон.*: также и в нощи труждаюся за грехи, яже согреших, малую пред Б[о]гом творя службу;

19) Л.32–35: *выписки на разные темы из Пролога, Книги о вере, Соборника «в неделю мясопустную», Ефрема Сирина, Бесед евангельских, Апокалипсиса, Библии (пророка Ездры), Кирилловой книги, Книги Никифора патриарха, Минеи Четьей, Апостола толкового, Григориева видения, канона Иоанну Богослову, Книги Старчество*;

20) Л.35: «Григория Амиритскаго поучение к бл[а]гочестивым людем, Слово 1». *Нач.*: Зрите, братие, яко время сокращено есть сего вящше оружия несть ни на небеси, ни на земли;

21) Л.35об.–36: «Книга Патерик скитский о бесе оскверненом на дворе блудном, глава 35». *Нач.*: Поведаше нам некий старец, яко от иных о[те]ц слыша г[лаго]лющих о некоем о[т]це *кон.*: болезни тяжки и кашлеве, и трясавицы, и иныя скорби, и се рек невидим бысть;

22) Л.36–36об.: «Книга Зерцало Великое, глава 666». *Нач.*: Некий ч[е]л[ове]к тако скор бысть ко гневу, яко вин себе несотворенных *кон.*: и бысть глас слышанный: и не оставил еси, и аз тебе не оставлю;

23) Л.36об.–40: «Регламент о книгах, приятый с[вя]тыми ц[е]рковными учителями, и уложенных всех пронумерованных тысяща двести гор (?)». *Нач.*: 1 Книга Бытия, Библия и Новый Завет *кон.*: 117 Книга сын ц[е]рковный;

24) Л.41–48: «Благовестное Евангелие от Матфея, зач. 1». *Нач.:* Аще бо земля правая семена погубит, к тому нерадити хощет делатель, другая семена посевати *и далее выписки из Толкового Евангелия, Бесед апостольских с толкованиями Иоанна Златоуста, Кормчей, Толкового Апостола, Четьей Минеи о пользе и необходимости молитвы, чтения «божественных писаний», подвижничества, о непростительности невежества, о пользе искреннего покаяния (последние два листа этого раздела были вырваны)*;

25) Л.49–54: «Предисловие из книги с[вя]щенноинока Дорофея, глава первая». *Нач.*: О, любимый мой прочитателю, хощеши ли покажу ти такову вещь, яже честнее чистаго злата и сребра *кон.*: тако зрятся в книги сей добродетели и страсти бл[а]годатию Хр[и]стовою, ему же слава со о[т]цем и со с[вя]тым Д[у]хом, прежде бе и н[ы]не и пр[и]сно и во веки веком, аминь;

26) Л.54–56об.: «С[вя]щенноинока Дорофея глава 62, лист 458». *Нач.*: Вопрос: Почему разумеет кто, аще достиже совершение *кон.*: паче же всего кр[е]ст ч[е]стный и животворящий, огненное оружие воистину и пламенное есть, попаляющее силу бесовскую;

27) Л.56об.–59: «О слезах и о плачи» (*на поле:* лист 462 на обороте). *Нач.:* На всяк день потщися усердно со слезами и плачем и умилением умывати лице *кон.*: и вещелюбие разоряет плачь и слезы, но и богословие не ключится плачющемуся и слезящему, обыче бо разоряти и то;

28) Л.59об.–60 – пустые.

29) Л.61–64: «Книга Катихисис о втором пришествии Христове, глава 23». *Нач.*: Вопрос: Какова убо знамения будут пред пришествием Христовым *кон.*: тогда восплачутся вся племена земная, егда судище страшное явлено будет, и мы тогда трепетни предстанем;

30) Л.64об.–67об.: «Катихисис глав[а] 4, о вере православной». *Нач.*: Вопрос: Истинныя ли и правыя пре[свя]тыя тайны Хр[и]стовы суть у еретиков *кон.*: ты же пребывая во страсе Б[о]жии и в заповедех Г[о]с[по]дних храни себе, да не впадеши в мерзость запустения;

31) Л.67об.–69об: «О искушении от мира» (*на поле:* глав[а] 48.) *Нач.:* Вопрос: Како нас искушает мир сей *кон.:* яко цвет травный, изсше трава и цвет ея отпаде, зри убо какова слава и величество наше яко цвет уведает;

32) Л.69об.–74об.: «О искушении диявольском, глава 49». *Нач.:* Вопрос: Повеждь ми о хитростех бесовских, ими же искушают нас *кон.*: а Б[о]га на помощь себе всегда призывай, и той никогда же оставит тя, еже пребыти в них;

33) Л.74об.–78об.: «О учителех. Бл[а]говест[ное] ева[н]г[е]лие от Матф[ея], зач. 34». *Нач.*: Видев же народы, милосердова о них, яко бяху смятени и отвержени, яко овцы неимущыя пастыря. Толкование но ниже кто от крещения дар и чистоту продаст дияволу, сей прода голубь свой и того ради изгонится вон из церкве;

34) Л.79–82: «Книга Кирилова глава 6, лист 59. (Нраво) наказание». (*колонтитул:* О титле). *Выписки из Соборника Большого, Кирилловой книги, Благовестного евангелия, Толкового апостола, Книги Ефрема Сирина;*

35) Л.82–83: «Пролог, м[е]с[я]ца мая в 8 д[е]нь Слово от патерика». *Нач.*: Рече авва Афанасий, яко множицею гаголют нецыи от вас исповедав доброе исповедание Б[о]гу нашему слава, н[ы]не и присно и во веки веком;

36) Л.83–85: «М[е]с[я]ца мая в 22 д[е]нь Слово от патерика». *Нач.*: Брат вопроси старца г[лаго]ля, О[т]че, рцы ми, что бл[а]госотворю, да волю Б[о]жию совершу (*один лист утрачен*) *кон.:* или сладости брашен и пива не удалит себе, християнин истенен быти не может;

37) Л.85об.–89: «М[е]с[я]ца апреля в 16 д[е]нь притча Варлама старца о трех друзех». *Нач.:* Подобни суть, рече старец, любящии жития сего красоту и того сладости наслаждающиися и паче *кон.*: се есть бл[а]горазумный друг и бл[а]гии, иже и малое наше бл[а]готворение на память имый и с лихвою нам отдавая вся;

38) Л.89–90об.: *выписки из Благовестного Евангелия о широком и узком пути, об Иоанне Крестителе и Исусе Христе, притча о двух ловцах*;

39) Л.91: «Летописец вкратце». *Нач.:* От Адама до потопа лет 2242, от потопа до разделения язык 530 *кон.:* А в Руси нача княжити Рюрик в лето 6370; от преложения книг до крещения российскаго лет 123; от крещения до конца седмыя тысящи лет 504;

40) Л.92–93: «Како приимати писание во свое время, а не без времени. Зри о сем в книге Никона Черныя горы, Слово второе, лист 13». *Нач.:* Мы же наше неведение и грубость сведяще, какову убо книгу имем, не во доброту писменем смотряем точию *кон.*: (*Екклизиаста глава 9, стих 11, 12*) время молчати и время г[лаго]лати, время возлюбити и время ненавидети, время брани и время мира;

41) Л.94–95: «[Никона] Черныя горы». *Нач.:* Никон Слово 17, лист 128. Суть пределе рабом от Бога уставлени и даже до чесого хранити их (*в том числе выписки из Благовестного Евангелия*) *кон.:* яже ничтоже благочестие повреждающа, яко аще что таково будет не к тому кесарева, но дияволя дани суть сицевая;

42) Л.96–97: «Четь Минея м[е]с[я]ца июля в 9 д[е]нь, о послушании во учении». *Нач.:* Жидовин же цареви предстояй, к святому Михаилу рече: Павел ваш не жидовин ли бяше (*в том числе выписки из Бесед апостольских, Ефрема Сирина, Благовестного Евангелия, Деяний святых апостолов*) *кон.*: яко бо зверю отвсюду гониму невозможно убегнути, сице толиких имущему стражей, толиким запрещающих, иже отвсюду ураняемому, невозможно есть не соблюстися;

43) Л.98: «Того же с[вя]таго Ефрема наказание, како подобает чтущему во уши братии прилежно почести, Слово 35». *Нач.*: Брате, аще повелено ти будет почести во уши братству *кон.*: стяжи их себе, да некогда обрящется в них прекословие чтущему или преписующему;

44) Л.99–102: *выписки из Ефрема Сирина* «о безгневии», «о воздержании», «о последнем дне», «о покаянии» (*без окончания*).

А.С. МУТИНА

ДУХОВНЫЕ СТИХИ В ФОЛЬКЛОРЕ ФИЛИППОВЦЕВ УДМУРТИИ

Традиционная культура старообрядцев, обладающая яркой самобытностью, во многом сохранившая архаические жанровые образования и своеобразную художественную систему, привлекает внимание фольклористов. Особенно интересно проследить локальные особенности устных традиций отдельных толков в многонациональных регионах, таких как Удмуртия, где в близком соседстве проживают представители финно-угорских, славянских, тюркских народов. Здесь в фольклоре старообрядцев ярко проявляются изоляционные тенденции, обеспечивающие его устойчивость к иноэтничным воздействиям и сохранность во времени.

Наиболее полно в настоящее время зафиксирована духовная культура старообрядцев-поморцев, проживающих в уникальном этнокультурном регионе Верхокамье (на границе Пермской области и Удмуртской Республики). Начиная с 1972 г. Археографическая лаборатория МГУ проводит ежегодные полевые исследования в Кезском районе (1). Духовным стихам в традиции вятского края, и Верхокамья в частности, посвящена статья С.Е. Никитиной (2), составлен сводный инципитарий духовных стихов Вятского края в собрании БАН и УрГУ (3). Тем не менее, мало изученными остаются традиции исполнения духовных стихов среди старообрядцев других беспоповских толков и приверженцев Белокриницкой иерархии.

В ходе экспедиций особое внимание привлекла к себе материальная и духовная культура филипповцев, так как до недавнего времени это согласие считалось исчезнувшим: «к концу XX в. почти все филипповские общины за пределами южной Вятки либо прекратили своё существование (Москва, Петербург, Подвинье), либо стоят на грани исчезновения (Кимры, Удорское поречье)» (4).

Мутина Анна Савильевна – к.филол.н., Государственный музей истории религии, г. Санкт-Петербург

Между тем, первые филипповские общины, основанные переселенцами из Поморья и с южной Вятки фиксируются в первой половине XVIII в. в Глазовском уезде Вятской губернии (ныне северные районы Удмуртии) (5). В конце XIX в. согласие становится одним из самых многочисленных и достаточно ярко представлено на сегодняшний день (6).

Как показывают материалы полевых исследований, духовные стихи сохраняются в обрядово-религиозной жизни местных филипповцев. Их исполняют после богослужений, во время похоронно-поминального обряда и в посты, когда запрещается пение светских «бесовских» песен: «Стихи, когда хочешь, тогда и пой. Служба большая бывает, всенощная, на Пасху вот и пели, чтобы мирское не перебирать. Старые люди пели. Раншэ-то хорошо пели, мужики пели, щас не поют» (А.Ф. Владимирова).

Жанр бытует как в устной, так и в письменной форме. В настоящее время в рукописных сборниках филипповцев Удмуртии не фиксируются ноты и музыкальные особенности исполнения стихов, лишь изредка делаются пометы, на какой «глас», то есть напев, исполняется произведение. Лишь немногие информанты хорошо разбираются в «осьмогласии», поэтому большинство произведений бытует в письменной форме. Часто разные по времени происхождения и тематике стихи исполняются одинаково или поются на мелодии светских песен.

В сборниках духовных стихов появляются романсы и тексты песен авторского сочинения, например известный романс «Вечерний звон», являющийся стихотворным переложением И. Козлова стихотворения английского романтика Т. Мура. В романсе на первом плане одиночество лирического героя и тоска по родине, все близкие и родные которого остались далеко или умерли. В одноимённом стихотворении, обнаруженном нами в рукописном сборнике Е.О. Карачевой, находящемся в окружении традиционных стихов о смерти и Страшном суде, актуализируется противопоставление весёлой земной жизни и могильного сна. При этом смерть героя описана как свершившийся факт, повествование ведется как бы от лица усопшего:

И сколько нет теперь в живых,
Тогда весёлых, молодых.
И крепок их могильный сон,

Не слышен им вечерний звон.
Лежится мне в земле сырой,
Напев унылый *надо мной* (курсив мой. – *А.М.*).

Традиционный для романсовой лирики романтический конфликт переосмысляется с точки зрения представлений о жизни и смерти, почёрпнутых из старообрядческой духовной литературы. Герой не одинокий романтик, а один из многих грешников, лежащих «в земле сырой».

Несмотря на сильное влияние светской литературы, основным источником духовных стихов являются рукописные сборники («стихари» или «стиховники»), имеющиеся практически в каждом доме (7). Особенностью традиции филипповцев Удмуртии является то, что в их среде не отмечено бытование старопечатных стиховников XIX в., широко распространённых среди других групп старообрядцев. Стихи первоначально записывались на слух «от старых людей» или «по старинным книгам», а затем копировались из сборника в сборник, что объясняет их устойчивую структуру и сходный набор текстов.

Как правило, сборники духовных стихов создаются в течение долгого времени (тексты записаны разными чернилами, заметны изменения почерков). Нередко в их составлении принимают участие все члены семьи. Так, в переписывании стихов в сборник Е.О. Карачевой принимали участие не только её сын и невестка, но и внучки, что по прошествии времени воспринимается ими как один из важных этапов духовного воспитания. Духовные стихи могли «заказать» переписывать авторитетному в общине лицу, чаще всего духовнику или клирошанину. Таким образом, стиховники превращались в настоящие семейные реликвии, передающиеся из поколения в поколение. Отношение старообрядцев к рукописным сборникам очень бережное. Показывают и дают их скопировать далеко не в каждом доме. Содержание таких сборников чаще всего отличается большим разнообразием. В них входят популярные и широко известные стихи, молитвы, заговоры. Но встречаются и «тематические» сборники. Таковы «Сборник о последнем времени Карачевой Евдокеи», в котором содержатся эсхатологические сочинения и покаянные стихи, и «Молитвенник» С.И. Конышевой, посвящённый теме абортов и покаяния за них.

Тематически духовные стихи филипповцев Удмуртии можно разделить на следующие группы:

1. Стихи о ветхозаветных события и персонажах: «Стих благоразумнаго Иосифа Прекрасного» («Кому повем печаль мою»), «Вечор сумерки наступали»;

2. Стихи на евангельские сюжеты: о Рождестве («Великое чудо в ту ночь совершилось»), о страстях Христовых («Со страхом мы братия послушаем»);

3. Стихи-молитвы, прославляющие Бога и святых: «Гора Афон» («Гора Афон, гора святая»); «Крест» («О, вечный знак небесной силы»); «Обращение к Богоматери» («Благого Бога Мать Святая, воззри сочувственно скорбя»); «Перед иконой, родительским благословлением» («К тебе с усердьем прибегаю, Христов святитель Николай»); «Спасительное сознанье» («Мой Спаситель и Бог, ты хранил и берёг»);

4. Стихи-обращения к единоверцам: «Елей на раны души» («Молись в день радужного счастья»); «Не забудь, уповай ты на Господа»; «Песнь к друзьям» («Друзья мои, друзья, бегите здешней жизни»);

5. Стихи о гонениях и отшельнической жизни старообрядцев: «Стих невольника» («Поздно, поздно вечером»); «Стихи живущих без закона» («Жизнь унылая настала, лучше, братцы, умереть»); «Здесь везде одно гоненье»;

6. Стихи о смерти, грехах и посмертном воздаянии: «Скоро, скоро день прекрасный», «Кладбище», «Летали ангелы», «Мысль о последнем часе», «Писала грешница раба Анастасия», «Плач младенца к матери, погубившей во утробе свое чадо», «Проснись, душа», «Восстань, что ты спишь», «Стих воина», «Как мы жили на вольном свету», «Умоляла мать родная», «Стих о пустыннике», «Стих о пьянице», «Все живем на этом свете и не думаем о том», «О, неумолимая смерть лютая и немилостивая», «Стих погребальный странника».

Отличительной особенностью репертуара филипповцев Удмуртии является небольшое количество текстов на библейские сюжеты как ветхо-, так и новозаветные. Популярностью пользуются поздние духовные стихи лирического характера, сложившиеся в старообрядческой среде и практически полностью утратившие эпические элементы. Среди поморцев Верхокамья, напротив, популярны стихи, а также устные легенды на библейские сюжеты и о противостоянии приверженцев старой веры и патриарха Никона. Возможно, данный факт объясняется разрозненностью филипповцев,

отсутствием у них единого духовного центра и связи с единоверцами из других регионов России.

По свидетельству археографов МГУ, в Удмуртии в 1970-е годы ещё фиксировались общерусские эпические стихи. Однако в последние десятилетия данные тексты исчезли, что свидетельствует об эволюции жанра духовных стихов, связанной с воздействием лирической песни и литературных произведений. В поздних стихах постепенно утрачиваются эпические, повествовательные элементы и усиливаются черты лирического рода: образность, метафоричность, напряжённость эмоционального тона, появляются специфические средства изображения человека и мира. По форме такие стихи напоминают лирические песни, в них нередко присутствует куплетная форма и написаны они литературным языком.

С этой точки зрения примечателен «Стих невольника» («Поздно, поздно вечером» / «Поздно-поздно вечерами»), связанный с жизнью и смертью старообрядца О.А. Гучкова. Конкретные факты биографии Гучкова в данном стихе изображаются в духе романтизма: перед нами трагическая судьба узника, оказавшегося вдали от родины. В поэтический строй данного стихотворения проникли элементы народной песенной стилистики: обращение к силам природы («Буйны ветры, прилетите / Во мой любимый край родной. / Обо мне весть отнесите, / Что случилось здесь со мной»); мотив грусти на пиру («Но я мрачен был в пиру. / Что-то грусть меня томила, / Робкий дух мной обладал»); мотив прекрасного сада («Но остался сад прекрасный, / Где бывало я гулял. / Лишь по нем в грусти ужасной, / Как бы сад тот не завял»). И лишь в финале появляется намёк, что страдания лирического героя – это страдания за веру:

Но судьбе я покоряюсь,
Буду Вышнего просить,
Чтобы дал мне помощь,
Я решаюсь всё спросить.
Пусть терзает меня скука,
Жизнь невольная томит,
Ни изгнание, ни разлука
Дух во мне не изменит.

Наибольшее количество текстов посвящено темам смерти и посмертного воздаяния за грехи. В них наблюдается чёткое противо-

поставление земной «весёлой», «прелестной» жизни и ужасных картин адских мучений, телесных «угождений» и подвига духовного смирения, аскезы. Интересен стих «Летали ангелы», в котором мотив духовного сна, равнодушия человека к своему спасению решены особенно остро. Ангелы пытаются разбудить человека не только физически, но и открыть его душу для покаяния и молитвы. Однако грешник погружён в сон даже когда его несут на Страшный суд. Трёхчастная композиция усиливает эмоциональный накал стиха, придает ему дополнительную напряжённость и трагизм.

Огромной популярностью у филипповцев Удмуртии пользуется «Стих матери к своему чаду» («Умоляла мать родная»). Популярность этого стиха среди исполнительниц женского пола отмечают многие исследователи: «традиционными исполнителями духовных стихов у коми старообрядцев являются женщины, для которых указанная тематика особенно близка (например, тема разлучения с родными после замужества и испытания тяготами жизни в чужой семье). Эта же причина, на наш взгляд, обусловила необычайную популярность среди различных групп старообрядцев канта ,,Умоляла мать родная“» (8).

Хотелось бы отметить, что в указанном стихе на первый план выходит не описание тягот семейной жизни, а прославление монастырской жизни, ухода от мира и девства:

Не губи себя, девица,
Не плети ты две косы.
Не меняй волю златую,
На прелестные слова.
Ты теперь хоть не богата,
Своим родом не славна.
Но как птичка ты крылата,
Беспричастна и вольна.
Не забудь того, девица,
Твой жених с небес Творец,
Веку как придет конец,
С ним пойдешь ты под венец.

Девица в данном стихе не просто «незамужняя девушка», но «девственница, существо безгрешное; это слово стоит рядом со словом *девство*, которое совсем не характерно для старинных общерусских стихов и которое указывает на одну из основных ценностей

христианского мира, усиленную в старообрядчестве, особенно в некоторых его направлениях» (9). Уход от мира и девство особенно почитаемы в среде филипповцев как согласия, отрицающего брак. Вхождение «в братию», вступление в собор осознаются как начало нового этапа духовной жизни, приближённого к монастырскому покаянию. Не случайно все соборные читают ежедневно, помимо утреннего и вечернего правила и Псалтыри, ещё и «Скитское покаяние», которое каждый молящийся должен переписать самостоятельно.

Таким образом, духовные стихи филипповцев Удмуртии, хотя и подвергаются значительному литературному влиянию, но их темы и сюжеты фиксируют в поэтической форме основные догматические элементы и мировоззренческие установки конфессиональной группы, способствуя их устойчивости и передаче из поколения в поколение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. М., 1994; Поздеева И.В. Книга – личность – община – инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядчества Верхокамья) // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001. С.7–30.

2. Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С.96–126.

3. Духовные стихи в рукописной традиции Вятского края (Сводный инципитарий по материалам БАН и УрГУ) // К истории книжной культуры Вятки. Л., 1991. С.78–79.

4. Филипповское родословие: Исторические сочинения старообрядцев-филипповцев Поволжья и Южной Вятки. М., 2004. С.4.

5. Ивонин Ю.М. Старообрядцы и старообрядчество в Удмуртии. Ижевск. 1973; он же Христианство в Удмуртии: История и современность. Удмуртия, 1987.

6. Подробнее об этом см.: Мутина А.С. Осеннее-зимний цикл календарных праздников филипповцев северо-востока Удмуртии // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2005. Т.II. С.338.

7. Все рукописные сборники, упомянутые в статье, зафиксированы

автором в ходе фольклорных экспедиций Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН. Тексты духовных стихов цитируются по сборникам, находящимся в коллекции Научно-отраслевого архива УИИЯЛ УрО РАН. (РФ. Оп.2–И. Д.422, 423).

8. Чувьюров А.А. Духовные стихи в религиозной и обрядовой жизни вычегодских и печорских коми // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования. Сыктывкар, 2002. С.65.

9. Никитина С.Е. О словаре старообрядческих духовных стихов // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.353.

Сведения об информантах

1. Владимирова Анастасия Филимоновна, 1929 г.р., русская, обр. 4 кл., д. Смольники Дебесского р-на УР

2. Конышева Соломонида Ивановна, 1928 г.р., русская, обр. 4 кл., пгт. Игра Игринского р-на УР.

3. Карачева Евдокия Осиповна (1905–1982), русская, уроженка д. Лупашино Красногорского района УР.

О.М. ФИШМАН

ПРЕДАНИЯ О СВЯТЫХ МЕСТАХ У СТАРООБРЯДЦЕВ ТИХВИНЩИНЫ (КАРЕЛЫ, РУССКИЕ)

Тихвинский край и в середине XIX в. был, по преимуществу, населён последователями федосеевского, в меньшей степени филипповского согласий беспоповства. К началу XX в. старыми центрами, известными с середины XVIII в., оставались два куста карельских деревень Тарантаевской вол. (15 деревень) и русских соседней Деревской вол. Тихвинского уезда Новгородской губ. (11 деревень) (1). В местной традиции русские последователи федосеевства известны как *озеряне* или *ефимовские/ехимовские* (2). К настоящему времени каждая из двух интересующих нас этнолокальноконфессиональных групп постоянно проживает в прежних границах XIX–начала XX вв. и насчитывает не более 300 человек, число старообрядцев среди них невелико (3). Многие ныне живут в ближайших к ним русских сёлах и деревнях, а также городах Тихвин, Пикалёво, Бокситогорск, ст. Ефимовская, Чагода, Санкт-Петербург.

Другой особенностью края в прошлом наряду с преобладанием здесь старообрядцев была его интенсивная с раннего средневековья духовная, историко-культурная и политическая жизнь, насыщенная явлениями и событиями общероссийского масштаба (например, деятельность Тихвинского Успенского монастыря, явление иконы Тихвинской Божьей Матери во время осады шведами, подписание Столбовского мира 1617 г.). Напряжённость длительного пограничного противостояния между Востоком и Западом, православием и *латынской ересью* поспособствовало формированию Тихвинщины как уникальной историко-культурной зоны северо-запада России (4).

Фишман Ольга Михайловна — к.и.н., Российский Этнографический музей, г. Санкт-Петербург

Преемственную связь обнаруживают многочисленные археологические памятники средневековья (курганы, жальничные могильники XIII в., каменные кресты XIV–XVI вв., священные рощи и ключи) с более поздними памятниками христианства (часовнями, обетными крестами, моленными домами). Подчеркну, что именно освящённость этих мест реальными и легендарными свидетельствами, как и наличие пригодных земель, соответствовавших угодьям позднесредневековых селищ, были основными факторами создания новых поселений карельскими переселенцами в XVII в.

Устойчивые циклы преданий о священных местах были унаследованы карельскими мигрантами от русских, что подтверждает явление неуничтожимости сакральных мест и демонстрирует особенности этнолокального и конфессионального мировосприятия. В процессе обживания новой родины, создания и функционирования собственного «жизненного пространства» у карел в большей мере, чем у местного русского населения сыграли роль разнохарактерные и разновременные (архаичные и конфессиональные) ментальные установки. Предания о святых местах у старообрядцев Тихвинщины содержат взаимодополняющие друг друга сведения о природных, природно-культурных и культовых объектах, являющихся неотъемлемой частью местной истории и включённых в контекст религиозной жизни, её праздничный цикл и обрядовые действия. На стадии затухания конфессиональной традиции значительная часть собственно исторических преданий всё более преобразуется в мифологические, что свидетельствует о современном процессе актуализации архетипов традиционного мифологического сознания. Их общий мыслительный концепт – взаимоотношения мира живых и мира мёртвых в лице мифологических предков и реальных усопших сородичей.

Рассмотрим каждую группу преданий.

В легендах о природных и природно-культурных объектах наличествует как общий фонд локальных представлений о святости места или его поклонения, так и этнически специфический. Общий и характерный для северо-запада России корпус представлений о сакральности объединяет лесные объекты: священные рощи, лесные кладбища, отдельные деревья, – вод-

ные: реки, озёра – и возвышенные: горки, сопки, курганы. Данный перечень вполне отражает особенности этнокультурного освоения конкретной природной среды. При этом нельзя забывать о том, что каждой культуре присущ индивидуальный способ видеть и познавать природу, иметь свой способ его культурно-исторического осмысления (О. Шпенглер). Так, установлено, что «корельские выходцы» по уровню геотерриториальной зависимости от леса (как и все финно-угры), первенствуют по сравнению со славянскими и тюркскими народами Европейской России (5). Именно поэтому одними из базовых положительных концептов исконной карельской структуры пространства и картины мира, сформировавшихся задолго до массовых миграций XIV—XVII вв., до сих пор являются лесные объекты, в их числе почитаемые сосновые боры и деревья. Культ именных/личных сосен (*карсикко*), ветки которых обрубаются особым образом на память о себе или своём усопшем родственнике, в реликтовой форме фиксируется у тихвинских карел до сих пор.

Один из самых развёрнутых циклов преданий повествует о местах захоронения легендарной Литвы. Ими у русских и карельских старообрядцев являются лесные заброшенные или сохраняющиеся позднесредневековые кладбища – *жальники*, на некоторых из которых сохранились каменные намогильные кресты (6). Устрашающие последствия польско-литовских разорений конца XVI–начала XVII вв. оставили неизгладимый след в памяти современников и последующих поколений. Прикрепление к пространству «Литвы» древних природно-культовых памятников и их «охристианизация» убеждает в том, что формирование образа и понятия «Литвы» как языческого протагониста складывалось именно в условиях противостояния христианского (= православного) и нехристианского миров.

Однако в устных преданиях присутствует и вторая синкретическая модель – «Литва = предки = забудущие люди» с едва уловимыми признаками аборигенов, сформировавшаяся у карел уже в условиях длительного контакта с локальной русской традицией. Ещё в 1910 г. один из старообрядческих скитов Боровичского уезда Новгородской губ. назывался *забудущие родители*, так как обустроен был около «забытого кладбища» (7). На вопрос, кто и когда был захоронен в жальниках, современ-

ные люди могут ответить так: «Литва, раннишние люди похоронены». Пожилой карел, рассказывавший об этом без всякого логического перехода (как могло показаться) говорит о *водополе*, который всё залил и смыл. Таким образом, время Литвы ассоциируется со всемирным потопом, концом света, хаосом. По сути, эти представления, базировавшиеся на ветхозаветном историческом сознании, объясняли карелам исходные временные и причинные координаты их истории на Тихвинщине, легли в основу местных этиологических преданий.

Легенды о жальниках, зачарованных кладах, поминальные ритуалы на кладбищах свидетельствуют, что в историях о Литве замкнулось прошлое, настоящее и будущее, мир ныне живущих и предков. «В прошлом на жальники ходили во время летних праздников. На жальниках стоял каменный крест ... а в 50 м, на восточной стороне – камень с углублениями, которые считали следами Исуса, а сам камень – заветным. К камню в праздники клали монетки, зерно, пироги» (8). У озерян бытуют и иные, более поздние версии преданий о жальничных могильниках: они интерпретируются как места захоронения людей, умерших во время строительства Тихвинской водной системы (начало XIX в.).

Другой тип преданий связан с так называемыми *рощами*. Ими называют небольшую группу почитаемых – «священных» деревьев, расположенных на месте старых захоронений. Об одном таком с*вятом/божественном месте* рассказывали: «И ... сколько-то сосенок осталось; сосны большие. Тут было лишь две избы. Тут жили вроде отшельников, вроде спасались. ... На этом кладбище их и похоронили». «...Выкидыши хоронили в это божественное место» (9). Память о спасавшихся в огне 4 *дефках* хранят предание и небольшая сосновая роща, в которой ещё недавно стояла часовня, называемая карелами *келья*. Предание об «огнепалительной смерти» в келье карельских староверов имеет подтверждение в документах XVIII в.

Местом спасения, согласно карельским преданиям, стало и так называемое *селение дяди Гриши* (ср. селение праведников), расположенное в лесу. Уход в пустыню двух братьев-иноков из богатой купеческой семьи свершился в первые годы XX в. (10). Известно, что на северо-западе лес был одним из традиционных видов «пус-

тынного нужного бытия». Здесь, скрываясь от властей, строили кельи и первые федосеевские наставники среди русских и карел.

Архетипическую христианскую модель демонстрируют распространённые легенды о церквях и часовнях, затонувших в местных озёрах в мифологическое время Литвы. Вместе с тем рассказы о ряде озёр, на берегах которых стоят или стояли часовни и кресты, иллюстрируют отголоски архаического поклонения конкретному водоёму и веру в силу его *хозяина* – водяного распоряжаться человеческой жизнью. Так карелы утверждают, что Толстинское озеро «плачет к покойнику». Его называют также *сердитым озером*. По представлению русских староверов, озеро Окуловское дышит, отталкивая тучи, несущие дожди, поэтому здесь постоянно ощущается недостаток дождевой влаги. Вплоть до 1950-х годов сохранялись некоторые традиционные обряды купальского цикла: накануне Иванова дня в дно озера недалеко от берега втыкали ветки рябины со словами: «Иван да Марья, рябинку ставлю, в озере купаюсь, по росе катаюсь» (11).

С нашествиями *поганой Литвы* связаны в легендах и *горки*. Это курганы, в которых зарыт золотой гроб литовского военачальника или Рюрика, ствол или пушка с золотом и т. п. Это, напомню, и горки, на которых обустраивали своё уединённое спасительное житие благочестивые староверы. Думается, неслучайно в топонимических легендах о происхождении деревень, расположенных на тех или иных возвышенностях, возникает тема потопа: «когда-то была эта потопа. По телевизору, кажется, видел – ковчега; её нашли у какой-то горы. Нужно до тонкостев разобрать, чтобы узнать, кто это так такую ковчегу устроил».

Среди общих мотивов преданий о христианских объектах: часовнях, иконах, крестах – мотив обретения/явления, перемещения и ухода святыни. Так, на месте самосожжения произошло явление креста, подтвердившее тем самым осуществившееся спасение и восхождение душ страдалиц в горний Иерусалим. Позже *на память* здесь была построена часовня во имя Креста Господня Исцелителя, в которой и находился явленный крест. Больные со всей округи приходили сюда специально по обету. Крест попытались несколько раз перенести в часовню на кладбище, но всякий раз он чудесным образом возвращался на прежнее место.

По преданиям явление могло происходить и наяву, и во сне (*выснившиеся* часовни, иконы, кресты), последнее как предшествовало строительству/созданию, так и обретению святыни. Кроме того, во сне верующий получает указание на те или иные действия со святынями. Например, возвращение крестов и икон на их прежние места. Отмечу, что поклонение каменным крестам зачастую, согласно преданию, приплывшим *встречь воды*, характерно для местного русского населения. Карельские старообрядцы почитают деревянные восьмиконечные кресты. Один из них, названный выше, с 1870 г. находится в деревенской часовне и вплоть до 1950-х годов являлся старообрядческой святыней, известной за пределами Тихвинщины.

Предания о святых местах ненавязчиво, но однозначно указывают на наказуемость людей Богом за безверие. Особенно устойчив мотив чудесного возмездия, настигающего «чужого» = не православного обидчика. Известно, что он пришёл в устную традицию из книжной, прежде всего, агиографической и апокрифической. В мифологических преданиях о разорении святых мест главное – наличие религиозно-нравственной оценки святотатства, глубоко осознаваемое как один из смертных грехов. Былички о наказании людей, разорявших местные часовни в 1930–1960-х годах, кравших и продававших книги, иконы, осквернявших имя Господа и т. п. являются для староверов подтверждением бытия Бога. Универсальные «способы» возмездия — паралич конечностей тех, кто поднимал руку на святыню, и паралич речи — для хулителей Господа, после чего — неминуемая смерть.

«Уход» веры как знак конца света дан в преданиях об уходе часовен в воду, о затонувших церквях, купола и кресты которых видны в озёрах. От людей отворачивается сама земля, на которой они живут, на которой их предки поддерживали богоустроенный порядок. Однако в землю уходит и всё старое, прежнее, бывшее до нас: жальники, курганы, кладбища, рощи, зачарованные клады. В этом отражаются и архаичные представления, в том числе о самопогребении перед лицом надвигающейся опасности.

В преданиях отражено и стягивание сакральных мест в одно, что объясняет неслучайность формирования местных конфессиональных центров. Анализ легендарных и документальных

источников свидетельствует, что такими центрами становились деревни, где свершались те или иные ключевые события религиозной истории и наблюдалась концентрация мест почитания староверов (часовня, священная роща, старообрядческое кладбище, моленный дом). Процесс разрушения/исчезновения объектов вполне отражает явление перехода святости на их останки и, в конце концов, на само географическое место, точку на карте. Так, на месте часовни свм. Пантелеймона у озерян остался лишь почитаемый камень. Здесь совершают молитвы в день памяти священномученника. «Камень до настоящего времени считается лечебным. С него берут мох и прикладывают к больному месту» (12).

Исторические предания о моленных домах и кельях повествуют, как правило, о тех старинных старообрядческих родах, которые их строили и поддерживали. Наличие моленного дома в представлениях современных местных жителей говорит о крепости веры в той или иной деревне до сих пор, то есть вполне мифологизируется и тем самым удерживается память об этом месте как старообрядческом пространстве. Подобная рефлексия позволяет святому месту переживать своё реальное существование. Святость заброшенного моленного дома подтверждается типичным образом: мирские люди не могут жить в нём, так как из-за их греховного поведения им начинает *чудится,* то есть здесь, как и в предании о 4 сгоревших в келье богомолках, прежние хозяйки – местные наставницы становятся покровителями бывшей моленной.

Таким образом, предания о святых местах обозначают и поддерживают историческую память о реальных территориальных, символических и ментальных объектах почитания и границах старообрядческого пространства (13).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф.10. Оп.1. Д.70. Л.70об.

2. Там же. Д.46. Л.32об., 36об., 45об.

3. Егоров С.Б. 1) Отчёт о работе в Бокситогорском районе Ленинградской области // Архив каф. этнографии и антропологии ист. ф-та СПбГу. Л.21 (далее – Егоров. Отчёт); 2) Озеряне – этнолокальная

группа русских (исследования 2002 г. в Бокситогорском районе Ленинградской области) // Этнографическое изучение Северо-Запада России: Итоги полевых исследований 2002 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях. Мат. VII регион. науч. конф. молодых учёных. СПб., 2002. С.7—14 (далее – Егоров. Озеряне).

4. Рябинин Е.А., Урбан Ю.Н. Древняя история Тихвинского края по археологическим данным (современное состояние изучения древнейшего прошлого) // Тихвинский сборник. Вып.1: Археология Тихвинского края. Тихвин, 1988. С.56—58.

5. Иордан М.В. Локальный натурализм как ментальное ядро финно-угорского неоязычества (гипотетическая версия) // Финно-угорские народы: Проблемы этнической и языковой идентификации: Тезисы докл. международ. конф. Сыктывкар, 1999. С.5; Конаков Н.Д. Лес // Энциклопедия уральских мифологий. Т.1: Мифология коми. М.; Сыктывкар, 1999. С.117; Милов Л.В. Природно-климатический фактор и менталитет русского крестьянства // Общественные науки и современность. 1995. №1; Бернштам Т. А. Урочище Чупрово (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С.183.

6. АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.46. Л.5об., 26. Аналогичные сведения зафиксированы в середине XIX в. и у валдайских карел: «Кладбища, на могилах коих есть простые плиты без надписей и каменные тёсаные кресты, близ коих по преданию были деревни, которые Литвою до основания уничтожены и сожжены» См.: Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Вып.IV. Новгород, 1865. С.97.

7. Селецкие беседы со старообрядцами-беспоповцами в Чуровском приходе Череповецкого уезда // Новгородские епархиальные ведомости. 1910. №10. С.332.

8. Егоров. Озеряне. Л.14.

9. АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.65. Л.23.

10. Там же. Д.33. Л.13, 13об.; Д.46. Л.11, 12, 18об., 32об., 44, 44об.

11. Егоров. Отчёт. Л.19, 38—39; он же. Озеряне. Л.51.

12. Он же. Отчёт. Л.46; он же. Озеряне. Л.54—55.

13. Игнатьев Р.Н. Антропологическое исследование феномена границы // Российская наука о человеке: Вчера, сегодня, завтра. Мат. междунар. науч. конф. Вып.1. СПб., 2003. С.65—70.

Е.С. ДАНИЛКО

В ПОИСКАХ БЕЛОВОДЬЯ (УТОПИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ У УРАЛЬСКИХ КАЗАКОВ)

Всевозможные формы утопических легенд, а также истоки и механизмы их возникновения и бытования достаточно хорошо изучены в отечественной историографии. К.В. Чистов, составивший классификацию этого жанра, как один из типов выделил легенды «о далёких землях» (1), к числу которых относится и бывшая популярной у старообрядцев в XIX в. легенда о Беловодье. Авторство произведения, распространённого во множестве списков, приписывается некоему иноку Марку из Топозерской обители (в Архангельской губернии). «Самовидец» Марк описал «земное царство» с идеальным общественным строем, совершенными нормами морали и всяческим изобилием, где сохранилось «истинное священство», избежавшее никоновских ересей (2).

Письменные сочинения, «маршруты», как их называли казаки, в которых подробно описывались сама «священная земля» и дорога в неё, имели широкое распространение среди уральцев с середины XIX в. Они бурно обсуждались старообрядцами-«некудышниками» на специально созванных для этого съездах. Результатом одного из таких обсуждений стало путешествие казака Головского посёлка Варсонофия Барышникова с двумя товарищами в Ост-Индию. Они добрались до самого г. Бомбея, но в силу неизвестных теперь причин вынуждены были вернуться обратно. Экспедиция полностью финансировалась донским казаком Дмитрием Петровичем Шапошниковым из г. Новочеркасска, впоследствии крайне огорчённым тем обстоятельством, что не все выделенные средства были потрачены для реализации «благой цели», а сама цель так и осталась не достигнутой (3).

Данилко Елена Сергеевна — д.и.н.

Новой актуализации идей поисков Беловодья на Урале способствовало появление в этих краях в 1880-е годы некоего Аркадия Беловодского, якобы представителя Мелетия, патриарха славянобеловодского, камбайского, индостанского и пр. Личность этого человека так и осталась не установленной, а в следственных материалах сохранились самые разноречивые свидетельства. Так, будучи под арестом в 1885 г. он давал показания, что является крестьянином Степаном Антоновичем Матвеевым родом из д. Кабаевки Бугурусланского уезда Оренбургской губернии: «А по происхождению я мордвин, теперь говорить по-мордовски не могу и отдельных слов не знаю». Видимо, лже-Аркадий был хорошо знаком с местностью, которую выдавал за свою родину, и имел сведения, что в Кабаевке действительно жили 2 брата – Степан и Фёдор Антоновы Матвеевы, – но в начале 1840-х годов куда-то ушли из деревни и больше не возвращались. Следствие считало более достоверной версию, согласно которой подсудимый был Антоном Савельевичем Пикульским, сыном мелкого чиновника из-под Киева. Сам же «патриарший посланник» приписывал себе и княжеский титул, и фамилию Урусовых (4).

В 1885 г. Аркадий Беловодский обосновался в Пермской губернии (в д. Черные Ключи), куда послушать рассказы о сохранившемся «древлем благочестии» съезжались старообрядцы со всего Урала. По сохранившимся сведениям, какое-то время он жил на отдалённом хуторе в Белебеевском уезде Уфимской губернии. Преследуемый властями, был в этом же году арестован, и дело его рассматривалось Самарским окружным судом. Однако наказание, по всей видимости, не было слишком суровым, так как уже вскоре после суда новой резиденцией Аркадия становится д. Першаты Пермской губернии. Из неё он совершал довольно отдалённые поездки (5). Посетил, в частности, выселок Усы и д. Смигловку Уфимской губернии (6), нередко появлялся на территории Уральского казачьего войска.

Первое знакомство с казаками не принесло ожидаемого результата: «не приняли от него хиротонии, а признали его за самозванца и бродягу» (7), однако впоследствии Аркадию удалось найти сторонников и образовать несколько приходов – в д. Русский Кондыз и уже упоминавшейся Кабаевке под Бугу-

русланом. Из последней новопоставленный отец Треофил (Тимофей Устинович Южов, местный старообрядец-мордвин) ездил отправлять требы даже в отдалённые уезды Уфимской губернии – Белебеевский и Стерлитамакский (8). «Беловодские» священники из казаков появились в Благодарновской и Соболевской станицах, а один казак из Мустаевской станицы, «уже совсем безграмотный», был хиротонисан в архимандриты (9).

Крепкая в казачьей среде надежда на обретение «истинного священства» и, отчасти, недоверие к «архиепископу Аркадию» стали поводом для очередного путешествия с целью «отыскания стран, процветающих древним благочестием», которое предприняли три казака в 1897 г. по решению съезда Кирсановского посёлка. Всем миром была собрана необходимая сумма, путешествие «в Беловодье» продлилось в общей сложности 6 месяцев. За это время казаки побывали в Турции, Индии, Китае и через Дальний Восток и всю Сибирь вернулись на Урал, не обнаружив ни церквей, ни патриарха.

Путевые записки одного из участников похода, Григория Терентьевича Хохлова, были опубликованы под редакцией В.Г. Короленко в начале прошлого века. Они представляют собой ценнейший источник, отражающий особенности мировоззрения казаков-старообрядцев, где утопические надежды уживаются с практичностью, а крестьянский рационализм и житейская наблюдательность – с совершенной наивностью и безусловной верой в чудеса. Так, подробные описания увиденных местностей, сопровождающиеся точной записью всех расходов – от купленного на рынке арбуза до оплаты труда нанятого рикши, – соседствуют с самобытными рассуждениями на исторические темы. В них события далёкой древности и библейские сюжеты рассматриваются как вполне реальные и недавние, почти современные. Казаки пытаются разглядеть в ручье рыбу с обжаренным красным боком, которую обронил император Константин во время турецкой осады, а растущую смоковницу считают тем самым деревом, под которым сидел Христос с учениками (10).

Вера в существование Беловодья, побуждавшая старообрядцев к активным его поискам, не ограничивалась лишь отдельными поездками. Нередко иррациональные цели, преследуе-

мые путешественниками в далёкие земли, приводили к вполне реальным результатам и немало способствовали освоению пустующих пространств Сибири. Часть ищущих счастья оседала в не обжитых ещё местах, часть устремлялась дальше, а граница легендарной страны всё отодвигалась и отодвигалась, как горизонт, куда-то в неведомое «Опоньское царство» (11). Так, влившиеся в этот поток уральские старообрядцы из Оренбургской губернии поселились впоследствии на Алтае (12), а из Уфимской и Пермской – даже на Дальнем Востоке (13).

В ходе современных полевых исследований как в уже упоминавшейся Кабаевке, так и в бывших казачьих станицах вопреки ожиданиям не удалось записать ни одной утопической легенды о Беловодье. Не сохранились и воспоминания о путешествиях местных казаков в дальние страны и событиях, связанных с Аркадием Беловодским. Хотя ещё в регистрационных документах 1920-х годов в Кабаевке значилась старообрядческая община «беловодского согласия». Как своеобразную форму реализации традиционной культурной топики можно рассматривать распространённые повсеместно рассказы о других старообрядческих общинах, находящихся где-то далеко (в Сибири, на Алтае и т.д.) и сохраняющих истинную веру во всей чистоте: *«Там другие староверы, не такие, как здесь. Там-то настоящие кержаки – Святая Русь»* (14). В качестве подтверждения часто приводится рассказ об известной семье Лыковых: *«Про Лыковых-то слыхала? Вот они-то и хранят всё, как святые отцы велели. Есть ещё настоящие-то староверы, есть»* (15). Идея о принципиальной возможности существования в современных условиях изолированных общин, ограждённых от разрушительных контактов с окружающим миром, получает дальнейшее развитие в новых текстах: *«А говорят, есть такие староверы, в тайге живут. Всё у них как в старину было, и одеваются, и молятся. В газетах даже писали. [Это Вы, наверно, про Лыковых говорите?] Нет, те другие. Целую деревню будто бы такую нашли, много их там, человек пятьдесят, наверно. Ты не читала? [Нет.] Ты узнай всё точно, где они живут, сколько их, напиши нам, ты же читаешь книги много. А то я читала-то и забыла, потерялась теперь та газета»* (16). При этом организующими принципом таких нарративов, как и других исторических преда-

ний, является принцип достоверности. Правдивость сообщения специально акцентируется ссылкой на авторитетные источники – публикации в газетах и журналах, телевизионные передачи.

Таким образом, разработанная идеологами старообрядчества идея «побега», «ухода из антихристова царства», которым представляется окружающий мир после раскола, оказала определяющее воздействие на социальное поведение старообрядцев. Популярные в старообрядчестве утопические легенды, сопровождаемые активным поиском мест, где сохраняется истинная вера, также являлись своеобразной формой ухода. Поиски сопровождались хозяйственно-культурным освоением новых не заселённых ранее территорий, тем самым отвечая социально-экономическим потребностям крестьянских старообрядческих групп. Дальнейшую невостребованность подобного рода текстов в народной среде можно связать с естественным завершением процессов внутренней колонизации, в которых участвовали старообрядцы, и утратой актуальности далёких перемещений. Крестьянские переселения в начале XX в. после столыпинской аграрной реформы обосновывались исключительно рациональными целями. Кроме того, жёсткая атеистическая идеология советского периода и возобновление религиозных преследований скорее соответствовали эсхатологическим ожиданиям, нежели надеждам на обретение земного рая.

Как показывают многочисленные современные исследования, традиционно важная роль письменности и чтения определила активное бытование в старообрядческой среде множества устных текстов (метатекстов), представляющих собой пересказы известных письменных произведений: различные утопические, исторические и эсхатологические предания. При этом устная традиция демонстрирует удивительную устойчивость используемых образов, в процессы коммуникации до сих пор включены тексты, время происхождения которых относится к раннему средневековью. Вместе с тем, эсхатологические и утопические легенды, обладающие содержательным, концептуальным сходством (реализации идеи «ухода» и конструирование совершенно другого мира), продемонстрировали разную способность к устойчивости и оказались неодинаково востребованными в современной ситуации. Стабильное воспроизводство в старо-

обрядческой среде эсхатологического рассказа с начала раскола до сегодняшнего дня в отличие от рассказа утопического, активное бытование которого завершилось к концу XIX в., во многом объясняется также интерпретативной функцией эсхатологических нарративов. Как было сказано выше, в утопических и эсхатологических легендах посредством особого образного ряда конструируется совершенно другой мир. В утопическом нарративе он идеально прекрасен, в эсхатологическом – страшен, в первом он противопоставлен реальности, полностью ей противоположен, во втором явления реального окружающего мира, соотнесённые с признаками конца света, становятся основной частью этого нового конструкта. Как приметы последних времён рассматриваются все без исключения новшества, относящиеся к социальной жизни, к природе и миру вещей. То есть эсхатологические предания являются своеобразным способом осознания старообрядцами социальной реальности, её объяснения и включения динамичного контекста и изменяющихся форм повседневности в круг традиционных и привычных понятий.

Использование старообрядцами именно эсхатологических категорий в процессе социально-исторического концептирования объясняется, на наш взгляд, прежде всего, традиционализмом старообрядчества, реакцией традиционного общества на трансформационные процессы, протекающие в русле явлений глобализации и модернизации. Эсхатологическая интерпретация явлений повседневной жизни, создавая определённое социальное напряжение, позволяет мобилизовать дополнительные защитные механизмы для поддержания групповой идентичности. Так, вызревшая на почве христианской эсхатологии мессианская идея способствует формированию у старообрядцев чувства личной ответственности за судьбы мира и выраженного персонализма. Восприятие ими собственной позиции как единственно верной и понимание значимости своего существования во имя продолжения истинного православия становятся базовым концептом самосохранения группы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1976. С.15—16.

2. Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С.221.

3. Хохлов Г.Т. Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство» с предисловием В.Г. Короленко // Записки императорского географического общества по отделению этнографии. Т.XXVIII. Вып.1. СПб., 1903. С.14.

4. Никифоровский И.Т. К истории «Славяно-Беловодской» иерархии. Самара, 1891. С.6.

5. Там же. С.20.

6. Уфимские епархиальные ведомости. 1894. №11.

7. Хохлов Г.Т. Указ. соч. С.14.

8. Никифоровский И.Т. Указ. соч. С.24—25.

9. Хохлов Г.Т. Указ. соч. С.14—15.

10. Там же. С.27–29, 50.

11. Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Кто такие бухтарминские старообрядцы // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С.37.

12. Липинская В.А. Сторожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII–начало XX века. М., 1996. С.29.

13. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С.28—29.

14. ПМА. 1999 г. д. Курт-Елга Кугарчинского р-на РБ.

15. ПМА. 2001 г. с. Илек одноимённого р-на Оренбургской обл.

16. ПМА. 2004 г. д. Кабаевка Северного р-на Оренбургской обл.

Р.П. МАТВЕЕВА

ТРАДИЦИОННЫЕ ЖАНРЫ В СОВРЕМЕННОМ ФОЛЬКЛОРНОМ РЕПЕРТУАРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ БУРЯТИИ*

Одним из проявлений этнической специфики старообрядцев Забайкалья является фольклор. Современные цивилизационные процессы, несомненно, коснулись и самобытного фольклорного наследия старообрядцев, нарушив основу трансляции во времени традиционных знаний, исторических форм сознания, подвергнув трансформации формы и функции культурных явлений, в том числе и одного из знаковых видов культуры – фольклора. В фольклоре нашли своё выражение исторически сложившиеся особенности этой этноконфессиональной группы населения Забайкалья, её быта, эстетических и этических воззрений, менталитета. Изменяются формы, способы и место существования фольклора в окружающем жизненном пространстве, иным становится эмоциональное восприятие и интерпретация фольклорных явлений современными людьми. Религиозно-назидательный фон, создававший особую ментальность в культуре семейских, претерпел большие изменения уже в конце XIX в. В XX в. духовное содержание культуры смещается в пользу мирского, светского, чему имеется множество причин. Процесс этот шёл по нарастающей. Полевые материалы 1960–1970-х годов дали основание Ф.Ф. Болоневу заключить: «Забайкальские старообрядцы чрезвычайно пунктуальны в соблюдении христианских обрядов» (1). Материалы фольклорных экспедиций 1990–начала 2000-х годов показывают, что в основной своей массе семейские не всегда соблюдали даже Великий пост.

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ РК №06-04-62-401а/т

Матвеева Руфина Прокопьевна – д.филол.н., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ

Полевые исследования бытования традиционной культуры последних десятилетий свидетельствуют, что культурно-бытовая и праздничная традиция, в рамках которой строилась вся жизнь семейской деревни, активно уходит из жизни, но рано ещё говорить о полной утрате традиционного фольклора: в последние десятилетия появились тенденции к воссозданию фольклорной среды. Функциональное «поле» фольклорной традиции, несмотря на изменяющуюся действительность, остаётся обширным и естественным для традиционного быта сегодня. В фольклоре семейских дольше, чем в других группах русского населения Забайкалья, проявлялись свойственные ранним фольклорным формам внеэстетические функции: религиозная, магическая, социальная, этическая, обрядовая – и происходили более поздние перемещения в пользу эстетической или развлекательной. Роль фольклора в духовно-нравственной, семейной, социальной жизни села и теперь достаточно высока. Значительно замедлен у старообрядцев процесс трансформации обрядовой системы в силу консервативности их социально-культурной жизни, но и у них к середине XX в. традиционная обрядность оказалась разрушенной. Магическая функция обрядового фольклора уступила место развлекательной, из взрослой обрядности некоторые жанры фольклора переходили в детскую забаву. Обрядовый песенный фольклор вытеснен лирической необрядовой песней.

Во время экспедиционных работ в конце XX–начале XXI вв. собран материал, включающий произведения разных жанров, выявлены талантливые исполнители, зафиксированы в живом бытовании традиционные лирические песни, похоронная причеть, мифологические и легендарные рассказы, заговоры, пословицы, поговорки, загадки, различные жанры детского фольклора, легендарные и сатирические сказки, записаны мемораты – устные рассказы о бытовании обрядов и обрядового фольклора. По рассказам можно восстановить картину праздничных обрядовых гуляний и место в них поэтического слова. Игровая атмосфера праздника захватывала взрослых и детей и осталась ярким воспоминанием в жизни людей, которые застали эти праздники. По воспоминаниям и устным рассказам-меморатам восстанавливаются бытовой контекст, формы и функции

бытования фольклора в прошлом. К сожалению, случаи фиксации произведений устно-поэтического творчества в естественных условиях функционирования крайне редки. В основном запись текстового материала производилась от носителей фольклора по просьбе собирателей, поэтому существенную роль в воссоздании бытового контекста, форм и функций естественного бытования фольклорной традиции играли рассказы самих исполнителей и тех, кто был свидетелем живого исполнительского процесса либо пересказал слышанное об этом от других. Рассказы последних обычно начинались: «А вот мне мама (бабушка, тётка, дед и др.) рассказывала...» Так затухающая традиция через осмысление традиционного художественного опыта предшествующих поколений продолжается в современности.

В современной фольклорной традиции семейских происходят противоречивые процессы. С одной стороны – консервация тех или иных фольклорных явлений в их традиционных формах при ослаблении или исчезновении основной функции: например, при угасании аграрно-продуцирующей функции календарно-обрядовой поэзии её роль в организации бытового уклада утрачивается (она переходит в разряд реликтов). С другой – проявляется процесс актуализации некоторых фольклорных жанров, бытование которых как будто давно шло на убыль, например, заговорной поэзии, мифологических рассказов про домовых, леших, ведьм и др. Формы бытования фольклора, таким образом, связаны с жанрово-функциональной спецификой. Отдельные жанры, такие, как пословицы, поговорки, не потеряли своих функций, но лишь дополнились новыми смыслами; сохранилась причеть в похоронном обряде.

Основу традиционного репертуара современной поэтической культуры семейских по-прежнему составляют лирические необрядовые песни с их неповторимым многоголосным распевом. Это в основном поздняя лирика, песни городского романсного стиля, а также (удивительное явление!) старые тюремные песни: «Зеркальные воды», «Анюта глазки голубые», «Володя, ты Володя», «На серебряной реке», «Жил-то был Ванюшечка», «В воскресенье мать-старушка к воротам тюрьмы пришла» и подобные. В песенной культуре старообрядцев сохраняется высокое многоголосное певческое искусство, оно поддерживается

талантливыми исполнителями: это может быть семейный ансамбль либо спевшаяся группа односельчан. Семейные певческие группы носителей и хранителей своей локальной традиции поют своё и для себя. Именно они были и теперь остаются хранителями подлинной уникальной песенной традиции семейских. «Однако мастеров семейского распева, исполняющих старинные песни со множеством сложных ,,колен“, остаётся всё меньше, – отмечает музыковед О.Н. Судакова. – Так, в с. Калиновка Мухоршибирского района талантливая исполнительница семейских песен У.Т. Иванова пела песни в традиционном исполнении со своей сестрой Марией Титовной 1916 г.р., которая недавно ушла из жизни. А молодые, по словам ,,песельницы“, упрощают песню: быстро ,,сводят“, многие ,,колена“ выпускают из песни, что обедняет партитуру. Часть старинных песен, бывшая в XIX–начале XX вв. достоянием мастеров, уходит из жизни, а другие бытуют в упрощённом варианте» (2). Процесс урбанизации коснулся и фольклорной среды старообрядцев Забайкалья, произошло энергичное внедрение масскультуры в традиционную художественную сферу, в устный репертуар хлынул поток полулитературной балладной песни, вытесняя старинный фольклор. Многие записанные ныне «старинные-старинные» песни на семейский распев не что иное, как «жестокий» городской романс или тюремная песня, освоенные и «переваренные» местной певческой традицией. И всё равно песня остаётся наиболее ярким жанром в современном фольклорном репертуаре семейских. Словесный текст в традиционном его исполнении, унаследованном от древнерусской традиции, приобретает особую звуковую окраску. Здесь проявляется повышенное внимание к звуковой стороне слова.

К современному песенному репертуару естественным образом примыкает частушка. Отвергаемая народной культурой семейских ещё в начале XX в., она с середины минувшего столетия стала неотъемлемой частью фольклорного репертуара. Особенной популярностью пользуются частушки плясовые, юмористические.

Из традиционных поэтических жанров, находящихся в живом бытовании, большой интерес представляет древнейший жанр семейно-обрядового фольклора – похоронная причеть,

ритуальный элемент похоронного обряда. В старообрядческих сёлах Бурятии традиция «голосить» по усопшему сохраняет высокую исполнительскую культуру и в конце XX–начале XXI вв. Талантливые исполнители пользуются известностью, нередко ещё при жизни люди преклонного возраста обращаются к тем, кто «браво голосит», с просьбой поголосить над ними после смерти. Голошение семейских отличается от обычных причитываний, приговоров близких над покойным. Семейские «голосят», поют свои маленькие поэмы, исполняя их как песни, для присутствующих и в ещё большей степени – для покойника, твёрдо веря, что он всё слышит... В июле 2001 г. в с. Шаралдай Мухоршибирского района собирательница Т.И. Матвеева во время похорон молодого мужчины была свидетельницей того, как «голосила» его старая мать: «Наклонившись у изголовья сына, раскачиваясь из стороны в сторону, мать тихим спокойным голосом без слёз исполняла причеть. Она как бы абстрагировалась в этот момент от происходящего, ничто не могло её вывести из этого состояния: ни плач дочери умершего, переходящий в крик, заглушающий её голошение, ни обращение к ней окружающих с вопросом о самочувствии. В причете шло описание жизни сына, сопровождаемое риторическими вопросами, упрёками, сожалением и проч.» (3). Это редкий случай наблюдения фольклориста традиционной манеры исполнения причети в естественных условиях.

Важнейшим жанром современного фольклорного репертуара семейских по-прежнему остаются заговоры с их главной утилитарно-прикладной функцией. Традиционно заговорами могли пользоваться люди, обладающие, как считалось, особым даром магического воздействия – «знахари», «знахарки», «колдуны». Тексты заговоров они хранили в неприкосновенности – никакой импровизации; передавали их также людям одарённым, способным. В настоящее время ореол таинственности вокруг заговоров исчез, они стали более открытыми, в обиходе простейшими заговорами может воспользоваться любой знающий текст заговора (от ячменя, зубной боли, «сглаза», бородавки). Большая часть заговоров, записанных у семейских в 1997–2004 гг., – это лечебные заговоры от зубной боли, ячменя, лишая, «рожи», «родимца», бородавок, на остановку крови, от

ожога, «порчи», «сглазу», страха, испуга. Кроме лечебных, записаны заговоры и заклинания на посев, от червей, чтобы скотина знала свой двор. На Егорьев день заговаривают скотинушку на первый выгон, чтобы волк её не тронул: «Ходи, моя бессловесная скотинушка, по крутой горе, зелёной траве. Не попади на её серый волк. Замыкаю его зубы храбрые тремя железными замками» (А.М. Рымарева). Но есть и сложные по своей композиции и поэтическим средствам заговорные тексты, которыми владели поэтически одарённые люди, «профессиональные» знахари. Они и донесли до наших дней высокую поэзию заговора. Есть заговоры, своей формульностью, поэтической системой напоминающие сказочный эпос: «На море-океане, на острове Буяне стоит дуб на двенадцати котах, на двенадцати замках. От востока до заката текла огненная река, обмывала пенья, коренья»; «Солнце красное, ты ходишь высоко, ты видишь далеко... Прошу тебя, солнце красное, пойдёшь ты, солнце красное, перед высокими горами, зелёными лесами, перед жёлтыми песками, перед серыми камнями, перед быстрыми реками. Прошу тебя, солнце красное, пойдёшь ты за океан-море, отряхнись, утреннею зарёю нарядись»; «У Софьи три дочери. Одна пряла, вторая метала, а третья ходила от реки до реки, носила уроки от ангела»; «Шёл Иван Предтечи Креститель Господний, шёл путём-дорогою, наткнулся на девиц, оградил их крестом. ,,Откуда вы, девицы?“ – ,,Мы, девицы заклятые отцами, матерями, проклятие святое небо, правильное солнце, чистое дерево кипарис“». Это фрагменты замечательных поэтичностью заговорных текстов, представить полностью которые не имеем возможности, поскольку записать их исполнительница Е.Ф.А. разрешила с условием не публиковать, а использовать в практических целях. Описывая абстрактное место действия: загадочное океан-море, восточную сторону, – заговор включает и вполне реальные детали вещественного мира: столб, стол, ворота, двери и т.д. Очень редким бывает включённость в обобщённые реалии заговора окружающей природы, конкретных названий. Один из заговоров, записанных автором в 1997 г. в Новом Загане, начинается с упоминания местного гидронима: «Матушка Заган, славная река, золотые берега, золотые ключи, замки серебряные...»

Собиратели фольклора неоднократно подчёркивали отсутствие в фольклорном репертуаре семейских сказочного эпоса. Действительно, записать волшебные сказки в их классической форме не удалось. Но есть записи других сказочных типов: легендарных, бытовых сатирических, кумулятивных (цепных), сказок-небылиц.

Легендарные сказки, сохраняя сюжеты христианских легенд, из которых они и сложились, утрачивают первоначальный, характерный для легенд священный смысл и основные функции, заложенные в легенде, – поучать, объяснять. Главным художественным признаком легендарной сказки становится занимательность сюжета. В рассказы о чудесах Бога, святых вводятся фантастические элементы. Легендарные сюжеты нередко контаминируются с сюжетами/мотивами других сказочных типов, распространённых в восточнославянском сказочном фонде, отмеченных в «Сравнительном указателе сюжетов. Восточнославянская сказка». Достаточно заметное место в сказочном репертуаре семейских занимают сатирические сказки, сказки-анекдоты для взрослой аудитории и кумулятивные (цепные), докучные сказки – для детей.

В устных рассказах и воспоминаниях односельчан представлены образы носителей неугасающей традиции смеховой культуры, которые сами стали содержанием и темой юмористических рассказов, персонажами баек, вошедшими в современный фольклорный репертуар. Глубокий след в памяти современников оставил талантливый исполнитель народной сатиры и юмора Иван Николаевич Маковеев из с. Шаралдай, балагур, весельчак, мастер прибауток, присказок, каламбуров. Рассказывали о нём не только те, кто лично знал его, но и молодые люди, слышавшие о нём от других. Во время экспедиций 1997–1998 гг. собиратели записали о И.Н. Маковееве байки, включающие содержание исполняемых им произведений или анекдотических ситуаций, случившихся с ним, разумеется, не без его замысла. Некоторые традиционные сюжеты докучных сказок, небылиц, сказок-анекдотов вошли в живой современный репертуар именно благодаря рассказам о И.Н. Маковееве.

На жанровый состав современного репертуара семейских наложила отпечаток известная религиозность старообрядцев. Глу-

бина народной веры выразилась в народных песнях религиозно-назидательного содержания – духовных стихах. Репертуар бытовавших у семейских духовных стихов дошёл до нас в основном благодаря самозаписи их в рукописных сборниках, занимавших видное место в народной культуре семейских. Лишь небольшая часть произведений этого жанра, перейдя в жанр заговора или молитвы, сохранилась в устной традиции до наших дней. Один из примеров – «Сон Пресвятой Богородицы». Зафиксированные в устном бытовании варианты «Сна» сильно различаются между собой. Но устойчивым независимо от функции остаётся центральный мотив, воспринятый из библейской истории, о распятии Исуса Христа, о вещем сне, предсказавшем истязание и смерть Христа.

У семейских в большей мере, чем у других локальных групп Забайкалья: казаков, старожилов-сибиряков, – бытуют в устной традиции рассказы на сюжеты христианских легенд, притч, а также связанные с бытовыми запретами мифологические рассказы о встрече с нечистой силой, о колдунах, лешем, местах, где «водит», о покойниках, не нашедших себе приюта на «том свете» из-за нарушений установленных традицией норм и правил похоронного обряда. Но особенно большой популярностью до сих пор в среде семейских пользуются рассказы о домовых, дворовых, колодезных, банных. С ними связаны обрядовые действия, верования, приметы, отражающие двоеверие – христианские и языческие черты переплетаются тесным образом (например, защита от мифологического существа – христианский крест). К своему домашнему духу – домовому (суседке, буседке) относятся с почтением, его задабривают, подкармливают, потому что он, считается, помогает, предупреждает о грядущей беде. Об этом повествует множество мифологических рассказов, большинство из них облекаются в высокохудожественную форму.

В условиях функционирования живой народной традиции на рубеже XX–XXI вв. изменилось само состояние фольклорного процесса в семейском селе, но по-прежнему актуальным остаётся стремление если не к практическому освоению, то хотя бы познанию культурного опыта предшествующих поколений. Вместе с тем, в современном фольклорном репертуаре семей-

ских главное место занимают жанры, составляющие основу русского фольклорного фонда. При сохранности живых народных форм художественной культуры, наполняющих конкретным содержанием локальные фольклорные традиции, постепенно в практику функционирования произведений народного творчества входят народные явления «вторичного» характера: выступления фольклорных ансамблей, проведение фольклорных фестивалей, клубных мероприятий, – во время которых реконструируются (имитируются) обрядовые действа и связанный с ними фольклор, репродуцируется фольклор в общественном быту, литературе, искусстве.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Болонев Ф.Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ, 1975. С.5.

2. Судакова О.Н. Русские лирические протяжные песни Забайкалья: бытование традиции (вторая половина XX века). Улан-Удэ, 2004. С.119.

3. Матвеева Т.М. Исполнительское мастерство в причетной традиции старообрядцев Забайкалья // Народная культура Сибири: Материалы X научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2001. С.196.

В.А. ТРУСОВ

ТРИ СПИСКА С РУКОПИСИ ПУТЕШЕСТВЕННИКА МАРКО ТОПОЗЕРСКОГО

Среди русских первопоселенцев на Урале было много староверов. При утеснении уральских староверов их взоры и устремления направлялись в Сибирь, на Дальний Восток, куда труднее было дотянуться карательным органам церкви и самодержавия.

11 мая 1847 г. убежали крестьяне Ревдинского завода Пимен Васильевич Мельков, Пётр Афанасьевич Заварилов и Никита Петрович Курылов, принадлежащие к приходу Михайло-Архангельской церкви. Они скрылись вместе со староверами Василием Ивановичем Разумовым, братьями Григорием и Исаком Никитичами Ерёминым, единоверцем Харитоном Яковлевичем Найдёновым. 11 апреля 1848 г. отлучились в Екатеринбург по собственной надобности и оттуда не вернулись Аристарх Ряпосов и третий брат Карп Ерёмин.

24 апреля 1848 г. Ревдинская контора решилась учинить секретное разыскание в староверческих домах: не имеется ли какой у кого-либо с бежавшими людьми переписки. У крестьянина Никиты Ерёмина, отца скрывшихся братьев, была найдена рукописная тетрадка, написанная карандашом на манер церковной печати, в которой прославляется староверие и призываются люди в Томскую губернию для беспрепятственного отправления богомолья по старым церковным книгам: «1844-го года. Путешественник действительно самовидец инок из Тобольской области именем Марко, бывший во Японском государстве, его самопутешественник маршрут сиреч и путешественник от Екатеринбурга на Тюмень и на Барнаул, на деревню Избенек, вверх

Трусов Владимир Александрович – член Уральского общества краеведов, Уральского историко-родословного общества, Уральского генеалогического общества, г. Первоуральск

по реке Катуни на Красную реку же и на деревню Устюбу, и во оной спросить странноприемника Петра Кирилова, и около них нашед множество тайных имаю и далее от оных снеговые горы исчислить невозможно, между ими, островами имеются великие горы, а в тамощних пребываниях онаго народа извещаю христоподражателя древняго, благочестия святые соборные апостольския церкви, и со истинною заверяю, потому что я был со двумя иноками, недостойный старец Марко в восточных странах с великим нашим любопытствием и старанием древняго благочестия православного священства, которое весьма нужно ко спасению души, с помощью Божиею обрели ассирского языка 170-ть церквей и они имеют патриарха православного и антиохийского поставления 54 митрополита, а российских 40 церквей; то же имеют митрополита и епископа ассирскаго, и от гонения римских еретиков много народу уклонилось в те самые в восточные страны, а россияне во время изменения благочестия уклонились из Соловецкой обители и из прочих мест много народу отправились кораблями Ледовитым морем и сухим путем, Бог наполняет сие место, а кто имеет сомнение, то поставляю самого Творца Всевидящего свидетелем, яко иметь пребывать и до второго пришествия Христова, а в том месте приводящих из России принимают первым чином, крестят совершенно, в три погружения, желающих тамо прибыть до конца своей жизни, и бывшие со мною два инока согласились тамо вечно остаться и приняли святое крещение, и тамощние глаголют вы вси осквернились в великих и различных грехах антихристовых, писано бо есть: изыдите от среды их нечистивых, не прикоснитесь змия гонящего за женою и немогуща постигнути ие, скрыся жена в рамены земныя. А в тамощнем месте татьбы не бывают и прочих противно закону и светскаго суда не имеют, а управляют народом древния власти, а древа тамо равны с высочайшими горами, а во время зимы мразы бывают необычные с разселинми земными и громи с землятрясением немалым бывают, и всякие земные плоды весьма изобильны родятся, виноград и сорочинское пшено и из него муку делают, и иных единоверных и в свою землю никого не впускают, и войны у них ни с кем не бывает, и отдана им страна китайским государством, и много у них злата и серебра, и драгого бисера и камения драгого, есть у

них град удивительный, яко и подобно ему по всей вселенной не обретается, столичный град Кабан-памятник. А кто хочет проживание иметь по Томской губернии, уезда Бийска, волости Смоленской, деревни Красноярской, тут Давыд Данилов Цепилин, от ково 70 лет, от Екатеринбурга 2065-ть верст – в Камышлов город, в Каинск город (Томской губ., ныне Куйбышев в Новосибирской обл. – *В.Т.*), из Каинска в Барнаул, из Барнаула в Смоленскую волость, деревню Краснояр, спрашивать Данилова старика, или детей его, или кому он поручил для препровождения желающих ко спасению» (1).

Следствие установило, что: 1) рукописная тетрадь найдена в ящике, который принадлежал сыновьям Никиты Ерёмина; 2) от кого, когда, и каким образом попала тетрадь в ящик он, его жена и дочери не знают. Оказалось также, что Никита неграмотен, имеет бельма на глазах и ничего не видит. Он и семейные его не знают о причинах, побудивших сыновей к побегу. Семь соседей отозвались неведением, кто писал, и каким образом тетрадь попала в ерёминский дом. Таким образом, Никита Ерёмин оказался совершенно невиновным (2).

3 июня 1847 г. Пётр Заварилов добровольно явился в Ревдинский завод. На допросе он сообщил, что его с товарищами Найденков и Разумов, будучи староверами, в продолжение почти года тайно уговаривали бежать в Сибирь на китайскую границу, обещая, что жить там будет хорошо и беспрепятственно можно молиться Богу по всем староверческим обрядам. Найденков, как грамотный и по ремеслу слесарь, сделал конторскую печать. Написал на гербовой бумаге Ревдинской заводской конторы билеты и всех снабдил этими подложными документами, подписавшись вместо управляющего заводами и прочих членов конторы; в билетах настоящие имена скрыл, а написал всем другие выдуманные, которыми и велел им называться. Далее Заварилов объяснил, что, миновав г. Ялуторовск, он дорогой заболел и был брошен своими товарищами без всякой помощи. По этой причине и сознавая свой необдуманный поступок, он возвратился домой, но фальшивый билет бросил в лесу, где тот и был отыскан (3).

Дело о побеге ревдинских крестьян рассматривалось в Секретном совещательном комитете по делам о раскольниках, воз-

главляемом генерал-лейтенантом Глинкой и Екатеринбургским епископом Ионой. Совещательный комитет, полагая, что бежавшие староверы, судя по рукописной тетради, найденной в доме Ерёмина, намеревались укрыться в д. Красноярской Смоленской волости Томской губернии у каких-то тамошних староверов Даниловых или Цепилиных, сообщил об этом томскому гражданскому губернатору, прося его произвести немедленно тщательное разыскание в упомянутом месте. В случае, если там действительно скрываются ревдинские беглецы под чужими именами и с фальшивыми билетами, всех их арестовать, возвратить в место их жительства, а виновных подвергнуть строгому законному преследованию.

Бийский земский исправник Томской губернии сообщил Совещательному комитету 10 июня 1848 г., что в д. Красноярской Смоленской волости жил крестьянин Давыд Данилов, но не Цепилин, а Шепелин, неграмотный, который более 4 лет назад умер. Остались у него жена и дети Николай, Денис, Андрей и Афанасий; последний не имеющий рассудка. Все они живут в д. Красноярской каждый в своём доме; Денис и Андрей грамотны. Деревни же Избень не имеется, а есть под названием Усть-Слизень, расположенная вверх по р. Катунь в сторону к Калмыцким жилищам, до которых от крайних селений Смоленской волости более 50 вёрст и добраться до них можно только летом на верховых лошадях. Заселились же в означенной деревне 5 семейств заводских крестьян Алтайской волости в начале 1848 г., а предварительно в минувшем году весною пахали там пашню и некоторые из них проживали зиму в означенных 3 деревнях по тракту к Усть-Слизеню. Бежавших с Ревдинского завода староверов не найдено. Шепелины живут в 30 верстах от г. Бийска в д. Красноярской в кругу более 300 душ крестьян, они не были замечены в принятии каких-либо беглых. Судьба ревдинских беглецов остаётся, таким образом, неизвестной.

Большими знаниями по истории староверия обладал писатель П.И. Мельников (Андрей Печерский). Текст рукописи Марко Топозерского и своё исследование Павел Иванович приводит в «Очерках поповщины»: «*Маршрут, сиречь путешественник. От Москвы на Казань, от Казани до Екатеринбурга и на*

Тюмень, на Каменогорск, на Выбернум деревню, на Избенск, вверх по реке Катуни на Красноярск (д. Краснояр в Алтайском крае. – В.Т.), на деревню Устьюбу, во оной спросить странноприимца Петра Кириллова. Около их пещер множество тайных, и мало подале от них снеговые горы распространяются на 300 верст, и снег никогда на оных горах не тает. За оными горами деревня Ульменска (по другому списку – Устьменска) и в ней часовня; инок, схимник Иосиф. От них есть проход Китайским государством, 44 дня ходу, через Губань (Гоби?), потом в Опоньское государство. Там жители имеют пребывание в пределах окияна-моря, называемое Беловодие. Там жители на островах 70, некоторые из них и на 500 верстах расстоянием, а малых островов исчислить невозможно. О тамошнем же пребывании онаго народу извещено христоподражателям древняго благочестия святыя соборныя и апостольския церкви. Со истиною заверяю, понеже я сам там был, со двемя иноками, грешный и недостойный старец Марко. В восточных странах с великим нашим любопытством и старанием искали древляго благочестия православного священства, которое весьма нужно ко спасению, с помощью Божиею и обрели асирского языка 179 церквей, имеют патриарха православнаго, антиахийскаго поставления, и четыре митрополита. А россий-ских до сорока церквей тоже имеют митрополита и епископов, асирскаго поставления. От гонения римских еретиков много народу отправлялось кораблями Ледовитым морем и сухопутным путем. Бог наполняет сие место. А кто имеет сомнение, то поставляю Бога во свидетеля нашего: имать приноситися бескровная жертва до второго пришествия Христа. В том месте приходящих из России принимают первым чином: крестят совершенно в три погружения желающих там пребыть до скончания жизни. Бывшие со мною два инока согласились вечно остаться: приняли святое крещение. И глаголют они: ,,вы все осквернились в великих и разных ересях антихристовых, писано бо есть: изыдите из среды сих нечестивых человеки и не прикасайтеся им, змия, гонящагося за женою: невозможно ему постигнути скрывшейся жены в расселены земные". В тамошних местах татьбы и воровства и прочих противных закону не бывает. Светскаго суда не имеют; управляют народы и всех людей духовныя власти. Тамо древа равны с высочайшими древами. Во время зимы морозы бывают необычайные с рассединами

земными. И громы с землетрясением немалые бывают. И всякие земные плоды бывают; родится виноград и сорочинское пшено. И в ,,Шведском путешественнике" сказано, что у них злата и серебра несть числа, драгоценнаго камения и бисера драгого весьма много. А оные опонцы в землю свою никого не пущают, и войны ни с кем не имеют: отдаленная их страна. В Китае есть град удивительный, яко подобного ему во всей подсолнечной не обретается. Первая у них столица – Кабан.

,,Шведский путешественник", о котором упоминает старец Марко Топозерский, есть подобное же раскольническое сочинение о старообрядцах, живущих в Финляндии, Норвегии и Швеции. В нём говорится о богатстве металлами тех стран и затем присовокупляется, что ,,на восточных отоцех, иде же от древнейших времен блюдется истинная вера, злата и сребра и драгоценнаго камения еще множае".

В архиве Департамента общих дел Министерства внутренних дел есть дело об японских и китайских раскольниках, производившееся в 1807 г. (по архивной описи №1). В 1807 г. приехал в Петербург поселянин Томской губернии Бобылёв и донёс министерству, что на море-океане, в Беловодье, живут старообрядцы, русские подданные, ушедшие туда во время церковных раздоров, бывших при царе Алексее Михайловиче, во время осады Соловецкого монастыря царскими войсками. Там, говорил Бобылёв, они имеют своих епископов, священников и церкви, в которых служат по старым книгам; при крещении младенцев и при браке ходят посолонь, молятся двуперстным крестом, книг, напечатанных при Никоне патриархе и после него, нет, не принимают, за государя и за войско молятся. Когда дошёл до них слух, что государь Александр Павлович позволил старообрядцам строить церкви по старому закону, то они изъявили желание служить его величеству верно, нести все тягости и повинности, и испрашивают за оставление отечества прощения. Живут они, по уверению Бобылёва, в трёх местах; к ним ехать надо по дороге из Бухтарминской волости через китайскую границу; в одном месте их слишком тысяча душ, в другом до семисот, а в ,,Беловодье" более полумиллиона. Дани никакому государству не платят. Бобылёв вызывался отправиться к ним и исполнить всё, что будет ему приказано, для того, что-

бы те старообрядцы возвратились в подданство русского императора. Правительство приняло предложение Бобылёва. Ему дали 150 руб. и приказали явиться к сибирскому генерал-губернатору, от которого он получит дальнейшие приказания. Но Бобылёв к генерал-губернатору не явился и пропал без вести. Его разыскивали, но нигде не нашли. В декабре 1839 г. к семёновскому исправнику Граве представлен был бродяга, взятый в Поломских лесах, где жили и, вероятно, доселе живут в землянках раскольнические пустынножители, близ керженских скитов. На вопрос, кто он такой, бродяга сказался подданным Японского государства и старообрядцем. Он уверил, что в Японии живёт много русских людей-старообрядцев, что там много церквей старообрядческих, есть и архиереи старообрядческие и даже патриарх. Разумеется, всё это было принято за сказку. Бродягу, как не помнящего родства (он так и сказался), сослали на поселение в Сибирь. В сороковых годах нынешнего столетия многие из жителей Бухтарминского края бежали в китайские пределы для поселения в загадочном ,,Беловодье“. Скитаясь там долгое время по степям и истощив съестные припасы вместе с прочим достоянием, которое они взяли с собой, искатели Опоньского царства в самом жалком состоянии возвратились в места своего жительства, не найдя того Эльдорадо, о изобилии которого и богатстве ходили между ними обольстительные слухи. Впоследствии, по случаю отлучки за границу двух инородцев Бобровых, находившихся там в бегах более трёх лет, в июне 1861 г. из деревень Бухтарминской волости Алтайского горного округа начались снова отлучки крестьян за китайскую границу для отыскания загадочного ,,Беловодья“. Бежавшие все были раскольники беспоповщинского толка. Вследствие возврата на родину некоторых из ходивших и не нашедших ,,Беловодья“ и Опоньского царства с патриархом ,,асирскаго языка“, в 1862 г. движение за китайскую границу и самые толки о загадочной стране между бухтарминскими раскольниками несколько уменьшились» (4).

В августе 1926 г. через Алтай проезжал Н.К. Рерих. Он вместе с женой Еленой Ивановной и сыном Юрием посетил Верхний Уймон. Рерихи направлялись в Гималаи, а на алтайской земле они интересовались Беловодьем, а также переселе-

нием народов. Жили гости 2 недели в семье старовера Вахромея Атаманова. Н.К. Рериху рассказывали: «Дед Атаманова и отец Огнева ходили искать Беловодье, через Кокуши горы, через Ергор – по особой тропе. Бывает, что и Беловодские люди выходят верхом на конях по особым ходам по Ергору. Также было, что женщина Беловодская вышла, давно уже. Ростом высокая, станом тонкая, лицом темнее, чем наши, одета в долгую рубаху, как бы в сарафан. Сроки на все особые» (5).

И в XXI в. ещё можно встретить высказывания: «Есть оно, Беловодье-то, есть. Добраться туда нелегко, подойдут люди близко-близко, на другом берегу, петухи кричат, коровы мычат, а туман-то, туман, сине ах! Застелет все кто не грешный-то, тот и проходит, поди» (6).

Один из последних списков Марко Топозерского хранится в музее Верхнего Уймона: «На Беловодье надобно ехать до города Бийска и по Смоленской области до деревни Устюбу. Потом путь пойдет через горы каменные, снеговые. И тут есть деревня Уймон, есть и люди тут, которые поведут дальше» (7).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Свердловской области. Ф.24. Оп.23. Д.5684. Л.3–7.
2. Там же. Д.5168. Л.8–8об.
3. Там же. Д.6551. Л.101–102.
4. Мельников П.И. (Андрей Печерский) Очерки поповщины // Собрание сочинений в 8 т. М., 1976. Т.7. С.214–217.
5. Кучуганова Р.П. Уймонские староверы. Новосибирск, 2000. С.202.
6. Там же. С.24.
7. Там же. С.15.

В.А. ЕСИПОВА

О ВНОВЬ ИДЕНТИФИЦИРОВАННЫХ ТЕКСТАХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ АВТОРОВ В РУКОПИСЯХ XVIII В. (ПО МАТЕРИАЛАМ ОРКП НБ ТГУ)

Выявление новых, ранее не известных списков произведений старообрядческих авторов продолжается постоянно. Этот процесс тесно связан с проблемой введения в научный оборот информации о собраниях рукописей, находящихся за пределами Москвы и Петербурга, и подготовки к публикации их описаний. На одной из предыдущих конференций «Старообрядчество: История. Культура. Современность» уже давался общий обзор старообрядческих рукописей XVIII в., хранящихся в отделе рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского государственного университета (ОРКП НБ ТГУ) (1). Наряду с общей характеристикой коллекции рукописей были приведены некоторые данные по составу ряда интересных сборников. В настоящее время работа с этими рукописями продолжается. В частности, удалось идентифицировать ряд текстов, принадлежавших перу старообрядческих авторов. При работе использовался как классический труд В.Г. Дружинина, так и ряд последних публикаций.

В дополнение к прежде описанным, были идентифицированы 2 произведения инока Авраамия, ученика и духовного сына протопопа Аввакума. Это «Вопрос и ответ» (2), читающийся в составе Сборника старообрядческого полемического содержания 60-х годов XVIII в. (3). Переписан не весь текст, а лишь небольшой фрагмент. Кроме того, в составе того же сборника читается фрагмент «Челобитной» Авраамия (4).

Также удалось установить принадлежность ряда текстов Андрею Денисову. Судя по материалам ОРКП НБ ТГУ, его тексты

Есипова Валерия Анатольевна — д.и.н., Отдел рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского государственного университета

переписывались и цитировались особенно часто. Так, в сборниках, хранящихся в НБ ТГУ, читаются «Слово плачевно о злостраданиях и скорбех Церкви Христовой» (5) в составе Сборника старообрядческого смешанного содержания 80–90-х годов XVIII в. (6) и толкование на 20 главу Апокалипсиса (7) в составе Сборника старообрядческих сочинений о крещении и о ересях великороссийской церкви 90-х годов XVIII в. (8). Особенно часто переписывались «Поморские ответы» как в виде отдельной рукописи, так и фрагментами, нередко текст их подвергался редактированию, причём как в сторону купюр, так и дополнений. В качестве примера можно рассмотреть Сборник старообрядческий полемического содержания 60-х годов XVIII в. (9), содержащий выписки из «Поморских ответов» на листах 137–137об., 170–174об., 176–209об. (под заголовками: «Из Олонецких ответов», «Ответы иеромонаху Неофиту», «Ответы олонецких староверцов»), а также выписки из «Диаконских ответов» на листах 212–235об. под колонтитулом «Питириму». Дополнения, внесённые в текст «Поморских ответов», можно разделить на ряд категорий. Например, они могут быть уточняющего характера (дополнения выделены курсивом):

Рукопись (В-5605)	Издание (Мануйловский мон., 1884) (10)
Л.177об.–178 «и крести прочия части того святаго тела, которыя не были в воде. Дозде от грамоты. *Отсюду видится, яко Досифей патриарх обливание похваляя (аще и иными глаголы), соглашает Христову крещению.* Но в древлеправославной церкви»	С.204. «и крести прочия части того святаго тела, которыя не были в воде. Дозде от грамоты. Но в древлеправославной церкви»
Л.178–178об. «обливания нигде же видети повелено, но паче запрещено, *яко ниже предложенная свидетельства явят.* Священный Дионисий Ареопагит»	С.204. «обливания нигде же видети повелено, но паче запрещено. Священный Дионисий Ареопагит»

Однако встречаются вставки и более существенного, содержательного характера. Вот как выглядит в той же рукописи начало ответа на вопрос 92 в сравнении с опубликованным вариантом:

Рукопись (В-5605)	Издание (Мануйловский мон., 1884)
Л.199–199об. «Аще вмале по прежде Никона у восточных новоприято, что в церковь бе. Но при Никоне вкупе в тех новостех укрепишася. *Приятие же новостей случается ово от других пришмати, ово же и от своемышленнаго самомнителнаго мудрования, елико же нам о восточных новостех сомнение подавается. Сие на вопрос твой в ответе 90-м написахом.* Ведати же нам о восточных за толиким дальноразстоянием»	С.287. «Аще вмале по прежде Никона у восточных новоприято, что в церковь бе. Но при Никоне вкупе в тех новостех укрепишася. Ведати же нам о восточных за толиким дальноразстоянием»

Текст ответа на 96 вопрос и вовсе состоит из 3 пунктов вместо 2. Вопрос 96 посвящён рассмотрению несогласий между восточной и великороссийской церквями. В опубликованном тексте ответа содержится 2 пункта; их начала: «1. Понеже древни святии восточнии учители, Иоанн Златоуст, Герман патриарх, Григорий Омиритский, Иоанн Дамаскин и прочии» и «2. Яко греки, по разглагольству Арсениеву содержат обливаемое крещение, великороссияне же, кроме белорусцев Киевския митрополии» (11). В рукописи пункт первый дополнен: после текста, аналогичного опубликованному и оканчивающегося словами: «на дву древах без подножия и дщицы воображена суть», следует продолжение, начинающееся словами: «По коему разуму и ты, бывшее на беседе с посланными нашими исповедывал Христа, распята на дву древах, а подножие и дщицу отрицал» (12). Далее в рукописном тексте представлен пункт, отсутствующий в издании. Он начинается со слов: «Обретаем у восточных с россий-

скими разгласномудрование о пресуществлении евхаристии. Ибо восточнии веруют и исповедают» (13). По его окончании следует текст, аналогичный воспроизведённому в издании под номером 2. Характерно, что имеющийся в составе собрания НБ ТГУ список «Поморских ответов» (14) практически не имеет подобных расхождений с опубликованным текстом, за исключением редких и несущественных купюр. К сожалению, список этот не полон (он обрывается в начале ответа на вопрос 50), поэтому сверить с ним цитированные выше фрагменты не представляется возможным.

В составе уже упоминавшегося здесь Сборника старообрядческого смешанного содержания 80–90-х годов XVIII в. читается также текст (15), предположительно атрибутированный Е.М. Юхименко Ивану Филиппову по материалам БАН (16). Это текст с самоназванием «Чрез сие краткое начертание раскаяние в блуде пребывающаго человека» и инципитом «Егда вступаю в разсуждение жизни моея и воображаю в уме своем все обстоятельства действия моего», который Е.М. Юхименко называет «Исповедь», мотивируя атрибуцию следующим образом: «Предположительно атрибутируется Ивану Филиппову по чрезвычайной близости темы, основных идей и формы изложения к известной исповеди» (17).

Представлен в одном из рассматриваемых сборников и текст «Письма соборного старца» (18), составленный Ионой Курносовым (Курносым), старообрядческим писателем второй половины XVIII в., настоятелем Комаровского скита на Керженце (19).

К сожалению, информация о бытовании цитированных сборников весьма скудна. Известно, что Сборник старообрядческий полемического содержания 60-х годов XVIII в. (20) поступил в НБ ТГУ вместе с собранием Томской духовной семинарии, где находился в составе «раскольничьей библиотеки» (21). Помимо пометок, сделанных в Томской духовной консистории и семинарии, на форзацных листах имеются пометы типа пробы пера. О том, что если не сама рукопись, то оригинал, с которого она могла быть переписана, возможно, бытовал на Олонецких Петровских заводах, свидетельствуют записи, выполненные почерком основной рукописи на полях листов 170 и 176: «Прибыти на Петровския заводы в последних декабря числех онаго 1722 году»,

«Прибытии на Олонецкия Петровския заводы со ответом в лето 1722 году».

Относительно Сборника старообрядческого смешанного содержания 80–90-х годов XVIII в. (22) можно сказать лишь, что, по словам последнего владельца, рукопись происходила с Выга. В пользу этой версии говорят характерные почерки, которыми рукопись написана (23).

«Цветник», в составе которого читаются произведения Ионы Курносого (24), поступил в НБ ТГУ с библиотекой Томской духовной семинарии. На форзаце имеется сделанная скорописью XVIII в. запись: «Поселенца Родионова» – и это единственное, что известно о владельце «Цветника».

В целом создаётся впечатление, что в составе коллекции НБ ТГУ (имеются в виду прежде всего рукописи XVIII в.) отложились преимущественно сборники, редко содержащие списки крупных произведений старообрядческих авторов, переписанные целиком. По большей части представлены фрагменты, выписки, причём часть из них содержит правку (купюры или дополнения). Нередким является также пересказ, переложение текстов. В настоящее время работа с коллекцией рукописей продолжается, её итогом должна стать публикация очередного выпуска каталога коллекции рукописей ОРКП НБ ТГУ.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Есипова В.А. Обзор старообрядческих рукописей XVIII в. в коллекции отдела редких книг и рукописей Томского государственного университета // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Т.II. М., 2005. С.125–133.

2. См.: Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев: Перечень списков, составленный по печатным описаниям рукописных собраний. СПб., 1912. С.33. №3 (далее – Дружинин).

3. ОРКП НБ ТГУ. В-5605. Л.152об.–153об.

4. Там же. Л.246об.–247об. Ср.: Дружинин. С.31–33. №2.

5. Дружинин. С.116. №114; Писания выговцев. Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского дома: Каталог-инципитарий / Сост. Г.В. Маркелов. СПб., 2004. №181 (далее – Маркелов).

6. ОРКП НБ ТГУ. В-10187. Л.306–314.

7. Дружинин. С.95. №17; Маркелов. №130.

8. ОРКП НБ ТГУ. В-5632. Л.251об.–263.

9. Там же. В-5605. Л.152об.–153об.

10. Поморские ответы. Мануйловский Никольский монастырь, 1884.

11. Там же. С.290.

12. ОРКП НБ ТГУ. В-5605. Л.206.

13. Там же. Л.206–207об.

14. Там же. В-5663. Рукопись 60-х годов XVIII в.

15. Там же. В-10187. Л.288–297.

16. Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т.II. М., 2002. С.120. №460.

17. Там же.

18. ОРКП НБ ТГУ. В-5346. Л.11об.–19.

19. См. о нём: Байдин В.И. Кто ты, Иона Курносый? // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С.32–47.

20. ОРКП НБ ТГУ. В-5605.

21. Подробнее о нём см.: Есипова В.А. «Раскольничья» библиотека Томской духовной семинарии // Из истории книжных фондов библиотеки Томского университета. Вып.3. Томск, 1998. С.17–25.

22. ОРКП НБ ТГУ. В-10187.

23. Более подробно об этом сборнике говорилось в стендовом докладе В.А. Есиповой на конференции «Редкие книги и рукописи в библиотеках высших учебных заведений: комплексный подход в научных исследованиях», посвящённой юбилею ОРК НБ МГУ (Москва, ноябрь 2006); приводились и образцы почерков.

24. ОРКП НБ ТГУ. В-5346.

Е.Ф. ФУРСОВА

РУКОПИСЬ О ПОСЕЩЕНИИ «РАБОЙ БОЖИЕЙ ВЕРОЙ» НЕБЕСНОЙ ЦЕРКВИ

Текст, размноженный на печатной машинке, под названием «Чудное видение» хранился у верующей, посещавшей поморскую общину г. Новосибирска – Зои Павловны Леконцевой (дев. Ситникова, 1927–2007). Имеется чёткая датировка описываемого события: 9–20 марта 1962 г. После её смерти остался небольшой архив, включающий, наряду с рукописями цветников, поминальников, духовных стихов, рукописи о «знамениях», «чудесах». Сведения, каким путём попала к Зое Павловне представленная здесь рукопись, отсутствуют.

Подобные повествования о хождении по страстям, духовном служении и чудотворении православных верующих или священнослужителей, причисленных к лику святых, не единожды встречались нам у верующих Русской Православной Церкви (1). Наверное, первоначальный вариант был написан нестарообрядцами, так как в данной рукописи встречается неоднократное упоминание монастыря, церкви, куда надо приносить милостыню за умерших. Однако этот список с первоначального текста был сделан именно в старообрядческой среде, о чём свидетельствует ряд признаков. Так, написание Исуса везде идёт с одним «и». Особое внимание уделено наказаниям за небрежное исполнение обрядов, творению креста. Писал человек, не знакомый с орфографией православных текстов, с малой буквы написаны слова «Спас», «Святой», «Сын Господень» и пр. Вообще же создаётся впечатление отстранённости «Чудное видение» от канонических правил написания священных текстов.

Страницы белой писчей бумаги размером 210х148 мм прону-

Фурсова Елена Фёдоровна – д.и.н., Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

мерованы с 2 сторон. Всего повествование занимает 14 листов. Текст, набранный на печатной машинке, также помещён с 2 сторон листов. Повествование начинается от третьего лица, однако имя повествователя не указывается ни в начале, ни в конце. Следовательно, человек, услышавший рассказ Веры и записавший его, пожелал остаться неизвестным. Ближе к концу рассказ ведётся уже от первого лица. Заканчивается описание «видений» словами «аминь, т.е. истинно». В приведённых в статье цитатах текст изменён минимально и только в тех случаях, когда из-за невнятности изложения затруднено понимание смысла.

Как следует из рукописи, раба Божия Вера была парализована, лежала неподвижно 20 лет и в отчаянии просила всё время Бога дать ей умереть. Она чувствовала себя обузой двум своим сёстрам, которые, собственно, не проявляли к ней внимания и даже «издевались над ней». Помогали больной чужие люди, которые из милосердия навещали, помогали по хозяйству. Необычное видение случилось в день 40 мучеников: Вера увидела приближающееся к ней сильное сияние, и когда оно остановилось у постели больной, то она увидела двух святых – «Василия Великого и Георгия Победоносца». Когда они пригласили её пройти вместе с ними, то Вера отказалась, ссылаясь на свою болезнь. Но они её взяли под руки и повели в «воздушное пространство», о котором так рассказано в рукописи: «Одни звезды сияют в небесах и мы приближаемся к ним все ближе и ближе и когда мы приблизились совсем, я увидела, что это не звезды, а люди и такое их множество, что невозможно перечесть. Одни горели и сияли сильным светом, а другие слабели (здесь, видимо: слабее. – *Е.Ф.*), а некоторые совсем не горели и были мрачны и не сияли, некоторые из них падали на землю молниеносно». Вера спросила своих сопровождающих, почему с земли видно звёзды, а при приближении они оказываются людьми. Святые объяснили, что, когда люди рождаются, их звезды горят на небе по силе их веры до тех пор, пока они живы на земле. Когда человек умирает – падает и его звезда, а душа переходит в вечное житие в селение святых. Другие души переходят в вечное мучение, уготованное ими самими безверием. Тем временем Вера и её спутники дошли до небесных врат, и

«сама Царица небесная в ярком свете солнечного сияния» встретила их. Женщина даже упала в порыве умиления и почитания Божией Матери, которая обратилась к ней со словами: «Встань раба Божия Вера! Пойдем со мною к престолу Спасителя за благословлением, когда придешь к престолу, встань на колени и проси благословления и молись Исусовой молитвой. Исусова молитва для неграмотного заменяет все молитвы». Вера в своём рассказе передаёт видение «огнезрачного престола» и Исуса Христа, от лика которого исходил столь яркий свет, что она упала на колени и не смогла даже поднять глаз. В ответ на ее стенания о скорейшем приходе смерти раздался громкий голос: «Обожди, тебе еще рано умирать, ты должна жить и привести с собой много людей – покаявшихся. А кто тебя обижает, ты их не должна проклинать, а молиться за них».

Её, читавшую беспрестанно Исусову молитву, повели в небесную церковь. Когда Царица Небесная привела её в церковь, то она увидела, что в ней, кроме креста и евангелия, не было ни одного образа. «Я спросила: ,,Почему здесь нет икон? Мне Владычица сказала: ,,Потому, что они все живые здесь, вот, видишь, стоят“. И Вера увидела столько святых, что «счесть их было невозможно». Её удивило также то, что святые не клали поклонов, на престоле не было чаши и не служили панихид. На этот вопрос Царица Небесная ответила, что всего этого здесь не нужно, так как после смерти покаяния нет. «Сколько мог каялся на земле, тот так и приходит сюда: здесь можно очищаться от грехов только тому, за кого на земле молятся Богу другие и подают за него бескровную жертву или подают на великое поминание. Когда душа находилась бы в мучении, то она, молитвами за нее святой церкви на земле, ко второму пришествию Господа судить живых и мертвых, будет освобождаться и переходить в вечные обители святых».

Когда они пошли далее, то Вера увидела большой длинный стол. Около него с одной стороны стояло множество народа с весёлыми и радостными лицами, здесь лежали различные продукты и красивые яблоки. Около второй половины стола стояли рыдающие люди, тут всё заросло мхом, валялись бутылки из-под водки и пива. На вопрос Веры, почему это так – одни веселятся, а другие рыдают, Царица Небесная ответила следу-

ющее: «Со стороны, где люди веселятся и кушают – их на земле поминают, часто приносят в церковь за них поминовение благословенные Богом продукты, раздают их нищим. Яблоки, которые ты видишь, это когда люди их не кушали до освящения, т.е. до праздника Спаса. Потому им здесь уготовано кушать плоды сладкие, освященные. Вот они и радуются здесь и будут радоваться вечно. А вторая половина плачущая, потому что на земле поминают неправильно или вовсе не поминают, а если и поминают, то не благословенными напитками – водкой, пивом. Ходят на могилку не молятся, а пьют водку. Большой грех пить водку, пиво и ставить ее на стол за усопших: благословлено только виноградное вино, что было в Канне Галилейской, а потому и вторая сторона стола заросла мхом, одни бутылки очищенные (?) на земле преследуют их здесь. Яблок им не дают, потому что они их кушали на земле до освящения, и этим самым впадали в великий грех. Пьяницы царства небесного не наследуют никогда. Эти уже отошли от земли и панихиды». Далее Царица Небесная пояснила, как надо правильно подавать милостыню: «Служить на земле и раздавать бедным милостыни надо правильно, правой рукой, чтобы не знала левая. Такая милостыня принимается самим Богом. Когда подаем нищим не говори, что ты сделал хороший стол, накормил всех, напоил. Этим ты навлекаешь на себя гнев Божий и душе от такой подачи нет пользы. Все надо делать тайно, а Господь видя тайно, воздаст тебе явно».

Когда спутницы пошли дальше, то перед ними предстала раскалённая докрасна плита, на которой копошилась какая-то женщина, «кричала от сильной боли», вытаскивая из огня по одному волоску. Царица Небесная объяснила, что эта женщина при жизни «обрезала свой волос и жгла его в огне». Теперь ей придётся мучиться до тех пор, пока по волоску не вытаскает все волосы. Царица строго сказала, что каждая женщина должна ходить с покрытой головой, с длинными волосами со дня её рождения до перехода в вечность.

По воспоминаниям Веры, потом они пошли по длинному коридору, где было множество закопчённых, засмолённых дверей с надписью «Плачьте вечно». Зайдя в первую комнату, Вера увидела множество голых людей, которым бесы заливали кипя-

ток в рот и глаза и совали деньги. В данном случае Царица пояснила, что это нищие, которым подавали деньги за упокой, а они не поминали, а пропивали. Во второй комнате голые люди были посажены на раскалённые плиты и страшно кричали: «Горе нам гордым и не почитающим дня страдания и дня Воскресения». Эти люди, как сказала Царица Небесная, не почитали страдания Сына Господа на Кресте: в пятницу мылись в банях, стирали бельё, пекли хлебы, с жёнами своими ходили в увеселительные места, плясали до пота, пели и веселились. И в воскресенье повторяли то же самое, в церковь Божию не ходили. В третьей комнате, где люди чёрные, как головёшки, кипели в котле со смолой, Вера увидела соседку-девицу, которая была ещё живой и кричала: «Спаси меня, Вера. Вытащи меня отсюда». Царица позволила подать ей руку, что Вера и сделала. За руку ухватилось ещё несколько человек, и Вера уже легко их вытащила на самый берег, но в этот момент девица закричала на остальных: «Меня надо тянуть, а не всех». И тут же её рука отпала от спасительницы, и она с сильным рёвом полетела обратно в котёл. Не только соседка, но и все эти люди, по словам Царицы, ещё живы, но уже место уготовили для себя здесь, мучаются за самолюбие и гордость. Они хотели спастись только сами, не помогая своим ближним, что считается очень тяжким грехом. В данном случае Веру просили не рассказывать этим людям об увиденном о них. Видимо, в случае раскаяния оставалась надежда на изменение Божиего наказания.

Следующее видение касалось заблудших в духовных исканиях людей, которые отреклись от истинной православной веры и стали сектантами. Чёрные, как сажа люди, бились лбами в стенку, падали и опять вставали, хватаясь за воздух, чтобы не падать – но «все будет повторяться вечность». По этому поводу Царица сказала: «Они отреклись от Сына Моего и Креста Его, Меня не чтут вовсе. Они не признают Святых угодников Божиих, отреклись от святого крещения и Святого таинства бракосочетания и живут во блуде. Сюда относятся все безбожники, отрекшиеся от создателя своего. Постов не соблюдают, уподобились скотам». Относительно постов Вера поинтересовалась, кому можно иметь послабления. Последовал ответ: пост был установлен Господом на земле, он Сам молился и постился 40

дней. Тяжко грешат те, кто нарушает эту заповедь, по сути, вторично распинают Создателя на кресте. Только больные могут иметь послабления есть в посты молочную пищу.

Тяжёлой выглядела участь детей, умерших некрещеными, «не получивших святых сил от Святого Духа Отца, за что их матери несут тяжкое наказание. Такие дети сидят в тумане спинами друг к другу, не видя ничего и сильно плачут. Следующий круг страстей касался согрешивших прелюбодеяниями, блудом с чужими женами. Мужчина стоял в глубоком рве, окрученный со всех сторон змеями. Вокруг него находились женщины с детьми на руках, обвитых такими же пресмыкающимися. Поодаль плакала женщина в светлых одеждах, как выяснилось, законная, брачная жена, которая при бракосочетании «получила светло ложе освященное и убеленное духом святым и которую он бросил и стал жить с другими женщинами». Жена не клянёт за его падение, а просит принести покаяние.

Пришлось Вере и увидеть страдающего за грехи монаха, который в монастыре не радел о душе своей, но одна только риза его спасала от страшных бесов. Бесы старались подцепить его железным крюком и сбросить в огненное озеро, но от одежды исходили искры. «Эта моя – риза, — сказала Царица. – Я сама молюсь за них Богу и все множество в моих ризах».

Впоследствии женщина увидела страдания матерей, убивавших своих детей в утробе. Она оказалась в большой комнате, увешанной кусками гнилого чёрного мяса. Женщины ели это мясо с отвращением и рвотой, но молодые юноши заставляли их есть без конца. Из пояснений Царицы выяснилось, что одна минута жизни в утробе матери – и уже есть душа, от Бога данная, а эти юноши – выросшие здесь убитые матерями дети. Чтобы заслужить прощение за этот тяжкий грех, надо много каяться, плакать и больше никогда его не повторять. «А если этот грех повторить, то он увеличивается во много раз и тогда становится почти не простительным». «Все грехи прощаются, только не надо их утаивать, но говорить перед священником. Бог знает все грехи. Утаенный от свидетеля Господа грех усугубляется в несколько раз и человек идет к погибели».

Далее предстали наказания за небрежное поведение в храме. В этом месте изложение пошло от первого лица: «Я увидела

множество людей, машущих руками, когда они переставали махать, бесы били их беспощадно раскаленными железными прутьями по голове и рукам... Эти люди, будучи в Божьем храме, не клали на челе своем крестное знамение со страхом и трепетом во имя святой Троицы, тихо и медленно, а махали рукой как попало, будто гоняли мух около носа. И этими маханиями прогневали истинного Бога, и приносили радость одним бесам».

За дверями с надписью «Вечно рыдайте без конца» Вера увидела множество рыдавших и кричавших людей, которым бесы вертели раскалёнными буравами от уха до уха, другим насквозь рот до ушей, третьим глаза и нос и т.д. Эти мучения терпели те, кто при посещении церкви не стоял со страхом и трепетом, не слушал чтение и пение службы. Словами Царицы Небесной раскрывается содеянное этими людьми зло: «В каждой церкви присутствует благодать Божия. Они пренебрегли этим вертением головами, озирались по сторонам и назад, занимались в церкви разговорами, метались, стояли подперши колени или стены. Тело было будто в церкви, а сердце далеко брошено от храма, занимались думами как бы быстрее поесть и попить. Исповедь проводили небрежно, истинного покаяния не было. Святые тайны получали без страха, после тайн лобзали иконы, становились на колени, лобзали священнику руки. Домой пришедши пресыщались скоромной пищей, пили не благословленные напитки, харкали. Вот за все это они будут страдать вечно».

Наконец, перед «рабой Божией Верой» предстало множество людей, гонимых страшными безобразными бесами при помощи палок и вил в «бездушную пропасть». Все эти существа с чёрными лицами и пеной изо рта имели ужасный вид и представляли людей, отказавшихся от веры и святой апостольской церкви, безбожников, отцеубийц, сребролюбцев, артистов, чародеев, гадателей.

Впоследствии Вере удалось увидеть место, уготованное ей: в зеленеющем саду, где лилось ликование святых птиц. Владычица повела её в прекрасную комнату, в которой стоял убранный стол, на котором было много просфор и «они все множились и множились». На вопрос Веры, что это значит, был дан

ответ: «Это твое страдание на земле, которое растет в вечное блаженство, терпи, молись Богу и не проси теперь смерти без времени». Сразу после этого возле Веры появился убелённый сединами старец, которому было велено забрать её душу и отнести на землю. Заканчивается повествование таким образом: «И в это время на 13-е сутки я проснулась и рассказала все видимое мною около меня стоящим врачам и народу, которые записали мое видение 20 марта 1962 года. Имя рабы Божией – Вера».

Таким образом, Вере, пребывавшей почти 2 недели в долгом, видимо, летаргическом сне, были показаны круги страстей с тем, чтобы, во-первых, успокоить её как праведницу, во-вторых, поведать земным людям о том, какие наказания ожидают их в небесной церкви за нарушения заповедей. Размноженный на печатной машинке текст, в котором описываются события из далёкой Одесской области, ввиду своей особой значимости, видимо, имел хождение в г. Новосибирске как среди старообрядцев, так и сторонников Русской Православной Церкви. Для неискушённых в канонических правилах верующих подобные рукописи рассматривались как ценный духовный опыт, как возможность по-новому посмотреть на столь привычные для людей 1960-х годов нормы жизни, поведения. Самой хранительнице, З.П. Леконцевой, приходилось, по её словам, не единожды бороться с происками демонических сил, и данная рукопись укрепляла её, поддерживала в сомнениях и искушениях. Тот факт, что Зоя Павловна умерла на Пасху, было расценено новосибирскими поморскими старообрядцами как особая к ней Божия благодать и успешное завершение земной жизни – борьбы со страстями.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Фурсова Е.Ф. Традиции рукописания в современной жизни православных прихожан Новосибирска: почитание старца Феодосия – чудотворца // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв. Новосибирск, 2006. С.140–152.

ТРАДИЦИИ, ОБРЯДЫ

Т.А. МОШИНА

«ЧТОБЫ БРАТИИ БЫЛО НЕ ВРЕДНО И УГОДНО». ЗАМЕТКИ О ТРАПЕЗЕ В ВЫГОВСКОМ СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ОБЩЕЖИТЕЛЬСТВЕ

Сведения о том, чем питалось население края в конце XVIII в., дают рукописные и старопечатные книги выговцев, свидетельства современников.

В первый период существования Выговского общежительства (1694—1705), известный как «зяблые годы», поселенцы, ютившиеся в землянках и шалашах, рубили лес, строили избы, наводили переправы и мосты, занимались тяжёлыми земледельческими работами, ловили рыбу, охотились. Питались они скудно: рубленой репой с солью и квасом, корой с травой, рыбой. Хлеб пекли в бураках и коробках. В голодные годы ржаную солому секли и толкли на муку, такой хлеб «в куче не держался, и его помелом пахали в ластяжные бураки и короба», а зачастую приходилось питаться и вовсе измельчённой сосновой и берёзовой корой. Когда иноки обедали, то порой не знали, будут ли они ужинать, и по многу дней могли обходиться без оного.

Первых поселенцев Корнилий Выговский причащал «ягодами брусницы», «мукой ржаной и буде пшеничной», «смешав все». Андрей Денисов неоднократно выезжал на Волгу для закупки хлеба.

По сведениям Ивана Филиппова, в 1696 г. наряду с избами были заложены столовая и хлебня. Позже и сестрам были поставлены столовая и часовня с трапезой. Трапезная была разделена на 2 половины: женщины входили через хлебню, а мужчины — через столовую.

Со временем появились поля, где выращивали рожь, ячмень, овёс, коноплю, лён. На реке была выстроена мельница с кельей, строительством которой занимался плотник, вызванный с Пове-

Мошина Татьяна Александровна — заместитель директора Карельского государственного краеведческого музея, г. Петрозаводск

нецких заводов, а также Михаил Павлов из Шуньги, Иван Зиновьев из Толвуи. По данным П.Н. Рыбникова, в 1835 г. на мельнице вымолачивалось до 4 тысяч четвертей ржи. На скотном дворе держали коров, свиней, овец, в конюшнях – лошадей (по сведениям П.И. Челищева, в 1791 г. до 100 коров и 80 лошадей). Имелись хлебная, поварни, трапезные, овины, риги, амбары (по некоторым сведениям, до 15), погреба для хранения съестных припасов (рыбы, капусты, крошева), квасной погреб, молочница. На территории общежительства было несколько глубоких колодцев, пруд с запрудами, где разводили рыбу, а также родник, ископанный, по преданию, самим Андреем Денисовым, позже запруженный и обращённый в озерко.

В лучшие времена в обители и скитах проживало до 12 тысяч человек. Сотни крестьян из окрестных деревень были заняты на промыслах, пашнях, сенокосах. Обители оказывали финансовую поддержку влиятельные приверженцы старой веры из северных губерний, из Петербурга и Москвы.

Хозяйство было по тому времени образцовым. Хлева на Выге, по свидетельствам очевидцев, были вымощены досками, под полом имелись ямы для стока нечистот. Зимой скот содержали в тёплых помещениях и выгуливали в специальном сарае. Подогретый корм для скота поступал по специальным желобам прямо из кухни.

В Лексинском летописце отмечено, что при Пигматке ещё в 1731 г. появились амбары и пристань, а в 1749 г. Семён Петров завёл там же и судовое строение (лодки, лодьи, барки, галиоты, карбасы). Промысловые бригады, ходившие по озёрам и в море (к Новой Земле, Шпицбергену, Норвегии), заготовляли тюленя, белух, варили соль и топили сало. Так, оленьих шкур добывали достаточно для того, чтобы сапожники шили оленьи сапоги и кеньги.

Иван Филиппов в своей книге неоднократно упоминает тех, кто занимался добыванием пищи для поселенцев. Так, сумлянин Стефан Васильев был «великим охотником на рыбную ловлю», ловил сигов и возил их продавать на ярмарки и на Петровские заводы, покупал хлеб и «кормил братию множество лет без перемены», Лука Фёдоров из Кижей ходил на промыслы на Мезень, Печору и Канин Нос. И. Филиппов не раз восхвалял выговских трудников, кто «хлебы печаху, шти варяху и квасы делаху»: «О руки блаженныя: кто оублажит вас по достоянию. А работные люди в лесах, на

пашнях палы прячущее и сено грабящее и жатву подъимающе, и тако в трудахъ в великих пребывающее яко по писанию Святому, в поте лица своего ядаху хлеб свой!»

Особенности трапезы

Большое значение в жизни старообрядцев имели посты. Для каждого из 4 крупных постов существовал специфический пищевой регламент.

У старообрядцев помимо 4 многодневных обязательных постов соблюдался также пост среды и пятка, посты по особо чтимым праздникам – Богоявленский сочельник, Усекновение главы Святого Иоанна Предтечи, Воздвижение Животворящего Креста Господня.

В течение Великого поста, кроме субботних и воскресных дней, разрешалось только однократное «сухоядение» (хлеб, вода и сырые овощи, без прибавления растительного масла). По субботам и воскресеньям разрешалась горячая пища из 2-3 блюд (овощных и теста) с растительным маслом и «подсластием». Употребление в пищу рыбы разрешалось лишь в дни Благовещения и Вербного воскресения дважды в день: после Литургии и вечером. С особенной строгостью было принято соблюдать первую (Чистую) и Страстную седмицы Великого поста. В понедельник и вторник первой седмицы, пятницу и субботу Страстной была установлена высшая степень воздержания: «ни хлеба ясти, ни воды питии». В Петров пост, в понедельник — пища горячая без масла и вино, в среду, в пяток — «сухоядение» без вина, во вторник и четверток – пища с рыбой единожды в день. По субботам и воскресеньям – пища с рыбой (дважды в день).

Старообрядцы, как правило, постились не только по средам и пятницам, но и по понедельникам, посвящая этот день прославлению бесплотных сил – ангельских чинов.

Питание выговцев определяли суровые географические условия, удалённость, практическая независимость от остального мира, строгое соблюдение постов. Социально-бытовой уклад Выга был прочно поставлен на монастырский лад. Были назначенные келари, ведавшие снабжением, подкеларники, нарядники, старосты, надсмотрщики.

В Уставе братьев Денисовых в обязанность келарю вменялось следить за тем, чтобы не было недостатка в съестных припасах: рыбе,

крупе, масле, толокне. Пища должна была быть хорошего качества: «доварена и непригорелая, ниже загущена и питие было выварено, а не сырое, чтобы братии было не вредно и угодно». Хлебы должны быть «добре уквашенныя и упеклыя, но непригорелые».

В воскресенье к обеду было 3 блюда: рыбники, шти, каша с маслом по обычаю. Молоко (млеко) – в сенокосную пору. В ужин было 2 блюда: шти и млеко, «рыба по малу» (там, где ловится). В понедельник к обеду – 3 блюда: шти, каша с маслом постным или салом рыбьим. Такая же пища подавалась в среду, в пяток и недельницы (нерабочее время). В трезвон к ужину полагалось 2 блюда: шти и капуста. Во вторник, четверг и субботу к обеду – шти, каша молочная без масла, рыбники.

В трапезных также подавали распространённые издавна у жителей края мучную кашу, толокно из овсяной муки (из него готовили каши, замешивали на воде с солью, ели с ягодами, брали в дорогу и на промыслы), тесто (блюдо из ячменной или овсяной муки на воде), настойки и квас (хлебный, репный, брусничный), летом — крапивные щи и др.

Пищу братья и сестры вкушали в полном молчании, слушая чтецов.

В храмовые праздники (Николы Чудотворца, Соловецких чудотворцев, Успения Богородицы, Троицын день, Петра и Павла) к обеду полагалось 4 блюда: рыбники, шти, каша с маслом и по ставцу молока, к ужину – 3 блюда.

На большие праздники в общежительство стекалось много приверженцев старой веры из Заонежья, Каргополья, Поморья. О некоторых праздничных блюдах можно найти упоминание в источниках. Так, в Уставе часовенной службы, датированном XVIII в., приведённом в известной книге Е.В. Барсова, дано описание пасхальной службы и праздничной трапезы. Келарь выносил во время службы «блюдо, полно яиц червленых и поставлял на правом клиросе», а пономарь раздавал по яйцу тем, кто стоял с иконами. Настоятель брал яйцо с блюда, творил 2 поклона в пояс, целовал крест и изрекал «Христос Воскресе», державший крест отвечал «Воистину воскрес», целовали друг друга, обменивались яйцами, прикладывались ко всем иконам и становились на своё место. Уже после этого вся остальная братия христосовалась с настоятелем и крылошанами. После обедницы братия с пением и трезвоном от-

правлялась в трапезную, где им предлагалась «в утешение» праздничная еда: «рыбники, шти крапивные или рыбные, каша с маслом, молоко пресное и малые хлебцы пшеничные, маслом мазаные». В опубликованных Г. Есиповым выговских документах есть упоминание о праздничном богородичном хлебе: «Когда приключится большой господской праздник, тогда келарь к начатию часов приносит в часовню большой пшеничный или ситный хлеб — каровай на простом блюде поставляет при местных образах, где он и остается во все время пения часов, по окончании служения Феодосей выносит богородичный хлеб из часовни с пением и колокольным звоном в столовую келью и разрезает на части, и когда все сядут, тогда келарь Марк Иванов и прочие прежние келари разносят эти куски, раздавая каждому по одному куску. Когда все куски съедены, то старец ударит в медную, повешенную при месте его, чашку, медною ложкою, нарочно на это сделанную, и звонить перестанут». Для трудников, которые работали в лесу, в поле, полагались щи, каша с маслом, рыба, рыбники, молоко. К ужину – щи, молоко.

По сведениям известного выговского морехода Аммоса Корнилова сына Валютина, промысловики брали с собой в дорогу ржаную муку, крупы (овсяную, просо), толокно, горох, постное масло, творог, мясо (оленину, медвежатину), ягоды морошки (помогали от цинги), сосновые шишки, лечебные травы (издавна в этих местах собирали исландский мох, можжевельник и можжевеловые ягоды).

Для больных, находящихся в больнице, кушанья полагались «помягче и послаще». Олонецкий губернатор Г.Р. Державин, побывавший в Выговском общежительстве во время путешествия по губернии, писал о том, что в богадельне «дряхлые старики и старухи, глухие, немые, слепые, безногие и подверженные тяжким болезням лежат без призрения», им «не дают никаких лекарств и кормят хлебом и пустой кашицею».

Выговцы особо почитали тех, кто мог подолгу обходиться без пищи и сна, соловецких страдальцев, пустынножителей, отшельников (например, Еуфимия дивного, который «много лет в Соловецкой киновии богоугодным житием препроводи», никогда не вкушал ни млека, ни сыра, ни рыбы – «единым сухоядением довляеше»). Пост и бдение считались подвигом духа. В своей полно-

те, по общепринятым канонам, этот подвиг был доступен только избранным и доставлял им всеобщее уважение и преклонение.

Лечебные травы

Выговцы имели в своей библиотеке травники, лечебники, книги «Акос или Врачевание», которые переписывались и активно распространялись по всему Северу. Одна из рукописей «Дознание желающих о травах, целящих болезни», датированная 1767 г., содержала сведения о различных травах. Так, для лечения выговцы использовали травы пострел боровой и полевой («пить с капустой, и голос вельми будет ясен, что труба»), «лазорь» (росла в березняке и помогала от любой болезни, рекомендовалось пить в молоке или в меду), скопидон и копус (от порчи), «рябинка» (парить с хмелем, девясилом и крапивой и пить для того, чтобы были «очи светлы и голос велик»).

Были травы, которые употребляли для разных надобностей. Так, траву «царские очи», помогавшую от всяких болезней, рекомендовалось носить с собой, так как считалось, что она приносит удачу: «в пути с нею добро», «на бой пойдешь, супостатов одолеешь», охотникам она поможет «много птиц уловить» и пр.

Запреты и ограничения

В «Уложении братьев Денисовых» осуждалась всяческая дополнительная пища вроде «пирожных, политушных», «пирогов и пристряпок, наливных и сковрадных», масла в кашу сверх меры, а также не рекомендовалось есть сметану, пряники с патокой, золочёные яйца на Пасху. Ограничивалось также употребление репы, ягод и грибов.

Оговаривалось и то, что «сметану, масло и ягоды» держать надо было в «своем сосуде». Запрещалось самовольно отлучаться летом за ягодами и собирать их не для братства, а только для себя. Сбор последних в лесу допускался в организованном порядке.

Общебратское душеспасительное установление предписывало не разводить кур. Позднее осуждали на Выге и употребление чая (самовар считался «адским брюхом»), картофеля («чёртовы яблоки»).

О посуде

В Уставе была специальная запись относительно чистоты посуды: «келарю крепко смотреть, чтобы сосуды во всех службах были чисты, а не заплесневелы и промзглые». Келарь должен следить за тем, чтобы посуду «чаще промывали и просушивали».

Формы посуды сложились ещё в Древней Руси и известны по описаниям, выговским иконам, картинкам. Так, в пекарнях на Выге имелись «бураки и коробки», в погребах – бочки и чаны. Ковши, братины, ендовы, корытца, ставцы долбили из берёзы, наростов. Из берёсты, корней плели бураки, туеса.

В трапезные на столы ставили ставцы, состоящие из 2 одинаковых чаш с убирающейся в них ложкой. Эта форма бытовала в старообрядческой среде долго. Она вошла и в поговорки: «Сколько ставцев, столько и старцев», «Идет старец, несёт ставец. В ставце взварец, в взварце перец. В перце смерть» и пр.

Оригинальными по оформлению были выговские туеса: небольшие по размеру, они были украшены сквозной резьбой в виде кругов и полукружий, с тиснением, подкладками из цветной бумаги и слюды. Образцы таких туесов, скорее предназначавшихся для продажи и подарков, имеются в ГИМе, музеях Карелии.

Выговские гостинцы

В источниках нередки упоминания о том, что с Выга отправляли дары знатным особам. Так, Петру Первому посылали оленей, птиц, быков (один раз посылали 60 оленей живых, второй – 66 оленей).

Андрей Борисов, настоятель Выговского общежительства в 1780—1791 гг., автор «Жития Андрея Денисова», проповедей, полемических сочинений, в одном из писем к графу Александру Романовичу Воронцову упоминает о том, что весной 1790 г. с петербургским купцом Гутоевым графу были посланы «песцовый, дущетой мех и морошка». Морошка была вкусной питательной ягодой. Её в изобилии собирали в повенецких лесах, хранили в мочёном виде. Используется она и до сих пор.

Общежительство славилось своими маленькими круглыми булками из пшеничной муки, которые называли «даниловским хлебом» в честь основателя обители заонежанина Данилы Викулова. Эти булки развозились по всей России. По словам В.Н. Майнова, «чествуя святость Данилова, русский человек мог относиться с почтением и к простому белому хлебу, испечённому в священном месте, как почитает благословенный хлеб и Троицы-Сергия, Киева и других мест».

Влияние старообрядчества на питание крестьян края

Традиции старообрядчества сохранялись в Олонецкой губернии

вплоть до начала XX в. и даже до Великой Отечественной войны, особенно ограничения и запрет на некоторые блюда. Это сказывалось в умеренности, воздержанности в еде и потреблении алкогольных напитков, в приверженности к старорусской кухне. Радикальные старообрядцы отказывались от чая, картофеля.

Писатель М.М. Пришвин, побывавший в крае в начале XX в., приводит в книге «В краю непуганых птиц» высказывание одного крестьянина о сказителе былин Рябинине: «Рябинка (Иван Трофимович Рябинин из д. Гарницы. — *Т.М.*) − старовер, вино не пьёт, не курит. Строго у него это. И от пищи тоже не отступает: что на какой день положено, то и ест, оттого он и памятлив... Когда его к государю возили, так что там наставлено было! Столы ломились. И его Рябинку с собой сажают, угощают. Он с ними сидит, беседует, а ничего не трогает, ни-ни».

ЛИТЕРАТУРА

Абрамов Я. Выговские пионеры // Отечественные записки. 1884. №3, 4.

Архив князя Воронцова. Кн.30. М., 1884. С.399.

Барсов Е.В. Уложение братьев Денисовых // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1868—1869 годы. Петрозаводск, 1869. С.88, 91.

Он же. Описание рукописей и книг, хранящихся в Выголексинской библиотеке. СПб., 1874. С.52—53.

Бацер М.И. Некоторые черты социально-экономической истории Выгореции // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. М., 1997. С.155—157.

Демкова Н.С. О начале Выговской пустыни: Малоизвестный документ из собрания Е.В. Барсова // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С.238.

Державин Г.Р. «Поденная записка» // Эпштейн Е.М. Г.Р. Державин в Карелии. Петрозаводск, 1987. С.103—104.

Есипов Г. Раскольничьи дела 18-го столетия. СПб., 1861. С.375.

Майнов В. Поездка в Обонежье и Корелу. СПб., 1877. С.207, 211.

Он же. Мёртвый городок // Исторический вестник. 1880. №11. С.540.

Дашков В.А. Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842.

Куандыков Л.К. Идеология общежительства у старообрядцев-беспоповцев Выговского согласия в XVIII веке // Источники по истории

общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1992. С.94—95.

Он же. Развитие общежительского Устава в Выговском старообрядческой общине в первой трети XVIII века // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С.54—55, 60.

Логинов К.К. Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.

Материалы по истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып.1. СПб., 1903. С.283.

Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т.2. М., 1994. С.19.

Мошина Т.А. Из истории судостроения и промыслов Выговского старообрядческого общежительства // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. М., 1997. С.151−154.

Она же. О берёзе в материальной и духовной жизни Выговского общежительства // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.6. М., 1998. С.78.

Нормы поведения и посты //О некоторых аспектах коммуникативной культуры старообрядцев // www. Starover.religare.ru/article7092.html.

Озерецковский Н.Я. Путешествие по озёрам Ладожскому и Онежскому. Петрозаводск, 1989. С.175.

Повесть об осаде Соловецкого монастыря // Памятники литературы древней Руси. XVII век. Книга первая. М., 1988. С.157, 187.

Пришвин М.М. В краю непуганых птиц. Петрозаводск, 1987.

Путешествие по Северу России в 1791 году: Дневник П.И. Челищева. СПб., 1886. С.22—25.

Рыбников П.Н. Из путевых заметок. Данилово и Лекса // Памятная книжка Олонецкой губернии на 1867 год. Петрозаводск, 1867. С.30—45.

Самолечение простого народа по травникам // Олонецкие губернские ведомости. 1884. №40—46.

Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С.107, 109, 136, 167, 206, 207, 293, 289, 240, 317.

Е.Л. ТИХОНОВА

МОТИВ «ЗАПРЕТА НА ОБЩЕНИЕ С ИНОВЕРНЫМИ В ЕДЕ И ПИТЬЕ» В РАССКАЗАХ СОВРЕМЕННЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАБАЙКАЛЬЯ*

Старообрядцы Забайкалья (семейские) представляют собой одну из трёх конфессиональных групп русского населения Восточной Сибири, наряду со старожилами (1) и казаками. Каждая из этих групп, оказавшись за Байкалом, вступала во взаимоотношения с коренным населением края, прежде всего, с бурятами. И у каждой из этих групп складывались свои, специфические отношения с аборигенами.

Старообрядцы в прежние времена очень строго подходили к проблеме межэтнического, межконфессионального общения. Но, оказавшись в условиях иноэтнического окружения, старообрядцы Забайкалья не могли не вступать в контакт с местным (аборигенным или русским старожильческим) населением. В современной научной литературе по этнографии появляются работы, которые с достаточной полнотой освещают вопросы межэтнических контактов семейских и бурят (2). Между тем, проблема межэтнического, межкультурного взаимодействия получила своё отражение и в фольклоре обоих народов.

В современной фольклорной традиции старообрядцев Забайкалья бытуют предания и устные рассказы о прежних и современных контактах семейских и бурят, раскрывающие специфику этих контактов. Анализ фольклорных текстов, записанных в конце XX–начале XXI вв. в разных семейских сёлах Республики Бурятия, позволил выявить наиболее устойчивые мотивы, характеризующие взаимоотношения семейских и бурят. Одним из таких наиболее устойчивых мотивов в преданиях и устных

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ РК №06-04-62-401а/т

Тихонова Елена Леонардовна – к.филол.н., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ

рассказах старообрядцев об отношениях с коренным населением Забайкалья является мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье». Этот мотив выступает в неразрывной связи с мотивом дружбы семейских и бурят, обязательного угощения бурят, если они заходили в дом к семейским:

– *А как раньше буряты с семейскими жили?* [Собир.]

– *Мама моя рассказывала, оне с бурятами дружили. У них землю арендовали.*

– *Семейские у бурят?* [Собир.]

– *Да. Вот мама рассказывает, что её сосед арендовал у них там землю. Потом, наверное, они, говорит, отрабатывали, и семена давали. В общем, вот так вот. И вот когда Пасха была, вот мама рассказывала, оне в своих красивых халатах, шапочки с кисточками, говорит, приезжали к нам. Такие красивые, говорит.*

– *На Пасху?* [Собир.]

– *На Пасху. Праздник когда был. Вот всё, говорит, сделаем. Они на Пасху приезжают (3).*

Нам не раз приходилось записывать тексты, в которых рассказывается о том, что у многих семейских были свои «семейные» друзья-буряты, то есть буряты, которые приезжали в гости к одной конкретной семье и в другие семьи никогда не заходили. Как правило, это были буряты, с которыми данная семья имела какого-либо рода хозяйственные отношения (аренда земли, выпас скота, продажа зерна, покупка шерсти).

– *Дружно жили с бурятами?* [Собир.]

– *Ну конечно, дружно. А чё ж, сеяли на Тугнуе. Они к нам ездили, мы их чаем поили. Ночевали у нас ешшо. Раньше буряты на Тугнуе были, Бадашка был и Шапташка. Шапташка – батька.*

– *Двое, что ли?* [Кушнарёва Н.Г., дочь информанта]

– *Ну дак я говорю, к нам-то ездили, я про тоих-то говорю. К нам ездили Бадашка и Шапташка (4).*

Однако общение семейских с бурятами – представителями другой веры (буддизма или шаманизма) – было строго регламентировано. Например, хорошо известно, что старообрядцам в прежние времена рекомендовалось не общаться с иноверцами даже в еде и питье. И старообрядцы-семейские долгое время

строго соблюдали этот запрет, свидетельство чему мы можем найти в этнографических работах (5). В фольклоре семейских мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье» реализуется в алломотивах запрета на приём пищи за одним столом/ на пользование одной посудой. Эти мотивы являются отражением религиозных убеждений и бытовых реалий прежних старообрядцев. По их верованиям, садиться за один стол/есть из одной посуды с некрещёным человеком считалось большим грехом.

– *А если бурят заходил в избу к семейским, как его встречали?* [Собир.]

– *Как обычно.*

– *За один стол усаживали с собой?* [Собир.]

– *Нет, нет, не сажали. Лавку, стул. Здесь стол, здесь мы же сидим, а здесь ему. Дают тарелку или чашечку, красива чашечка, чай наливали или суп нальють ему. Больше чай в чашечку. А теперь всё за одно.*

– *Потом эту посуду хранили?* [Собир.]

– *Хранили. Так она и хранилась, так и называлась «бурятская чашечка».*

– *А сами из этой посуды не ели?* [Собир.]

– *Не. Грех.*

– *А почему грех?* [Собир.]

– *Потому что он не крящёный, вот. Грех. Щас все... Раньше вообще было грех. Поэтому шшитали, что это грех (6).*

– *Мы росли, нас родители с бурятами дружили. Потому что тут, бывало, пастбище, на зиму скот отдавали обязательно Тугную* (в Тугнуйскую степь на выпас бурятам. – *Е.Т.*). *Но была посуда отдельная для бурят. Отдельно... бывало, за стол не садили. Бурят же не крашёный. Это потом уж иркутские стали креститься (7).*

– *Дружно с бурятами жили?* [Собир.]

– *Дружно, а как же.*

– *А если буряты в дом приходили?* [Собир.]

– *У кого... примерно, у нас были друзья буряты. Приезжають, чай пьють, всё.*

– *А раньше?* [Собир.]

– *Но, раньше... Раньше буряты за стол не садились. Примерно, стул, а на стул ставят всё ись им.*

– *А посуда была отдельная?* [Собир.]

– *Ну да. Отдельная посуда ихня. Вымоют и отдельно поставят её где-нибудь (8).*

– *Но садили их* (бурят. – *Е.Т.*) *отдельно. И чашки, и ложки для них были отдельно. Они не обижались. Я усё у мамы спрашивала, говорю: «Мама, ну как же – посадить человека... Вот вы сидите за одним столом, а оне там где-то за другим». А она говорит: «Вот такое поверье». А сейчас ничего нету, никого... (9).*

– *Я помню, еще маленька была, приезжает бурят – талáй. Их же, бувало, сразу за стол не посодють, сразу чашки отдельно, и усё. Оне, говорит, там, на лавках, накладуть имá, попьют чай. Оне не обижались. Мы, говорят, не кряшшёные.*

– *А сейчас?* [Собир.]

– *О-о-ой, сейчас! Усё уместя! Ничё не разделяется. Не разделяем. И работаем, и усё (10).*

Мотивы запрета на приём пищи за одним столом/на пользование одной посудой присутствуют также в следующем устном рассказе:

– *Там магазин был. А сюда приходит* (знакомый бурят. – *Е.Т.*)*: «Гришка, напиться надо!» И я взял ковш, а братан: «Не-е, как ты можешь давать ковш, разве можно давать! ...Вон поганый». Поганый специально был, нечистый стакан (я помню, синенькая эмалированная кружечка маленькая). Он находился, лежал у подполье где-нибудь, чтоб его никто не тронул там. Вот, придёт если бурят, придёт, примерно, ране там... Бурята садили... за стол его никто не посóдить, не-е-е-е. Вот така строгость была. Вот, пожалуйста, сели, сидят за столом. Он сидит, бурят, на стуле, около стула маленькая табуреточка, кушает. Его не посóдют, не, не, не. ...Запомнилась шибко чашечка эта. А я помню, долго она у нас ешшо стояла потом, эта чашечка.*

– *А сейчас такого нет?* [Собир.]

– *Но, щас-то нет. Щас стало совершенно свободно. А раньше придерживались (11).*

Почти все рассказы, повествующие о том, как раньше семейские принимали в своих домах бурят, содержат указание на то, что прежними старообрядцами запрет на общение с иноверными в еде и питье строго соблюдался, а сегодня этот запрет практически полностью снят.

В приведённом ниже диалоге присутствует интересная деталь: раньше семейские тщательно мыли после бурят не только посуду, но и скобу, за которую буряты брались, открывая дверь:

– *Раньше бурят зайдёть – так скобку мыли после бурят. А теперь с одной рюмки, с одной ложки...* [Яковлева А.А.].

– *Отдельная посуда, наверное, была?* [Собир.]

– *Ой, потом кипятком, да усяко.*

– *Если чай попил, моешь-моешь стакан* [Яковлев И.Н.].

– *А не было такого, чтоб отдельная посуда для них была?* [Собир.]

– *Не. Этого не было* [Яковлев И.Н.].

– *Но мыли после их ...кипятком – да усяко* [Яковлева А.А.] (12).

Мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье» можно считать устоявшимся в фольклорной традиции старообрядцев-семейских, поскольку он неоднократно фиксировался в разные годы разными собирателями на территории Забайкалья. В доказательство данной мысли приведём 2 текста, записанных в разных районах Республики Бурятия разными собирателями, но содержащих одни и те же мотивы, одни и те же ключевые/опорные слова:

1. *«А вот, ой, кто рассказывал ми буряты потом говорили, когда к нам приезжали, потом говорили: леоновские* (с. Леоновка. – *Е.Т.*) *семейские с кошачьих чашечек их поили. Это Брянские оне были. Они их погаными считали же. Или даже не с кошачьих, они-то просто, можа, так, для сравнения сказали. Но посуда отдельная была» (13).*

Второй текст записал и опубликовал в монографии «Песенный фольклор русскоустьинцев Якутии и семейских Забайкалья» В.Л. Кляус:

2. *«От эта, ну, старые люди* (буряты. – *В.К.) говорить – вот, бывало, мы приедем говорить к русским. Русские нас уже отдельно чай пить содють и на стула, за стол не посодить. Ага! А теперь это всё. ...А бурят раньше не любили, русские-то, вообще не любили. У-у! С кискиной чашки, с чашки кискиной налют – чай по́ют, с кискиной чашки! Такое было дело. Оне поганые все буряты...» (14).*

И в том, и в другом тексте информация рассказчиками получена от самих бурят; объяснение подобного отношения к буря-

там заключено в использовании одного и того же слова – поганые. Погаными (в значении «язычник, иноплеменник») семейские, как и остальные православные, называли некрещёных людей, людей другой веры (15). Из всех приведённых выше текстов видно, что раньше старообрядцы-семейские строго придерживались правил не общаться в еде и питье с иноверными-нехристианами.

Таким образом, конфессионально значимый опыт общения семейских с бурятами подвергся в фольклоре старообрядцев Забайкалья механизму стереотипизации, поскольку все рассказы старообрядцев, содержащие в своей структуре мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье», клишированы: пищу буряты принимают не за общим столом, а на стуле/лавке/табуретке; в каждой старообрядческой семье для них имеется специальная посуда – кружка/чашка/миска; буряты на это не обижаются, так как понимают, что за этим стоят религиозные убеждения семейских, а не личностное отношение. Подобная клишированность, без сомнения, облегчает передачу и усвоение содержащейся в этих рассказах этнически и конфессионально значимой информации и свидетельствует о том, что рассказы современных старообрядцев Забайкалья, содержащие в своей структуре мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье», оформились как фольклорное явление и поэтому можно говорить об их традиционности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Так в Забайкалье называют русское нестарообрядческое население (ещё «православные», «сибиряки»), чтобы дифференцировать его со старообрядческим населением.

2. См.: Болонев Ф.Ф. Взаимовлияние культур русского и аборигенного населения Восточной Сибири // Известия СО АН СССР. Серия истории, филологии, философии. 1985. Вып.3. №14. С.37–43; он же. Старообрядцы Забайкалья в XVIII-XX вв. Новосибирск, 1994; он же. Старообрядцы Забайкалья: духовный опыт выживания в экстремальных условиях // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы III международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2001. С.122–126 и др. его работы; Бураева О.В. Этнокультурное взаимодействие

народов Байкальского региона в XVII–начале XX в. Улан-Удэ, 2005 и др. её работы.

3. Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Голендухиной И.В. 1934 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на, июль 2001 г.

4. Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А., Козина О.М. от Болоневой А.Е. 1918 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на, июль 2001 г.

5. См. Долотов А. Старообрядчество в Бурятии (семейские в Забайкалье). Верхнеудинск, 1931; Попова А.М. Семейские (забайкальские старообрядцы) // Бурятиеведение. 1928. №1–3.

6. Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Сластина Л.А. 1912 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на, июль 2001 г.

7. Зап. Матвеева Р.П., Матвеева Т.И., Кушнарёва Л.Л. от Родионовой Е.И. 1926 г.р., с. Куйтун Тарбагатайского района, июнь 2002 г.

8. Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Хромых М.Ф. 1919 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на, июль 2001 г.

9. Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Голендухиной И.В. 1934 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на, июль 2001 г.

10. Зап. Тихонова Е.Л., Матвеева Т.И., Миронова Н.А. от Мартыновой Ф.К. 1924 г.р., с. Хасурта Хоринского р-на, апрель 2001 г.

11. Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А. от Семёнова Г.Л. 1927 г.р., с. Б. Куналей Тарбагатайского р-на, июль 2001 г.

12. Зап. Тихонова Е.Л., Миронова Н.А., Бураева С.В. от Яковлева И.Н. 1914 г.р., Яковлевой А.А. 1915 г.р., с. Михайловка Кижингинского района, август 2002 г.

13. Зап. Матвеева Т.И., Кушнарёва Л.Л. от Вставской Г.Ф. 1945 г.р., с. Леоновка Кижингинского р-на, октябрь 2002 г.

14. Зап. Антропова Н.А., Анахова Т.М., Кляус В.Л. от Калашникова Г.С. 1932 г.р., с. Судутуй Бичурского р-на, 2004 г. Текст опубликован: Кляус В.Л., Супряга С.В. Песенный фольклор русскоустьинцев Якутии и семейских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. Курск, 2006. С.30.

15. От лат. «paganus» – сельский, деревенский, почвеннический. Значение «язычник, иноплеменник» слова «погань», «поганый» приобрели под влиянием христианства.

А.Б. ОСТРОВСКИЙ

ТЕМА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ОБЩЕНИЯ В НОРМАТИВНЫХ РУКОПИСНЫХ МАТЕРИАЛАХ ПОМОРЦЕВ XIX–НАЧАЛА XX ВВ.

Воздержание от общения с иноверцами («иноземцами», «латынянами», «еретиками», «никонианами», «инославными», «внешними») как в групповом, так и в межличностном плане – универсальный поведенческий принцип, присущий в определённой мере любой старообрядческой конфессии. Ссылаясь на авторитетные для всех православных христиан источники – сочинения Иоанна Златоуста, Кормчую книгу и др., – старообрядцы интерпретировали, дополнили те или иные запретительные нормы для различных ситуаций взаимодействия, актуальных в конкретный исторический период. Фактически посредством уточнения запретительных норм и накладываемых за их нарушение наказаний в рамках определённой конфессии легитимировались новые, более гибкие формы общения с иноверными. В Исповедальных сборниках, Епитимийниках, Соборных постановлениях запечатлевались типы отступлений от благочестия – ввиду общения с иноверными – и необходимые способы, при покаянии, возвращения благочестивого облика, полноправного членства в общине.

Опираясь на материалы поморцев севера Европейской части России (находящиеся в Древлехранилище ИРЛИ РАН), изложим, каковы с точки зрения хранителей традиции наиболее важные типы общения с иноверными, с учётом актуальности их упоминания, оценки внешних и внутренних мотивов, а также степени опасности для искажения, разрушения благочестивого состояния. Мера опасности выявляется в самих текстах, во-первых, содержательно, в качественном отношении: перечис-

Островский Александр Борисович — д.и.н., Российский Этнографический музей, г. Санкт-Петербург

ляются разные ситуации общения с «внешними», называются главные побудители общения (принудительного либо добровольного характера) – тем самым рассмотрение греховного поступка переходит от констатации отдельного поведенческого действия к оценке религиозно-личностной регуляции поведения. Во-вторых, назначаемые для разных типов проступков наказания имеют отчётливое количественное выражение: число лет или месяцев, недель поста и/или лет, месяцев, недель епитимии с усиленной молитвой. В некоторых материалах встречается иная методика сочетания качественного и количественного аспектов, то есть установления меры: несколько разнотипных ситуаций перечисляются, а затем для них указано одинаковое наказание. Так, в одном из Епитимийников середины XIX в., из собрания И.А. Смирнова, приравнены в отношении наказания сразу несколько ситуаций, перечисляемых одна за другой: «Аще кто из христиан поздравляет внешних с праздником или в светлую неделю христосовается с ними и на праздники их и на пирушки без нужды и подарки приносит и спразднует им или от их праздников подарки прием[лет], или в бане с ними купно мыется, или в церковь во время пения их входит аще и не молится с ними, или прочая какая присвоения творит подобная сим или обычаем их подражает, сиречь по обычаю их чай пьет или частию кия одежды немецкия носит, и прочия обычаи, за вся сия и подобная сим наказание по рассуждению две недели три [2 или 3] поста» (1). В данном случае приравнивание разнотипных проступков упрощает процедуру наложения епитимии, однако религиозно-личностный аспект греха не вполне отчётлив. В другом Епитимийнике, начала XIX в., помещённом в Исповедальном сборнике из того же собрания (2), перечислены 24 ситуации греховных поступков, и не только проводится отчётливое различение между ними, но и в связи с каждой из них учитывается, какова побудительная мотивация, идёт ли речь о взаимодействии с иноверным храмом или о бытовом общении с иноверцами, одно- или многократном.

Кроме Епитимийника, сборник включает в себя также вопросы для проведения исповеди с представителями разных сословий, профессий, занятий; некоторые входят в раздел «Статья всеобщая», а прочие образуют специальные разделы, на-

пример, «Статья купцам, торговым», «Статья иконописцем», «Статья нищим». В особом разделе, названном «Грехи», имеется рубрика «Общение со внешними», где перечислены довольно полно обстоятельства, которые могли способствовать совершению греха:

«В дороге по невозможности
Под стражею по какому случаю
По своей слабости и небрежению
Ради человекоугодия и забавы
Ради того, чтобы не оказаться несогласным
Ради насмешки и досады своим единоверным
Уважения ради власти
Страха ради от начальствующего
По невозможности сохранить себя в особности
По нисхождению ради проповеди истинного благоверия» (3).

Только при первых двух и предпоследнем из перечисленных обстоятельств ответственность за греховный поступок целиком возлагается на ситуацию, обладающую принудительным характером, а в совокупности остальных представлен спектр личностной мотивации, послужившей побудителем к общению с «внешними»: от ценностей религиозных или социальных, соответственно, «ради проповеди истинного благоверия», уважения к властям, до приспособленчества и психологического комфорта – «ради компании» или «человекоугодия и забавы».

В первых 17 из 24 статей Епитимийника перечисляются проступки, в которых общение представляет собой взаимодействие между личностью – старообрядец, его дети – и «храмом инославных», а в последующих 7 названы проступки, состоящие в общении с «внешними» на межличностном плане, вне этого храма. (В ранее упомянутом Епитимийнике также присутствует, хотя не постоянно, тенденция к такому же принципиальному разграничению. Так, если кто посещал «внешнюю церковь» и там молился вместе с прихожанами, но без принятия таинств, после раскаяния должен выдержать 8 месяцев поста и год епитимии; а если «кто будет *молиться со внешними в дому, а не в церкви*» – наказание менее суровое, а именно 2 или 4 недели поста, кроме субботних и воскресных дней, и по 100 поклонов на день, для тех, кто долго в таком грехе пребывал, – 6 недель

поста.) (4). Рассмотрим, как производится оценка, градуирование греховности в рамках каждой из этих двух групп статей.

Из 17 статей, характеризующих различные формы взаимодействия с «внешней церковью», первые 4, а также шестая, седьмая – о присоединении старообрядца к таковой. Греховный поступок и обусловленное им наказание различны в зависимости от полноты присоединения и мотивации: 1) с присягою и принятием, «с верою и любовью», всех таинств; 2) с принятием всех таинств, но без присяги; 3) то же, что в первой статье, но «по принуждению и неволе»; 4) то же, что во второй статье, но по принуждению; 6) притворное присоединение – «ради каковаго честолюбия или своего ради прибытка», с присягою и принятием всех таинств; 7) то же, что в шестой статье, но без присяги.

Добровольное присоединение к инославной конфессии – религиозно искреннее (№1, 2) или притворное, для снискания материальных благ (№6, 7) – после раскаяния влечёт за собой суровое наказание, причём почти одинаковое во всех этих случаях: пост в течение целого года и, соответственно, земных поклонов 600, 500 и 200, 100 и определённое количество поясных. Вынужденное, без какого-либо внутриличностного побуждения присоединение гораздо меньше наказывается. Для статей №3, 4, соответственно, пост 6, 3 месяца и ежедневно 100, 50 земных поклонов. В большинстве прочих статей этой же группы оценивается греховность в ситуациях присоединения к «внешней церкви», состоящего или в принятии только одного таинства – исповеди (№5, 8), браковенчания (№10, 11, 13–15), или в регулярном посещении храма для совместной с инославными молитвы и трапезы (№9, 12). Из совокупности этих греховных ситуаций сравнительно меньшее наказание назначается и, вероятно, легче восстанавливается благочестивый облик при вынужденном, для совершения исповеди, посещении церкви: 14 дней поста и ежедневно 50 земных поклонов. Известно, что регулярное совершение именно этого таинства имело обязательный характер для всех, кто хотя бы формально принадлежал к господствующей Церкви, и находилось под постоянным административным контролем, которого нелегко было избежать. С другой стороны, за приход в церковь на исповедь

не по принуждению, а «ради причин, собственную ему пользу составляющих», полагалось максимальное, среди рассматриваемых ситуаций (принятие одного таинства во «внешней церкви»), наказание: пост 6 месяцев и ежедневно 100 земных и 100 поясных поклонов. В случае совершения в церкви браковенчания назначался пост от 6 месяцев, если обращались в церковь для узаконения брака, до 2 недель, «если кто самовольно впишется в книги инославных, но не сообщится с ними в ядении и питии» (5).

Весьма важно, что за браковенчание детей, совершённое с инославными с разрешения родителей, последние ещё более сурово наказывались, чем за такой же собственный проступок: не только 6 месяцев поста, но и ежедневно вдвое больше поклонов – 100 земных и 400 поясных (против, соответственно, 50 и 200). Несомненно, большая суровость обусловлена не одним лишь нарушением родителями своего благочестивого облика, но и тем уроном, который с их ведома и одобрения понесла конфессиональная общность, утратившая навсегда одного или двух своих членов.

Все последние 7 статей затрагивают ситуации, ситуативные и мотивационные обстоятельства такого проступка, как совместная трапеза с инославными. Менее греховным признаётся сообщение, произошедшее в дороге, – оно считается вынужденным. Также сравнительно менее греховным считается гостевание у «внешних», если старообрядец пришёл со своей посудой для еды и питья и не скрывал от хозяев и других гостей своего вероисповедания.

Следует отметить, что согласно этому тексту уже в XIX в. допускались, с определёнными оговорками, домашние контакты с иноверными – иначе говоря, общение в современном мирском понимании этого слова. Так, каждому старообрядцу следовало в своем доме «иметь различные сосуды, едины ради единогласных, а другие ради иногласных, или внешних» (6). Разумеется, и это подчёркивалось, обладание в своём доме раздельной посудой предохраняло от чрезмерного сближения с «внешними» (из-за чего пришлось бы оказаться в стороне от общей молитвы и трапезы в старообрядческом храме), однако фактически домашнего общения с ними не отменяло, конкретизиро-

вало его границы. Кроме того, если совместная трапеза с «внешними» происходила не из чревоугодия, а «ради душевныя пользы ближняго», то достаточно было сообщить публично в молитвенном доме о таком факте, объяснив причины: из всего, о чем говорится в 24 статьях, лишь в этой ситуации епитимия не накладывалась.

Почти тот же круг греховных поступков, со сходным наказанием, перечислен в усть-цилёмском «Исповедании мирянам», входящем в рукописный сборник XVIII—XIX вв. (7), отличие только в том, что в нём не учтена мотивация и наказания не столь дифференцированы, назначенные же совпадают с тем, что, в случае соответствующих проступков, в только что рассмотренном Епитимийнике выступает самой строгой мерой. Так, в «Исповедании» говорится: «Аще кто с погаными пил и ял, поста 12 дни и молитва осквернившемуся в брашне» (8); а в Епитимийнике такая же продолжительность поста предназначалась тому, кто четырежды и более поддерживал общую трапезу с иноверными, притом, что уже трижды за это же просил прощение и наказывался (9).

Спустя почти столетие, в начале XX в. в Соборном постановлении, принятом в Борецкой волости (Архангельская губ.) перечисляется всё тот же круг греховных действий, но при этом они имеют более детализированный характер, и отношения с инославными, господствующим исповеданием оказываются помещёнными внутрь семейных отношений. Так, в исповеди («исправе») следует отказывать: тем, кто делает жертвоприношение в «никонианскую» церковь; тем родителям, чей сын, старообрядец ли он на тот момент либо нет, с их позволения повенчается (то же – в случае их дочери); родителям, чей сын и сноха, венчавшиеся в никонианской церкви и живущие с ними вместе, приглашают попа для «очищения дому родительницы» или крещения ребёнка; всех тех, кто приглашает попов к себе домой, сам ходит к ним в гости (10).

Если в течение XIX в. поморцы значительное внимание уделяли различению добровольного/вынужденного в совершении греховного поступка и в свете этого определяли меру наказания, то в начале XX в. основным вновь становится вопрос о поведенческих границах общения – и с «внешней церковью», и

с друзьями-, родственниками-«нехристианами» (нестарообрядцами). И для того, и другого направлений межконфессионального общения подлежащие контролю поведенческие границы всё более оказываются внутри дома старообрядцев.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И.А. Смирнова. № 10. Епитимийник поморский. Л.11об.–12. В данной рукописи числа переданы посредством славянского счисления.
2. Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. И.А. Смирнова. Исповедальный сборник.
3. Там же. Л.151об.–152.
4. Епитимийник поморский . Л.6, 6об. Курсив наш.
5. Исповедальный сборник. Л.157.
6. Там же. Л.161об.
7. Древлехранилище ИРЛИ РАН. Усть-Цилёмское собр. № 18. Сборная рукопись.
8. Там же. Л.134об.–135.
9. Епитимийник поморский. Л.159об.
10. Древлехранилище ИРЛИ РАН. Собр. В.М. Амосова – А.Ф. Богдановой. №126. Постановление собрания старообрядцев Борецкой волости и прочих волостей от 1901 г. и подтверждение его старообрядцами Борецкой волости в 1904 г. Л.3об.–5об.

Ю.В. АРГУДЯЕВА

ТРАДИЦИОННАЯ РУССКАЯ КУЛЬТУРА У СТАРООБРЯДЦЕВ В МАНЬЧЖУРИИ

Процесс формирования конфессионального (старообрядческого) русского населения сопредельного России Китая, его роль в сохранении традиционной русской культуры в иноэтничном окружении ещё недостаточно изучены. Эта группа русского населения эмигрировала в северо-восточный Китай, в частности в Маньчжурию, преимущественно в 1932–1936 гг., хотя отдельные семьи переселились на маньчжурские земли сразу после окончания на Дальнем Востоке гражданской войны и в 1920-е годы.

Наиболее изученной оказалась группа русского старообрядческого населения из деревень и посёлков, расположенных сравнительно недалеко от Харбина, к востоку и северо-востоку от него. Это селения Коломбо, Силинхе, Чипигу (Масаловку), Медяны и названная в честь последнего русского царя Романовка. Интересные сведения о жизнедеятельности русских из этих населённых пунктов получены от японских исследователей С. Ямодзоэ, Г. Тэруока, К. Фудзияма, Ё. Накамура (1). Быт и жизнеобеспечение старообрядцев интересовали японцев, оккупировавших в ту пору Маньчжурию, потому, что японское правительство собиралось отправить в эти земли миллион семей из Японии. Теплолюбивым японцам необходимо было как можно быстрее адаптироваться к суровому маньчжурскому климату, поэтому образ жизни русских в новых природно-климатических условиях тщательно изучался в качестве примера для будущего обустройства японских переселенческих семей.

Из свидетельств японских и российских учёных, в частности

Аргудяева Юлия Викторовна — к.и.н., Центр славяноведения Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН

автора данной статьи (2), и сообщений самих носителей русской культуры — старообрядцев-мигрантов, проживших несколько лет в Северном Китае и возвратившихся на дальневосточные земли, складывается картина повседневного быта русских, так называемых «маньчжурских» («харбинских») эмигрантов-старообрядцев.

Эти группы старообрядческого населения эмигрировали в северо-восточный Китай преимущественно из Приморья и в меньшей степени из других районов дальневосточного региона. На Дальний Восток они переселялись со второй половины XIX в. по 30-е годы XX в. по целому ряду причин, в том числе в поисках легендарной свободной от властей страны Беловодье. Ареал их миграции на восток России довольно обширен: центральные губернии страны, Поволжье, Урал, Сибирь, Алтай, Забайкалье. Это привело к поливариантности культуры русского этноса, принёсшего на восток России как южнорусские, так и северорусские традиции. В короткие сроки, восприняв некоторые приёмы хозяйствования у аборигенных и живших здесь представителей восточноазиатских народов, они приспособили традиции хозяйственного уклада, материальной культуры и семейного быта к местным условиям и создали крепкие хозяйства.

Однако действия советской власти в 20-30-е годы XX в., – в том числе введение непосильных налогов, коллективизация и атеизация, подорвали экономическую и нравственную основы крестьянских хозяйств. Это послужило причиной бегства ряда крестьянских семейств за рубеж, в том числе в близлежащую Маньчжурию. Так в 1932—1936 гг. начался очередной виток миграционной подвижности старообрядцев. По воспоминаниям информаторов: П.Г. Мартюшева, Н.И. Селеткова, Л.И. Селеткова, А.И. Гуськовой (3) и др. в – Маньчжурии они попали в сходные с Приморьем экологические условия. Это были лесостепные районы, позволявшие старообрядцам-маньчжурцам добывать средства к жизни основными традиционными занятиями — хлебопашеством и скотоводством, а также охотой, рыболовством, сбором дикоросов (грибов, ягод, орехов, трав). Помимо хозяйственной деятельности, придерживались традиций русских и в семейно-брачных отношенях, материальной (жи-

лище, одежда и обувь, пища и напитки, утварь) и духовной (религиозные воззрения, книжность; семейные и календарные обычаи и обряды) культуре.

В каждой деревне была своя конфессиональная община. Старообрядцы маньчжурских старообрядческих деревень относились к беспоповцам-часовенным. Службу отправлял в специально построенной молельне настоятель. Совершались и ежедневные домашние моления. Во всех домах имелись старинные иконы и книги, вывезенные из России. Именно вера, по мнению информаторов, помогла старообрядцам не только перенести все невзгоды переселения за границу, но и адаптироваться к новым условиям жизнедеятельности. Конфессиональная община слилась с сельской. Они действовали в едином направлении по регламентации всей жизни однообщинников. В Романовке, как и в других старообрядческих деревнях Маньчжурии, было общинное самоуправление. В отличие от Приморья, где всегда был один староста, здесь выбирали на этот пост, на год, двух человек – для распоряжения внутриобщинными делами и для связи общины с внешним миром (П.Г. Мартюшев).

Бытовала в старообрядческих сёлах и традиционная для русских взаимопомощь: вновь прибывшим в общину семьям *помочью* рубили избу, помогали в работе на пашне и сенокосе, при заготовке дров, рубке капусты, обработке льна; выделяли скот и т.п.

Практически всё старообрядческое население было знакомо с основами русской грамотности. Грамоте большинство детей учили по духовной литературе. Это была обязанность старшего поколения. Причём приобщение к знанию азбуки и чтению старообрядческих книг могло быть обязательным для всех, если к такому решению приходил собор. Последний созывался обычно один раз в 3 года.

Сходные условия жизнедеятельности позволяли перенести в новый регион все используемые на прежнем месте жительства способы жизнеобеспечения. Хозяйство староверов-маньчжурцев было натуральным, базировавшемся, по традиции русских, на землепашестве и скотоводстве с опорой на земледельческий календарь. Основную продукцию для жизнеобеспечения добывали

сами. Пахали на лошадях с использованием покупных плугов, преимущественно известных им по Приморью, которые продавались и в Харбине. Впрягали обычно 3 лошади, на одну из них усаживали верхом мальчика в возрасте 6-7 лет − погонять лошадей. Землю под пары пахали осенью, в начале сентября и даже перед Воздвиженьем — 14 (27 по новому стилю) сентября. Боронили самодельными деревянными боронами. Основной набор земледельческих культур в хлебопашестве был аналогичен приморским: яровая пшеница, овёс, гречиха, просо, рожь. Вначале сеяли рожь, затем, до Георгиева дня (25 апреля), пшеницу, далее — овёс и сразу после них — просо. Завершались весенние работы посевом гречихи (14-15 мая по старому стилю). В мае сажали огородные культуры: картофель, тыкву, брюкву, огурцы, морковь, свёклу, помидоры, капусту и др. Капусту предварительно выращивали в специальных *рассадниках*, а рассаду помидоров — в избе (Л.И. Селетков). Некоторые, по примеру китайцев, выращивали мак, добывали опий и сбывали его местному китайскому населению (П.Г. Мартюшев). Мака и подсолнухов сеяли мало, растительное масло покупали у китайцев. Предпочитали выращивать *сузу* (масленичное растение) — она крупнее и маслянистее мака. Толчёную в ступе сузу употребляли в качестве начинки для пирогов, из неё приготавливали также масло (П.Г. Мартюшев). Уборка зерновых осуществлялась по степени их зрелости. Хлеба убирали обычно *косой с грабками*, а если хлеб полёг — *серпом*. Эту работу выполняли и мужчины, и женщины, и подростки. Женщины и девочки-подростки вязали снопы. Их складывали в *суслоны,* которые затем свозили на ток и складывали там в круглую *кладь*. Сверху закрывали холщёвой *палаткой* от дождя. Молотили после Покрова 1 (14) октября, до снега, обычно конной молотилкой, пуская по кругу 4 пары лошадей (Л.И. Селетков). Картофель копали после Покрова. Капусту рубили специально сделанными полукруглыми *сечками* в конце октября, солили её с морковью или свёклой.

Домашний скот и птица были такими же, как на родине: лошади, коровы, козы, утки, куры. Их разводили в необходимом для семьи количестве с учётом рабочей силы домохозяйства при заготовке сена и потребностей семьи.

Полностью себя староверы Маньчжурии не обеспечивали

земледельческой продукцией. Муку, рис, растительное масло покупали у соседей-китайцев.

Охотились на таких же, как в Приморье зверей: тигров, изюбрей, кабанов, белок, колонков и др. Добытое использовалось как в семье, так и для получения наличных денег. Крупных тигров убивали, а мелких — подростков и тигрят — ловили, продавали через Харбин для зоопарков и цирков. Весной у изюбров добывали панты и сбывали китайцам, которые использовали их в медицинских целях. Научились и сами готовить лекарственное сырьё из пантов (П.Г. Мартюшев). Из дикоросов добывали дикий виноград, различные ягоды, корень жень-шень, грибы, кедровые и волоцкие орехи. Занимались пчеловодством. На пасеках были ульи-дуплянки и рамочные (Н.И. Селетков).

Жилые и хозяйственный постройки строили так же, как и в Приморье, преимущественно по северорусской традиции — избы рубились из дерева, в «чистый угол» (П.Г. Мартюшев). Интерьер избы также был традиционно русским. Его непременным атрибутом была духовая, так называемая *русская печь*, функции которой были обширны: в ней варили пищу, парились, лечились, на ней спали. По диагонали от печи располагался *красный угол* с иконами, там же стояли стол и лавки; в других углах — супружеская кровать, сундуки. Рядом с печью, под потолком, устраивали, как и в России, *полати*, на которых чаще всего спали дети и молодёжь. (Н.И. Селетков).

Духовые печи делались из сине-зелёной глины, которая считалась лучшей, так как в ней содержится 25-30% песка. Для крепости *пода* печи, подсыпали соль, или слой битого стекла, или истолчённый кирпич с песком – тогда *под* хорошо держал жар. Но чаще *под* в печи старались сделать из самодельного кирпича. Пол на чердаках мазали глиной — сушили там грибы, орехи, кукурузу. Урожай кукурузы помещали и в *кукурузники*, сооружавшиеся по-китайски: урожай складывали на помосте, в метре от земли (П.Г. Мартюшев).

Основу питания составляла традиционная русская еда: хлеб, мучные и крупяные изделия, мясо, рыба. В свежем и квашеном виде употребляли овощи. Из культивируемых и диких ягод варили на меду варенье. Ягоды, дикие яблочки, виноград, актинидию, черемшу заготавливали на зиму; употребляли в пищу и дру-

гие дары тайги — орехи, грибы. Из напитков в будни был распространён квас, в праздничные дни — брага и «медовуха». Разведение домашнего скота и птицы позволяло постоянно иметь на столе мясную пищу. Она дополнялась «диким» мясом, полученным от охоты на кабанов, изюбров, коз, боровую и водоплавающую птицу, а также рыбой. Повседневные и праздничные блюда также были традиционно русскими: щи, кисели, пироги, блины, *горошницы*, *кулага*, *паренки* и др. В приёме пищи строго придерживались еженедельных постных и «молосных» дней, а также «великого» и «малых» постов в течение календарного года.

Нательная и верхняя и мужская, и женская одежды были традиционными. Ткани для одежды использовали покупные, хотя выращивали лён и коноплю, обычно для хозяйственной, повседневной и обрядовой практики. Из льна ткали полотенца и *палатки* (укрывать от непогоды зерновые, сено и т.п.), использовали льняные нити в качестве *пелён* (перевязывали – *пеленали* усопшего, завёрнутого в саван); из конопли вили верёвки. Основу женской нательной одежды составляли поликовая рубаха, «круглый» или косоклинный сарафан, фартук (*запон* или *полузапон*), *шашмура* (головной убор замужней женщины в виде шапочки-чепца с завязкой-вздёржкой на затылке). Поверх шашмуры надевали платки — лёгкие (белые и яркие разноцветные из ситца и шёлка) и тяжёлые, тёплые, вывязанные из овечьей шерсти или пуха. Основа мужской нательной одежды – рубаха со стоячим или отложным воротом, с прямым или боковым разрезом спереди и штаны. Непременный атрибут и мужского, и женского костюма — вытканный или вывязанный поясок, надеваемый женщинами поверх сарафана, мужчинами — поверх рубахи (А.И. Гуськова, Н.И. Селетков). Пояса, выполняя функцию оберега, использовались не только в повседневной жизни, но и играли важную роль в семейных и календарных обрядах русских.

Полностью сохранялись традиции и в семейно-брачных отношениях. Руководство общины строго следило за тем, чтобы в брак вступали исключительно с одноверцами с учётом брачных запретов до 8 степеней по кровному, а также по духовному (кумовья) родству. В случае нарушения этого запрета супругов разводили, могли и отлучить от религиозной общины. Строго отно-

сились и к внебрачным отношениям, но «грехи» у молодых всё же случались, в итоге девушка оставалась беременной и рожала в «девках». Бывало, что виновным оказывался родственник или однообщинник, который не хотел брать в жёны обманутую им девушку. Тогда общество принуждало отдать пострадавшей семье корову, а девицу стремились выдать замуж за вдовца или прибывшего переселенца-старообрядца. Переселенцы обычно приходили обедневшими после долгих скитаний и соглашались породниться с уже освоившимися на новом месте хозяевами. Предупреждение зачатия и аборт рассматривались как очень большой грех, так как считалось, что уже на третий день зачатия у ребенка есть душа и убить её нельзя. Женились и на вдовах, но их детей тогда обычно воспитывала не мать, а брат мужа. Брачных контактов с местным и китайцами не было (П.Г. Мартюшев). Семьи не отличались большой численностью, состояли преимущественно из родителей и их неженатых (незамужних) детей («малые» или «нуклеарные» семьи), но были и неразделённые, большие семейные коллективы — «отцовские» (родители с двумя и более женатыми сыновьями, их детьми и своими младшими детьми) или «братские» — (два и более женатых брата со своими детьми). Женатого сына, хотя и не сразу, отделяли, выделяя ему отдельный участок земли. Внутрисемейные взаимоотношения, по рассказам информантов, были ровными. При вступлении молодёжи в брак старались учитывать их предпочтения. В семьях бытовало разделение труда на мужской и женский, хотя нередко, в отсутствие мужчин, взрослые женщины выполняли и сугубо мужские работы — пахали, косили сено, ухаживали за лошадьми и даже охотились. В «малых» семьях во главе семьи обычно стоял старший мужчина, он же вместе с женой «держал» семейную кассу, отвечал за семью перед обществом. В неразделённых семьях, помимо этих функций, глава семьи распределял все мужские работы между своими взрослыми сыновьями, а его жена распоряжалась женскими, назначая понедельно невесток на ту или иную работу (А.И. Гуськова).

Таким образом, иноэтничное окружение старообрядцев-эмигрантов, бежавших из дальневосточного региона в Маньчжурию, не помешало этой группе русских крестьян сохранить свои традиции в хозяйстве, семейно-бытовом укладе, материальной

и духовной культурах, в том числе и в религиозных воззрениях. Наоборот, по мнению маньчжурских староверов, возвратившихся в 1950—1960-е годы из Маньчжурию в Россию, именно религия помогла им выжить в чужой стране, пройти сталинские лагеря, а их родственникам — сохранить русскую культуру и язык в новых старообрядческих поселениях в Австралии, Южной и Северной Америке.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ямодзоэ С. Рассказы о Романовке. Чаньчунь, 1941; Тэруока Г. Сельское хозяйство и жизнь белых русских. Токио, 1942; Фудзияма К. Деревня Романовка. Чаньчунь, 1941; Накамура Ё. Романовка – посёлок староверов в Маньчжурии (1936—1945 гг.) // Традиционная материальная и духовная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.247—253.

2. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000; она же. Православное восточнославянское население в Маньчжурии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Кн.3. Благовещенск, 2002. С.563—569 и др.

3. Мартюшев Прохор Григорьевич, 1923 г. р., уроженец д. Варпаховки Ивановской волости Приморской области; Селетков Николай Иванович и его брат Леонтий Иванович – уроженцы д. Петропавловки Ивановской волости Приморской области, их сестра Гуськова (девичья фамилия Селеткова) Агапея Ивановна, 1925 г.р., уроженка д. Таежки (современный Анучинский район Приморского края).

В.П. ЕРШОВ

ВЕЩНОЙ МИР СТАРООБРЯДЦЕВ ВЫГА (ПО МАТЕРИАЛАМ МУЗЕЯ «ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КАРЕЛИИ» КАРЕЛЬСКОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА)

Говоря о предметном мире, я, прежде всего имел в виду всё то, что можно увидеть и изобразить, хотя, вероятно, имеется и другой, более широкий план – совокупность материальных структур, определяемых духовными ценностями в том числе и религиозного учения. Согласно древлеправославной традиции, старообрядцы используют культовые (служебные) предметы: иконы, книги, кадила, ладан, подручники, лестовки, хоругви, кресты и т.д., – верхние одеяния лиц духовного сана и монахов (одежды) и, конечно, бытовые предметы: посуду, хозяйственные вещи, инструменты и продукцию промыслов и т.д. Плотность вещного мира современного старообрядца неизмеримо выше, чем 200 или 100 лет назад. Мир хозяйственной и духовной деятельности старообрядцев Выга был необъятно широк: они пахали, сеяли, торговали, строили, писали книги и иконы, шили, вышивали, ковали железо, искали руду, отливали из меди культовые и хозяйственные вещи.

Мир духовный невозможен без материального, хотя в идеале праведники стремились освободиться от материальных вещей и благ. «Согласно промыслу Божию» творился плотный, тварный мир, в котором, естественно, выделялись вещи с высоким статусом (почитаемые) и с низким (обиходные), но границы между ними были текучи, ибо и обыкновенные, бытовые вещи могли занимать высокое положение в духовной сфере человека, например, предметы личного пользования: тарелки, кружки, ножи, ложки (во избежание замирщения), топор, кочерга, серп... Это важно, так как в религии (любой) в творении вещей проявляется энергийная мощь

Ершов Виктор Петрович — к.пед.н., Карельский государственный педагогический университет, г. Петрозаводск

Бога. По этому поводу исследователь предметного мира Н.А. Клюева И.В. Трофимов пишет: «энергии Господа воплощаются в каждом движении, в каждом творческом акте самого высокого, самого совершенного Его создания – человека, начиная от печного горшка до фантастического разнообразия слов» (1). Столь пространное вступление потребовалось мне чтобы объяснить, почему я проявил интерес к предметам старообрядческой жизни и стал собирать их. Сначала в г. Медвежьегорске (Карелия), в школьном (позже – муниципальном) музее, где в настоящее время и хранятся эти материалы, потом в музее «Духовной культуры Карелии» Петрозаводского педагогического университета. Об этой коллекции и пойдёт речь.

К концу XVII в. в ограде Выгорецкого (Даниловского) общежительства размещалось 193 строения, общежительство имело 2 мельницы, пашню по берегам р. Выг, более 100 лошадей, «да коров ста с полтора», развивались различные ремёсла, охотничьи и рыболовецкие промыслы, торговля, в основном сложился архитектурный облик киновии: по периметру располагались больница, 14 жилых келий, хозяйственные службы (возачья, чеботная, портальная, швальни, челедня, медница и др.), настоятельские кельи. К 1720-м годам Выгореция превратилась в крупную, экономически процветающую общину. Здесь кипела не только могучая духовная, но и столь же энергичная хозяйственная жизнь. Всё это общеизвестно. Но хотелось увидеть, пощупать руками инструменты, вещи, которые производили выговцы, предметы культа, чем освещались помещения, увидеть, какие одежды носили люди, какими топорами тесали брёвна, кололи дрова, как выглядели рукописи... Конечно, есть музеи в Петрозаводске: краеведческий и Музей изобразительных искусств. Мы со студентами постоянные посетители этих музеев. Это вводит студентов в «проблему», музеи существенно расширяют знания о старообрядчестве в Карелии. Но в музее нельзя подержать вещь в руках, ощутить её тепло, проникнуться радостью находки, открытия. Нет, нам положительно надо иметь свой музей! Но что можно найти в XXI в.? За нашими университетскими партами сидят студенты из районов республики. У них есть бабушки и дедушки, у бабушек – сундучки и шкатулки, у деревенских домов – чердаки и сараи, где до сих пор может храниться история. И что жалко было отдать музейным собирателям, не жалко для любимых внучат. За 25 лет мы собрали более 1000 экспонатов. Каждый имел свою

историю, и за каждым стояла конкретная личность студента. Это важно для меня было: студент вписывал свою фамилию в историю вместе с экспонатом, учился понимать, что история может быть рядом.

Все коллекции нашего музея разделяются на вещевые и документальные. Вещевые, в свою очередь, на профанные и сакральные, хотя границы между ними могут быть размыты.

САКРАЛЬНЫЕ

Иконы

Коллекция очень небольшая. Но в ней представлены иконы официальной православной церкви, старообрядческие, народные иконы-примитивы. В экспозициях есть иконы постоянного и временного хранения, то есть переданные в экспозиции музея из частной коллекции. О двух старообрядческих иконах «Архангел Михаил-воевода» (XVIII в.) и «Снятие с креста» (XVIII в.) я уже писал (2).

№41. «Апостол Пётр», конец XVIII–начало XIX вв. Видимо, из иконостаса церкви. 115х53х4, левкас, темпера, без ковчега, 2 сквозные шпонки, фон и поля светлая охра. Живопись сухая, неинтересная. Беломорский р-н, дар студ. М. Звягиной 1983 г.

№206. «Богоматерь Знамение», конец XVIII в. 28х21х2, левкас, темпера, без ковчега, 2 встречные шпонки. Поля широкие, оранжевые (краска бакан). Икона крестьянского происхождения, принадлежала семье старообрядцев д. Ниселька (р-н Токарей). Дар студ. Беляковой 1988 г. Реставрация И.Н. Куспак 1996 г. Икона отражает влияние дохристианских образов (богиня плодородия на крестьянской вышивке).

№254. Деисусная икона «Богоматерь с круглыми клеймами святых врачевателей на полях», XVIII в., 50х41х2, левкас, темпера, без ковчега, 2 встречные шпонки (отсутствуют). Поля широкие, чёрные (шунгитовая краска), фон светло-жёлтая охра, фон клейм – краска бакан. Сохранность плохая, утраты левкаса, красочного слоя, шашель. Приобретена в Москве (из коллекции В.П. Ершова).

№410. «Избранные святые», крестьянский примитив XVIII в. 31х24,5х3. Доска липовая, двойной ковчег, 2 встречные шпонки (не сохранились), левкас, темпера. Сохранность очень плохая: сохранилось один лик св. Лавра. Найдена в д. Ригаматка (Заонежье), в ручье, в 1972 г. (Из коллекции В.П. Ершова). Ценность этой иконы в том, что она позволяет восстановить редкую композицию сюжета с «Избранными святыми», увидеть хорошую техни-

ку письма крестьянского иконописца, по всей вероятности, местного, а также приёмы обработки доски.

В экспозиции есть фотография Ириньи Проклиной (Вытегоровой) – внучки березовского иконописца А. Потапова, по прозвищу Куроптя, сделанная мною в Медвежьегорске в 1970 г., и фотография иконы А. Потапова «Избранные святые» с Михаилом архангелом посредине святых Касьяна, Иоанна Богослова, Николы, Пантелеймона (икона в Медвежьегорском музее) (3).

Коллекция медных икон совсем небольшая и, конечно, собраны не шедевры, но, тем не менее, они дают наглядное представление студентам о медных иконах Выга, дают возможность говорить о технологии их производства.

Резные никатрионы-намогильнички (4) широко распространены в Карелии. Они врезались в намогильные столбики – голбцы, вешались над воротами скотных дворов. Чаще всего на них изображался голгофский крест с орудиями страстей (копие и трость) и многочисленные титлы, обозначающие сокращённый текст молитв. Кроме самих никатрионов, в музее имеются рисунки В. Попова 1974 г. с оригиналов, хранящихся в Медвежьегорском музее.

№392. Никатрион. Голгофский крест, орудия страстей, титлы. 16,5х11,7х2, XIX в. Торцы рублены топором, на обороте следы топора, ковчег, лузга крутая, поля узкие, равновеликие. Тонировка в слабо-розовый цвет. Д. Долино Спировский р-н Калининская обл. Дар студ. С.А. Михайловой 1984 г.

№.84. Никатрион в круге, фрагмент, 35х12(24)х2. Сохранилась правая часть. Пудожский р-н (из коллекции В.П. Ершова).

Лестовки (вервицы)

В фондах представлено 2 лестовки.

№133. Изготовлена в Рижской старообрядческой общине и подарена автору в 1960-е годы известным ленинградским учёным, геологом и старообрядческим деятелем Г.П. Шейко.

№134. Конец XIX или начало XX вв., более древняя и простая, по устройству аналогична первой, изготовлена из простого фабричного ситца зелёного цвета (сильно выцветший). Вместо 2 лапосток – 3. Принадлежала старообрядке Ф.П. Дегтяревой, Кировская обл. д. Симановщина.

В фондах музея имеется несколько кадильниц. Старообрядцы-поморцы не признавали священства, потому обряды совершали

миряне и пользовались при этом не кадилами, а кацеями (кадило с ручкой). Каждению придавалось большое значение во всех обрядах. О кацеях в одном из плачей упоминает известная вопленница из Заонежья Ирина Федосова:

Как народ – добра люди собираются,
Староверы-то с пустыней-то съезжаются,
Воску ярово свечи да затопляют.
Одноручное кадило зажигают...

Кацея №679, медная кадильница с крышечкой в виде купола («луковицы») с восьмиконечным крестом, с ручкой. Использовалась при домашнем или соборном обрядах, с. Сумпосад. Дар студ. М.П. Сидоровой 2002 г. Принадлежала старообрядческой семье Сидоровых из д. Пулозеро. Публикация: Ершов В. Старообрядческая икона-примитив 18 в. «Архангел Михаил-воевода» (опыт монографического описания сюжета). Петрозаводск, 2006. С.128

Кадильница №331. Одноручная, керамическая, д. Рипушкалицы Олонецкий район. Публикация: Ершов В. Старообрядческая икона-примитив 18 в. «Архангел Михаил-воевода» (опыт монографического описания сюжета). Петрозаводск, 2006. С.125.

Кадильница №272, из консервной банки, д. Гавриловка Олонецкий район, 1985 г.

ПРОФАННЫЕ

Медное бытовое литьё

Обилие меди давало возможность Выгорецкому общежительству, а позже и отдельным меднолитейным производить не только культовые предметы (иконы, кресты), но и множество бытовых, необходимых как в хозяйстве самого общежительства, так и для населения суземка (пуговицы, застёжки, посуда, топоры и т.д.). Тема эта ждёт ещё своего исследователя, и наша коллекция может быть полезна в этом отношении.

Одна из первых наших находок – бронзовый колун. Он найден был в с. Вегорукса (Заонежье). Он был в рабочем состоянии и использовался хозяином по прямому назначению (находится в фондах Медвежьегорского музея). Помню, как удивлялся директор краеведческого музея милейший И.М. Мулло: колун не похож на археологическую находку и далёк от современного производства. Следующий артефакт – находка в старом разрушенном доме в Петрозаводске. И ещё один колун находится в фондах краеведческого

музея (№55446). По форме все три колуна идентичны. Коровье ботало – обыденный предмет в крестьянском хозяйстве. Их обычно клепали в местной кузнице из железа, иногда омедняли. Но медное литое ботало нам встретилось впервые, звук его был мелодичный, в отличие от железных. Отливались, видимо, и колокольчики, о чём говорит находка из п. Ладвы. Но самым необычным предметом в нашей коллекции является пряслице. Известны пряслица шиферные, из кирпича. Это было произведением искусства: небольшой литой кружок с орнаментом и эмалью. Назначение его было долгое время непонятно, таких находок в краеведческом музее не было. На конференции по старообрядчеству в Москве в 2002 г. я показал пряслице и ответ (предположительный) был найден.

Колун №253. XIX в., бронза, литьё. Г. Петрозаводск, в развалинах разрушенного дома на ул. Военной. Дар студ. В.Н. Михеева 1982 г.

Безмен №513. Медь, литьё, гравировка: 2 полоски с гравированным орнаментом из ромбиков с точками. Дар студ. И. Колошиной 1991 г.

Солонка №55. На квадратном основании, медь, литьё, д. Каршево Пудожский р-н. Дар студ. О.П. Бурцевой.

Солонка №613. На круглом основании, медь, литьё, д. Селецкое (Заонежье).

Ступка №939. С 2 прямоугольными ручками, медь, литьё. Петрозаводск.

Навершие пороховницы №60. С крышечкой в виде петуха (фрагмент), бронза, литьё, орнамент из глазков, д. Варлов Лес Пряжинский р-н, 1984 г.

Колокольчик №605. Конической формы с 2 поясками перед юбочкой. 6,5х5,5. Медь, литьё, п. Ладва. По легенде, такие колокольчики отливали в местной кузнице более 100 лет назад. Дар студ. И. Казанен 1996 г.

Ботало коровье №710. Трапециевидной формы, бронза, литьё. Заозерье, Пудожский р-н. Дар студ. О. Кулаковской 2004 г.

Пряслице № 354. Медь, литьё, эмаль, п. Кугонаволок (Водлозеро). Дар студ. Е. Цветковой, у неё имеется второй экземпляр несколько большего размера.

Кованые изделия

Коллекция насчитывает более 200 предметов, без которых не могли обходится в быту выговцы: лошадиные подковы, удила, стреме-

на, плотницкие топоры, косы, серпы, замки, ключи, светцы для лучины, дверные ручки, оружие, орудия промыслов и т.д. Конечно, все эти и многие другие кованые изделия использовались в хозяйстве не только старообрядцев, причём не только утилитарно: известно, что в обрядовой практике они играли апотропеическую, магическую роль. Многие предметы отличались изящной пластикой, несли на себе орнаментальные знаки, что характерно для старообрядческой продукции. Из всей коллекции назову именно такие.

Багор №1073. Орнамент на внешней стороне багра в виде параллельных линий из квадратных штампов.

Топор плотницкий №201. На щёчках – орнамент в виде зубчатой линии.

Крючки для оглоблей (от «кибитки») в форме уточек. В Заонежье, в д. Кибитка (р-н Фоймогубы) ещё в 1930-е годы производили лёгкие двухместные сани («кибитки) на полозьях. Крюки, к которым крепились оглобли, выковывались в форме уточек. В этой традиции можно видеть отголоски мифа о солнечной колеснице, которую днём по небу везут солнечные кони, а ночью по подземному океану – утки, лебеди (5).

Прядение и ткачество

Не могли мы пройти мимо традиционных занятий женщин – прядения и ткачества. В семьях студентов сохранилось ещё довольно много прялок и тканых материалов. Нам удалось собрать относительно большую коллекцию вышивок (полотенец, подзоров), домотканой одежды (сарафанов, станушек, кафтанов, рубах, портов, юбок, поясков). Всё это производилось, использовалось и продавалось как во времена общежительства, так и в более поздние вплоть до 30-х годов XX в.

Прялка-копытка №428. Без росписи и резьбы, на четырёхгранной пятке со всех сторон вырезаны арочные воротца, закрашенные в чёрный цвет – это дверь в мир мёртвых как напоминание о конечной судьбе человека, смерти, с. Варлов Лес Пряжинский р-н. Публикация: Ершов В. Старообрядческая икона-примитив 18 в. «Архангел Михаил-воевода» (опыт монографического описания сюжета). Петрозаводск, 2006. С.185

Клубок льняных ниток с веретеном. Варлов Лес Пряжинский р-н.

Подзор №58. Тамбурный шов, павы «рогатые», хвосты в виде оленьих рогов, на спине одной из них пароходная труба с дымом.

Вышивала Анисья Михайловна Белонина (1899 г.р), д. Пялозеро Пудожский р-н.

Фрагмент станушки. №158. Браное тканьё. Орнамент – ромбы. Ткала П.С. Игракова (1907 г.р), д. Сигово, Пудожский р-н.

Полотенце №159. Домотканое полотно. Вышивка – тамбурный шов красными нитками. В орнаменте – план древнего святилища.

Повойник №168. Головной убор замужней женщины. Куплен на ярмарке в начале XX в. Т.И. Пожарской 1873 г.р., проживавшей в с. Ухта (ныне пос. Калевала). На донце вышит орнамент металлической нитью. Композиция орнамента построена по вертикали: рога барана, лосиные рога, между которыми солнечная розетка, над солнцем, на самом верху донца стилизованная фигурка «роженицы», по краям трёхпалые конечности, чётко выделяются кисти рук и предплечья. Дар студ. Н.В. Воробьёвой – внучки Т.И. Пожарской 1985 г.

Рубаха мужская домотканая №80, порты мужские из домоткаого сукна, кофтанушка из домотканого сукна. Ткала в 1920-х годах П. Филиппова, Варлов Лес, Пряжинский р-н.

Юбка шерстяная, домотканая №19. Принадлежала А.С. Васильевой 1900 г.р., д. Колатсельга Нялмозерский с/с Пряжинский р-н.

Пояс, тканный из разноцветных шерстяных ниток с кистями, №94. Ему приписывали особую магическую силу. Ткала А.П. Вдовина, д. Шиднема Пинежский р-н Архангельская обл. Дар студ. Г.В. Шубиной.

Подвязка для чулок №173. Шёлковая, вышивка по белому полю растительный орнамент. Принадлежала Ф.И. Корольковой, с. Сумпосад. Дар студ. В.Л. Шаровой. Подобные принадлежности туалета были обязательными для каждой женщины (6).

Письменные памятники имеют разное происхождение: что-то находили студенты в своих деревенских домах, в которых проживали их бабушки и дедушки, в домашних архивах, значительная часть документов из моих коллекций. В этом разделе мы показываем гусиные перья и поминальные листы, найденные студентами филологического факультета во время фольклорной практики в Архангельской области в 1980-х годах. Живы были ещё наследницы выговских грамотниц, писавшие в середине XX в. гусиными перьями и поморским почерком, правда, уже не таким чётким.

В XVIII в. большую известность в олонецком крае имела Выго-Лексинская школа грамоты. За сотни вёрст везли родители своих дочерей для обучения грамоте. Здесь их готовили к нелёгкому под-

вигу переписки книг. Выг оказал большое влияние на формирование рукописной традиции в Олонецкой губ. (Заонежье, Пудожский р-ны), которая просуществовала вплоть до XX в. Разрозненные листы из рукописных книг XVII–XX вв. и даже целые рукописи ещё недавно можно было встретить у старых людей (7). Коллекция имеет учебное значение.

№231. 2 рукописных листа начала XX в.: стихиры св. муч. Акилины-целительницы, поморский полуустав. Пудожский р-н. Дар студ. Г. Вшивковой 1983 г.

№232. Листы из конволюта XVII в., гл. «О зависти». Дар студ. Митрофановой, с. Толвуя (Заонежье) Медвежьегорский р-н.

№233. Листы из Псалтири XVIII в. со вставными надписями, р-н Толвуи.

№234. Из неизвестной рукописи. XIX в.

№247. 2 рукописных листа XVIII в., скоропись, перечень работ крестьян Заонежье с указанием их фамилий.

№73. Пропись, фрагмент листа, XVIII в. Из кожаного переплёта рукописной книги «Деяния апостолов», д. Кузаранда (Заонежье). Реставрация Госархива Карельской Республики, 1985 г.

№86. Крюковые ноты из переплёта этой же рукописи. XVIII в.

№23. Рукопись. Церковнославянская азбука. Конец XVIII в.

В 60-х годах XX в. в развалах бумаг в закрытой Паданской церкви (Медвежьегорский р-н Карелии) мною были найдены интересные документы, отражающие как нравственный облик священнослужителей, так и политику церкви по отношению к старообрядцам в конце XIX в.

№176. Отчёт о расколе по Селецкому приходу Повенецкого уезда священника Симиона Туманова за 1892 г., в котором священник сообщает, что «духа веры, преданности святой церкви и усердия к богослужениям я в прихожанах не обрел ни малейшаго... Христианами именуются лишь по имени. К богослужению не усердны, а предаются чуть ли не содомским грехам».

№73. Отчёт о расколе по Ругозерскому приходу Повенецкого уезда за 1885 г. священника Петра Романова.

Письмо священника Лендерского прихода о похоронах крестьянина без церковной обрядности. 19 декабря 1908 г. Из письма видно, что этот крестьянин не соблюдал церковные обряды и не бывал на исповеди, видимо, был старообрядцем.

№6. Указ Олонецкой духовной консистории благочинному священнику Иоанну Вознесенскому «О местах погребения умерших в нераскаянии раскольников и сектантов» от 7 декабря 1903 г.

№18. Указ Олонецкой духовной консистории благочинному протоиерею Иоанну Вознесенскому по обвинению священника Коргубского прихода Георгия Другова «в неисправности по службе и вымогательстве» от 30 сентября 1914 г. В документе излагается жалоба крестьян, что священник не крестит детей, недоволен вознаграждением за требы, непотребно ругается во время службы в часовне. Разобрав жалобу, епархиальное начальство определило: «Считать священника Г. Другова по суду оправданным».

№359. Рапорт священника Михаила Каргопольцева о. благочинному Фёдору Русанову от 28 декабря 1889 г. Священник жалуется на псаломщика Алексея Альбова, что тот пьянствует, играет в карты, кричит бесстыдные слова в церковном доме, невыносимо груб со священником, небрежно несёт службу.

№372. Объяснительная записка священника Петра Романова благочинному Ф. Русанову 13 ноября 1889 г. по поводу устной жалобы старшины Ругозерской волости. Священник пишет, что службу он всегда начинает вовремя, в церкви во время богослужения не безобразничает, крышу починить на церкви не может, так как прихожане «не оказывают всепоможения», что жизнь свою он старается вести трезвую, «хотя, будучи в гостях, употреблял хмельные напитки».

№91. Рапорт священника Василия Васильевского о. благочинному Ф. Русанову. 1895 г. Священник сообщает о нежелании крестьян жертвовать средства на сооружение храма в С.-Петербурге в память императора Александра II.

№287. «Инструкция приходским священникам Олонецкой губернии в деле борьбы с расколом. 1912–1916 гг.». Документ выявляет традицию борьбы с религией, инаковерием задолго до большевиков: царизм боролся с революцией, революционерами, церковь – с ересями, сектами, «раскольниками»; да и методы борьбы знакомы: опора на карательные меры, слежка, доносительство.

№150. «Сон Богородицы». Рукопись XX в. Этот жанр имел широкое распространение в крестьянской среде в силу своего универсального оберегательного характера: от пожара, болезней, от раны, разбойников и т.д.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Трофимов И.В. Предметный мир эпоса Клюева // XXI век на пути к Клюеву. Петрозаводск, 2006. С.115.

2. Мифологические реминисценции по поводу иконы «Архангел Михаил-воевода» // Рябининские чтения-95. Петрозаводск, 1997; Пчелиный рой на старообрядческой иконе «Архангел Михаил-воевода» // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998; Фольклорно-мифологические истоки иконы «Архангел Михаил-воевода» // Старообрядчество русского Севера. М.; Каргополь, 1998; Огненное копьё – каменный щит // Музей и краеведение на европейском Севере. Петрозаводск, 2001; Радуга-дуга! Не пей нашу воду // Святые и святыни северорусских земель. Каргополь, 2002; Огненное копьё арх. Михаила // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002; Верхний мир старообрядческой иконы «Архангел Михаил – воевода. (Небо) // Христианство и Север. М., 2002; Плач об утраченном времени (мифологическое время в сюжете иконы «Архангел Михаил-воевода» // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2000; Труба – один из атрибутов всадника (Старообрядческая икона XVIII в. «Архангел Михаил-воевода) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2000; Ворота – рубеж между миром живых и мёртвых (опыт монографического изучения иконы) // «Своё и чужое» в культуре народов Севера. Петрозаводск, 2003; Иконы Выга // Женщина в старообрядчестве. Петрозаводск, 2006; Фольклорно-историческая интерпретация городов на старообрядческой иконе 18 в. «Архангел Михаил – воевода» // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2003; «И звериный бог Медост» // Старообрядчество. история, культура, современность: Материалы. Т.1. М., 2005; Старообрядческая икона-примитив 18 в. «Архангел Михаил-воевода» (опыт монографического описания сюжета). Петрозаводск, 2006.

3. См.: Ершов В. По следам далёких событий // Выговская поморская пустынь и её значение в истории России. СПб., 2003. С.256.

4. Миядзаки И. Резные иконы из Выговской старообрядческой пустыни: сравнительный анализ // Женщина в старообрядчестве. Петрозаводск, 2006.

5. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1985. С.343–344.

6. См.: Яскеляйнен Е.И. Коллекция тканей и одежд // Выговская поморская пустынь и её значение в истории России. СПб., 2003. С.252.

7. В 2005 г. свою коллекция рукописей и старопечатных книг (67 экз. XVI–XX вв.) я передал в научную библиотеку Петрозаводского государственного университета.

Т.С. КАНЕВА

ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ УСТЬ-ЦИЛЁМСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В МУЛЬТИМЕДИЙНЫХ ПРОЕКТАХ*

Рукописно-книжная и фольклорная традиции Усть-Цильмы (Усть-Цилёмского района Республики Коми, среднее течение р. Печоры), известного уголка севернорусской старообрядческой культуры, привлекают внимание исследователей уже более 100 лет. За это время собран большой корпус разнообразных текстов фольклорно-этнографического характера, созданы коллекции памятников усть-цилёмской письменности. Немалая часть этих материалов введена в научный оборот в виде различного рода публикаций; отдельные явления и жанры местного народно-поэтического творчества и произведения печорских книжников представлены в специальных исследованиях. В целом библиография трудов, посвящённых усть-цилёмскому духовному наследию, представляет собой солидный список, который насчитывает не одну сотню единиц (1). В их числе – разные жанры научной «продукции»:

1) собственно исследования – статьи, монографии, диссертации, учебные пособия (2);

2) печатные публикации записей фольклора и литературных сочинений в изданиях материалов и исследований и в качестве самостоятельных сборников (3); в числе последних следует выделить сборники фольклорных текстов, которые начали появляться уже после первых поездок на Печору (4), практически все они включают статьи и комментарии, в некоторых изданиях песенно-музыкального фольклора имеются также нотные расшифровки;

*Работа выполнена в рамках проекта, финансируемого РГНФ (№07-04-12143в)

Канева Татьяна Степановна — к.филол.н., Сыктывкарский государственный университет

3) аудиопубликации фольклорных памятников (5);

4) указатели и перечни фольклорных сюжетов, выполненные к отдельным жанрам и на материале отдельных архивных коллекций или изданий (6); в этом ряду выделим как наиболее крупный из имеющихся систематический указатель песен по записям Фольклорного архива СыктГУ, где в качестве приложения помещён указатель шифров записей этих же песен по 2 другим собраниям усть-цилёмского фольклора (ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН и МГУ) (7);

5) описания рукописей (8);

6) словарные формы обобщения и представления материалов по отдельным явлениям духовной культуры устьцилёмов: в настоящее время можно говорить о словаре книжников, работа над которым ведётся Т.Ф. Волковой (9), и словаре этнокультурной лексики, составляемом Т.И. Дроновой (10).

Принципиально новой – по сравнению с названными – формой подачи материала являются мультимедийные издания, позволяющие представлять различные формы воплощения (бытования) текста культуры – вербальные, музыкальные, хореографические, визуально-изобразительные и т.д. – как гипертекстовое единство. На материале традиции Усть-Цильмы также имеются такие примеры. Об одном из них достаточно лишь упомянуть (это традиционная в плане подачи текста статья об усть-цилёмских похоронно-поминальных причитаниях в мультимедийном сборнике материалов о Республике Коми) (11), второй пример заслуживает более подробной характеристики.

Речь идёт о CD, посвящённом усть-цилёмским рукописям из фондов Научной библиотеки СыктГУ (12). Основу издания составили научные описания 209 рукописных книг и разнообразные иллюстрации к ним: заставки, буквицы, концовки, киноварные заголовки и инициалы, переплёты, записи, оставленные на книгах печорскими читателями. В издание включена статья, в которой дана общая характеристика усть-цилёмского книжного центра и история его изучения, а также ряд указателей: личных имён авторов и переписчиков, названий памятников письменности, орнамента в рукописях, оформления переплётов, общий хронологический указатель и указатели к представленным фрагментам рукописей. Отдельный раздел соста-

вили фотоиллюстрации – фотографии современных хранителей печорской книжной старины, участников археографических экспедиций и др. Подготовка материалов для диска осуществлена коллективом археографов СыктГУ (Т.Ф. Волкова, А.Н. Власов, М.В. Мелихов, Е.А. Рыжова, Е.В. Прокуратова) при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса). Несмотря на то, что – по мнению авторов проекта – сыктывкарское собрание усть-цилёмских рукописей не является репрезентативным (в сравнении с петербургскими коллекциями, хранящимися в Древлехранилище ИРЛИ и в БАН), данный диск имеет важное значение: он позволяет познакомиться с частью рукописно-книжного наследия печорских старообрядцев, увидеть образцы местных почерков и орнаментальных украшений, получить определённую справочную информацию.

С недавнего времени в СыктГУ началась подготовка справочно-библиографического мультимедийного диска, посвящённого фольклорной культуре Усть-Цильмы. Он должен стать своеобразным «путеводителем» по традиции, точнее, по тем материалам, которые удалось зафиксировать за столетнюю историю собирательской работы в этом районе и по которым исследователи могут судить о самой традиции.

Локальные традиции на протяжении многих десятилетий остаются в числе приоритетных объектов исследования фольклористики. При этом ведущим способом представления материалов остаётся печатное издание – сборники текстов и исследований, организованных, как правило, по жанровому принципу (13). Междисциплинарный подход в описании конкретных традиций, достаточно чётко обозначившийся в последнее время, выразился в появлении более разнообразных по содержанию (и – соответственно – по полноте представления информации о традиции) сборников материалов (14). Другим способом подачи имеющихся документальных фольклорно-этнографических материалов регионально-локального характера является каталогизация записей (15). Новейшим способом представления фольклорной культуры и многообразных результатов её исследований можно считать мультимедийные издания и использование для этих целей интернет-ресурсов. Тип электронного справочно-библиографического издания, использующего

возможности мультимедийности и интерактивности для характеристики локальных традиций, только начинает входить в круг современных наработок фольклористов. Подобные разработки ведутся разными коллективами; из завершённых (вышедших в тираж) изданий такого типа можем назвать пока лишь 1 диск, посвящённый культуре семейских Забайкалья (16).

На данном этапе работы по проекту создания мультимедийного справочника усть-цилёмской фольклорной традиции определяется его структура. Здесь важно учесть теоретико-методологические наработки, накопленные фольклористикой в изучении регионального и локального фольклора, и применить их к конкретной традиции, наиболее рельефно выделив её специфические черты.

Материал в таком издании (как видится это сейчас исполнителям проекта) может быть представлен главным образом в 3 неравнозначных по объёму разделах, которые соответствуют 3 главным группам информации о локальной традиции (далее – Т), это: 1) *пространственно-временные координаты* Т (география и история заселения края); 2) *источниковая база* Т или совокупность зафиксированных собирателями данных (Т в источниках); 3) Т глазами исследователей или *«научный образ»* Т: её репертуар, понимаемый широко – как характеристика разных сфер народной культуры, жанровых и сюжетно-тематических воплощений. Каждый раздел может быть наполнен самыми разными информационными блоками (что, в свою очередь, зависит от цели издания, степени изученности и доступности материалов, специфики самой традиции и т.п.): указателями, словарями, справочными статьями, картами, таблицами, иллюстративными текстами (аудио, видео, фото) и др. Так, раздел, связанный с оценкой источниковой базы, может содержать, например, справочную статью (об истории собирания местного фольклора с характеристикой имеющихся изданий текстов и исследований), хронологический перечень экспедиций, указатель архивных и/или личных коллекций, библиографию изданных материалов и специальных трудов, указатель или перечень собирателей и исследователей.

Раздел, посвящённый непосредственно фольклорному репертуару (в усть-цилёмском проекте он на данном этапе обозначен

следующим образом: «Фольклорная традиция Усть-Цильмы: справочно-библиографические материалы»), представляется наиболее сложным по составу. Разные жанры и сферы народной культуры (обрядовые комплексы, празднично-игровые формы, промыслы и т.д.) могут иметь однотипную форму характеристики: справочную статью и библиографию с переходом к специальным статьям, помещённым в раздел «Электронная библиотека», – а могут дополняться (или заменяться) сюжетно-тематическими указателями (в жанровых подразделах), схемами (например, в подразделе, посвящённом свадебному обряду) (17), таблицами (например, календарный ряд праздников и обычаев) (18) и т.д. Разнородность и разнообъёмность представляемого материала, таким образом, отразит специфику того или иного жанра или явления народной культуры и степень его изученности. Мультимедийный тип издания, как нельзя лучше отвечающий как раз задачам фольклористических публикаций, позволит обозначить необходимые связи между отдельными блоками информации, что должно способствовать целостному и в то же время разноуровневому восприятию данных. Наибольшее число таких «нитей» (гиперссылок) будет вести к разделам «Электронная библиотека», «Библиография», а также к «Аудиоальбому», «Фотоальбому».

Накопленный несколькими поколениями археографов, фольклористов и этнографов источниковый материал по духовному наследию усть-цилёмских старообрядцев (который, кстати, продолжает пополняться благодаря проведению современных полевых исследований на территории района) оригинален, разнообразен и ценен как база для изучения самых разных явлений севернорусской традиционной культуры, в связи с чем задачи его эффективного введения в научный оборот выглядят весьма актуальными. Решение этих задач видится, в частности, в подготовке мультимедийных изданий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Библиографический указатель по истории и культуре русских староверческих групп, проживающих в Республике Коми / Сост. Т.И. Дронова, Т.С. Канева // Староверие на северо-востоке европейской части России: Сборник статей. Сыктывкар, 2006. С.217—241.

2. Здесь хотелось бы также упомянуть о целом ряде дипломных работ, выполненных на материале усть-цилёмской традиции студентами-филологами СыктГУ и содержащих немало интересных наблюдений и выводов, см.: Волкова Т.Ф. Печорская рукописно-книжная традиция: итоги изучения (1976—2006 гг.) // Сельская Россия: прошлое и настоящее (исторические судьбы северной деревни): Материалы Всерос. научно-практич. конференции (Республика Коми: с. Усть-Цильма, 10—13 июля 2006 г.). М.; Сыктывкар, 2006. В печати; Канева Т.С. Устно-поэтическая традиция Усть-Цильмы в исследованиях СыктГУ // Там же.

3. В силу существенного объёма материала, который имеется в виду в п.п. 1—2, примеры не приводятся; отсылаем читателей к изданию, указанному в сн. 2.

4. Ончуков Н.Е.: 1. Печорские былины. СПб., 1904; 2. Печорские стихи и песни. СПб., 1908; 3. Северные сказки. СПб., 1909.

5. Русский народный хор села Усть-Цильма: Грампластинка. «Фирма ,,Мелодия“», 1978; Былины Печоры. Из собрания Фонограммархива Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН: Звуковое приложение (CD) к 1—2 тт. «Свода русского фольклора». СПб., 2001.

6. Указатель основных тем и мотивов устных преданий Усть-Цильмы, относящихся к одной местности // Канева Т.С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы: Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 2002. С.108—120; Перечень сюжетов усть-цилёмских сказок // Там же. С.103—107.

7. Фольклорный архив Сыктывкарского университета: Опыт научного описания. Вып.1. Песенный фольклор Печоры: Систематический указатель / Отв. сост. Т.С. Канева, под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2000. Раздел I.

8. Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Ч.1. Рукописные книги. Вып.1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета / Сост. Т.Ф. Волкова (отв. сост.), А.А. Амосов, А.Н. Власов, Л.А. Петрова. Сыктывкар, 1989. С.136—242.

9. Волкова Т.Ф. «Словарь книжников Печоры» (задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчесвтва: Сб. науч. тр. М., 1998. С.116—122.

10. Словарь этнокультурной лексики тематической группы «Детство» / Сост. Т.И. Дронова // «Жили мы у бабушки, кушали оладышки»: Детский фольклор Усть-Цильмы / Сост. Т.И. Дронова (отв. сост.), Т.С. Канева, нотные расшифровки Т.А. Кочневой, науч. ред. Т.Н. Бунчук. Сыктывкар, 2006.

11. Власов А.Н. Похоронные причитания Усть-Цильмы // Респуб-

лика Коми. Вступая в третье тысячелетие: Мультимедийный диск. В 2-х ч. Ч.1. М., 2001.

12. Электронная коллекция рукописных материалов Усть-Цилемского собрания Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета. Сыктывкар, 2001.

13. Наряду с печатными изданиями как формой представления локального фольклорного материала стоит также назвать и научные аудиопубликации – грампластинки, аудиокассеты и диски.

14. Например: Деревня Юккогуба и её округа / Отв. ред. В.П. Орфинский. Петрозаводск, 2001; Традиционная культура Гороховецкого края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы. В 2-х т. Т.1. М., 2004.

15. Например: Народная традиционная культура Псковской области: Обзор экспедиционных материалов из Научных фондов Фольклорно-этнографического центра / Авт. проекта, сост., науч. ред. А.М. Мехнецов. В 2-х т. Псков, 2002.

16. Традиционная культура старообрядцев (семейских) Забайкалья: CD / Автор-составитель В.Л. Кляус. 2001. Автор усть-цилёмского проекта во многом ориентируется именно на данное издание.

17. См.: Канева Т.С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. С.31—32.

18. Там же. С.25—27.

А.А. ЧУВЬЮРОВ

ВЫГ В ФОТОГРАФИЯХ КОРРЕСПОНДЕНТОВ ЭО РМ*

М.М. Пришвин, в 1906 г. совершивший путешествие по выговскому краю, такими словами охарактеризовал свои впечатления о посещении некогда знаменитой старообрядческой пустыни: «всё стихло, угасла умственная жизнь, разрушились дома, часовни, пашни заросли лесами. И край остался словно величественной и мрачной могилой, свидетелем тех ,,мимошедших времён“» (1). В первое издание повести «В краю непуганых птиц» были также включены фотоснимки М.М. Пришвина, выполненные им во время поездки на Выг: фотографии оставшихся монастырских и скитских построек, кладбище в с. Данилове, фотография последнего большака Лубакова (2).

К моменту своего разорения (1854–1856) Выго-Лексинская старообрядческая пустынь включала мужское и женское общежительства с расположенными вокруг них скитами (3).

В архиве РЭМ, среди коллекционных собраний корреспондентов ЭО РМ, имеются фотографии деревень и сёл, расположенных на месте Выго-Лексинской старообрядческой пустыни.

В 1901 г. в ЭО РМ поступила коллекция фотографий М.А. Круковского. Всего в коллекции 265 фотоснимков (РЭМ. Ф.н. №63), на которых представлены различные этнографические сюжеты из жизни русского и карельского населения Олонецкой губернии. Данная коллекция практически является дубликатом фотоархива М.А. Круковского, который в настоящее время хранится в РНБ (4). Собрание фотоснимков в РНБ самим М.А. Круковским представлено как фотоотчёт его поездки по Олонец-

Чувьюров Александр Алексеевич — к.и.н. Российский Этнографический музей, г. Санкт-Петербург

* ЭО РМ – Этнографический отдел Русского музея Императора Александра III (позднее ЭО ГРМ – Этнографический отдел Государственного Русского музея (до 1934 г.). В настоящее время РЭМ (Российский Этнографический музей).

кой губернии (Петрозаводский, Олонецкий, Повенецкий и Пудожский уезды) и носит название «Виды и типы Олонецкой губернии. Этнографическая экскурсия». На титульном листе коллекции указана дата этнографической поездки – 1899 г. Материалы этого путешествия были опубликованы М.А. Круковским в книге «Олонецкий край. Путевые очерки», в которую были включены рисунки художников, выполненные по фотографиям автора (5).

В фотоколлекции М.А. Круковского, хранящейся в архиве РЭМ, Выго-Лексинская старообрядческая пустынь представлена 10 фотоснимками со следующими сюжетами:

– Культовая деревянная архитектура:

1) Въезд в Даниловский монастырь. На фотографии видны главные ворота мужского общежительства в с. Данилове, слева – крест под шатровой главкой.

2) Сохранившиеся строения Шелтопорожского скита: наклонившаяся шатровая колокольня на восьмигранном срубе (РЭМ. Ф.н. №63—243); развалины старообрядческой часовни (РЭМ. Ф.н. №63—154). В своих путевых очерках М.А. Круковский следующим образом описывает состояние этих сохранившихся построек Шелтопорожского скита: «Прямо против избы наставника возвышается колокольня, совершенно наклонившаяся на бок. Рядом – развалины деревянной церкви. Это – древняя староверческая молельня. Теперь она совершенно развалилась: колокольня ежеминутно готова упасть, в церкви потолок провалился, за ним и крыша, деревянный же купол перевернулся и висит крестом вниз. Он держится только на оси, опирающейся на обе стены. Из средины церкви выросла молодая красивая берёзка, верхушка её высоко поднялась над куполом» (6).

3) Кладбище и часовня в Даниловском монастыре (РЭМ. Ф.н. №63—207): на фотографии видна часовня и часть кладбищенской ограды.

– Антропологические типы:

1) Фотография старообрядческого наставника из д. Верхний Шелтопорог (РЭМ. Ф.н. №63—187): погрудное изображение, фас. В своих очерках о нём М.А. Круковский пишет: «В Верхнем Шелтопороге я впервые посетил старообрядческого наставника, вернее учёного. Он сам позвал меня к себе в гос-

ти, чему я немало удивился, так как считал староверческих наставников людьми крайне замкнутыми и скрытыми. Здесь я встретил радушное гостеприимство: наставник, старик с умным лицом и проницательными глазами рад был видеть свежего человека, расспрашивал меня обо всём, о Петербурге, о современной жизни и сам рассказывал мне много интересного из жизни староверческого края, центром которого являлся Данилово» (7).

– Религиозные обряды:

1) Крестный ход в с. Данилове (РЭМ. Ф.н. №63—49): на фотографии возле летней православной (новообрядческой) церкви, построенной на месте бывшей часовни в центре Выгорецкого общежительства, стоит группа мужчин и женщин вместе со священником, с иконами и хоругвями. В РНБ, фотоархиве М.А. Круковского, имеется ещё одна фотография с изображением этого же крестного хода, на которой прихожане и священник сняты с более близкого расстояния, на пути из церкви к реке (летняя церковь видна на заднем плане) (8). В своих путевых очерках о данном фотографическом сюжете М.А. Круковский пишет: «В Данилове я видел водосвятие. Крестный ход ходил на реку и после освящения воды крестьяне, несмотря на осеннее холодное время, купали в освящённой воде своих детей» (9).

– Хозяйственные постройки:

1) Кузница в с. Данилове: на фотографии однокамерное бревенчатое здание с четырёхскатной крышей (РЭМ. Ф.н. №63—66/1).

Коллекция М.А. Круковского содержит также различные фотографии, запечатлевшие хозяйственные занятия жителей выговского края: уборка сена на выгских лугах; постройка лодки; заколы на реке; сельскохозяйственные орудия (соха) и т.д.

В 1912 г. в ЭО РМ от К.К. Романова (10) поступила коллекция из 15 фотографий, выполненных в Повенецком уезде (РЭМ. Ф.н. №2522). Фотографии были сделаны фотографом В.М. Мышечкиным. На них представлены следующие темы и сюжеты:

– Культовая деревянная архитектура:

1) Часовня в д. Гапсельга: двухкамерная, звонница с шат-

ровой главкой с восьмиконечным крестом; главка часовни – «бочка», также увенчанная восьмиконечным крестом; крыша – четырёхскатная (РЭМ. Ф.н. №2522—1, 2/5).

– Жилые и хозяйственные постройки: крестьянский дом в д. Верховье – двухэтажный бревенчатый дом, с правой стороны вход-взвоз с бревенчатым настилом в хозяйственные помещения; хозяйственные постройки в д. Гапсельга; детали лицевого фасада (разукрашенные резьбой ставни и т.д.).

– Намогильные сооружения и придорожные кресты:

1) Домовина на кладбище в д. Гапсельга: домовина с окошком, с развалившимся намогильным столбиком с навершием (РЭМ. Ф.н. №2522—7).

2) Придорожный крест в д. Чолмужи: крест под четырёхскатным навесом, на кресте – резное изображение восьмиконечного Голгофского креста, орудий страданий, адамовой головы и надписями. Под Голгофским крестом дата установки данного придорожного креста (1815 г.).

Наиболее репрезентативной из выговских фотоматериалов, хранящихся в архиве РЭМ, является коллекция Ф.А. Каликина. Имя Фёдора Антоновича Каликина (1876–1971) достаточно хорошо известно исследователям древнерусской и старообрядческой культуры (11). Каликин родился д. Гавриловской Спасо-Верховского общества Спасской волости Тотемского уезда Вологодской губернии. Его отец Антон Семёнович Каликин был известным старообрядческим иконописцем и книжником, рано приучившим сына к своему ремеслу (12). Дальнейшее обучение иконописному ремеслу Каликин продолжил в с. Кимры Тверской губ. у местного старообрядческого иконописца и реставратора Ивана Васильевича Немирова. В 1906 г. Каликин переехал в Петербург и поступил на работу к специалисту по древнерусской живописи Ивану Ивановичу Раченскому, занимавшемуся реставрацией икон из собрания Николая Петровича Лихачёва. В 1908 г. происходит знакомство Каликина с известным археографом, историком, коллекционером и знатоком древнерусского искусства В.Г. Дружининым. Именно эта встреча предопределила основные направления собирательской деятельности Каликина. Спустя годы, описывая в письме к известному деятелю старообрядческой культуры И.Н. Заволоко свою

встречу с Дружининым, Каликин отметит, что «с этого момента я как бы становлюсь незаметным образом его Дружинина агентом или сотрудником по собиранию для него поморской старообрядческой письменности» (13). В течение многих лет (1909–1914) Каликин, выполняя поручения Дружинина, совершал поездки по различным старообрядческим районам, собирая для него старообрядческие рукописи и культовые медные иконы. Во многом благодаря этим поездкам завязались отношения Каликина с ЭО РМ. За 6 лет (1908–1914) им было передано в ЭО РМ 27 этнографических коллекций (общим количеством в 579 предметов, характеризующих различные стороны культуры и быта русских крестьян начала XX в.). К числу уникальных экспонатов относятся предметы и вещи из старообрядческих поселений Повенецкого уезда Олонецкой губернии (Колл. №3723 – с. Данилов, Шунгский погост, д. Шунгский Бор, Тихвин Бор, Сельга и др.), поступившие в ЭО РМ в 1913 г.

Свою первую поездку на Выг Ф.А. Каликин совершил в 1907 г. (14). В 1909 г. по поручению Дружинина он вновь поехал в Повенецкий уезд. Путешествие Каликина длилось 2 месяца, с января по март, по маршруту Петербург–Каргополь–Лекса–Данилов–Повенец–Шуньга. К этому времени значительная часть монастырских зданий мужского и женских общежительств в с. Данилово и Лекса обветшали, часть была уничтожена. В с. Лексе никого из староверов в это время уже не оставалось. В с. Данилове проживали 3 старообрядческие семьи. «Большаком» (руководителем) этой небольшой группы старообрядцев был Николай Николаевич Лубаков. В письме от 3 мая 1961 г. к И.Н. Заволоко Каликин сообщает, что «в 1909–1910 гг. из староверов на месте бывшего Выгорецкого скита остался один человек, которого хотя и называют большаком, но его в большаки никто не ставил, потому что некому было ни выбирать, ни ставить» (15). После этой поездки Каликин ежегодно (дважды в год – зимой и летом) вплоть до 1914 г. ездил в Данилов и Лексу. В 1912 г. на Втором Всероссийском съезде старообрядцев-поморцев в Москве Ф.А. Каликин выступил с рассказом о тогдашнем состоянии Выгорецкого монастыря. Съезд постановил ходатайствовать о передаче земли и сохранившихся строений Выго-Лексинского общежительства с клад-

бищем на попечение Московской и Санкт-Петербургской общин, но началась война и решение не было реализовано (16).

В 1914 г. Ф.А. Каликин передал в ЭО РМ коллекцию негативов и фотоотпечатков, выполненных им в ходе его поездок по Повенецкому уезду: фотографии с. Данилова и сохранившихся строений Выгорецкого и Лексинского старообрядческих общежительств (РЭМ. Ф.н. №3469 – 27 фото). На них представлены следующие темы:

– Культовая деревянная архитектура: церковь св. Петра и Павла в г. Повенец – шатровая двухкамерная церковь, обшитая тёсом; старообрядческие часовни – прямоугольные, с двухскатной крышей, одно-, двухкамерные, с шатровыми главками, увенчанными восьмиконечным крестом (с. Слобода, Лекса, Данилово, д. Пергуба, Волозеро); шатровая колокольня на восьмигранном срубе Шелтопорожского скита (д. Шелтопорог).

– Сохранившиеся здания монастырских построек Выгорецкого и Лексинского общежительств: старая бревенчатая монастырская изба в с. Лекса; развалины монастырских ворот в с. Данилово; старый двухэтажный монастырский дом XVIII в. в с. Данилово; настоятельская изба (келья) последнего «большака» Лубакова; дощатые двухстворчатые ворота на кладбище в с. Данилово; старый монастырский крест с шатровой главой;

– Намогильные памятники: деревянные гробницы – надмогильные деревянные строения (в 7 венцов) под двухскатной самцовой крышей на старообрядческих кладбищах в с. Лекса, д. Тагозеро. Основной тип намогильных памятников, представленных на фотоснимках Каликина, – это столбики с двухскатной кровлей (с. Слобода, Лекса, Данилово, д. Тагозеро). Сходные по конструкции намогильные сооружения (столбики с двухскатной кровлей), распространившиеся, возможно, под влиянием выговской традиции, бытовали и в других старообрядческих районах Русского Севера (Беломорское Поморье, Печорский уезд Архангельской губ.). На фронтоне выговских намогильных столбиков, как запечатлено на фотоснимках, помещались резные кресты или же прямоугольные доски с изображением восьмиконечного Голгофского креста, орудий страданий, адамовой головой и надписями. Известно, что резные доски и кресты изготавливали на Выгу на заказ.

На фотографии из д. Тагозеро (РЭМ. Ф.н. №.3469-5) видно, что резные доски с упавших столбиков собраны внутри одной из гробниц. Подобные собрания резных досок и крестов имелись также в часовне на старообрядческом кладбище Данилово. Так, в письме от 2 мая 1961 г. к И.Н. Заволоко Каликин, описывая своё обследование старообрядческого кладбища в с. Данилово, пишет, что внутри часовни на полке, напротив входа, «на высоте груди среднего человека» он обнаружил около 15—20 намогильных досок разных форм и размеров. Даниловский «большак» Николай Николаевич Лубаков ему сообщил, что в каждую субботу, летом и зимой, он приходит в эту часовню и «поёт заупокойную литию с кадилом». На одной из таких служб присутствовал и сам Каликин, во время которой Н.Н. Лубаковым был прочитан краткий келейный синодик с именами преставившихся настоятелей и старшей братии (17).

– Остатки доменного производства: развалины доменной печи от завода близ д. Телениной, основанного Петром I;

– Три этнографических сюжета из жизни поселенцев в с. Данилово, Лекса, Шабалина: старая бревенчатая изба под двухскатной тесовой кровлей, перед входом в которую вялится мясо; деревянные сани с резным кузовом (с. Шабалина); фотография старика Дмитрия Филимонова, у которого Каликин останавливался во время своего первого приезда в с. Лексу (18).

В конце 1950-х годов часть своих выго-лексинских фотоснимков (некоторые из них полностью совпадают со снимками, поступившими в ЭО РМ) Каликин передал И.Н. Заволоко (19). В 1914 г. Каликин как ополченец был призван на военную службу, и его контакты с ЭО РМ прекратились.

В 1919 г. Каликин передал для библиотеки Государственной археологической комиссии коллекцию негативов (81 нег.), среди которых имеются фотоснимки, выполненные на территории бывшей Выговской пустыни (20).

С 1919 по 1928 гг. Каликин работал в отделе охраны памятников искусства и старины. В качестве сотрудника отдела охраны им была составлена подробная опись памятников Выговской пустыни с. Данилова, с фотографиями сохранившихся зданий (фотографии 1912 и 1920 гг.) (21).

Таким образом, можно констатировать, что фотоматериал

по Выгу в архиве РЭМ достаточно разнообразен: архитектура культовых построек и традиционных крестьянских жилищ, хозяйственные занятия жителей этого района.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Пришвин М.М. В краю непуганых птиц: Очерки Выговского края. СПб., 1907. С.145.
2. Там же. С.163, 167, 169, 171, 173.
3. В 1721 г. в Выговской пустыни было 14 скитов, а к 1762 г. – 21 (см. Пашков А.М. Выговская поморская пустынь и её культура // Выговская поморская пустынь и её значение в истории России. СПб., 2003. С.8).
4. Виды и типы Олонецкой губернии: Этнографическая экскурсия М.А. Круковского // РНБ. Отдел эстампов: Э АЛ ЭТН 63/3-221/1; ЭАЛ ЭТН 63/3-221/2; Э АЛ ЭТН 63/3-221/3. Общее количество фотографий коллекции М.А. Круковского в РНБ – 310, в РЭМ – 265.
5. Круковский М.А. Олонецкий край: Путевые очерки. СПб., 1904.
6. Там же. С.187–188.
7. Там же. С.187.
8. РНБ. Отдел эстампов: Э АЛ ЭТН 63/3-221/1-101.
9. Круковский М.А. Указ. соч. С.197.
10. Константин Константинович Романов (1882–1941) – окончил Высшее художественное училище при императорской Академии художеств по архитектурному отделению. В 1911 г. был зачислен в штат ЭО. Совершил ряд поездок в Вологодскую, Олонецкую, Псковскую, Ярославскую губернии, где собрал 12 коллекций, включавших 280 предметов.
11. Пивоварова Н.В. Фёдор Антонович Каликин – собиратель и реставратор памятников древнерусского и старообрядческого искусства // Проблемы хранения и реставрации экспонатов в художественном музее. СПб., 2003. С.20–37; Понырко Н.В. Фёдор Антонович Каликин – собиратель древних рукописей // Рукописное наследие Древней Руси. ТОДРЛ. Т.XXXV. Л., 1980. С.446–450; Принцева М.Н. Коллекция медного литья Ф.А. Каликина в собрании отдела истории русской культуры Эрмитажа // Памятники культуры. Новые открытия: Ежегодник. 1984. С.396; она же. К вопросу об изучении старообрядческого медного литья в музейных собраниях // Научно-атеистические исследования в музеях. Л., С.47–68.
12. О деятельности мастерской А.С. Каликина см.: Амосов А.А. Книгописная мастерская тарногских крестьян Каликиных // Традици-

онная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии, Америки. Новосибирск, 1992. С.131–136; Бубнов Н.Ю. Лицевые рукописи старообрядческой книгописной мастерской вологодских крестьян Каликиных // Старообрядчество: история и современность: местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2001. С.314–320.

13. Институт русской литературы (ИРЛИ). Колл. И.Н. Заволоко. №160. Письмо Ф.А. Каликина к И.Н. Заволоко (1959 г.). Л.11об.

14. Там же. №350. Письмо Ф.А. Каликина к И.Н. Заволоко. Л.18об.

15. Там же. №160. Письмо Ф.А. Каликина к И.Н. Заволоко (от 2 мая 1961 г.). Л.13.

16. Понырко Н.В. Указ. соч. С.448.

17. ИРЛИ. Колл. И.Н. Заволоко. №226. Письмо Ф.А. Каликина к И.Н. Заволоко (от 2 мая 1961 г.). Л.5.

18. Там же. Л.1.

19. Там же. Колл. И.Н. Заволоко. № 354 (фотоальбом). И.Н. Заволоко. Выгореция. Памятники древнерусского искусства на Выге. Рига. 1964.

20. Пивоварова Н.В. Указ. соч. С.25.

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ. ИКОНОПИСЬ

И.В. ДЫННИКОВА

ТРАДИЦИИ БОГОСЛУЖЕБНОГО ПЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЧАСОВЕННЫХ БРАЗИЛИИ НА ПРИМЕРЕ ОБЩИНЫ PRIMAVERA DO LESTE ШТАТА MATO GROSSO

На территории Латинской Америки расположено свыше десятка общин русских старообрядцев. В большинстве своём это поселения старообрядцев-часовенных, бежавших в 1940–1950-е годы из Китая. До недавнего времени эти общины находились вне поля зрения исследователей, что было связано прежде всего с их географической удалённостью. В 2002 г. Научным центром русской церковной музыки им. прот. Димитрия Разумовского была предпринята экспедиция в одну из общин Бразилии (близ г. Primavera do Leste, штат Mato Grosso) с целью ознакомления с певческими традициями проживающих там старообрядцев (1). Её результаты показали необходимость дальнейшего исследования этой самобытной культуры. В последующие годы было осуществлено ещё 3 экспедиции (в 2003, 2004, 2005 гг.). В ходе поездок удалось подробнее ознакомиться не только с певческими традициями данной общины, но и с её историей, особенностями богослужебной и повседневной жизни. Значительную помощь в процессе исследования оказали предоставленные старообрядцами книги и письменные документы: личные записи, дневники, письма. Главными источниками информации, безусловно, явились беседы с самими носителями культуры (2).

Краткие сведения об общине: история и культура

В конце 20–начале 30-х годов XX в. большая часть старообрядцев-часовенных Сибири и Дальнего Востока начали уходить из Советского Союза в Маньчжурию, скрываясь от коллективизации и преследований властей. Они основали поселения близ Харбина и Синь-Цзяня. Эти группы старообрядцев сохраняли традиционный

Дынникова Ирина Владимировна — эксперт по вопросам искусства, г. Москва

жизненный уклад и культуру, не ассимилируясь с местным населением и с русскими эмигрантами. В конце 1940–начале 1950-х годов, после коммунистической революции в Китае, староверы бежали в Гонконг. Предложение советского правительства о возвращении на родину большинством старообрядцев было категорически отвергнуто. Основная их часть при поддержке ООН эмигрировала в Южную Америку и Австралию.

В Бразилию первые старообрядцы-часовенные прибыли в апреле 1958 г. Они поселились в штате Parana (Парана) на юге страны. В конце июля того же года была основана первая колония на фазенде Santa Cruz (Санта Крус) в том же штате, мунисипио Ponta Grossa (Понта Гросса). Тогда население её составляло 23 семьи, около 100 человек. Эмиграция продолжалось в течение последующих лет. В 1962 г. группа староверов из Синь-Цзяня прибыла на фазенду Pau Furado (Пау Фурадо), находящуюся в том же регионе. В 1963–1964 гг., при поддержке фонда Толстого, значительная часть старообрядцев эмигрировала из Бразилии в США (в штаты Орегон и Аляска) (3). В поисках более плодородных земель и лучших условий жизни бразильские староверы уехали в Аргентину, Уругвай, Боливию, США, Канаду, Австралию. В 1970–1980-х годах были основаны новые поселения в Бразилии в штатах Maraniao, Goias, Mato Grosso (Маранъяо, Гойяс, Мато Гроссо). В настоящее время на территории Бразилии колонии русских старообрядцев существуют в штатах Parana, Goias, Mato Grosso, Maranhao, Amasonia. Точное число староверов, проживающих на территории Бразилии, определить очень сложно, так как продолжается их постоянная миграция.

Община в Primavera do Leste (Примавера ду Лесте) была основана в начале 1970-х годов. Первые семьи старообрядцев прибыли на новые земли из штата Parana. В течение последующих лет к ним стали присоединяться старообрядцы из других районов Бразилии, а также из зарубежных общин. На сегодняшний день поселение находится в 40 км от г. Примавера ду Лесте (в 300 км от г. Куяба (Cuiaba) — столицы штата Mato Grosso) и состоит из 2 деревень. Основное занятие проживающих там старообрядцев — земледелие. Следует отметить, что всего за несколько десятилетий им удалось успешно интегрироваться в социальную и экономическую жизнь страны.

Вместе с тем, в общине сохраняется традиционная бытовая и религиозная культура: патриархальный семейный уклад, русский и церковнославянский языки, старинный тип повседневной русской одежды (сарафаны и талечки, косоворотки, женские головные уборы), традиции ручного ткачества, вышивки, шитья. До сих пор действуют запреты на использование телевидения (4), курение, употребление алкоголя (за исключением домашних напитков) и ресторанной еды. Сохраняется традиция «чашечничества». Все члены общины, включая детей, строго соблюдают посты. Основным принципом жизни общины остаётся соборность. Авторитет собора по-прежнему непререкаем, его решения обязательны к выполнению.

Глава общины — настоятель, выполняет функцию духовного наставника. Богослужения проходят в моленной (на территории общины их всего 3), по воскресеньям и праздникам. Служба начинается в 3 часа утра и продолжается до 6-7 часов. По большим праздникам молиться начинают в 1 час ночи. Мужчины стоят в передней части моленной, женщины сзади. В богослужениях, несмотря на их продолжительность, участвуют все члены общины, включая маленьких детей. Для мужчин обязательны кафтаны, для женщин сарафаны и платки. Электрическое освещение в моленной не используется.

У староверов общины Primavera do Leste сохраняются иконописные традиции. Их продолжателем является иконописец, знаток знаменного пения, Павел Гаврилович Кузнецов. Секреты мастерства он перенял ещё в юности от своего деда. Отреставрированные и написанные им иконы находятся не только в домах членов общины и моленных, но и у староверов Бразилии, США, Канады, Боливии, Австралии.

Церковно-певческая культура

Старообрядцы общины Primavera do Leste сохраняют культуру богослужебного пения. Именно изучение певческих традиций было основной целью наших исследований. Попробуем дать их общую характеристику.

Абсолютное большинство старообрядцев принадлежат к харбинской группе часовенных. Кроме них, здесь проживают несколько семей синь-цзяньцев. Они представляют другую ветвь этого согласия (5). В силу ряда уставных расхождений они совершают бо-

гослужения отдельно от общины, в собственной моленной. Их церковно-певческая культура пока не изучалась. Представленные результаты исследований относятся к группе старообрядцев, переселившихся из Харбина.

Отношение к богослужебному пению. Традиция церковного пения и чтения у харбинских старообрядцев-часовенных никогда не прерывалась, бережно передаваясь из поколения в поколение. Самими носителями культуры пение осознаётся прежде всего как единственный способ соборной молитвы и важнейшая составляющая богослужения.

Об особом отношении к церковному пению свидетельствуют письменные источники, хранящиеся в общине. Самым ранним из них можно считать «Книгу памятную» (6), входящую в состав одного из рукописных сборников (7). На протяжении двух веков там фиксировались основные правила духовной жизни, соборные уложения. Две главы Книги — «О пение церковном» и «Пение и игры были и прежде» — посвящены богослужебному пению. Разъяснения «о осмогласном круге», о неприятии многоголосия и светской музыки по традиции подкреплены цитатами из творений Симеона Солунского, жития Феодосия Печерского, Пролога. Записи о церковном пении, маргиналии с крюковой нотацией часто встречаются и на страницах личных дневников.

Певческие книги. По воспоминаниям самих старообрядцев, во время бегства из России в Маньчжурию богослужебные книги перевозились вместе с детьми по льду через Амур в специально сколоченных деревянных ящиках, покрытых шкурами. Основная часть певческих книг до сих пор хранится в семьях, что затрудняет к ним доступ.

Комплекс певческих книг, с которыми нам удалось ознакомиться, включает в себя как печатные, так и рукописные образцы. Во всех книгах нотация крюковая с пометами и признаками, текст истинноречный.

К печатным книгам относятся российские издания начала XX в. (в большинстве своём калашниковское 1913 г.), бразильские и современные американские издания, которые в основном представляют собой переиздания печатных певческих книг начала века. В Бразилии первые певческие книги были отпечатаны вскоре после приезда (8). Большинство из них представляют собой ко-

пии. Как правило, эти книги сопровождаются традиционной преамбулой. Например: «Аще какая ошибка обрящется в сем знаменным пении то просим простити нас да и Бог простит вам согрешение ваше и улучим вси милость от Бога в день судный»; «Сия богодухновенная книга Октай напечатана бысть многогрешным ся рабом Феодором С. Килиным. С оригинала печатанного Московской типографией. Разрисована и завершена бысть многогрешным рабом П.Г. Кузнецовым, от воплощения Бога Слова, в лето 1969 месяца мая в 25 день». Некоторые из книг украшены рукописными заставками. В отдельные фрагменты внесены дополнения и правки. В последние десятилетия XX в. в общине появились современные издания певческих книг и Азбук (9), привезённые из России.

По рассказам самих старообрядцев, как в Китае, так и в Бразилии певческие книги переписывались от руки, обычно в период постов. В наши дни в связи с доступностью множительной техники эта традиция постепенно угасает.

Состав хора. Старообрядцы Primavera do Leste до сих пор сохраняют традицию мужского пения. Они объясняли, что как такового запрета на женское пение и обучение девочек крюковой грамоте не существует, но «это не принято». Во время службы женщины участвуют в общинном пении (10). Певцами и головщиками могут быть только мужчины. Обучаются пению также только мальчики и юноши. Вместе с тем, некоторые из женщин владеют искусством знаменного пения на достаточно высоком уровне, хорошо знают крюковую нотацию и даже высказывали мнение о том, что «пора уже продвигаться вперед», то есть к аналою. Часть из них, в основном представительницы старшего поколения, учились церковному пению в Китае. В наши дни некоторые женщины осваивают знаменную нотацию самостоятельно по Азбукам.

Постоянного состава хора в общине не существует. Поют все присутствующие на службе мужчины, в той или иной степени владеющие этим искусством. Лучшие певцы и чтецы стоят в первых рядах, ближе к книгам. Деление на правый и левый лик отсутствует. По словам самих певцов, оно бывает только во время очень продолжительных праздничных богослужений, например на Пасху, с целью уменьшения нагрузки. В обычные же дни поют все вместе, потому что «так звучит торжественнее».

Запевает, как правило, головщик. На этот пост обычно выбирают человека, обладающего хорошим голосом, знающего крюки и службу. Ни головщик, ни уставщик, ни даже настоятель не получают материального вознаграждения за свой труд, хотя и пользуются авторитетом. Несмотря на то, что подготовка и ведение службы отнимает много сил и времени, они работают в поле наравне с другими членами общины.

Так как пение является неотъемлемой частью канонической богослужебной культуры, участвовать в нём могут только люди, обладающие определёнными нравственными качествами. Певец, нарушивший уставные правила, даже обладающий очень хорошим голосом, допускается к участию в пении только после положенной епитимьи. Пение и чтение на службе считается почётной обязанностью. Ответственное отношение к нему прививается с раннего детства. Пяти-, шестилетние мальчики поют и читают наравне со взрослыми мужчинами (11). Перед большими праздниками в общине проводятся спевки.

Певцы, среди которых много молодёжи, пользуются уважением членов общины. Хороших певчих, переписчиков книг знают не только в своей общине, но и в других приходах Бразилии, и за рубежом.

Общинное пение. Одной из интереснейших особенностей певческой культуры данной группы старообрядцев является общинное пение. Многие песнопения исполняются вместе всеми молящимися. Согласно объяснениям самих старообрядцев, на службе «нельзя не петь, отвлекаться, стоять просто так». «Если ты не поёшь, ты не участвуешь в молитве и богослужении». Церковное пение должно быть «согласным», «единым», «единодушным». За этим внимательно следит настоятель. Всей общиной, и мужчинами и женщинами, исполняются, например, «Честнейшую херувим», «Отче наш», «Верую», «Господи помилуй», канон Пасхе.

Обучение. Уровень крюковой грамотности в общине достаточно высок. Старое поколение певцов учились в Китае и Бразилии в течение первых лет после переезда. Как таковых школ или определённой системы обучения не существовало. Мастера пения обучали детей на дому. Освоение нотации и системы осмогласия шло по принципу систематизации слухового опыта, который ученики

накапливали во время богослужений. Основой обучения была и остаётся постоянная литургическая практика.

Начиналось обучение с пения подобнов. Пели их сразу по книге. Знаки нотации, мелодические обороты, попевки, лица, фиты осваивались непосредственно в контексте песнопений. Все песнопения выучивались сразу с текстом, и только наиболее сложные фрагменты пропевались «по солям». Для освоения звукоряда применялась «лествица». Пение «по солям» имело исключительно вспомогательную функцию (12). Ученики практиковались на каждой службе и пели наравне с опытными певцами.

Все вышеперечисленные принципы обучения сохраняются в общине и в наши дни. Староверы данной общины не владеют современной линейной нотацией. Церковное пение здесь является единственой формой профессиональной музыкальной культуры.

Указка. Так как певческие книги располагаются на аналое в центре передней половины храма, а электричество в моленной не используется, для их освещения служит свеча в длинном подсвечнике, которую держит кто-либо из певцов. Нам представляется, что это может быть прообразом указки, получившей распространение в старообрядческих общинах России в начале XX в. Сама указка не используется. По рассказам старообрядцев, она бытовала в Китае и даже поначалу в Бразилии, но имела исключительно прикладное значение. Её применяли только во время обучения пению, для облегчения процесса освоения напева.

Форма реализации богослужебного репертуара. Репертуар включает в себя песнопения знаменного, путевого и демественного роспева. Реализуется он разными способами: по книгам, по напевке и на глас.

Чтение. В общине сохранена традиция церковного чтения. Нам удалось записать погласицу чтения Евангелия, Паремий, Деяний Апостолов, Псалтыри, Поучения. Некоторые из погласиц зафиксированы и в рукописных сборниках, хранящихся в личных библиотеках. Читать на службе могут мужчины, юноши или мальчики. Женщинам разрешено читать богослужебные книги только в случае отсутствия мужчин (13). Среди чтецов существует своя иерархия. Так, Поучения могут читать мальчики, Евангелие и Апостол доверяют более опытным чтецам, Ексапсалмы читает только настоятель.

Унисон. Одной из отличительных черт певческой традиции старообрядцев Primavera do Leste является строгий унисон. Случаи отхождения от него носят эпизодический характер. На вопрос о возможности варьирования мелодии бывший головщик хора Павел Гаврилович Кузнецов ответил, что добавлять «украшения» от себя не запрещено, главное — «не выходить из общей колеи». Реальная версия песнопений, даже при исполнении их по книгам, отличается от письменной большей мелизматичностью.

Регистр пения стабилен. Например, во время пасхального богослужения 5 мая 2002 г. за 10 часов он не изменялся более чем на большую секунду вниз.

Темп. Пение отличается темповым единообразием. В ходе службы темп может меняться. Устная версия, как правило, звучит чуть быстрее. Для пения старообрядцев этой общины характерен прекрасный ритмический ансамбль при исполнении всех без исключении песнопений.

Звукоизвлечение, динамика. Манера звукоизвлечения представляет собой средний вариант между фольклорной и академической. В общине принято петь «прекрытым», «матовым» звуком, без форсирования. В то же время пение отличается свободой и мобильностью. Динамика ровная, дикция очень чёткая.

Паралитургические жанры. В общине продолжается традиция пения духовных стихов. Сами старообрядцы относят их к сфере духовного пения. Репертуар стихов достаточно широк. Исполняются они, как правило, многоголосно. Тексты стихов помещаются в специальных рукописных сборниках. Печатать их запрещается. Мелодия не фиксируется и передаётся только устно. Члены общины вспоминали, что в Китае, ещё детьми, они собирали стихи «по соседям». Пели их всегда только дома. На улице исполнять духовные стихи запрещалось.

Фольклор. До недавнего времени в общине сохранялся запрет на слушание светской музыки. Сегодня молодёжь это правило уже не соблюдает. Представители старшего поколения по-прежнему этому следуют. Сами носители культуры чётко противопоставляют церковное пение и фольклор. Последний они относят скорее к сфере греховной, считая занятием праздным. Несмотря на это, фольклорные песни сохраняются. Большинство из них, как правило, связано со свадебным обрядом. По словам староверов,

поют и играют они на девичнике и на свадьбе. Молодое поколение исполняет фольклорный репертуар охотнее, старшие же петь стесняются. Сборники, основную часть которых составляют лирические песни, перепечатываются в разных общинах и передаются из рук в руки. Репертуар их достаточно широк. Например, в одном из таких сборников, составленном старообрядцами, проживающими в Орегоне (США) (на его титульном листе указано «Vladimir V. Basargin, ,,Русские народные песни“») записаны как старинные свадебные, лирические песни, так и романсы, песни времен коллективизации, Великой Отечественной войны, освоения целины, современные российские эстрадные песни (14), а также Clementina (на английском языке).

Итак, проведённые исследования жизни и традиций богослужебного пения в общине Primavera do Leste доказывают, что традиции не только не угасают, но успешно поддерживаются на достаточно высоком уровне. Живая, самобытная певческая культура этой группы старообрядцев, безусловно, требует дальнейшего систематического изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Об итогах этой экспедиции см.: Дынникова И.В. Старообрядцы Бразилии: жизнь и традиции // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.241–245.

2. В связи с этим хотелось бы выразить глубокую признательность нашим собеседникам, особенно Павлу Гавриловичу и Дарье Ивановне Кузнецовым, за проявленные отзывчивость, терпение и внимание.

3. История переселения описана в книге бразильской исследовательницы Изольды Марии Вальдманн «Фазенда Санта Крус и русское поселение: 1792–1990». Waldmann I.M. Fazenda Santa Cruz dos Campos Gerais e a colonizacao russa. 1792–1990. Ponta Grossa, 1991. С.35–40.

4. Этот запрет не распространяется на мобильные телефоны, современную бытовую и сельскохозяйственную технику.

5. Ближайшая община этой группы часовенных Бразилии находится в Rio Verde (Рио Верде), штат Goias.

6. «Книга памятная. Имеются в ней доказательства из Священного Писания. И из правил святых апостол, и богоносных отец наших». Входит в состав рукописного сборника. Формат в 2^0. Здесь мы не даём археографическую характеристику источников.

7. Точно датировать сборник пока не удалось.

8. Например: Октай. Типография штаба московского военного округа 1913 г. Перепечатася в лето 7478 (1970. – *И.Д.*) во граде Понта Гроссе в Типографии Л. Новински; Обиход церковнаго знаменнаго пения. Издание второе. Книгоиздательство Знаменное Пение. Понта Гросса. Типография Ж. Л. Каминский. Станционная улица, арендованный дом. Во лето 7477 (1969. – *И. Д.*).

9. Азбука Калашникова, издание 2-е.

10. Об этом будет сказано ниже.

11. Нам довелось слышать, как один из маленьких певчих упрекал своего брата за отсутствие на службе, сетуя на то, что «петь было некому».

12. Один из певцов предложил очень интересный путь самостоятельного изучения пения «по солям» через сопоставление знакомого на слух песнопения с письменным текстом для определения высоты помет.

13. По воспоминаниям Д.И. Кузнецовой, в Китае девочкам разрешалось читать на службе, что воспринималось как награда.

14. Назовём здесь такие песни, как «Во горенке», «Кто у нас богатый», «Не было ветра», «Во зелёном во садочке», «Я на камушке сижу», «На горе колхоз», «Ой, цветёт калина», «Самолёт летит», «Отцвели хризантемы», «Очи чёрные», «Ветер с моря дул» и т.д.

И.В. ПОЛОЗОВА

ХЕРУВИМСКАЯ ПЕСНЬ ИРГИЗСКОГО НАПЕВА: ВОПРОСЫ СТИЛЕВОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ

В развитии культурных и духовных основ русского общества на протяжении последних трёх с половиной столетий значимую роль выполняли старообрядческие монастыри, среди которых следует выделить широко известные обители на р. Иргиз, расположенные на территории Саратовской губернии. В конце XVIII– первой трети XX вв. они являлись базисом в развитии и бытовании саратовского старообрядчества.

История иргизских монастырей свидетельствует об активной творческой деятельности их насельников. Как и во многих других крупных монастырях, здесь переписывались рукописи, писались и поновлялись иконы, действовали певческие школы. С момента организации монастырей в них проводилась целенаправленная работа по созданию трудов, обосновывающих и пропагандирующих старообрядческое вероучение и т.п. Немногие разрозненные архивные документы, высказывания очевидцев – гостей монастырей, отдельные певческие рукописи дают исследователю почву для попытки изучения собственно творческой деятельности монастырских клирошан и мотивов привнесения «новин» в их певческую практику. Певческая культура старообрядцев не являлась чем-то застывшим и исключительно консервативным. Изучение наследия монастырских певчих Иргиза свидетельствует о том, что в старообрядческих обителях органично развивались традиции знаменного пения, создавались местные варианты напевов разных песнопений и даже сочинялись произведения в новых для старообрядцев певческих жанрах. По сведениям первых исследователей истории и быта иргизских монастырей, местные певчие в XIX в. «переложили на крюки большую часть церковных песнопений и очень много религиозных и нравственно-назидательных гимнов или псальм» (1).

Полозова Ирина Викторовна — к.искусствоведения, г. Саратов

В центре данной работы находится проблема изучения иргизского напева: его происхождения, бытования, вопросы стилевой характеристики.

В научных публикациях Н. Денисова, Н. Парфентьева, И. Поздеевой и др. авторов, посвящённых старообрядческой культуре, неоднократно приводятся ссылки на присутствие в старообрядческих рукописях «иргизского напева» (2). Ареал его бытования довольно широк и в начале XX в. охватывал значительную часть России: Москва, Санкт-Петербург, Рига, Одесса, Харьков, Урал, Владимирская, Калужская, Саратовская, Тверская губернии и др. Современное старообрядчество также хранит в своей памяти иргизский напев, которым в ряде певческих рукописей зафиксирована Херувимская песнь. По утверждению Н.Г. Денисова, иргизский напев обнаруживается в певческих книгах старообрядцев Калужской области, Одессы и других регионов (3). Староверы г. Новозыбкова Брянской области информируют, что в г. Боровске Калужской области есть рукописная Обедница, в которой ряд песнопений литургии изложен иргизским напевом. О местном варианте монастырского напева хорошо наслышаны и современные саратовские старообрядцы: Херувимская песнь «иргизского распева» ими многократно переписывалась и исполнялась ещё во второй половине XX в. Кроме того, Херувимская песнь «иргизского напева» (4) присутствует в певческих книгах уральских собраний, Украинской коллекции МГУ, а также в собрании певческих книг и рукописей Саратовской общины белокриницкого согласия.

Таким образом, факты, изложенные в научной литературе, и собственно старообрядческая певческая культура последнего столетия свидетельствуют о наличии местного иргизского варианта Херувимской песни. Учитывая фактор конфессиональной замкнутости даже в рамках старообрядческой культуры, представляется вполне логичным, что сфера бытования иргизского напева распространяется только на общины старообрядцев поповского толка, тогда как в обиходе беспоповцев он не значится. Несмотря на то, что указания на иргизский напев встречаются неоднократно, ни в одной певческой рукописи саратовской региональной традиции такого самоназвания песнопений, в том числе и Херувимской песни, как «иргизский напев», не обнаружено (5).

Обратимся к рассмотрению Херувимской песни иргизского на-

пева. В монастырском рукописном собрании это песнопение выделяется из всего певческого репертуара. Херувимская в иргизских рукописях выдержана в мелизматическом стиле и в максимальной степени отражает практику многораспевности. Как известно, это песнопение, открывая Литургию верных, служит подготовкой к самому важному, сакральному моменту богослужения – Пресуществлению даров. Осознание исключительности данного раздела службы, символичность и поэтичность текста гимна привлекали внимание распевщиков и стимулировали их к созданию новых мелодических вариантов Херувимской песни. Поэтому обращение иргизских певчих к тексту песнопения «Иже херувимы» не случайно.

Мелодико-ритмическая основа Херувимской песни иргизского напева имеет явное сходство с песнопением «Милость мира» киевского распева, на подобен которого, вероятно, и опирались иргизские певчие. Структура подобна типична для стилистики киевского распева и опирается на многократное повторение основного интонационно-ритмического блока, состоящего из 3 строк. Базируясь на принципе неизменяемого повтора, киевский распев был очень удобным для использования его в качестве подобна, так как в зависимости от объёма гимнографического текста возможно многократное возвращение к воспроизведению исходного интонационно-ритмического блока.

В композиции Херувимской песни иргизского напева также наблюдается строгая периодичность последовательности музыкальных строк. В большинстве рассматриваемых версий изложения песнопения присутствует пятикратное повторение основного интонационно-ритмического блока композиции – первых 3 строк песнопения. Очевидно, что такая чёткая структурная организация композиции Херувимской песни детерминирована иным отношением к развитию напева, которое опирается на принципы повторности в его строении. Такое свойство было весьма характерно для структуры новых видов знаменного пения, получивших распространение во второй половине XVII в. Соответственно, иргизский напев отражает певческую практику старообрядцев пореформенного периода, когда киевский, греческий и болгарский распевы входят в певческий обиход, а вместе с ними приобретает большое значение и принцип структурной периодичности.

Метод сравнения разных вариантов записи Херувимской песни иргизского напева показал, что эти варианты имеют общность и на

уровне использования типизированных интонационно-ритмических моделей. Во всех анализируемых версиях можно выделить четыре общих группы попевок, каждая из которых имеет разное количество производных вариантов. Следует отметить, что ряд мелодических оборотов имеет значительное сходство с попевками киевского распева. В стилевом отношении Херувимская песнь иргизского напева выдержана в невматическом стиле, с небольшими распевами мелизматического характера на ключевых словах песнопения. Сдержанное употребление мелизматики в анализируемых вариантах Херувимской песни в целом отражает типичную картину позднестарообрядческой традиции, когда наблюдается процесс некоторого упрощения стилистики песнопений мелизматического типа.

Общность разных версий Херувимской песни иргизского напева проявляется и в использовании общих знаков нотации и их комбинаций. Тип нотации во всех версиях одинаков: столповая нотация с пометами и признаками, без фитных и лицевых начертаний, что, впрочем, является нормативным для изложения песнопений старообрядцами поповских согласий в XIX–XX вв. Состав певческих знаков в анализируемых записях не тождественен, но очень близок. Его основу составляют одно-, двух- и трёхстепенные знаки. Различия невменной графики проявляются в использовании вариантности знаков, фиксации разной длительности звука либо в применении указательных помет.

Итак, разные версии фиксации иргизского напева Херувимской песни представляют собой варианты интонационно-ритмического изложения песнопения «Милость мира» киевского распева, принятого иргизскими певчими в качестве подобна. Общность проявляется на разных уровнях организации песнопения: на уровне ритмоинтонационных моделей и их комбинирования, регистра и диапазона напева, мелодической и ладовой организации, а также знаков нотации и их комбинаторики. При этом, очевидно, что разные региональные варианты записи Херувимской песни являют собой редакции песнопения, в той или иной степени отступающие от подобна «Милость мира». Различия в вариантах напева проявляются в следующем: 1) незначительные расхождения в суммарной величине длительностей на 1 слог и в рамках одной попевки; 2) исключение в некоторых местах внутрислоговых распевов или, наоборот, их вставка, в результате чего не возникает параллелизма

текстовых строк в соотношении разных вариантов записи; 3) некоторое варьирование ритма и звуковысотности в отдельных знаках посредством проставления (или исключения) указательных помет.

Кроме того, следует отметить, что Херувимская песнь иргизского напева по стилистике приближается к церковно-певческим традициям пореформенного периода: 1) здесь прослеживаются признаки централизации ладового мышления (во всех версиях напева явно ощущается ладовая централизация вокруг конечного тона c^1 с обыгрыванием большетерцовой интонации, что придаёт напеву черты мажорного наклонения, а также неоднократно встречается движение напева по звукам мажорного или минорного трезвучий, что также создаёт ощущение ладового устоя); 2) присутствие в напеве секвенционного развития; 3) в ритмическом отношении напев характеризуется чёткой бинарной организацией; 4) в композиции напева всех вариантов присутствует явно очерченная периодичность – повторы интонационно-ритмических блоков, которые создают ощущение симметричности и пропорциональности строения напева. Все эти приёмы музыкальной организации, как известно, получают широкое распространение в церковно-певческой культуре начиная со второй половины XVII в. В певческих памятниках старообрядцев саратовской региональной традиции привнесение этих новых элементов происходит несколько позднее и встречается в рукописях второй половины XIX в. Появление новых видов распевов с их своеобразной стилистикой или элементов их музыкального языка в певческой культуре старообрядцев отражают адаптационные процессы в рамках рассматриваемой культурной системы к новым музыкально-историческим веяниям.

Иргизский напев Херувимской песни, зародившийся в XIX в., вошел в обиход и получил широкое распространение в старообрядческой певческой среде на рубеже XIX–XX столетий. Отметим, что именно в это время наблюдается процесс значительного развития и обновления стилистики знаменного пения в рамках старообрядческой культуры. Об этом свидетельствуют и сами носители традиции, по их утверждению наблюдается «значительный интерес к новым напевам, которые своим характером подходят к мотивам современных никонианских композиторов» (6). По поводу допустимости введения в обиход новых напевов в старообрядческой среде шла острая полемика в разных конфессиональных изданиях (на-

пример, на страницах журнала «Церковное пение»). В этот же период в певческих рукописях саратовской региональной традиции стабильно встречаются новые варианты изложения Херувимской песни, такие как болгарский или «ин роспев», не известные по певческим памятникам предшествующего периода. Таким образом, появление и распространение иргизского варианта напева Херувимской песни явилось отражением общей тенденции развития старообрядческой певческой культуры на волне её обновления.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Соколов Н.С. Раскол в Саратовском крае. Т.I: Поповщина до 50-х гг. настоящего столетия. Саратов, 1888. С.249.

2. Денисов Н.Г. Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церковного пения. М., 2005; Парфентьев Н.П. Крюковые рукописи в собраниях Свердловской области // Рукописное наследие Древней Руси. ТОДРЛ. Т.XXXV. С.425—429; он же. Крюковые рукописи уральских собраний // Вопросы собирания, учёта, хранения и использования документальных памятников истории и культуры. Ч.II: Памятники старинной письменности. М., 1982. С.82—88; он же. Традиции и памятники древнерусской музыкально-письменной культуры на Урале (XVI—XX вв.). Челябинск, 1994; Поздеева И.В. Территориальная книжная коллекция и задачи комплексных археографических исследований // Из истории фондов библиотеки Московского университета. М., 1978. С.111—119; Поспелов Е. О новых напевах // Церковное пение: Ежемесячный старообрядческий журнал. Киев, 1909. № 4—5. С.92—102.

3. Денисов Н.Г. Указ. соч. С.20.

4. Херувимская песнь иргизской редакции в разных рукописных образцах обозначается как «иргизский распев» или «иргизский напев». В старообрядческой певческой традиции, собственно как и в древнерусских певческих памятниках, термины «распев» и «напев» не имеют чётких дефиниций и часто употребляются в качестве синонимов.

5. В результате проделанной текстологической работы, которая была направлена на анализ всех вариантов Херувимской песни во всех певческих книгах поповского толка саратовского региона, иргизский напев был нами идентифицирован с вариантом Херувимской песни, обозначенной в певческой рукописи иргизского собрания как «благообразный роспев». При этом в рукописях монастырского собрания не обнаруживаются другие родственные варианты напева.

6. Поспелов Е. Указ. соч. С.92.

Е.В. БЫКОВА

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ИКОНОПИСАНИЯ В НИЖЕГОРОДСКОЙ И ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИЯХ

Сегодня у старообрядцев Среднего Поволжья и Приуралья можно встретить иконы, написанные в мастерских данного региона, а также привезённые из больших старообрядческих центров Поморья, Москвы, Поволжья, Урала, Украины.

Значительную роль в распространении староверия в волго-вятском регионе играла сеть беспоповских скитов, возникших в XVIII в. Для бесперебойного снабжения старообрядческих общин всем необходимым была создана тайная дорога, пролегавшая через небольшие деревушки и «пустыни» и связывающая Поморье с Уралом и Сибирью. Встречаются упоминания о том, что из Вятской губернии «за образами писанными и старинными книгами, в так называемые здесь скиты, переименованные ныне в селения Берёзовку, Шолстопора, Кодозеро и др. являются мещане: двое Ситниковых и Елъчугин...» (1). Иконы поморского письма для староверов представляли особую ценность как историческая память. Попадавший из Выга образ давал старообрядцам возможность явственно ощутить свою связь с Выго-Лексинским общежительством. В определённом смысле это глубокий символический акт. Такие иконы распространены в основном на севере Вятской губернии и сейчас встречаются крайне редко.

Для определения поморской иконы важна палеография: она традиционна, практически не менялась во времени и полностью совпадает с палеографией поморских рукописных книг. Можно отметить также традиционность в подготовке доски и манере письма, тщательность, хотя одновременно и однообразие рисунка. Хорошо обработанные доски, составляющие икон-

Быкова Екатерина Васильевна – к. искусствоведения, Пермский государственный институт культуры (Кировский филиал), г. Киров

ный щит, скреплены 2 сквозными шпонками необычного Т-образного сечения: трапециевидная шпонка расширяется при возвышении над плоскостью иконы, что способствует более прочной связи досок. К специфическим, присущим только поморцам, иконописным сюжетам относятся, например, «Поморские старцы». По своему характеру, использованию белильных «движек» декор в поморских иконах напоминает манеру исполнения и мотивы свободных кистевых росписей Заонежья. Последние ведут своё происхождение от работ выговских мастеров-иконописцев, художников рукописной книги, рисованного лубка, выговской декоративной росписи на бытовых предметах. Манера исполнения узора на иконах отличается тщательностью, детализацией, то же можно сказать и о приёмах письма. Желтоватые высветления на лике святого мягко стушёваны к светло-коричневому санкирю (подкладочному тону). Движки (блики на наиболее освещенных местах) отсутствуют. В живописи одежд общая иконописная условность сочетается с натуралистической передачей деталей. Поля покрыты многочисленными изречениями из Св. Писания. В рисунке лёгких подвижных фигур чувствуется знакомство с иконами «строгановской школы».

На северо-востоке (Семёновский, Уреньский, Ветлужский районы Нижегородской губернии) у поморцев распространены иконы из Москвы и соседней Вятской губернии, куда старообрядцы ездили на праздники в молитвенные дома, а также на ярмарки. На знаменитых Нижегородских ярмарках старообрядцы разных толков покупали иконы в «иконных рядах» на Бубновской площади. Традиционно на этой площади находились лавки старообрядцев различных толков (2). Известно, что в конце XIX—начале XX вв. богатые купцы С.Т. Большаков и М.П. Востряков торговали старообрядческими книгами и иконами рядом с трактиром Бубнова. На Нижегородской улице на этой ярмарке также торговали иконами вдова Елизавета Петровна Масленникова и Николай Фёдорович Дубровин из Ярославля, член Ярославской и Нижегородской архивных комиссий. Эти свидетельства дают возможность определить, как формировались коллекции старообрядческих икон в молитвенных домах Поволжья и у столичных коллекционеров, способствуют уточнению датировки. Автором работы были найдены счета в

Государственном архиве Кировской области на покупку Д.Ф. Зоновым, основателем старообрядческого молитвенного дома поморского согласия в г. Вятке, иконы св. Николая Чудотворца на Нижегородской ярмарке у вдовы Масленниковой (3).

В Семёновском уезде Нижегородской губернии, когда глухие керженские леса стали местом поселения старообрядцев, спасавшихся от преследования царского правительства и церковных властей, начали писать иконы для старообрядцев и распространять их в пределах своей губернии, в Среднем Поволжье и Приуралье. В старообрядческих скитах Семёновского уезда писали иконы, переписывали книги, делали лестовки. На иконах писали несложные композиции, образ Богоматери, Исуса Христа, Николы Чудотворца, святых. На некоторых иконах оставлены записи о месте создания («Богоматерь Троеручица» из Яранского района, на обороте надпись «Олене...»). На новых землях старообрядцы были вынуждены заняться ремеслом: в их скитах появились мастерские, в которых писали не только иконы, но точили и расписывали посуду. Среди старообрядцев-переселенцев были иконописцы и мастера рукописной миниатюры. О высоком мастерстве этих художников свидетельствуют два киота конца XVII в., сохранившиеся в коллекциях Нижегородского художественного музея. Их роспись с типичными для XVII в. растительными мотивами напоминает покровы из драгоценных золотых тканей. Формы фантастических цветов очерчены контурными линиями и искусно разделаны штрихом. На тёмно-красном фоне среди зелени блестят золотые стебли и лепестки, выполненные в иконописной технике золочения дерева, которая близка Хохломе (считается, что временем возникновения искусства хохломской росписи была вторая половина XVII и начало XVIII в.).

В памяти старожилов края сохранились легенды о происхождении хохломской росписи, подтверждающие, что она была занесена иконописцами-старообрядцами. Беседуя с ними, можно в разных вариантах услышать рассказы о бежавших сюда сподвижниках атамана Разина, о приезде мастеров иконописного дела, спасавшихся от церковных гонений. Одна из легенд рассказывает о том, что среди скрывавшихся иконописцев был знаменитый мастер, который первым начал расписывать посу-

ду, используя технологию золочения. Он построил дом в лесу на берегу реки и в нём начал красить посуду. Похожими на золотые были его узорные чаши. Верные люди помогали их продавать. Однако дознались в Москве, откуда привозят золочёные чаши, догадались, кто их расписывает. И вот двинулись на поиски мастера царские солдаты... Узнав об этом, призвал мастер мужиков из соседних деревень, показал им своё умение, отдал краски, кисти и исчез. Одни говорят, что это было на берегу Керженца, другие — на берегу Узолы. Вместе с техникой окраски в Хохлому проникли и рисунки орнамента, известные иконописцам. В хохломской росписи нашли отражение и графические орнаменты с чёткими линейными контурами и проработкой деталей штрихом.

Иконы, привезённые из Нижнего Новгорода, находились в молитвенном доме белокриницкого согласия д. Богатыри Кильмезского района Кировской области (сегодня в Кировском краеведческом музее). На иконе «Всех Скорбящих Радость» начала XX в. в центре изображена Богоматерь в полный рост в чёрном одеянии и пурпурном мафории. Интересен орнамент на одеянии Богоматери, он по исполнению напоминает иконы Семёновского уезда (орнамент на плаще исполнен как травной узор хохломской росписи). В подобном же стиле выполнена икона «Сорок мучеников Севастийских» (привезена из Нижегородской губернии, о чём свидетельствует надпись на обороте). Икона написана на позолоченном фоне с цировкой (цировка — растительный орнамент с «плетёнкой»). Золотые зубчатые венцы, посылаемые Спасом для мучеников, напоминают узоры хохломской росписи. Следует иметь в виду, что способ превращения простой деревянной посуды в золотую без использования золота занесли в Семёново иконописцы-старообрядцы, покрывавшие иконы не только настоящим золотом, но и серебряным порошком в сочетании с олифой, которая после закалки приобретала золотистый цвет.

Известно, что в Нижегородской губернии был ещё один иконописный центр старообрядцев — Городец. Туда свозились на «чинку» старые иконы из разных центров России. Несколько мастеров «реставрировали» и продавали «раскольничьи» образа в антикварных лавках. Отчёты о Нижегородской ярмарке сооб-

щают, что с 50-х годов XIX в. торгуют два крестьянина из Городца: Потап Степанович Кузнецов и Михаил Ананиевич Косарев. Оба скупают иконы и книги на Севере, в особенности Вологодской, Вятской и Архангельской губерниях, а также в Сибири. В начале XX в. на Нижегородской ярмарке в Пряничном ряду было 5 иконных лавок крестьян из Городца. Собирались на Нижегородскую ярмарку из всех скитских обителей «монахи» и «сестрицы» за сбором на скитские нужды. Сборщицы и келейницы разносили купцам-староверам «келейную работу» — разные рукоделия: пояски с молитвой, крестики, вязанье, бисерные и шёлковые кошельки, иногда иконы, за что получали посильные вклады, записывали имена жертвователей в поминанья. Сведения о скитах, расположенных вокруг Городца, немногочисленны. Например, П.И. Мельников, инспектировавший эти поселения, свидетельствовал о том, что в Ануфриевском ските писались иконы. Но подробных сведений об иконописании в скитах Городца найти пока не удалось (4).

В конце XIX в. открылись «большие мастерские-фабрики икон». Задача иконописцев сводилась к достижению максимально возможной дешевизны. Иконоторговцы скупали в Центральной России самые дешёвые сорта икон и развозили их по всей стране. На низкий уровень «фабричных икон» первыми отреагировали старообрядцы-поморцы. Собравшиеся в 1909 г. на свой Первый Всероссийский съезд поморцы постановили учредить в Москве склад икон для снабжения провинции. На Втором съезде в 1911 г., после обсуждения вопроса о современном состоянии поморского иконописания, было высказано пожелание устроить особую школу поморской иконописи.

Старообрядческие иконы, создаваемые в мастерских, в целом подчиняются канонам времени: довольно строгое соблюдение иконографии, в живописи — сочетание иконописных традиций с приёмами народных росписей. При этом в иконах деревенских мастерских отражается влияние крестьянских вкусов: обилие цветных орнаментов, геометрических и растительных, стилизованных, с позолотой и серебрением, заполняющих поля иконы и нередко — фон. Щедрая орнаментация составляет определяющую стилистическую черту икон. Недостаток икон и относительная независимость местных вкусов привели к по-

явлению народных мастеров-иконописцев, работавших с учётом требований крестьян-старообрядцев. Как правило, местные народные иконы небольшие по размеру: их высота обычно находится в пределах 30 см. Доски большей частью сосновые, шпонки чаще торцовые, хотя встречаются и прорезные. В местных народных иконах бывает неглубокий ковчег, они имеют грубую льняную или бумажную паволоку, под темперой — тонкий слой белого левкаса. Для них характерны монументальная тяжеловесность, округлая замкнутость контурно очерченной формы, яркость, праздничность красок, часто соединяющихся по закону дополнительных цветов (красное с зелёным, оранжевое с синим), как бы «поджигающих» друг друга. И конечно, для этих икон типично специфическое народное мироощущение — простодушие и непосредственность, придающие столько очарования произведениям фольклора. Универсальный характер художественной подготовки позволял художникам работать в разных техниках, материалах и отраслях живописи. Народные мастера того времени в большинстве своём владели техниками темперного письма, умели украшать рукописи инициалами, заставками и миниатюрами. Понятно, что полная универсальность обеспечивала постоянный заработок, а специализация в излюбленной технике открывала широкую дорогу для творческого роста. Вот почему в рукописных книгах временами можно выявить приёмы иконописи и наоборот. Аналогии иконописи с народным искусством проводит в своей монографии о декоративной росписи уральского дома В.А. Барадулин (домовая резьба, одежда, предметы быта, украшенные орнаментами) (5).

Среди народных мастеров можно выделить и особую группу — «путешествующих». В XIX в. эти иконописцы ходили по деревням, писали иконы, обучали подрастающее поколение рисованию. Таких людей называли иконниками. Возможно, одним из таких иконописцев был К. Мосейков. Его подписная икона «Огненное восхождение Ильи Пророка», написанная в 1898 г., находилась в молитвенном доме д. Богатыри (сегодня в Кировском краеведческом музее). В верхней части композиции изображён огненно-красный круг. В круг вписана лёгкими контурными линиями небольшая повозка, запряжённая крылатыми конями. В повозке — Илья Пророк, внизу у потока на

горках изображён пророк Елисей, принимающий милоть. Горки написаны чёткими белильными лещадками. Справа вверху на синем фоне изображено благословляющее двуперстие. Надпись иконы выполнена полууставом со старинным очертанием. Этой иконе Н. Мосейков придал «древний» вид, притеняя краски, и затемнил её, «присмирил».

Рассмотренные народные иконы свидетельствуют о большом разнообразии форм самовыражения. Различия заключены в местных стилистических пристрастиях и конфессиональной принадлежности (разные толки и согласия), позволяющих сегодня с максимальной уверенностью определять их бытование. В лучших из них ощутима высокая культура практического народного мышления.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дружинин В.Г. К истории крестьянского искусства XVIII—XIX в. Олонецкой губернии: (Художественное наследие Выгорецкой поморской обители). Известия АН СССР. Сер.6-1926. Вып.15—17. С.28

2. Мельников П.И. Очерки бытовой истории Нижегородской ярмарки. Нижний Новгород, 1993. С.218.

3. Государственный архив Кировской области. Ф.237. Оп1. Д.234. Л.3.

4. Мельников П.И. Указ. соч. С.219.

5. Барадулин В.А. Народные росписи Урала и Приуралья. М., 1988. С.136.

Т.Е. ГРЕБЕНЮК

НОВООТКРЫТАЯ ИКОНА «ПРЕПОДОБНЫЙ ПАИСИЙ ВЕЛИКИЙ» ИЗ СОБРАНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОГО МУЗЕЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА ИМ. АНДРЕЯ РУБЛЁВА

Житие преподобного Паисия Великого объясняет его почитание в старообрядческой среде. Паисий (+ 19.06./ 02.07. V в.) ещё в молодых летах в жажде уединённого безмолвия подвизается в Египетской пустыне в абсолютном послушании св. Памве, ходит с опущенными глазами, творя непрестанную Исусову молитву, затем уходит в Нитрийскую пустыню, где в видении Христос открывает ему, что пустыня будет обильно населена подвижниками, которым сам Христос доставит пропитание в случае исполнения его заповеди. Главный завет преподобного Паисия — ничего не делать по своей воле, а во всём исполнять волю наставника — стал важнейшим условием духовной жизни общины православных старообрядцев.

Иконографический тип преподобного — поясной образ святого со свитком в левой руке с текстом: «Даде ми сиа от Бога на/гра», предстоящий образу Спаса Эммануила, изображённого по дугообразной лузге верхнего поля иконы над золотым нимбом преподобного. Дугообразные формы лузги, а также килевидные формы наверший — характерная черта романовских икон (1). На полях изображение Ангела Хранителя и преп. Феодосии в клеймах, обрамлённых килевидным навершием. Иконографический тип Ангела Хранителя как защитника праведных характерен для старообрядческих икон именно в данном изводе (Исх. 23:20; Тов. 8:13; Пс. 90:11; Евр. 1:14). В молебном каноне упоминается огненный меч в руках Ангела (2). На резной иконе XVI в. «Ангел Хранитель» из собрания Музеев Московского кремля Крест в руке с надписью: «Меч дневное ограждение». Меч в руке с надписью «Крест Хрис-

Гребенюк Татьяна Ефимовна — н.с. ЦМиАР, г. Москва

тов нощное ограждение». Учение о деннонощной молитве содержится и в Словах от видения апостола Павла — древнего сборника «Измарагд» из библиотеки Соловецкого монастыря. На иконе из собрания А.С. Уварова изображался преподобный Паисий Великий в схимнических ризах в состоянии особого молитвенного сосредоточения. Текст на иконе содержит учение о деннонощной молитве.

В иконе из собрания ЦМиАР преподобный предстоит отрешённым от всего земного в молитвенном богообщении, что подчёркнуто строгостью бесстрастного лика с глазами, возведёнными «горе» и вправо. Горняя устремлённость усилена движением рисунка верха куколя килевидной формы в направлении к изображению Спасителя. Духовная собранность в молитве, подчёркнутая цельностью фигуры святого, вогнутых и сведённых вовнутрь плеч, создаёт образ замкнутости, усиленной применением традиционных приёмов письма: приплесков жидкой чёрной краски по краю формы и в теневых местах. Иконографический тип святых с длинной клинообразной бородой с волнистыми, словно заплетёнными в косы, прядями волос подчёркивает яркую пластику личного письма, выдающего руку большого мастера. Личное письмо неразрывно связано с доличным с помощью пластического решения и виртуозного рисунка, который не дробится, а организует форму, создавая цельный образ. Света традиционно структурные, напряжённые, создают образ активной духовной жизни святого. Они положены небольшими мазками, как правило двойными, с нанесением более светлой штриховки, местами диагональной по форме, создавая впечатление блистающих вспышек света. Только романовским мастерам свойственен световой орнаментализм из движков света, рисунка светами, в том числе и золотом в виде линий, сдвоенных чёрточек, мелких точек и крестов полукружий и кружочков по синему полю куколя и аналава. Золотой ассист мантии гармонично уравновешивает световой рисунок личного письма, создавая образ святого, осиянного Светом Фаворской Славы. Преподобный Паисий изображён в нетленных одеждах Божественного Света, соответствующих состоянию обоженности (3). Образ преподобного выделен рамкой с одним из вариантов волжского орнамента, выполненного золотом в технике «инакопи» по чёрному фону, что характерно для г. Романова. Перевитый растительный орнамент в виде

диагональной сетки с точками на концах и восьмилепестковыми «ромашками» по концам сетки и в углах. Свет в ковчеге цветной, выполнен сильно разбелённой зелёной краской, отделён от светло-коричневых полей, помимо орнаментальной рамки, двойной линией: золотой и тонкой белильной. Опушь полей выполнена зелёным цветом с тонкой белильной линией и коричнево-малиновым цветом, что также характерно для романовских мастеров (4). На иконах Максима Архиповского описи нимбов, рамки и опуши выполнены теми же цветами. Общий колорит икон идентичен: малиновые, розовые, голубые и интенсивно-синие, зелёные с разбелкой и кораллово-розовые цвета. Общей чертой для романовских икон является отход от чистого локального цвета, поиски тонального решения с помощью разбелки цветов, порой сильной. Иконописцы продолжают традиции московских мастеров Оружейной палаты, воспитанных на лучших образцах творчества царских мастеров грозненской эпохи, что выразилось в особой изысканности и утончённости письма.

Наряду с характерным для романовцев цветовым сочетанием, рисунок играет ведущую роль как в построении формы, так и в создании образа в целом. Рисунок не столько индивидуален, сколько типологичен, что выделяет Романов-Борисоглебск в крупный художественный центр. Рисунок очень пластичный, цельный и при этом энергетически наполненный с тяготением к орнаментализму. Письмо личного выполнено взаливку и вприплеск с элементами отборки. Охра с белилами положена по желтовато-коричневому санкирю. Света структурные и энергетически активные. Положены небольшими мазками с нанесением более светлой штриховки, местами диагональной по форме. Повторяемость цветовой гаммы, элементов рисунка, приёмов письма при большой свободе творчества свидетельствуют о яркой индивидуальности мастеров крупного центра старообрядчества поповского согласия, отличной от творчества мастеров соседних городов Ярославля и Костромы. Иконописцы традиционного направления в иконописи, каким и является мастер рассматриваемой иконы, стараются удержаться в границах древнего письма. Известный иконописец Борисоглебской слободы Дмитрий Михайлович Козлининский, работавший в первой половине XIX в., являлся представителем традиционного направления. Известна и фамилия Ивана Бучина (5). Старооб-

рядцы, вышедшие из общины, назывались «мирскими» и как правило писали иконы как для «своих», так и для «чужих». О семье Архиповских известно, что они были старообрядцами: «у исповеди не были за расколом». Икона из собрания ГТГ Максима Архиповского «Исаакий Далматский с житием» 1833 г., находящаяся в собрании Павла Корина, очень близка иконе из ЦМиАР по стилю письма, особенно в личном, хотя и представляет «живописное» направление в иконописании, когда иконописцы были более свободны в выборе художественных средств выражения образа. Главное, что сближает романовские иконы двух направлений, — это особый характер личного письма, чётко выработанный круг приёмов, элементов рисунка, мастерство композиционного решения — при большой свободе творчества. Общая типологическая направленность романовских писем характеризуется цельностью силуэта, изысканным колоритом, большей, чем у ярославцев, живописностью, ведущей ролью рисунка, световым орнаментализмом и особым характером светового рисунка волос и бороды святых и в целом виртуозностью мастерства (6). Индивидуальные элементы авторского почерка в иконографических границах, стилевая характеристика выделяют икону их ЦМиАР из широкого круга старообрядческих икон таких центров иконописания, как Ветка, Иргиз, Керженец, Белая Криница и иных.

Сумма специфических черт является критерием для атрибуции иконы. Можно предположить со значительной долей вероятности, что рассматриваемая икона «Преподобный Паисий Великий» происходит из Романова-Борисоглебска.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Антонова В.И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. Ил.119, 120, 122.

2. Соколова И.М. Резная икона «Ангел Хранитель» из собрания Музеев Московского Кремля // Древнерусское искусство. СПб., 2003. С.368.

3. Настольная книга священнослужтеля. М., 1983. Т.4. С.125–126.

4. Антонова В.И. Указ. соч. С.140–144.

5. Научные чтения. Сборник статей. Ярославль, 1988.

6. Kobrzeniecka-Sikorska Grazyna. Ikony staroobrzedowcow. Olsztyn, 1993. P.41.

И.С. ОВСЯННИКОВА

ИКОНА ИЗ МОЛЕННОЙ Д. ЗАПРУДИНО

В школьный музей д. Давыдово поступила старая икона, переданная учителем истории нашего лицея В.Г. Агафоновой. Вера Геннадьевна рассказала, что икона принадлежала её деду, в доме которого в д. Запрудино раньше действовала старообрядческая моленная.

Запрудино – деревня в Орехово-Зуевском районе — ранее находилась в составе Запонорской волости Богородского уезда и носила название Запруденье. Частью Гуслицкой волости эта местность стала только к XIX в. Та часть Гуслиц, где находится деревня, имела своё неофициальное название – «Запонорье», или «Запонорщина». Селение было практически полностью старообрядческим. К началу XX в. здесь в основном жили последователи неокружнического епископа Даниила Богородского, резиденция которого находилась неподалеку, в д. Давыдово.

Как и в любом другом гуслицком селении, в Запрудино была своя общественная моленная. Практически в каждом селении наряду с зарегистрированными моленными существовали и другие – общественные (домашние), которые действовали в частных домах сельчан. В таких моленных религиозные службы проводились уставщиками (начётчиками), являвшимися жителями этих же деревень. В XIX–середине XX вв. моленные были своеобразными духовными центрами старообрядчества. Общины верующих в гуслицких деревнях существовали вплоть до 70-80 годов XX в., пока было живо старое поколение, воспитанное в строгой вере.

На расстоянии 1 км от д. Запрудино находится другая старообрядческая деревня — Новая. Между этими двумя населёнными пунктами протекает р. Понорь. В период весеннего половодья пространство, разделяющее деревни, оказывалось затопленным. Воз-

Овсянникова Инна Степановна — преподаватель лицея д. Давыдово Орехово-Зуевского р-на Московской обл.

можно, от этого природного явления произошло название Запрудино.

Первое упоминание о старообрядческой моленной в д. Запрудино встречается в документах, ныне хранящихся в Центральном историческом архиве г. Москвы. В 1826 г. число староверов в деревне было 112 человек (1), в 1889 г. их насчитывалось уже 325.

В 80-х годах XIX в. началась легализация моленных домов, связанная с изменениями в религиозной политике российского государства. Поворотным пунктом стал закон 1883 г., благодаря которому старообрядцы получили право «творить общественную молитву», «исполнять духовные требы и совершать богослужения не только в частных домах, но и в особо предназначенных для сего зданиях» (2).

В 1909 г. в д. Новая приступили к строительству старообрядческого храма и колокольни. Сам храм был деревянным, а колокольня каменная. После его закрытия в деревне стали действовать домашние моленные, которые располагались в частных домах.

По воспоминаниям старожилов, в 20-х годах XX в. моленная в д. Запрудино действовала в доме Гундаревых. В 1927 г. в связи с образованием колхоза она также была закрыта.

Последняя домашняя моленная в д. Запрудино начала функционировать после Великой Отечественной войны и просуществовала вплоть до конца 70-х годов XX в. Она располагалась в доме Михея Петровича Соловьёва (1898–1973), который исполнял одновременно обязанности уставщика моленной. Воспоминаниями о последней моленной д. Запрудино поделилась его внучка В.Г. Агафонова, 1957 г.р., учитель истории Давыдовского лицея, которая до сих пор проживает в том доме.

Кроме М.П. Соловьёва, уставщиком в моленной был и Фёдор Дрожжин, также житель этой деревни.

По воспоминаниям В.Г. Агафоновой, перед каждым молением и после него в избе мылись полы. Народу в моленной собиралось много. Те, кто приходил раньше, дожидались остальных, сидя на лавках, расставленных вдоль стен.

Все мужчины носили бороды, одеты были в косоворотки и специальные чёрные кафтаны для моления. Женщины были одеты в чёрные длинные юбки, платки закалывались булавками под подбородком. Все молящиеся держали в руках лестовки.

Молитвы проводились по всем праздникам. Утренняя молитва начиналась в 6 часов утра. Вечерняя молитва читалась накануне праздника в 17 часов.

В основном все необходимые для богослужения предметы находились постоянно в моленной. В центре стоял аналой. Ставили стол для подношений. В день поминовения родителей все приносили с собой стаканчик с мёдом. Возле каждого стаканчика зажигалась свеча. После окончания молитвы этим мёдом поминали умерших родственников.

В моленной было много книг, написанных старославянским шрифтом и украшенных гуслицким орнаментом. Одна из них – Октай – сохранилась до наших дней. В ней на последней странице рукой М.П. Соловьёва сделаны записи об ушедших из жизни родственниках.

В центральном (красном) углу моленной находились иконы. В «угольнике» размещались 3 иконы, по бокам – остальные 6. У каждой горели лампады. Все иконы были украшены ленточками.

В 1970-х годах XX в. моленная перестала функционировать и почти вся утварь оказалась утраченной. Переданная В.Г. Агафоновой икона — одна из сохранившихся.

Это четырёхчастная икона XIX в., написанная на липе (вертикальные волокна имеют слегка волнообразную форму). Сама древесина имеет тёмно-сероватый оттенок, со временем она сильно потемнела и была изъедена жуком-короедом с лицевой и оборотной стороны. На оборотной стороне имеются 2 встречные шпонки, сохранившие сильные загрязнения. Они имеют плиточную форму со скосами по краям, а в сечении – форму равнобедренной трапеции. Образы святых написаны яичной темперой в традиционной для иконописи манере. Техника письма очень необычна, изящна. Размеры иконы 35х31х2,3 см; каждый из 4 фрагментов — размером 11х12,3 см. Фрагменты разделены перегородками шириной 6 см.

До наших дней икона дошла с большими повреждениями, особенно в правом нижнем углу. На всей поверхности, в первую очередь, по краям, имеются многочисленные трещины. В местах особенно сильных повреждений виден левкас – белый, меловой. Также в нижней части в районе трещины хорошо видна паволока. Очень интересен её неоднородный рисунок: внизу слева – ткань с розо-

выми вкраплениями, напоминающими форму цветка, а внизу справа – ткань с пересекающимися полосками белого, синего и зелёного цветов.

В верхнем левом клейме иконы изображена Богоматерь «Всех Скорбящих Радость» с предстоящими архангелами Михаилом и Гавриилом и молящимися людьми. Вокруг фигуры Богоматери видно сияние позолоченной ауры с лучом в виде плавных пересекающихся линий. Весь образ прорисован с ювелирной точностью, особенно короны у Богородицы и Младенца. Очень интересно выписаны облака в верхней и центральной частях данного фрагмента. Однако лики (особенно архангелов) сохранились очень плохо.

Иконописец обильно использовал травленую чернь. Её мы видим и в другом фрагменте иконы – сверху справа. Этот фрагмент отличается от других наилучшей сохранностью. На нём изображен апостол Иоанн Богослов в молчании с ангелом, сидящим на его левом плече (ангел – символ Боговоплощения) и тельцом по правую руку от апостола (телец символизирует жертву Спасителю). С необыкновенной точностью прописано Евангелие, которое Иоанн держит в руках.

В нижнем левом клейме изображён святой воин. В правой руке он держит красный крест – символ мученичества, в левой руке – меч. Судя по всему, это великомученик Фёдор Стратилат. Около нимба справа и слева обнаружены повреждения жуком-короедом и деформация красочного слоя.

На правом нижнем, наиболее повреждённом, фрагменте изображён сидящий на троне святой воин. По иконографии этот образ близок к стилю письма Дмитрия Солунского. Около едва сохранившегося нимба обнаружены остатки воска (возможно, старого лака). Также местами виден золотой фон, покрытый олифой и слегка загрязнённый пылью. Вероятно, первоначально вся центральная часть иконы была позолоченной, а краски были нанесены поверх этой позолоты. В центральной части над верхними фрагментами имеется старославянская надпись: «Образ Скорбящиа Радость Святый Евангелист Еван Богослов».

Дальнейшую консультацию при изучении этой иконы мы получили в Музее древнерусской культуры и искусства им. А. Рублёва в Москве. Икону удалось передать на реставрацию в мастерские

Академии живописи, ваяния и зодчества им. И.С. Глазунова. Мы надеемся, что в скором времени обновлённая старообрядческая икона займёт достойное место среди экспонатов краеведческого музея Давыдовского лицея.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центральный исторический архив г. Москвы. Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.155.

2. Пулькин М.В. Старообрядческие моленные в XIX–начале XX вв. (по материалам Олонецкой епархии) // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.141–142.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Раздел IV
ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ, ФИЛОСОФИИ

Дементьева Л.С.
Артефакты и архетипы старообрядческой культуры **3**

Иванов М.В.
Личная вера и молитвенно-литургические воззрения протопопа Аввакума в свете психологического подхода **14**

Апанасенок А.В.
Старообрядцы-беспоповцы и «кровавый навет» в провинциальной России середины XVIII в. **24**

Аторин Р.Ю.
Проблема еретического содержания внешних форм богопочитания в православном культе **33**

Перекрёстов Р.И.
Историческое значение творческого наследия Ксеноса для судеб старообрядчества **38**

Лоскутов Ю.В.
Ф.Е. Мельников как философ (штрихи к портрету) **49**

Семененко-Басин И.В.
Соборы старообрядческой Церкви и прославление новых святых (первая четверть XX в.) **57**

Ледров С.М.
Старообрядческая тематика в трудах современных нижегородских историков **62**

Водолазко В.Н.
Старообрядчество в трудах П.Н. Милюкова **68**

Изюмов А.И.
Традиции казаков-старообрядцев р. Урала в творчестве Г.Н. Потанина **79**

Седов А.В.
Феномен старообрядческого предпринимательства **84**

Кирсанов А.Н.
Реформы или реформация? Новый обряд в европейском геополитическом контексте **90**

Кирсанова С.А.
Реформа или реформация? Личности двух венценосных реформаторов XVII в. **98**

Раздел V
КНИЖНОСТЬ, ЯЗЫК, ФОЛЬКЛОР

Кирилэ Ф.И.
О генезисе этнонима «русские липоване» **104**
Пригарин А.А.
«Часовенники» новороссийского края и Бессарабии: история одного старообрядческого конфессионима **118**
Нагорная С.Ю.
Старообрядчество и книжный язык **129**
Сазонова Н.И.
Текстология исправления Требника при патриархе Никоне и возникновение старообрядчества **135**
Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л.
Старообрядческий Лаврентьевский монастырь и его библиотека **143**
Архипова Е.А.
«История Выговской пустыни» И. Филиппова и древнерусские повести о монастырях: сравнительный анализ поэтик **148**
Костров А.В.
Мемуары старообрядческого священника И.Г. Кудрина как исторический источник **156**
Чудинова Г.В.
Эволюция образа старообрядца в русской литературе **164**
Соколова В.Ф.
Художественные функции жанра жития в раскрытии мировоззренческих представлений нижегородских старообрядцев в романах П.И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» **173**
Маёрова К.В.
Устная повествовательная культура алтайских старообрядцев как средство осмысления

действительности и отражения «картины мира» языковой личности 179
Казанцева Т.Г., Бородихин А.Ю.
Книжные и певческие традиции старообрядцев Сибири (некоторые итоги археографического сезона 2006 г.) 186
Мутина А.С.
Духовные стихи в фольклоре филипповцев Удмуртии 202
Фишман О.М.
Предания о святых местах у старообрядцев Тихвинщины (карелы, русские) 210
Данилко Е.С.
В поисках Беловодья (утопические легенды уральских казаков) 218
Матвеева Р.П.
Традиционные жанры в современном фольклорном репертуаре старообрядцев Бурятии 225
Трусов В.А.
Три списка с рукописи путешественника Марко Топозерского 234
Есипова В.А.
О вновь идентифицированных текстах старообрядческих авторов в рукописях XVIII в. (по материалам ОРКП НБ ТГУ) 242
Фурсова Е.Ф.
Рукопись о посещении «рабой Божией Верой» небесной церкви 248

Раздел VI
ТРАДИЦИИ, ОБРЯДЫ

Мошина Т.А.
«Чтобы братии было не вредно и угодно». Заметки о трапезе в Выговском старообрядческом общежительстве 256
Тихонова Е.Л.
Мотив «запрета на общение с иноверными в еде и питье» в рассказах современных старообрядцев Забайкалья 265

Островский А.Б.
Тема межконфессионального общения в нормативных рукописных материалах поморцев XIX–начала XX вв. **272**
Аргудяева Ю.В.
Традиционная русская культура у старообрядцев в Маньчжурии **279**
Ершов В.П.
Вещной мир старообрядцев Выга (по материалам музея «Духовная культура Карелии» Карельского педагогического университета) **287**
Канева Т.С.
Духовные традиции усть-цилёмских старообрядцев в мультимедийных проектах **298**
Чувьюров А.А.
Выг в фотографиях корреспондентов ЭО РМ **305**

Раздел VI
СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ, ИКОНОПИСЬ

Дынникова И.В.
Традиции богослужебного пения старообрядцев-часовенных Бразилии. На примере общины Primavera do Leste штата Mato Grosso **314**
Полозова И.В.
Херувимская песнь Иргизского напева: вопросы стилевой характеристики **324**
Быкова Е.В.
Из истории старообрядческого иконописания в Нижегородской и Вятской губерниях **330**
Гребенюк Т.Е.
Новооткрытая икона «Преподобный Паисий Великий» из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублёва **337**
Овсянникова И.С.
Икона из моленной д. Запрудино **341**