

The cover features a wide, decorative border composed of repeating square floral motifs. Each motif is a stylized four-petaled flower with intricate internal patterns. The border is set against a black background, while the text and decorative elements are white.

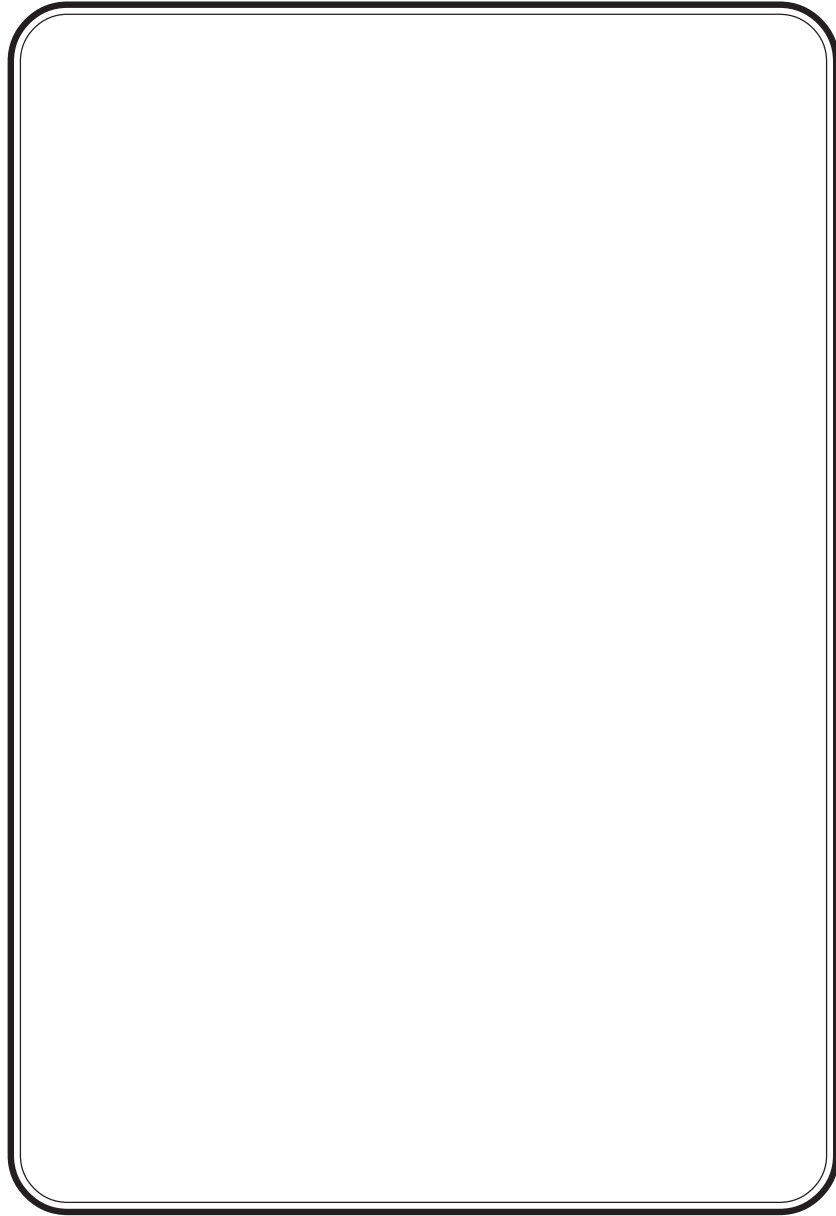
СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

II

МАТЕРИАЛЫ

2011



ЦЕНТР ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА
ИМЕНИ БОЯРЫНИ МОРОЗОВОЙ
КУЛЬТУРНО-ПАЛОМНИЧЕСКИЙ ЦЕНТР ИМЕНИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА
КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР «СТАРЫЙ БОРОВСК»



СТАРООБРЯДЧЕСТВО



ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ

Том II

МОСКВА

2011

В сборнике опубликованы материалы
X Международной научной конференции

**«Старообрядчество:
история, культура, современность»**

15–17 ноября 2011 г.
г. Москва

Редакторы-составители:

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

Конференция проводилась в рамках деятельности
Комиссии по исследованию старообрядчества
при Международном комитете славистов
(руководитель д.филолог. н. Л.Л. Касаткин)

ИСТОРИОГРАФИЯ. ФИЛОСОФИЯ

В.В. МОЛЗИНСКИЙ

НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ КОСТОМАРОВ И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

В осмыслении старообрядчества в российской истории весьма заметным оказалось наследие учёных России, составивших славу её научной мысли, но вовсе не сосредоточенных порой на изучении истории Никоновой реформы как основной проблеме своих научных изысканий. В ряду таковых Николай Иванович Костомаров – популярнейший историк середины–второй половины XIX в., необъятно ёмкое наследие которого несёт в себе ценнейшие положения, способствующие постижению культурно-исторической сути старообрядчества как значимого явления отечественной культуры. Содержательно глубокими оказались аналитические заключения его немногочисленных работ о церковном расколе XVII в. и порождённых им процессов и тенденций развития отечественной культуры.

Прежде всего это его монография «История раскола у раскольников». Опубликованная в «Вестнике Европы» за 1871 г., она оказалась едва ли не первой попыткой объективного научно-исследовательского подхода к проблеме истоков и существа старообрядчества (1) в истории русской исторической науки.

Историки справедливо отмечают заметный спад исследовательского интереса к подобной проблематике в 70-е годы по сравнению с множеством опубликованных трудов на эту тему в 60-е, а затем в 80-е годы XIX в. «История» Н.И. Костомарова, следовательно, оказывается как бы кульминацией «первой волны» научного изучения раскола, порождённой во многом условиями

Молзинский Владимир Владимирович – д.и.н., к.искусствоведения, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, действительный член Международной академии наук высшей школы, заведующий кафедрой истории музыки СПб.ГУ культуры и искусств

некоторой свободы мысли в «реформаторский» период первых лет царствования Александра II.

Рассматриваемый труд учёного вышел в свет в то время, когда значительная часть сочинений староверов первого поколения уже стала достоянием читателей благодаря их опубликованию в конспективном переизложении А. Бровковичем (Александром Б.) (2). Это был период, когда официальное направление церковной «обличительной» и светской науки, а также взгляды на раскол славянофилов и представителей так называемой «социально-политической» школы (А.П. Шапова, Н.Я. Аристова, В.В. Андреева и др.) оказались вполне оформившимися. Вместе с тем ещё не сложился метод всестороннего изучения раскола в церковной и гражданской науке, а аналитические труды историков-старообрядцев ещё не печатались.

Н.И. Костомаров своей «Историей раскола у раскольников» предложил новый для российской науки ракурс объективного научно-исследовательского анализа, опередив на 10-15 лет достижения духовно-академической науки и на 3-4 десятилетия — старообрядческой мысли. При этом учёный обнаруживает близость своих взглядов мировоззренческим позициям славянофилов. Речь идёт о видении им раскола как явления народной жизни. Раскол в концепции Н.И. Костомарова предстаёт массовым движением народа, фактором его духовного развития.

Н.И. Костомаров лишь косвенно затрагивает историю первых десятилетий раскола, занимающую периферийное место в его исследовании. Но отдельные положения и краткие замечания учёного вполне определённо раскрывают его позиции, характеризующие отношение к волнениям под лозунгом «старой веры» как к форме социальных движений XVII в.

Первым оппозиционным проявлением раскола Н.И. Костомаров называет «Возмущение в Соловецком монастыре» (3). При этом историк оценивает значение соловецких событий как одной лишь частности среди народных волнений периода царствования Алексея Михайловича. Бунт этот, по мнению исследователя, не выходил из целого ряда других, которыми была «богата вторая половина XVII в.» (4). Первопричиной он считает недовольство властью, когда аргумент стояния за «старую веру» оказывался сопутствующим в ряду прочих, более существенных.

«Голос раскольников, — пишет историк, — был как масло к огню; повсюду можно было найти недовольных властью ... дьяков, приказных людей, воевод, бояр, владык» (5). Что же касается Соловецкого мятежа, то его картина в обобщающей оценке учёного предстаёт в следующем виде: «Участвовавших в нем было всего до пятисот человек, из них двести было духовных; для остальных приверженность к старому обряду была, вероятно, только поводом; охоты к возмущению и без того уже было много...» (6).

Следовательно, в интерпретации Н.И. Костомарова раскол выступает вторичным фактором социального протеста. Но само видение его в контексте социально противогосударственных движений позволяет констатировать в мировоззрении учёного выраженные черты политического радикализма.

Важнее, однако, подчеркнуть противоположное — наличие разумной грани, за которой добротный научно-исторический анализ мог бы обрести черты умозрительных вульгарно-социологических «теорий». В концепции историка течение «старой веры» хоть и рассматривается в ряду реальных компонентов осознанного сопротивления власти, но не выступает определяющим в социально-политических процессах.

Особенно показательна здесь костомаровская версия событий «Хованщины», предложенная в разделе «Царевна Софья» второго тома «Русской истории в жизнеописаниях её важнейших деятелей». Лишь одной из вдохновляющих сил стрелецкого мятежа предстаёт раскол. «Стрелецкий бунт возбудил надежду, что теперь можно добиться и других перемен», — замечает историк, формулируя далее своё понимание значимости раскольников в событиях 1682 г. «До сих пор, — по его мнению, — самые рьяные из них бегали в леса, пустыни, другие, которых было гораздо больше, в страхе притаились и с виду казались покорными. В стрелецком звании было таких наполовину; Москва и пригородные слободы были полны раскольниками или склонными перейти в раскол, как только почувяли они нетвёрдость тяжёлой руки, давившей их, тотчас подняли голову» (7). Приведённая выдержка раскрывает понимание Н.И. Костомаровым раскола как весьма весомого фактора описываемых событий. Такой акцент, очевидный и в дальнейшем изложении, обнаруживает идентификацию оценок Н.И. Костомарова тем, что имеются на стра-

ницах знаменитого старообрядческого трактата XVII в. — «Истории о вере и челобитной о стрельцах» Саввы Романова, в которой раскол предстаёт идейным стержнем и организующей силой стрелецкого бунта (8).

Но противогосударственная направленность раскола — далеко не главное в целостном понимании учёным его исторической значимости. Уяснение таковой в виде обстоятельно разработанной концепции мы находим в уже упомянутой «Истории раскола у раскольников», где раскол рассматривается под углом зрения его историко-культурной роли в народной жизни. Н.И. Костомаров видит в нём явление «народного умственного прогресса» (9), что найдёт свои всходы в воззрениях историков и философов-старообрядцев предреволюционной поры (10).

И в то время, когда в массе работ церковных и светских авторов раскол рассматривается следствием «невежества», «варварства», консерватизма «заскорузлой» мысли русского человека, слепо приверженного старине, едва ли не из страха перед непривычным, Н.И. Костомаров видит в расколе «явление новое, чуждое старой Руси» (11). Одним из первых и точнее многих учёный сформулировал парадоксальность исторического явления старообрядчества. Отстаивание традиций, лежащих в его основе, по словам историка, породило «новые духовные нужды», ибо то, что было привычно, во что «слепо верили, не размышляя... пришлось защищать, а следовательно, пришлось думать ... многому научиться» (12). Раскол поставил вопросы необходимости выбора, «которые вводили народ в чуждую ему до того времени область мысленного труда». По выражению Н.И. Костомарова, раскол «расшевелил спавший мозг русского человека» (13).

В понимании раскола как явления народной жизни, как выражения народно-религиозного чувства Н.И. Костомаров оказывается во многом близок историческим концепциям славянофилов (наряду с безусловными расхождениями с ними по ряду позиций) (14). Усвоение славянофильских идей проявляется, в частности, в понимании старообрядчества как фактора умственной жизни и «духовного развития» русского крестьянства (15), как известно, стимулирующего процессы умственной деятельности, реализуемой в процессе удовлетворения формирующихся и развивающихся духовных потребностей.

Подобные позиции, уместно вспомнить, ещё в 1851 г. были сформулированы славянофилом И.С. Аксаковым. По его мнению, именно раскол (как и любой, вероятно, процесс духовной жизни) имеет в изначальной основе «потребность умственной деятельности», реализуемой «в соответствующих формах и способах её удовлетворения» (16). Словно развивая это положение, Н.И. Костомаров пытается оценить духовную значимость раскола в народной истории. «Русский мужик в расколе получал своего рода образование, вырабатывал своего рода культуру, охотнее учился грамоте; кругозор его расширялся... он мыслил, достигал того, что мог обобщать понятия, делать умозаключения» (17).

Таким образом, Н.И. Костомаров в своей «Истории раскола у раскольников» даёт столь значительное обобщение духовного существа «староверия», без которого его место в российской истории и научном осмыслении первооснов движения оказывается недопустимо упрощённым. Историк не ставит целью всесторонний анализ раскола как неисчерпаемой проблемы российской истории, но выделенный им аспект исследовательского анализа оказывается узловым, касающимся принципиальной сути исторического явления старообрядчества. «В нашей истории, — пишет учёный, — раскол был едва ли не единственным явлением, когда русский народ — не в отдельных личностях, а в целых массах, без руководства и побуждения со стороны власти и лиц, стоящих на ступени высшей по образованию, показал своеобразную деятельность в области мысли и убеждения» (18).

Закономерным поэтому представляется факт огромного влияния Н.И. Костомарова на культуру своего времени. Примечательным здесь оказывается сохраняющееся на протяжении долгих лет знакомство историка с величайшим композитором своей эпохи М.П. Мусоргским. Последний в своей «Автобиографической записке» отметил Н.И. Костомарова в числе мыслителей, оказавших наибольшее влияние на установки его композиторского творчества (19), в чём-то, следовательно, и на выбор оперных сюжетов. Во всяком случае, обращает на себя внимание следующее совпадение: через год после опубликования «Истории раскола у раскольников» М.П. Мусоргский приступает к подготовке либретто оперы «Хованщина», где тема раскола предстаёт идейным стержнем развития действия, а образы старооб-

рядцев – первыми в работе над музыкальным материалом. В драматургии оперы они составляют то высокое духовное начало, что концентрированно выражено в «Истории» Н.И. Костомарова. Имеются и документы, подтверждающие факт содействия Н.И. Костомарова замыслу «Хованщины» (20).

Идеи Н.И. Костомарова, а также Д.Л. Мордовцева – автора достаточно известных исторических повестей и романов – повлияли и на формирование замысла создания в оперном жанре своеобразного цикла – «грандиозной музыкально-исторической хроники России». Констатируя такой факт (не вполне состоявшийся) творческой биографии композитора, М.П. Рахманова – автор одного из наиболее глубоких исследований оперного наследия М.П. Мусоргского, – находит, что такой материал не мог быть почерпнут у Н.М. Карамзина, С.М. Соловьёва или А.С. Пушкина, но имел убедительное, соответствующее воззрениям композитора осмысление в работах «новых историков», в частности, Н.И. Костомарова (21). Понимание народа как самостоятельной силы исторического процесса у Н.И. Костомарова исследователь убедительно рассматривает как отвечающее мировоззренческим установкам М.П. Мусоргского (22).

Огромное влияние Н.И. Костомарова на современников влекло за собой попытки, порой небезосновательные, ассоциировать имя учёного со многими современными ему течениями научной и общественной мысли, в частности, с воззрениями историков революционно-демократического направления. Прав, однако, Ю.Д. Марголис, отмечая в своей книге «Т.Г. Шевченко и русские историки-демократы», что рассмотрение Н.И. Костомарова в этом ряду невозможно «без существенных оговорок» (23). Действительно, незаурядная самобытность, оригинальность суждений учёного, затрагивающих или предваряющих (в силу необозримой их широты) огромный спектр мнений – от раннего славянофильства и почвенничества до вершин общественной и профессионально-исторической мысли дореволюционной России, предопределяет его обособленное место в отечественной науке.

Лидирующая известность Н.И. Костомарова в ряду учёных своего времени – периода небывалого интереса к событиям исторического прошлого – свидетельство его незаурядного исследовательского таланта, но вместе с тем – и умения отвечать чи-

тательским запросам в плане выбора сюжетов, методов и форм изложения. Важнейшим, несомненно, был здесь содержательный момент. Обращаясь, в частности, к расколу XVII в., Н.И. Костомаров заметно расширяет сложившийся спектр мнений в вопросах трактовки старообрядческих тенденций в процессе культурно-исторического развития русского крестьянства. Старообрядчество – как сфера народной мысли и народно-религиозного чувства, как фактор духовного развития и умственной деятельности русского крестьянина – таков ракурс подхода к расколу как проблеме отечественной культуры, которым гражданская историческая наука России во многом обязана Н.И. Костомарову.

«История раскола у раскольников» Н.И. Костомарова как бы заявила о рождении того нового осмысления старообрядчества, что обрело своеобразные формы развития в литературе и философском учении почвенничества.

Заложенное в трудах Н.И. Костомарова понимание раскола как импульса умственного развития народа, как явления, открывшего новые грани народной жизни, обозначило новый ракурс научно-познавательных и культурно-художественных тенденций. На рубеже веков он выразился в появлении трактатов «Протопоп Аввакум: Очерки из истории умственной жизни русского общества в XVII веке» А.К. Бороздина, «Правда старой веры» И.А. Кириллова, «Церковь невидимого града» С.Н. Дурьлина, ряда литературных произведений, оперы «Сказание о невидимом граде Китеже» Н.А. Римского-Корсакова и др.

Старообрядчество становится объектом изучения как сфера народной жизни, как область народно-религиозного чувства, как движение умственного прогресса, социально-противоцерковного в исторических первоисточках, но актуально-значимого прежде всего в аспекте сохранения определённых традиций средневековой Руси, выступающих органично дополняющим компонентом сложившейся системы духовных ценностей.

В том заслуга многих исследователей и художников, лишь незначительная часть которых упомянута выше. Но имя Н.И. Костомарова занимает здесь особое место как имя учёного, попытавшегося оценить раскол–старообрядчество как позитивно-значимый процесс российской истории, рассматриваемой им как история духовного развития народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Следуя устоявшимся традициям исторической науки, учёный не использует термин «старообрядчество», ограничиваясь привычным для читателя-современника словом «раскол», в котором, как это вытекает из изложенных им положений, не видит отрицательного смысла.
2. Александр Б. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. Ч.1. Сочинения исторические. СПб., 1861.
3. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников // Вестник Европы. 1871. Т.2. С.484.
4. Там же. С.484.
5. Там же. С.485.
6. Там же. С.484.
7. Костомаров Н.И. Царевна Софья // Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Т.2. Вып.4–5. Калуга, 1995. С.391–392.
8. Романов Савва. История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древностей. Т.5. М., 1863. С.110–148.
9. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников. С.469.
10. См.: Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. Вып.1. М., 1908; Кириллов И.А. Правда старой веры. М., 1916 и др.
11. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников. С.498.
12. Там же. С.470.
13. Там же.
14. См.: Шапиро А.Л. Русская историография с древнейших времён до 1917 года. М., 1993. С.462.
15. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников. С.497.
16. Аксаков И.С. Краткая записка о странниках и бегунах (1851 г.) // Русский архив. 1866. №1–12. С.630.
17. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников. С.496–497.
18. Там же. С.469.
19. Мусоргский М.П. Автобиографическая записка 1880 г. // Мусоргский М.П. Литературное наследие. Т.1. М.;Л., 1971. С.268.
20. См.: Римский-Корсаков А.Н. (Сост.) М.П. Мусоргский. Письма и документы. М.;Л., 1932. С.423.
21. Рахманова М.П. Истоки оперных концепций М.П. Мусоргского. Автореф. дис... канд. иск., М., 1987. С.15.
22. Там же.
23. Марголис Ю.Д. Т.Г. Шевченко и русские историки-демократы. Л., 1991. С.3.



С.С. ХАРИТОНОВ

**ВЗГЛЯДЫ ПИСАТЕЛЯ-НАРОДНИКА И.Н. ХАРЛАМОВА
НА ПРОБЛЕМУ ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА XVII В.**

Актуальность «народной» тематики в общественной жизни второй половины XIX в. обусловлена коренными изменениями, происходившими в пореформенной России: отменой крепостного права, развитием капиталистических отношений, разложением крестьянской общины. Одними из наиболее активных проводников данной темы явились представители так называемого народнического движения как демократического, так и радикального толка. Их объединяла уверенность в невозможности для России развиваться по капиталистическому образцу и в необходимости поиска оригинального пути, соответствующего национальной ментальности. Значимость изучения раскола и сектантства одними народниками определялась тем, что «защитники древнего православия» рассматривались главным образом в качестве «возможных союзников в своей революционной борьбе с русской монархией» (1), другие стремились показать, что «у народа и интеллигенции есть общие интересы». Одним из ярких представителей демократического народничества явился писатель-публицист Иван Николаевич Харламов (1854–1887), автор очерков, посвящённых различным сторонам народной жизни, в том числе проблемам церковного раскола и сектантства.

Недолгий период его творческой деятельности пришёлся на первую половину 80-х годов XIX в. — время жёсткой цензуры, «малых дел», вынуждавших исследователей общественных вопросов прибегать в своих работах к «нескончаемому эзопству». «Толстые» журналы, ставившие своеобразной площадкой для дискуссий среди видных публицистов по наиболее злободневным вопросам, приковывали к себе пристальное общественное

Харитонов С.С. — н.с. Камешковского районного историко-краеведческого музея, Владимирская область

внимание и являлись самобытным явлением культурной жизни того времени.

Основываясь на изученных материалах, можно сделать предварительный вывод о том, что специального всестороннего анализа работ Харламова, посвящённых церковному расколу, до сего дня не проводилось.

В качестве наиболее важных причин раскола писатель выделял развитие народно-религиозной мысли, усиление процесса государственной централизации и недовольство социально-политическим строем.

Недовольство как причина, по мнению Харламова, проявлялось в стихийной бессознательной форме и помимо раскола порождало такие формы протеста, как бегство в глухие места, бунты. По его убеждению, возникающие экономические и политические проблемы ассоциировались в обществе с личностями конкретных правителей, но не с политической системой в целом. Следствием подобного отношения явилось отсутствие в то время каких-либо сознательных и организованных общественных движений среди народа. Таким образом, основные причины раскола относились к социально-политической и духовной сферам русского общества.

Говоря об усилении процесса государственной централизации как одной из основных причин раскола, Харламов разделял точку зрения, высказанную в начале 60-х годов XIX в. А.П. Щаповым (2). Писатель указывал, что народ желал «самоуправления на началах выборных, желал участия в общегосударственных делах» (3). При этом централистические устремления светской и духовной власти, нарушая исконные принципы соборности и демократии, «шли наперекор всему складу русской жизни, всем народным симпатиям и ожиданиям» (4).

Не отрицая социально-политических причин, Харламов стремился обратить внимание читателя и на субъективные факторы. Эволюция религиозной мысли в народном сознании занимала среди них доминирующее положение. В этом отношении писатель оказался близок во взглядах с историком Н.И. Костомаровым, признававшим раскол «крупным явлением умственного народного прогресса» (5). Восприняв мысль Костомарова, Харламов делал из неё самостоятельные выводы о том, что раскол есть результат закономерного многовекового процесса эволюционного

умственного развития. Именно благодаря ему массы в XVII в. «были, может быть, индифферентны к официальной религии, но к проповеди христианства они были уже восприимчивы» (6). Обрядовая сторона реформы Никона послужила в этом случае лишь поводом к расколу, «но никак не причиной его появления» (7).

«Прогресс умственного развития, — утверждал Харламов, — всегда и везде первым делом сказывался в реформе старых и образовании новых религиозных представлений» (8). Как раз в среде духовенства появился особый тип — проповедников-обличителей, способных концентрировать в своих воззрениях то, что «смутно уже бродит в массах», при этом «чем сильнее был человек умственно, тем больше рвался он из-под уз авторитета, тем больше в его учении оказывалось еретичества» (9). Писатель соглашался со Шаповым в том, что при всей кажущейся консервативности старообрядцев и приверженности старому обряду, они вполне были способны проявлять смелость и оригинальность мышления. В пример приводилось учение протопопа Аввакума о Троице, «где наивно-суеверное, языческое мирозерцание смешивается с правильно понятыми нравственными истинами христианства» (10). Новый тип людей, «скоро понятый современниками», захватил надолго «громчайшее нравственное влияние на массы» (11), при этом прогрессивно и нестандартно мыслящие личности встречались как в высших социальных кругах, так и среди простого народа. Нестандартность мышления, которую проявляли видные идеологи старообрядчества, часто дополняли смелость, порой граничившая с дерзостью, готовность к самоотверженному подвигу и железная воля («такова была у Неронова страсть к обличениям, что даже высокие покровители иногда находили нужным смирать его неукротимую натуру» (12)).

Нравственную проповедь, призыв к самоочищению от грехов и самосовершенствованию как основной метод воздействия вождей на народные массы Харламов рассматривал в качестве переходной ступени к требованию общественной реформы и подчёркивал, что «пока сознание находится на антропоцентрической степени развития, пока учение о свободе воли господствует, пока люди думают, что человек, личность всё может, что захочет — до тех пор проповедь нравственных истин считается единственным

средством спасения от социального зла, как прежде таким средством признавался уход на новые места» (13).

Основным принципиальным положением писателя в вопросе идеологии старообрядцев является утверждение о чисто религиозном её содержании и отсутствии антигосударственных устремлений: «Это не знамя общественной борьбы, — настаивал он, — а философия отчаяния» (14). Поэтому Харламов не мог согласиться со Щаповым в вопросе участия старообрядцев в общественных волнениях XVII в., утверждая, что «религия бунтарей в указанных движениях, очевидно, не играла никакой роли». Это, как уже указывалось, обуславливалось уровнем развития общественной мысли.

Ядром идеологии старообрядцев, по мнению Харламова, являлось учение о конце света и пришествии Антихриста. Он отмечал, что Антихрист у большинства старообрядцев ассоциировался с конкретными личностями (патриарх Никон, Пётр Первый). Харламов в связи с этим приводил в пример послание игумена Феоктиста (1669), в котором последний под Антихристом предлагал понимать не конкретную личность, а символическое зло, «царство сатаны в духовном смысле». Неприятие публикой подобного толкования служило для писателя ещё одним доказательством недостаточного уровня развития общественного сознания, не способного за конкретными личностями видеть недостатки в способе государственного или общественного устройства, но вполне восприимчивого к проповеди моральных истин.

Положительное значение раскола, по мнению писателя, могло заключаться в стягивании «наиболее живых элементов под свои знамёна, отвлекая их, тем самым, от политической борьбы в сторону «загробной жизни», давая «нравственное успокоение» — задачу, в которой можно было впоследствии разочароваться, «но которую экзальтированное чувство старалось выполнять насколько хватало человеческих сил» (15). При этом целью побега и заселения новых территорий Харламов, в отличие от Щапова, считал подготовку к лучшей загробной жизни, а не построение особой цивилизации, характеризующейся отрицанием государственных начал. Увлечённые поначалу религиозными идеалами, члены старообрядческих общин постепенно включались в вопросы быта и становились более лояльными к официальным властям и охотнее шли на компромисс.

Не обошёл писатель и проблему роли личности в старообрядчестве. Он утверждал, что идея социального равенства «лишь как идея нравственная, неразвитая в своих общественно-политических последствиях, является у лучших умов только к концу столетия под влиянием Запада» (16). Однако, как полагал Харламов, уже самой постановкой вопроса о роли личности, вниманием к нравственному самоусовершенствованию, раскол представлял важность для современников и последующих поколений.

Тем самым публицист, высказывая оригинальные идеи, стремился акцентировать внимание читателя на положительных сторонах церковного раскола, а главное – стремился доказать, что старообрядцы (как неотъемлемая, но наиболее замкнутая в себе часть народа) не являются скрытыми борцами с правительственными порядками. В этом видится высокое значение работ Харламова.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Минск, 2007. С.7.
2. Шапов А.П. Земство и раскол. Выпуск первый. М., 1862.
3. Харламов И.Н. Протопоп Иван Неронов // Древняя и новая Россия. 1881. №1. С.69.
4. Там же. С.70.
5. Костомаров Н.И. История раскола у раскольников // Костомаров Н.И. Раскол: Исторические монографии и исследования. М., 1994. С.265.
6. Харламов И.Н. Идеализаторы раскола // Дело. 1881. №8. С.22.
7. Там же. С.22–23.
8. Харламов И.Н. Протопоп Иван Неронов. С.62.
9. Он же. Идеализаторы раскола. №8. С.22.
10. Там же. С.23.
11. Харламов И.Н. Протопоп Иван Неронов. С.70.
12. Там же. С.68.
13. Там же.
14. Харламов И.Н. Идеализаторы раскола // Дело. 1881. №9. С.12. В данном очерке, выступив с критикой взглядов народнических исследователей раскола И.И. Юзова (Каблица) и А.С. Пругавина, автор наиболее полно обосновывает положение об отсутствии в старообрядческой идеологии антигосударственных идей.
15. Харламов И.Н. Странники // Русская мысль. 1884. №6. С.45–46.
16. Он же. Странники // Русская мысль. 1884. №5. С.96.



А.С. МАДЖАРОВ

РЕЛИГИОЗНЫЙ РАСКОЛ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: КОНЦЕПЦИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА

Изучение истории религиозного раскола русской православной церкви в отечественной историографии велось в рамках нескольких научных направлений. Каждое из них формировало и развивало свои представления об истории и теории этого процесса. Ещё до научного взгляда, в период возникновения раскола, появилась клерикально-охранительная литература, позже, в XVIII в. оформилось официальное направление (1). В 60–е годы XIX в. получила развитие демократическая концепция раскола, наиболее весомо представленная А.П. Шаповым (2). В развитие марксистской концепции, особенно в разработку теории проблемы, на разных этапах её истории, особый вклад, на наш взгляд, внесли Г.В. Плеханов, а в советское время – А.И. Клибанов и др.

Взгляд Н.А. Бердяева на историю России. Николай Александрович Бердяев (6 [18].III.1874–23.III.1948) считал проблему раскола одной из важнейших проблем русской истории, ключевой в понимании специфики России. Его концепция раскола строилась на иных, чем упомянутые выше, основаниях. Она принципиально отличалась от официальной дореволюционной школы, а также советской исторической и философской науки, формировала видение этого явления и процесса, противоположное материализму, атеизму.

Бердяев писал не обычный исторический труд, раскрывающий внешнюю сторону истории, не об «эмпирической России». Он, опираясь на традицию русской мысли XIX–начала XX в., развивал экзистенциальное (лат. *existentia* – существование) направление философии истории. Его интересовали темы: «чело-

Маджаров Александр Станиславович – д.и.н., профессор Иркутского госуниверситета, г. Иркутск

век», «его назначение и творческое призвание», «продолжение человеком миротворения», «русская идея».

Мыслитель хотел понять «национальный тип», «народную индивидуальность». Ответ на поставленные вопросы требовал иного, не марксистского, не материалистического метода исследования (3). Опираясь на своё видение особенностей исторического процесса, он строил прогнозы, оценивал будущее. Его общие воззрения предопределяли и видение раскола.

К проблеме специфики русской истории, исторического познания, Бердяев обращался в работах «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), «О рабстве и свободе человека» (1939), «Самопознание» (1940), «Русская идея» (1943) и др.

«Прошлое нам уже не подвластно, но будущее зависит от нас», — ссылаясь Н.А. Бердяев на Чаадаева, суждения которого относил к «основным мыслям» XIX в. Силы народа ещё не раскрыты, находятся в потенциальном состоянии. Они раскроются, и в будущем будут получены ответы на важнейшие вопросы человечества. Каковы же локальные и масштабные энергии, которые создавали потенциал будущего развития, предопределяли его направление? Каково в этом ареале место и значение религиозного раскола?

Философ ставил вопрос о «загадке России», «её идее». Именно в контексте ответа на него раскрывалось значение других, относительно частных вопросов, в том числе и вопроса о природе религиозного раскола русской православной церкви.

Его ответ: в России нет дара «созидания средней культуры». Русский дух устремлён к «последнему, окончательному», абсолютному. А в жизни царит относительное, среднее. Мы «бесильны во всём относительном и среднем, — вновь подчёркивал он, — хотим „священного государства“ в абсолютном, а миримся со „звериным в относительном“» (4).

Это деление на «Святую Русь» и «царство антихриста», и устремленность к «последнему, окончательному, абсолютному» видна и в расколе.

Предпосылки раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Непосредственно к теме религиозного раскола русской православной церкви Бердяев обратился в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), а затем, более

подробно, рассмотрел её в работе «Русская идея», написанной в 1943 г. Во введении — «Русская религиозная идея и русское государство» — к труду «Истоки и смысл русского коммунизма» Бердяев широко развернул тему, вписал раскол в контекст понимания всего хода и смысла русской истории, а затем осветил суть религиозного раскола. Он констатировал наличие в России раскола в широком смысле, раскола вообще, а не только религиозного, — отсутствие в стране «органического единства». По словам Бердяева, страна жила одновременно в разных столетиях от XIV до двадцать XXI (5). В истории философ видел «пять разных России: киевскую, татарского периода, московскую, петровскую императорскую и советскую Россию» (6).

Противоречия русской истории (души и судьбы), по мнению Бердяева, заключались в противоборстве в них восточного и западного элементов (7). Двойственность по-иному проявилась и в том, что душу, которая была языческой и до конца не утратила этой субстанции, сформировала русская православная церковь. Эта двойственность вошла в «тип русского человека» (8).

По его словам, религиозное начало выработало в русской душе устойчивые свойства: догматизм и аскетизм; способность нести страдания и жертвы во имя своей веры; устремлённость к трансцендентному, к вечности, к иному миру, к будущему (9). Все эти свойства в полной мере проявились в русской истории и в частности, в расколе. Страна несла в себе раскол в разных формах и предпосылки появления новых форм.

России был присущ мессианизм. Бердяев охарактеризовал предпосылки и кризис этой идеи. К расколу вёл «кризис мессианского призвания». «Московское царство» собиралось под символикой мессианской идеи — «искания истинного царства», — которое характерно для русского народа на протяжении всей его истории (10). После падения Византийской империи — второго Рима, народ решил, что московское царство «единственное православное царство в мире» (11). Инок Филофей сформулировал учение о Москве как Третьем Риме. Религиозное и национальное слилось. Укрепилась мысль, что православная вера есть исключительно русская вера. Вселенское сознание так ослабело, что греческую церковь, от которой русский народ получил православие, перестали считать православной (12). В ходе русской

истории религиозная идея царства выродилась в форму могущественного государства. Церковь в этом государстве стала играть служебную роль (13).

Характеристика раскола в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937). Противоречия истории, особенности сознания и веры, свойства народа, сформировавшиеся в ходе русской истории, однажды слились и выплеснулись в расколе. Исправление ошибок в богослужебных книгах по греческим образцам при патриархе Никоне породило «бурный протест народной религиозности» (14). Произошло, по словам Бердяева, «одно из самых важных событий русской истории» (15).

Бердяев вслед за демократической и марксистской мыслью не считал, что «раскол был вызван лишь обрядоверием народа» (16). В расколе, по его словам, заключалась «глубокая историософская тема» (17). Коренной вопрос стоял в том, «исполняют ли русский народ своё мессианское призвание», является ли «русское царство истинно православным царством» (18). Раскол и выявил неблагополучие русского мессианского сознания (19). «В народе проснулось подозрение, что православное царство повредилось», истинной вере изменили, государственной властью и церковной иерархией овладел антихрист (20). Убедившись в этом, «народное православие» разрывает с иерархией и властью и «уходит под землю» (21).

Предпосылки раскола в работе «Русская идея» (1943). В работе «Русская идея» Бердяев продолжил освещение проблемы религиозного раскола русской православной церкви. Он поставил её в контекст специфики «русского национального типа». Исследователь дополнил и развил свои представления о русской религиозности. Он подчеркнул важную особенность России, которая проявлялась в русской истории: наш народ «в высшей степени поляризованный... совмещение противоположностей» (22). Противоречивость «русской души», Бердяев, как и прежде, объяснял тем, что в России сходятся два потока мировой истории – Восток и Запад. Это соотношение сказалось на результате – специфике народа: «Русский народ не чисто европейский и не чисто азиатский... Россия соединила два мира» (23).

Необъятность русской земли, по мнению философа, соответствует необъятности русской души, её устремленности в беско-

нечность. География влияет на специфику цивилизации. Безграничную землю трудно оформить. Тем более, если у народа наблюдается «слабость формы» (24). Если он – народ «откровенный и вдохновенный», а «не народ культуры, как народы Западной Европы». И, к тому же, не знает меры, впадает в крайности (25). Он вновь подчеркнул неорганичность, прерывность, катастрофический характер русской истории, наличие в ней пяти периодов, образов России: киевского, времен татарского ига, московского, петровского, современного. И, добавил, «возможно, что будет ещё новая Россия» (26).

Бердяев, как и прежде, обращал внимание на характерную, по его мнению, особенность русской истории – наличие потенциальных, неактуализированных сил, в которых видел залог будущего России. Об этом он упоминал ранее, ссылаясь на Чаадаева. В «Русской идее» исследователь, в отличие от предшествующих работ, перечислил основные вехи русской истории и в том числе раскол в контексте субъективного, «человеческого» свойства русской истории – её «мучительности». Он использовал это понятие не как поверхностное прилагательное, обычно встречающееся в «объективной» истории, а как глубинную характеристику, которая влияла на дух, душу, и сказалась в расколе.

Мыслитель писал: «История русского народа одна из самых мучительных историй: борьба с татарскими нашествиями и татарским игом, всегдашняя гипертрофия государства, тоталитарный режим Московского царства, Смутная эпоха, раскол, насильственный характер петровской реформы, крепостное право, которое было самой страшной язвой русской жизни, гонения на интеллигенцию, казнь декабристов, жуткий режим прусского юнкера Николая I, безграмотность народной массы, которую держали во тьме из страха, неизбежность революции для разрешения конфликтов и противоречий и её насильственный и кровавый характер, и, наконец, самая страшная в мировой истории война» (27).

Что же вытекало из упомянутой характеристики русской истории? Как эта «мучительность» сказалось на духе народа? У нас, по словам Бердяева, «не развилось рыцарство». Народу стали свойственны «опрошение и уничтожение», «непротивление», «жертва» (28). В религиозной жизни имело место «самосжигание».

Бердяев продолжает и развивает тему о противоположных началах в основании «формации русской души»: природного, языческого, дионисического и – «аскетически-монашеского православия».

Соотношение этих начал предопределило «свойства русского народа». Теперь русский философ не только перечисляет эти свойства, как делал ранее, он показывает их в единстве противоположностей. Мыслитель видит в народе следующие черты: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обострённое сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность.

Философ придавал большое значение присущей нам «двойственности» – сочетанию в душе народа языческого и православного начал. В «Русской идее» он определил эту двойственность как двоеверие – соединение православной веры с языческой мифологией, которое многое объясняет в русской истории и душе. Причём, по мнению Бердяева, особенности народной духовности связаны, прежде всего, с языческой основой – с наличием «дионисического, экстатического (восторженность, исступление) элементов». В жизни эти элементы, по его словам, проявляются в народной склонности к хороводам, разгулу, анархии. Народная стихия породила Стеньку Разина, Емельяна Пугачёва. Она дала бегунов – странников, ищущих Божьей правды (29).

Вообще, по мнению Бердяева, русский народ видел, ощущал, проходил земной путь как путь «бегства и странничества» (30). Он высоко ценил «нищенство и бедность», «чувствовал социальную неправду», сближал в душе понятия «спасение» и «милостыня». В народе сильна была «религия земли», матери-земли, материнства, Богородицы. А «образ Бога подавлен образом земной власти». Одновременно апокрифы «говорили о грядущем приходе Мессии» (31).

Эти, присущие русской душе, истории начала сказались и в расколе.

Раскол связан с мессианизмом. Его русскую специфику Бердяев, в работе «Русская идея», показал через христианские символы России, используя образы Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

го. Бердяев представил Иосифа Волоцкого и Нила Сорского как два типа, «символа в истории русского христианства».

Иосиф Волоцкий – носитель идеи жёсткого государственного православия, сторонник казни еретиков, враг свободы.

Нил Сорский – защитник духовного, мистического понимания христианства, сторонник свободы, противник истязания еретиков.

В этих двух типах, по мнению Бердяева, была заложена «двойственность русского мессианского сознания», возможность его «главного срыва» (32). Всё зависело от того, каким путём пойдёт страна: жёстким, властным или духовым, мистическим.

Для характеристики русского мессианского сознания, по словам Бердяева, большое значение имеет «идея инока Филофея о Москве как Третьем Риме», о которой он писал и в более ранних работах. В новой характеристике Бердяев не только повторил то, о чём уже говорил прежде, но и внёс новые мысли.

В идее «Москва – Третий Рим», подчёркивал Бердяев, была заложена двойственность. Истинная миссия России как носительницы и хранительницы православия связывалась с силой и величием русского государства – Иосиф Волоцкий соединялся с Нилом Сорским. Но соединение было не в пользу Нила Сорского. В мессианское сознание вошёл «империалистический соблазн». «Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, – констатировал Бердяев, – что Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал. Царь был признан наместником Бога на земле». Ему «принадлежали заботы не только об интересах царства, но и о спасении души... Божье воздавалось кесарю» (33). Идеология Москвы как Третьего Рима укрепляла царское самодержавие. Она не содействовала процветанию церкви, духовной жизни. «Христианское призвание русского народа было искажено» (34).

Вывод Бердяева особенно значим для нашей темы: в государстве «не было цельности», «Московская Россия шла к расколу» (35). Семнадцатый век, по словам мыслителя, вопреки мнению славянофилов, не являлся органическим веком русской истории. Он был веком «смуты и раскола». Это утверждение вполне соот-

ветствует и современным взглядам в частности, А.М. Панченко, на «бунташный век» (36). Смута подорвала силы страны, изменила «народную психику». В России обнаружилась «глубокая социальная вражда», «ненависть к боярам».

Всё сказанное выше об особенностях русской души и судьбы привело Бердяева к новому важнейшему заключению: «Русские – раскольники, это глубокая черта нашего народного характера» (37).

Полярность, противоречивость русского характера, по словам Бердяева, проявилась в том, что русский народ «смирненно» создавал и создал «деспотическое самодержавное государство». И в тоже время – убегал от этого своего создания – государства «в вольницу». Из «антихристовых» областей в пустыни, с появлением раскола, бежали и старообрядцы.

Характерным представителем свободного типа, который Бердяев называет «русским типом», являлся Стенька Разин. По словам Бердяева, А.П. Шапов считал, что «Стенька Разин был порождением раскола». Бердяев этот тезис не опровергает.

Вслед за А.П. Шаповым, труды которого и по расколу, и вообще по русской истории Бердяев изучал и на которые неоднократно ссылался, (трудно, кстати, навскидку назвать «чистых» историков, кроме А.П. Шапова и В.О. Ключевского, которые представляли для Бердяева интерес) Бердяев характеризует колонизацию как явление вольнонародное, как действие Ермака, заслугу «казацкой вольницы». Эту вольницу он рассматривает как «анархический элемент в русской истории» – противовес абсолютизму и деспотизму. «Вольница» показала, что возможен «уход из государства, ставшего невыносимым» (38).

В жизни религиозной, по словам исследователя, «многие секты и ереси были уходом от официальной церковности, в которой был тот же гнёт, что и в государстве» (39).

Бердяев делает вывод, который сближает его видение предпосылок раскола с демократической концепцией второй половины XIX в. А.П. Шаповым. По его словам, «элемент правды был в сектах и ересах в противоположность неправде государственной церковности» (40).

Характеристика раскола в работе «Русская идея» (1943). Собственно о расколе, о его непреходящем влиянии на русскую историю Бердяев говорит следующее: «Наибольшее значение

имел наш церковный раскол. С него начинается глубокое раздвоение в русской жизни и русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции. И многое тут находит своё объяснение. Это кризис русской мессианской идеи» (41). Философ продолжает свою прежнюю мысль, которая уже прозвучала и в демократической концепции XIX в.: не из-за «мелочных вопросов обрядоведения» произошёл раскол, во всяком случае, не только из-за них. Он соглашается со А.П. Шаповым в том, что «обрядоведение занимало слишком большое место в русской церковной жизни». «При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм» (42). Низкая образованность была присуща, по мнению Бердяева, и православным, и старообрядцам. Причём «раскольники были даже грамотнее православных». В отсутствии необходимых знаний, по его словам, грешны и патриарх Никон, и «главный герой раскола» «величайший русский писатель» протопоп Аввакум.

Эти заключения Бердяева, кроме прочего, вслед за демократами XIX в. опровергали клерикально-охранительную и официальную концепции раскола, в которых «невежество» старообрядцев считалось главной характеристикой сути раскола.

Однако, реально, «обскурантское (лат. — затемняющее. — *А.М.*) обрядоведение, — согласно выводам Бердяева, — явилось одним из полюсов русской религиозной жизни» (43). Другой её полюс — «искание Божьей правды, странничество, эсхатологическая устремлённость», взгляд историософский, связанный с мессианизмом, темой о царстве (44). Наличия этого второго полюса не замечали ни писатели клерикально-охранительного направления, ни консерваторы, ни даже историки государственной школы, в частности, великий С.М. Соловьёв.

В «Русской идее» Бердяев повторяет свои прежние размышления о причинах процесса. В «основу раскола, — писал он, — легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почували измену в Церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола» (45).

Греческая вера представлялась не православной. Истинная ве-

ра — только русская вера. Она связана с истинным царством, русским царством. Но истинного русского царства больше нет. «Раскольники», по словам Бердяева, ушли из истории, ибо ей овладел антихрист — Московское православное царство погибло. Антихрист проник на вершины церкви и государства. Царство антихриста в России, по мнению «раскольников», наступило в 1666 г. Раскол ждал антихриста и видел его в Петре Великом и в других облечённых властью личностях. Истинное царство оказалось в пространстве под землёй, ушло под землю, и под воду — в «Град Китеж, под озеро», а во времени — ушло в грядущее апокалиптическое время.

«Раскольники» перестали жить в настоящем, а жили в прошлом или в будущем. Левое крыло раскола приняло «апокалиптическую окраску». Шёл напряженный поиск «царства правды, противоположного нынешнему царству».

Заметим, что, по мнению А.П. Шапова «раскольники» уходили не из истории вообще, а из областей, городов, где, по их мнению, господствовал антихрист, в пустыни — места свободные от него, и жили там по-своему (46).

Характеризуя земные дела старообрядцев, Бердяев использует идеи А.П. Шапова. Он пишет о том, что они «бежали в леса, горы и пустыни от царства антихриста» и обнаружили «огромную способность к общинному устройству и самоуправлению». «Народ, — по словам Бердяева, которые буквально повторяли терминологию Шапова, — требовал свободы земского дела, и земское дело начало развиваться помимо государственного дела» (47).

В расколе, заключал Бердяев, было два элемента — религиозный и революционный. Значение левого крыла раскола — беспоповцев — в том, что они сделали русскую мысль «свободной, дерзновенной и обращённой к концу». Эти её свойства проявились и в XIX в., и позже.

Раскол подорвал силы русской Церкви, умалил авторитет иерархии и сделал возможной церковную реформу Петра и, конечно, предопределил русскую историю. В расколе обнаружилось необыкновенное свойство русского народа — выносливость к страданию, устремлённость к потустороннему, конечному. Эти свойства народу пришлось ещё не раз демонстрировать в русской истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Клерикально-охранительная концепция старообрядчества; официальная концепция старообрядчества. См.: Маджаров А.С. Афанасий Прокопьевич Шапов: история жизни и жизнь «Истории». Иркутск, 2005. С.48–55.
2. Маджаров А.С. Указ. соч. С.55–68; 205–212.
3. Маджаров А.С. «Предание», «судьба» в методологии познания отечественной истории Н.А. Бердяева // Александр Станиславович Маджаров: Сб. статей под ред. С.О. Шмидта и др. Иркутск, 2009. С.135–151; он же. Н.А. Бердяев о женственном и мужественном началах в судьбе России // Женщина в истории России XVIII–XXI вв.: Восьмые Шаповские чтения. Иркутск, 2010. С.5–12.
4. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности // Русская идея. СПб., 2005. С.48.
5. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С.13.
6. Там же. С.7.
7. Там же. С.8.
8. Там же.
9. Там же. С.9.
10. Там же.
11. Там же.
12. Там же. С.10.
13. Там же.
14. Там же.
15. Там же.
16. Там же.
17. Там же.
18. Там же.
19. Там же. С.11.
20. Там же. С.10.
21. Там же. С.11.
22. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб., 2008. С.29.
23. Там же. С.30.
24. Там же.
25. Там же.
26. Там же. С.31.
27. Там же. С.33.
28. Там же.
29. Там же. С.34.
30. Там же.

31. Там же.
32. Там же. С.36.
33. Там же. С.37.
34. Там же. С.38.
35. Там же.
36. Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С.13–249.
37. Бердяев Н.А. Русская идея. С.38.
38. Там же. С.39.
39. Там же.
40. Там же.
41. Там же.
42. Там же. С.39–40.
43. Там же. С.40.
44. Там же.
45. Там же.
46. Маджаров А.С. Афанасий Прокопьевич Шапов: история жизни и жизнь «Истории». С.205–212.
47. Бердяев Н.А. Русская идея. С.42.



Е.А. АРХИПОВА

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА И ИЗУЧЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В 20-30-Е ГОДЫ XX В.

Переход к нэпу заставил советскую власть искать новые методы борьбы с религией, которые бы, с одной стороны, были более мягкими, с другой стороны – более систематическими. Эти изменения в антирелигиозной пропаганде были зафиксированы в резолюции XII съезда партии «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды».

Резолюция осуждала грубые формы антирелигиозной пропаганды и оскорбления чувств верующих, которые не способствовали, а, напротив, мешали освобождению масс от религиозных предрассудков (1). Признавалось необходимым создавать специальные курсы по истории религии и церкви в системе компросвещения, осуществлять подготовку кадров для антирелигиозной пропаганды, а также издавать научно-популярную и научную литературу, посвящённую истории религии (2).

В русле решений XII съезда по инициативе Ем. Ярославского в 1924 г. была создана общественная организация атеистов на базе газеты «Безбожник», которая получила название Общество друзей газеты «Безбожник» (ОДГБ) (впоследствии Союз воинствующих безбожников) (3).

Одним из направлений деятельности Союза воинствующих безбожников (далее. – СВБ) была борьба с сектантством. Ещё в резолюции XII съезда указывалось на «значительный рост некото-

Архипова Екатерина Анатольевна – преподаватель кафедры истории и теории исторической науки РГГУ, г. Москва

* Статья выполнена при поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. по направлению «Исторические науки». Мероприятие 1.2.2. Проект: «Переломные периоды в развитии русской историографии XVI–XXI вв. глазами молодых исследователей»

рых сект, верхушки которых идейно связаны с известными элементами европейской и американской буржуазии» (4). Ответственным за сектантское направление работы СВБ стал Ф.М. Путинцев. С 1925–1926 гг. прежде всего на страницах газеты «Безбожник» и одноимённого журнала, а также журнала «Антирелигиозник», периодических изданий СВБ, начинают публиковаться многочисленные статьи Ф.М. Путинцева, разоблачавшие прошлое и настоящее сектантства.

В духе решений, принятых партийным совещанием по антирелигиозной пропаганде при ЦК ВКП (б) в апреле 1926 г., Ф.М. Путинцев отвергал классификацию сектантства по религиозному признаку, отвергал деление сект на мистические и рационалистические, восточные и западные, на раскольнические и нераскольнические, обрядовые и безобрядовые. Ф.М. Путинцев критиковал не только так называемый «поповский» подход, но и «либерально-буржуазные» и «народнические мелкобуржуазные» взгляды на сектантство, суть которых, по его мнению, сводилась к тому, что «сектантство рассматривается с точки зрения какой-то отвлечённой, вне времени и пространства существующей современности, где „культура“, „прогресс“ и „нравственность“ принадлежат и строятся неизвестно как, кем и где» (5). Эти подходы были неудовлетворительны, поскольку в их основе не лежал политический, классовый критерий.

Здесь следует объяснить, как в антирелигиозной литературе понимался термин «секта». После отделения церкви от государства, секты стали равноправными с церковью организациями. Поэтому, пояснял Ф.М. Путинцев, «свой прежний смысл, характер и значение как сами сектанты, так и слово „секты“ потеряли». «Поэтому мы были бы за упразднение слова „секты“, если бы можно было чем-нибудь это слово заменить. Если мы употребляем слово „секты“, то лишь как общеупотребительный и технический термин, не вкладывая в это слово никакого иного смысла, кроме как: „такие-то церкви“, „такие-то религиозные организации“» (6).

Применение классового подхода к классификации сект, игнорирование догматического и обрядового критерия приводило к тому, что всё сектантство распадалось на 3 группы: городскую и деревенскую буржуазию (нэпманов и кулаков), середняков и бед-

няков. Этот подход отличался от подхода В.Д. Бонч-Бруевича, который, также применяя классовый критерий, пытался произвести градацию сект. Здесь же классовая градация производилась внутри каждой секты. Таким образом, эта классификация не только нивелировала религиозные особенности сект, но как бы уничтожала саму религиозную природу этих организаций.

В решениях апрельского совещания и в работах Ф.М. Путинцева сектантство представляло собой мелкобуржуазное движение, которое возглавляют кулаки и нэпманы. Именно они определяли идеологию и деятельность своих организаций, подчиняли своей воле середняков и бедняков. Поэтому задача советской власти заключалась в том, чтобы разоблачить вождей сектантства, его идеологию, чтобы заключить союз с основной массой сектантства, то есть с середняками и бедняками. Как заявлялось, основным удар был направлен на сектантство как организацию и идеологию, но не на сектантов как граждан (7).

В рамках такой классификации специфика старообрядчества по сравнению с православием, с одной стороны, и сектантством — с другой, не играла практически никакой роли. Старообрядчество в работах Ф.М. Путинцева также попадало под понятие секты (8). Многие его статьи были организованы таким образом, что под одной темой объединялись примеры из жизни различных сект и старообрядческих согласий и толков (9).

Как самостоятельная религиозная группа старообрядчество мало интересовало Ф.М. Путинцева. Настоящее старообрядчество, его экономическое и социальное положение не получило освещения в его многочисленных работах. Всё сводилось к замечаниям общего характера о зажиточности старообрядцев, их торговой активности и консервативности (10). Говоря о прошлом старообрядчества, Ф.М. Путинцев делал акцент на разоблачении старообрядческой буржуазии. В вину ей вменялось следующее: 1. жестокая расправа с рабочими во время Морозовской стачки 1885 г.; 2. заместителем Зубатова был старообрядец Медников; 3. октябристская газета «Голос Москвы» издавалась на деньги старообрядцев; 4. Всероссийский старообрядческий съезд 1906 г., проведённый П.П. Рябушинским и Д.В. Сироткиным, удовлетворил интересы капиталистов и помещиков; 5. восстание на Пресне в 1905 г. было подавлено при городском голове старообрядце Николае Гучкове;

6. Ленский расстрел 1912 г. произошёл при молчаливом сочувствии Третьей Государственной думы, в которой преобладали октябристы во главе с председателем-старообрядцем; 7. расстрел иваново-вознесенских ткачей в 1915 г. произошёл по плану старообрядца-капиталиста Куражева; 8. старообрядческий архиепископ Мелетий так же, как и патриарх Тихон, назвал Октябрьскую революцию антихристовым делом и призывал к сопротивлению большевикам; 9. в 1918 г. в Ярославле купцы-беспоповцы во главе с Лапиным помогали полковнику Перхурову; 10. старообрядцы через своих представителей в сибирской думе приветствовали чешский переворот, в помощь Колчаку они организовали дружины «святого креста» (11).

Хотя Ф.М. Путинцев говорил, что прошлое старообрядчества не всегда было одинаковым и были времена, когда в силу экономических и политических причин старообрядцы были сторонниками Разина и Пугачёва (12). Но после приведённых фактов классовая сущность старообрядчества становилась абсолютно понятной.

И другие лидеры антирелигиозного движения, такие как А.Т. Лукачевский и Н.М. Маторин уделяли старообрядчеству также мало внимания. В своей лекции «Сектантство прежде и теперь» А.Т. Лукачевский сразу же заявил, что он не будет касаться старообрядчества. При этом он в отличие от Ф.М. Путинцева подчёркивал, что следует различать сектантство и старообрядчество, которые отличаются друг от друга и по своему учению и по социальному составу. «Раскольничество по преимуществу возглавлялось и возглавляется торговым и промышленным капиталом. Русское сектантство, по преимуществу, было и остаётся крестьянским движением» (13), — заключал А.Т. Лукачевский.

В старообрядчестве, по мнению А.Т. Лукачевского, по сравнению с сектантством не было никакой революционности, наоборот, консервативность, приверженность к букве священного писания, к иерархии, стремление к централизму. Это объяснялось тем, что зажиточные люди, стоявшие во главе старообрядчества, для своей торговой деятельности и эксплуатации нуждались в иерархии, централизме и государстве (14). Таким образом, А.Т. Лукачевский и в своей классификации религиозных движений, и в интерпретации старообрядчества оставался в рамках той модели, которая была представлена в работах В.Д. Бонч-Бруевича и Н.М. Ни-

кольского. Однако эта модель, согласно которой сектантство оказывалось более прогрессивным и революционным по сравнению со старообрядчеством, уже не соответствовала задачам советской власти. Цель антирелигиозной пропаганды заключалась в том, чтобы показать, что любое религиозное движение контрреволюционно.

Что касается Н.М. Маторина, лидера ленинградских безбожников, то в его работах всё, что касалось старообрядчества, сводилось лишь к коротким замечаниям (15).

Чем же объяснялось это игнорирование прошлого и настоящего старообрядчества видными антирелигиозниками? Дело в том, что для советской власти старообрядчество было менее опасным врагом, чем сектантство. Несмотря на то, что в советской антирелигиозной литературе старообрядчество также называлось сектой, это не означало, что антирелигиозники не понимали различия между старообрядчеством и сектантством. И, пожалуй, наиболее существенным различием в тех условиях была степень опасности данных религиозных течений для советской власти.

Конечно, количественный перевес был на стороне православных и старообрядцев. Но сектантство, по мнению антирелигиозников, представляло угрозу своей организованностью, «прогрессивными» методами агитации и пропаганды, способностью приспособливаться к современной ситуации. Особенно опасны, как они считали, были так называемые «новые» секты: баптисты, евангелисты, адвентисты, пятидесятники, — которые были порождением современного капиталистического строя и являлись интернациональными сектами. И если «старые» секты: старообрядцы, молокане, субботники — постепенно распадались, то «новые», наоборот, росли. Рост последних в послереволюционные годы осуществлялся за счёт православия, поскольку оно дискредитировало себя за годы царского режима, революции и гражданской войны и уже не могло удовлетворить запросы населения с более высоким культурным уровнем (16).

Сектанты представляли угрозу ещё и потому, что они оказались в каком-то смысле и по своей идеологии (христианский социализм), и по своей организации (демократическая структура, активная агитация и пропаганда) близки советской партийной системе и могли составить ей конкуренцию.

Так, в своём докладе «Идеология современного сектантства», прочитанном на заседании Комиссии по истории религии в Комкадемии в феврале 1929 г., Ф.М. Путинцев заявил следующее: «Если сравнить баптистов с православными, то, конечно, для нас сектантство опаснее, оно для нас опасно своей организованностью, своей идеологией, своей большой приспособляемостью к нашим условиям. Этот христианский социализм очень опасен, нежели открытая оголтелая поповская контрреволюционная агитация, куда опаснее. На открытую контрреволюцию сейчас никакой сумасшедший не пойдёт, кроме самого озлобленного реакционного элемента, а за сектантами, которые совмещают Маркса с религией, идут очень многие» (17).

В ходе обсуждения доклада «Социальные корни религиозности в СССР», подготовленного В.Н. Сарабьяновым, Ф.М. Путинцевым, М.М. Шейманом и прочитанного также на заседании Комиссии по истории религии в декабре 1928 г., было высказано мнение, что в настоящий момент приоритетным направлением в антирелигиозной работе является именно борьба с сектантством (18).

Нельзя забывать и ещё один немаловажный момент – если экономический потенциал русской православной церкви был подорван тем, что она лишилась поддержки государства, а старообрядчество лишилось финансовой поддержки крупных предпринимателей, то сектантство располагало сильной экономической базой. Одним из важных финансовых источников, который подпитывал сектантское движение, была помощь из-за границы. И это было ещё одним очень серьёзным обвинением против сектантов (19).

Но специальная антирелигиозная литература о старообрядчестве всё-таки появлялась. В 1931 г. вышла книга члена СВБ А. Долотова о семейских. В его работе нашли отражение базовые установки антирелигиозников в отношении сектантов.

Во-первых, он отвергал революционность старообрядчества в прошлом и указывал на социальное происхождение его лидеров (бояре, буржуазия) (20). Вместе с тем А. Долотов указывал, что не всё старообрядчество было настроено контрреволюционно. Среди старообрядцев были и такие, которые боролись против белого движения. Но это были прежде всего бедняки и середняки (21).

Во-вторых, А. Долотов показывал, что в настоящий момент во главе старообрядчества стоит духовенство и кулачество. Они на-

строены враждебно к советской власти и ведут контрреволюционную агитацию против мероприятий, ею инициированных (22). Однако он предостерегал антирелигиозников от стремления в каждом старообрядце видеть врага. Борьба необходима со старообрядчеством как реакционным религиозным движением, со старообрядческим кулачеством и духовенством, но не с бедняками и середняками, которые являются союзниками рабочего класса. А. Долотов подчёркивал, что главная задача заключается в том, чтобы «вырвать из-под влияния этой кулацко-поповской головки верующей массы трудящихся» (23).

Хотя А. Долотов и предлагал специальные рекомендации для антирелигиозной работы в среде старообрядцев, его интерпретация прошлого и настоящего старообрядчества укладывалась в официальные рамки антисектантской пропаганды.

Работа А. Долотова во многом основывалась на исторических и этнографических исследованиях 1920-х годов. Среди них – исследование профессора Иркутского университета А.М. Селищева, предпринявшего весной 1919 г. поездку в Верхнеудинский уезд, исследование А.М. Поповой, хранительницы этнографического отдела Иркутского музея, изучавшей семейских в 1925–1927 гг., и историческое исследование В. Гирченко, основанное на архивных материалах (24). Нужно также заметить, что разработкой архивных материалов по истории старообрядчества и сектантства вместе со своими студентами в Иркутском университете в начале 1920-х годов активно занимался М.В. Муратов (25).

В исследованиях А.М. Селищева и А.М. Поповой отсутствовала антирелигиозная риторика. Это были оригинальные работы, в которых был описан быт, экономическое положение и нравственное состояние семейских в послереволюционный период.

Однако подобные исследования современного старообрядчества были скорее исключением, чем правилом. Экспедиции, организованные Антирелигиозной секцией Комакадемии, Московским и Ленинградским университетами совместно с СВБ, изучали прежде всего сектантство. Конечно, если на территории того региона, который подвергался исследованию, проживало старообрядческое население, то и оно становилось объектом изучения. Как, например, в случае с экспедицией под руководством Н.М. Маторина и А. Покровского, предпринятой в 1930 г. в Сталинград-

ский округ, и экспедицией по изучению религиозных организаций на Дальнем Востоке (26).

Таким образом, в 1920–1930-е годы в советской антирелигиозной литературе на смену марксистской классификации религиозных движений В.Д. Бонч-Бруевича и Н.М. Никольского, согласно которой старообрядчество противопоставлялось сектантству по своему социальному составу и идеологии, пришла новая классификация. Наиболее ярко представленная в работах Ф.М. Путинцева эта классификация сводила на нет все догматические и обрядовые особенности религиозных движений и рассматривала все религиозные организации как контрреволюционные и мелкобуржуазные. Для советской власти старообрядчество, как и любая религия, являлось врагом, которого следовало изучить, чтобы знать, как с ним бороться. Однако большую опасность для советского режима представляло сектантство. И именно этим обосновывалась актуальность изучения сектантского движения для советских исследователей-антирелигиозников. Что же касается старообрядчества, то оно, как менее опасный враг, оказалось на периферии исследовательского интереса.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1984. Т.3. С.115.
2. Там же. С.115–116.
3. Покровская С.В. Союз воинствующих безбожников СССР: организация и деятельность (1925–1947): дис. канд. ист. наук. М., 2007. С.26–28, 32–33.
4. КПСС в резолюциях. С.114.
5. Путинцев Ф.М. Методы изучения и критики сектантства // Сектантство и антирелигиозная пропаганда: методическое пособие. М., 1928. С.13–14.
6. Там же. С.19. См. полемику А. Козьминой и Ф.М. Путинцева о понятии «сектантство» (Антирелигиозник). 1939. №7. С.32–36).
7. Путинцев Ф.М. Указ. соч. С.17–20.
8. См., например: Путинцев Ф.М. Хозяйственно кооперативные объединения и взаимопомощь среди сектантов СССР // Безбожник. 1925. 9 авг. (№32). С.6; он же. Ответ гр. Трегубову // Безбожник. 1925. 6 дек. (№49). С.3.
9. См., например: Путинцев Ф.М. Очерки современного сектант-

ства // Безбожник. 1926. №19–20. С.2–19, 22–24.

10. Путинцев Ф.М. Значение сектантских обрядов // Безбожник. 1926. №19–20. С.14; он же. Факты о старообрядцах // Безбожник. 1926. №3. С.5.

11. Он же. Сектантские вожди и роль их в русских революциях // Безбожник. 1925. 8 нояб. (№ 45). С.2–3; он же. Факты о старообрядцах. С.5.

12. Он же. Факты о старообрядцах. С.5.

13. Лукачевский А.Т. Сектантство прежде и теперь: лекция, читанная членам московского общества безбожников и участникам антирелигиозного семинара при М.К. 26 апреля 1925 г. М., 1925. С.3.

14. Там же. С.3–4.

15. Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество–ислам–православие–сектантство. М., 1929. С.135–136; он же. Религия и борьба с нею в Северном крае. Л., 1930. С.22, 35; он же. Кто такие сектанты и куда они ведут? Л., 1930. С.19–21.

16. Путинцев Ф.М. Сектантские союзы // Безбожник. 1926. №19–20. С.5; Он же. Современное сектантство // Антирелигиозник. 1926. №6. С.10–11; он же. Сектантство и антирелигиозная пропаганда // Антирелигиозник. 1929. №6. С.22; Маторин Н.М. Религия и борьба с нею в Северном крае. С.30, 37; он же. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. С.136.

17. Архив Российской Академии наук. Ф.355. Оп.2. Д.83. Л.44об.–45.

18. Там же. Ф.350. Оп.2. Д.336. Л.77–78, 91.

19. Там же. Л.37–38.

20. Долотов А. Старообрядчество в Бурятии (Семейские в Бурятии). Верхнеудинск, 1931. С.25–27.

21. Там же. С.27.

22. Там же. С.32–37.

23. Там же. С.49.

24. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920; Гирченко В. Из истории переселения в Прибайкалье старообрядцев-семейских. Верхнеудинск, 1922; Попова А.М. Семейские (Забайкальские старообрядцы). Верхнеудинск, 1928.

25. Муратов М.В. К изучению старообрядчества и сектантства в Сибири: опыт привлечения студенческих сил к работе по архивным материалам. Иркутск, 1923.

26. Маторин Н.М. Нижневолжская экспедиция Ленинградского университета // Антирелигиозник. 1930. №8–9. С.123–125; АРАН. Ф.355. Оп.1а. Д.81. Л.61–94.



С. ВЕРЕМЕЕВ

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В БЕЛОРУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ СОВЕТСКОГО И ПЕРИОДА

История старообрядчества вот уже не одно столетие привлекает к себе внимание исследователей. Ещё во второй половине XIX в. в Российской империи начала складываться официальная церковная традиция изучения старообрядчества, нашедшая своё воплощение в трудах В. Волкова, Н. Ивановского, Н. Извекова, Ф. Ливанова, В. Лужинского, епископа Макария, И. Никифоровского и др.

Одновременно история старообрядцев Беларуси в той или иной мере рассматривалась на страницах работ светских авторов. Это А. Сементовский и его «Этнографический обзор Витебской губернии», А. Дембовецкий «Опыт описания Могилёвской губернии», И. Абрамов «Старообрядцы на Ветке. Этнографический очерк». Как видно, в данной сфере трудилась целая плеяда исследователей, многие работы которых, несмотря на конфессиональную предвзятость, сохраняют определённую научную ценность до настоящего времени.

Кардинальные перемены в историографии наступают после установления советской власти на просторах бывшей Российской империи. Создавать свои труды по конфессиональной проблематике историки отныне могли лишь в рамках марксистско-ленинской научной парадигмы, в которой выпячивалась классовая сущность религии. Религия рассматривалась большевиками как «опиум для народа», как «иллюзорное отображение счастья людей»; а церковь — как эксплуататор народных масс, использовавшая с данной целью религиозные предрассудки. Исходя из этого ставилась задача — бороться с религией и церковью до их полного искоренения в обществе. Данная система взглядов явилась

Веремеев С. — Республика Беларусь

методологическим фундаментом всех исследований по истории религии и церкви в советском государстве.

Кроме того, в условиях религиозных гонений затухает жанр церковных исторических исследований, а конфессиональная история становится «неудобной» темой в советской исторической науке. Самыми популярными и перспективными направлениями становятся история Октябрьской революции и классовой борьбы, изучение социально-экономических аспектов прошлого и т.д.

Тем не менее, разработка истории старообрядчества полностью не исчезала из белорусской советской историографии. В 1930 г. вышла монография «История русской церкви», принадлежавшая перу известного советского учёного-марксиста, жившего и работавшего в БССР, Н.М. Никольского. «История русской церкви» неоднократно переиздавалась в БССР вплоть до 1990 г. (1)

Автор впервые в советской исторической науке осветил историю православия с марксистско-ленинских позиций, уделив при этом значительное внимание истории старообрядчества. Повествуя в своей монографии о так называемом «патриаршем периоде» в истории Православной Церкви России, предшествующем никоновским реформам, Н.М. Никольский придерживался мнения о подчинённом характере церкви по отношению к государству: «церковь в области управления и даже культа превратилась, в сущности, в один из московских приказов» (2). Фактически «главенство в церкви во всех отношениях принадлежало царю, а не патриарху» (3). Автор отметил также ограничение роста церковных богатств и юрисдикции церкви в судебных делах в тот период, тяжёлое положение приходского духовенства, особенно сельского. В XVII в. было положено начало наследственному духовному сословию, когда был запрещён свободный переход священнослужителя из одного прихода в другой без согласия архиерея. В свою очередь епископат в силу «условий положения князя церкви» играл негативную роль в жизни общества. В таких условиях «в среде городского духовенства образовались в половине XVII в. кружки ревнителей благочестия, которые хотели очистить русскую церковь от скверны» (4). «Ревнители» собирались в этих целях продвигать на епископские кафедры послушных себе лиц, «мечтая, может быть, провести впоследствии

выборность епископата» (5). Никон, так же как и «ревнители», выступал за исправление церковной нравственности, но, кроме того, и за возвышение священства над царством, единовластие патриарха. Власть архиерея виделась Никону выше царской власти. По мнению Н.М. Никольского, свою теорию о превосходстве духовной власти над светской Никон сформулировал ещё до патриаршества. Однако фиаско этой идеи было изначально предопределено, так как она противоречила самому ходу развития России.

Н.М. Никольский видел в противостоянии за «аз» борьбу старого самостоятельного приходского клира с его многообразными культурами и чинами и новой дворянской церкви, уничтожавшей повсюду всякую тень самостоятельности. Сельскому духовенству переучиваться было немыслимо. Перед ним стоял выбор: или отказаться от новых книг, или уступить место новым священникам. Последние, в свою очередь, по мнению автора, являлись «верными слугами поместного дворянства» (6).

Рассматривая историю старообрядчества, Н.М. Никольский отмечает роль Ветки в деле распространения старообрядческого учения (называя его распространение «пропагандой»); переселение на территорию Польши «посадской части старообрядчества вместе с белым и чёрным клиром» (7). Этим и ограничилось рассмотрение старообрядчества в Беларуси.

Также автор в своей работе уделил внимание «церковной организации поповщины», истории старообрядцев в России в XIX в.

Через несколько десятилетий после появления «Истории русской церкви», в 1984 г. в Минске вышла монография М.С. Корзуна «Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов: X в.—1917 г.» (8). Автор в числе прочих аспектов истории церкви сфокусировал внимание и на старообрядчестве, однако уделил ему гораздо меньше места на страницах своей работы, нежели Н.М. Никольский в «Истории русской церкви». М.С. Корзун отметил «общность интересов государства и церкви при проведении реформ Никона» (9). В качестве одного из стимулов «беспощадного проведения Никоном реформы была жажда им мирских благ» (10). Сам патриарх был назван «честолюбивым и властолюбивым», заставившем свою жену принять монашеский постриг ради осуществления собственной карьеры в церкви (11).

Подводя итог обзору белорусской историографии советского периода, посвящённой истории старообрядчества, отметим следующее. История религии и церкви, равно как и история старообрядчества в частности, не являлись популярными темами для изучения в белорусской советской исторической науке, что было обусловлено сущностью коммунистической идеологии, крайне отрицательно относившейся к любым проявлениям религии в обществе. В условиях советского строя творчество историков ограничивалось рамками марксистско-ленинской методологии с её классовым подходом к оценке и трактовке процессов и явлений прошлого. Исходя из таких методологических позиций и были написаны рассмотренные выше работы Н.М. Никольского и М.С. Корзуна. Общей чертой их работ является игнорирование белорусской специфики истории старообрядчества. Они рассматривали историю старообрядцев в едином общероссийском контексте, никак не выделяя историю старообрядчества в Беларуси.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Никольский Н.М. История русской церкви. Минск, 1990.
2. Там же. С.168.
3. Там же. С.172.
4. Там же. С.177.
5. Там же. С.180.
6. Там же. С.181–187.
7. Там же. С.299–301.
8. Корзун М.С. Русская православная церковь на службе эксплуататорских классов: X в.–1917 г. Минск, 1984.
9. Там же. С.91.
10. Там же. С.94.
11. Там же. С.94–95.



Р.Ю. АТОРИН

ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО ПРОТОПОПА АВВАКУМА: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ПОДХОД

Старообрядчество — уникальное явление русской религиозной мысли, истории и культуры, которое представляет целостную, конечно завершённую духовно-мировоззренческую парадигму, истоки которой заложены ещё задолго до XVII в. По мнению множества исследователей, современное русское старообрядчество является органическим продолжением религиозного самосознания православного христианина Средневековой Руси. Вся история старообрядчества есть попытка сохранения этого самосознания в мире чуждых для него идей и норм. И это обусловило яркое выделение феномена древлеправославного христианства на фоне других религиозно-культурных явлений отечественной истории, что даёт основание говорить о *староверии* как об особом самобытном объекте. Философское наследие этого уникального явления, созданное лучшими интеллектуальными представителями данного духовного движения, требует дальнейшего изучения и анализа.

Основание староверия тесно связано с именем протопопа Аввакума. Ни один учёный из числа посвятивших свои научные изыскания русскому старообрядчеству не обошёл стороной вопрос о месте и роли деятельности протопопа Аввакума в становлении и развитии староверия. Он заслуженно считается лидером и идеологом, духовным вдохновителем движения старообрядчества — одного из самых мощных движений в истории отечественной мысли, возникшего на почве специфического русского религиозного мировоззрения и духовного самочувствия. Высказанные протопопом Аввакумом идеи оказали огромное влияние на развитие старообрядчества. Сохранившееся созданное им письменное наследие во многом оказалось востребованным со-

Аторин Роман Юрьевич — к.филос.н., г. Москва

временным старообрядчеством, повлияв на развитие теологии и мировоззренческих аспектов древлеправославия.

Дошедшие до нас сочинения протопопа Аввакума являются ценным материалом-первоисточником, где зафиксированы настроения и убеждения современников сложного и противоречивого «бунташного» XVII в. Основные идеи были сформулированы протопопом Аввакумом в контексте споров, создавшихся вокруг известных событий середины XVII в.

Протопоп Аввакум по праву считается одним из самых ярких и выдающихся деятелей не только раннего старообрядчества, но и всей отечественной истории. Популярность Аввакума в старообрядчестве и за его пределами во многом обусловлена личными качествами видного противника реформы. Известно, что основные черты характера личности формируются в детстве. Глубокое религиозное мирозерцание матери Аввакума, оказало решающее влияние на его личность и послужило основополагающим обстоятельством для формирования собственных убеждений, образа мышления и поведения.

Особенности воспитания Аввакума в детстве заложили прочную основу становления его личности как харизматического религиозного наставника, высокие молитвенные переживания которого обусловили тонкую чуткость ко всякого рода духовным подменам. Изучение сочинений протопопа Аввакума приводит к выводу о постоянном для его мирозерцания чувстве Божественного присутствия.

Старообрядческий проповедник известен как хороший и примерный семьянин, любящий муж и отец. Создание художественного портрета собственной жены писателем Аввакумом является первым случаем в истории отечественной литературы, когда на страницах сочинений воспевается русская женщина.

Общепринятым сегодня является утверждение о высоком уровне образованности протопопа Аввакума для своего времени. Ему была доступна и известна почти вся литература вероучительного и духовно-назидательного характера, бытовавшая в России эпохи середины XVII в. Имея феноменальную память и не имея никакого доступа к религиозным книгам, он наизусть цитировал Евангелие, Апостол, Псалтырь, «Хронограф», Четьи Минеи, «Златоуст», «Маргарит», «Историю Иудейской войны», «Повес-

ти о Белом Клобуке», «Книгу о Вере», «Летописец», «Кириллову книгу». Встречаются также выдержки из «Пролога» и другой литературы из числа исторических и патристических сочинений, имевшихся в позднесредневековых библиотеках и книгохранилищах Московского государства.

Принципиальность протопопа Аввакума сделала его одним из самых последовательных защитников старых церковных положений, против которых была направлена реформаторская деятельность Алексея Михайловича и патриарха Никона.

Аввакум, верно, почувствовал дух и настроение народа, и его заслуга как харизматического лидера заключается в умелом донесении народным массам переживаемых исторических событий.

Аввакум – уникальный тип личности, натура страстная и противоречивая. Разнообразие мнений, оценок и суждений, полярность толкования фактов и событий вокруг этого имени не имеет прецедентов в истории русской религиозной мысли.

Протопоп Аввакум не мог не чувствовать собственную народную популярность и непререкаемую духовно-наставническую авторитетность своих проповедей, посланий и писем. Слава Аввакума как мученика и страдальца за веру заставила его поверить в собственную богоизбранность. Он вещает громко и уверенно, считает свои слова последней и безапелляционной истиной. Он до конца остаётся верным правилам, нормам и идеалам Церкви Христовой, как воспринимал их сам в соответствии со своим пониманием веры.

Такая черта характера Аввакума, как оптимизм, в ходе сопротивления «никоновским новинам» постепенно перерастает в метафизическую категорию. Оптимизм для основателя старообрядчества есть деятельное начало, основоположение и первопринцип его бытия.

Свою деятельность как проповедника и писателя сравнивает с апостольской миссией первохристиан. Исследователи сходятся во мнении, что между Апостольскими Деяниями и «Житием протопопа Аввакума» имеются некоторые параллели.

Богоизбранность в понимании Аввакума – это, прежде всего, ощущение личной ответственности перед Богом за наставляемых им духовных чад, за судьбы и место «Старой Веры», «Древнего Православия» на этой земле. Аввакум обладал трезвым практи-

ческим умом, прекрасной памятью, умел адекватно оценить создавшуюся вокруг себя ситуацию, проявлял немалые аналитические способности, что не даёт оснований говорить о переживании им нездоровых религиозных экзальтаций. Описываемые протопопом Аввакумом чудеса и видения, происходящие с ним, составляют, прежде всего, художественно-поэтический и аллегорически-символический пласт его произведений, создаваемых идеологом старообрядчества на основе особых, глубоких религиозных переживаний.

Мученичество за веру Аввакума является конечным завершением его земной жизни и жизни современных ему единоверцев. Сочинения, вышедшие из-под пера заключенного в земляной тюрьме протопопы, буквально пронизаны темой готовности принятия мученической смерти.

У Аввакума наряду с размышлениями о собственной богоизбранности, убеждённости в своём статусе пророка и Божьего угодника, красной нитью проходят рассуждения о собственном достоинстве, греховности. В автобиографии – «Житии», описывая различные случаи, происшедшие в течение жизни, Аввакум представляет читателю примеры проявления искреннего евангельского смирения. Тема осознания греха, смирения и покаяния развита в творчестве Аввакума в достаточной степени, что даёт все основания рассматривать религиозное самосознание этого писателя и проповедника как здоровое христианское, соответствующие духовно-нравственным идеалам Нового Завета.

Абсолютной ценностью протопопом Аввакумом объявлена личность, её внутренние чувства, ощущения и переживания. Жизнь наполняется смыслом в борьбе против попрания свободы совести и выбора, против насилия над религиозной совестью.

Литературное наследие протопопы Аввакума носит не отвлечённый характер, а деятельный: внутренняя идея духа, а также все религиозные переживания неразрывно связаны с живой красотой написанного им слова. Идея и слово для Аввакума неотделимы друг от друга и составляют цельную, нерасторжимую ипостась и гармонию.

Таким образом, протопоп Аввакум по религиозному внутреннему мирозерцанию, по совокупности личностных качеств и характеристик, складу духовного дарования заслуживает имени

православного христианина и является ярким примером апостольского служения и русского подвижничества. Образ жизни и поступки этого человека вполне вписываются в норму христианского самосознания.

Аввакум не создал никакого фундаментального богословского сочинения. Его творчество отвечало злободневным запросам общества. Однако при отсутствии у Аввакума сочинений, в которых предполагалось бы собрание в единое и правильное расположение взаимосвязанных частей, составляющих некоторую органическую целостность основополагающих знаний в области религиозной философии и богословия, мировоззренческая система Аввакума находит своё законченное выражение в самой его жизни, внутренних взглядах на мир и собственных оценках усвоенного им православного вероучения, а также практического применения познаний в духовном мире и житейских нуждах.

В разрозненных посланиях, порою никак не соотносящихся между собою ни по времени написания, ни по тематике и внутренней логике, Аввакум высказывает свои взгляды, касающиеся главнейших направлений православного богословия, что даёт нам все основания говорить о наличии у него системного мышления, несмотря на то, что потребность изложения идей на бумаге в виде отдельной системы никогда не возникала у самого Аввакума.

Протопоп Аввакум себя не причислял к философам. Однако можно сказать, что в методологическом отношении тип философствования протопопа Аввакума, способ выражения Предмета, им созерцаемого, несёт в себе сочетание философского образа Сократа и Платона. Склонность Аввакума к образу жизни и творчества двух великих мыслителей Античности проявляется в следующем:

1. с мировоззренческим наследием Сократа в протопопа Аввакума роднит деятельная философия, когда мудрость как таковая не абстрагируется от самой реальной жизни. Теоретическое учение трансформируется в практический опыт, неразрывно соединяется с ним, рождает живой межличностный диалог и подаёт нравственный пример.

2. Образ философствования платоновского типа проявляется в том, что для Аввакума вся утонченность мысли и возвышенная духовная премудрость непременно облачаются в литературную

форму и создают с ней единое целое. Литературная деятельность Аввакума, соединённая с его мировоззрением, превращается в один из способов утверждения истины. Являясь своеобразным «литературным» мыслителем, он обращается к приёмам литературы с целью и желанием выразить идею и оказать влияние на читателя, побудить его к размышлениям о Боге, Церкви, ходе истории в свете новозаветной метафизики. Только у Платона способ выражения мысли осуществляется через диалог, а у протопопа Аввакума – это послание, воззвание, проповедь.

Религиозные поиски протопопа Аввакума развиваются в контексте характерного для середины XVII в. привнесения в древнерусскую церковную традицию русского национального мессианизма и начатками построения концепции хилиазма, что было связано с распространившейся духовной идеологией «Москва – III Рим, четвертому не бывать».

Миросозерцанию протопопа Аввакума в определённой степени свойственны антагонизмы. Оно строится с позиций противоположности христианских добродетелей и греха. В христианской эсхатологии происходит конечное завершение не только внутренней духовной борьбы между добром и злом в каждом отдельном человеке, но и ходе всей мировой истории. От нравственных устоев общества зависит время пришествия антихриста.

Аскетика понималась им не в сугубо обрядово-каноническом смысле. Это была качественная первооснова, средство приближения к Божественному Бытию, достижение внутренней целостности христианина как духовной личности. Активная социальная деятельность в мире и мистицизм Аввакума не находятся в противоречии, но составляют единое целое. Религиозный опыт протопопа Аввакума вмещается в особенности понимания и осуществления практики исихазма в его позднесредневековой интерпретации, понимавшей исихазм как одно из средств решения земных проблем в свете высшего онтологического начала Божественного совершенства. Аввакум не отрицал тленный мир, и не считал материю порождением зла, отказываясь тем самым от проведения тождественности физических параметров бытия с дьявольским началом. Однако мир – поле битвы между Богом и дьяволом. И неискущённых людей дьявол опутывает своими сетями.

Но необходимо отдельным образом выделить особенности воз-

зрения протопопа Аввакума на природу церковных обрядов, обычаев и традиций, понимание им церковного догмата, первоисточник этого понимания и его преемственность в среде стоящей за Аввакумом религиозной группы. Это вопрос является очень актуальным, ибо, по нашему мнению, в этом кроется основное онтологическое расхождение, породившее трагический раскол Русской Церкви в XVII в. Более того, без понимания самой сущности переосмысления христианского наследия протопопом Аввакумом невозможно в полной мере выявить всю глубину и идейность проблем и вопросов, поднимаемых им в авторских сочинениях.

Всю совокупность церковных явлений, претерпевших изменения вследствие реформы, которые принято сегодня называть термином «обряд», протопоп Аввакум обозначает словами «вера», «догмат», «Слово Божие», «древнее благочестие» и т.п. Своеобразное понимание внешних форм богопочитания вполне уместилось в норму религиозного чувства и христианского самосознания православного человека Средневековой Руси.

История православия на Руси не знала догматических споров и различных церковных нестроений на этой почве. Православное христианство пришло к нашим предкам в готовом устоявшемся виде. Следовательно, для русских православных христиан являлось важным уделить внимание внешней стороне веры, чтобы видимым образом засвидетельствовать свою религиозную принадлежность, раз и навсегда зафиксировать приемлемые формы богопочитания, запечатлеть их в церковной культуре, не допустить поспешной и необоснованной перемены культа. Так на Руси догматический характер был предан самым распространённым и часто употребляемым церковным чинам, имеющим особую важность в практике богослужения, как формам поклонения Божеству, самым приближённым образом соответствующим сущности исповедуемой веры.

Воззрения православных русских людей на церковные обряды, по замечанию множества исследователей, нельзя считать духовным изъяном, вызванным элементарным языческо-натуралистическим подходом к усвоению христианства. Аввакуму, впитавшему свойства церковного самосознания Домонгольской и Средневековой Руси, не было свойственно разделение бытия на сакральное и профанное. Земное являлось неотделимым от не-

бесного, и человек, по Божьему замыслу, должен предуготовить себя здесь для жизни в Божественной Вечности.

Веру средневековый русский православный христианин понимал как неотделимость внутреннего религиозного чувства от внешнего исполняемого действия, принятого в современном языке называть термином «обряд»: *мировоззренческая целостность явления «Экклесиа»* типологически воспринимаемая от унаследованной из патристики философии неоплатонизма, характеризующегося целостностью сознания, взятого в абсолютной единичности. Духовное делание и достижение спасения в веропредставлении протопопа Аввакума, впрочем, как и для всего древне- и средневекового русского религиозного чувства заключает в себе нечто Единое и Целое, в котором неопишимо и невыразимо происходит гармоничное, упорядоченное и взаимодействующее между собою слияние христианских мистицизма, аскетизма, нравственности и церковных символов (обрядов).

Это свойство на сегодняшний день присуще исключительно древлеправославным христианам, что подтверждается многими исследователями старообрядческой философии и практической религиозности древлеправославных христиан.

Истоки гносеологических принципов старообрядческого богословия как философской традиции необходимо искать в мышлении богословов периода патристики, сложившейся под влиянием неоплатонизма.

Старообрядцы как православные христиане, по определению не подвергшиеся влиянию западной схоластики, рассматривают все церковные явления: таинства, чины, священнодействия, обряды – в их идеальной целокупности, характеризующей совершенное благодатное бытие Церкви Христовой, тайну духовного порядка, органическое продолжение мистического духовного опыта, реализованного в материальных параметрах бытия, одной из реальных форм жизни Духа Святого в Церкви.

Таким образом, мы имеем дело не с субъективными конфессиональными предрассудками протопопа Аввакума и русских старообрядцев, а неразрешённой философской проблемой различного понимания формы и возможности существования самого христианства. Следовательно, актуальный на протяжении трёх с половиной веков и вплоть до современности вопрос о наличии

догматических расхождений между старообрядческой церковью, и церковью постреформенной весьма сложен и остаётся открытым ввиду различного понимания природы церковного догмата. При объективном подходе к изучению проблемы, с нашей точки зрения, будет более правильным и уместным полагать наличие не «обрядовой» разницы между двумя религиозными течениями, а разницы мировоззренческой, гораздо труднее преодолимой, нежели устранение видимых культовых противоречий. Различие представлений об идеальном церковном бытии, взаимодействии материального и идеального дало повод старообрядцам обвинить принявших реформы в вероотступничестве, а несколько позднейшие последователи дела патриарха Никона инкриминировали древлеправославным невежество и обрядоверие.

Проделанная исследовательская работа дала основание сформулировать определение «старого обряда» в таком смысле, в котором понимал сущность этого церковного явления сам протопоп Аввакум и последующие старообрядцы. Для религиозного самосознания древлеправославных христиан он есть *совокупность форм проявления и констатирования вероучительных истин православного христианства, а также церковных установлений, обычаев, традиций, освящённых авторитетом Священного Предания, окончательно сформировавшихся в русле осмысления византийско-русского наследия православной культуры, сохранённых и продолжающих своё существование, не теряющих вероучительную, сакральную значимость в церковном бытии русских православных христиан, не принявших нововводные положения церковной реформы XVII в.*

В воззрении Аввакума на церковную реформу необходимо выделить два основных подхода: провиденциалистический (метафизический) и церковно-исторический (экклесиологический).

Религиозное чувство протопопа Аввакума характеризуется повышенной утончённостью молитвенной жизни, заострённым вниманием к видению и оценке события, как бы включённого в механизм Божественной Онтологии, осмысление этого события и решаемой в его контексте проблемы как естественной органической части Божьего Провидения — Замысла Божественного Логоса, направляющего мир, человечество и отдельного человека к исполнению новозаветного закона сотериологии, достижению нормы евангельского совершенства. Православная метафи-

зика Фаворского Преображения – нетварные Божественные энергии – в молитвенном настроении Аввакума пронизывают всё бытие: небесное и земное. Тленный мир становится сопричастным нетленному, приобретая категории подобия духовного мира, включается в Космологию бытийной всеобъемлемости Царства Христова.

Смысл проводимой церковной реформы, заключавшейся, по Аввакуму, в духовной катастрофе не национального, а вселенского масштаба, претерпевает трансформацию от историзма и человеческого субъективизма к метафизике Промысла. Аввакум всё время пытается понять высшие, неземные причины переживаемых и осмысливаемых им событий. Его, как человека мыслящего и глубоко верующего, не удовлетворяет знание одной только человеческой стороны дела. Он ищет ответы на вопросы в той области духовного бытия, которая, как ему казалось, отвечает его запросам. Эта область – религиозная вера православного христианства. Правильный духовный опыт.

Религиозное самосознание в ортодоксально-теологическом аспекте предусматривает веру в Божественный план-замысел ведения человека к спасению от греха и смерти, обретения нового качества жизни, дарованного Богом через искупительную миссию Христа. Земная жизнь есть предуготовительный этап к достижению святости и совершенства. Бог, посредством помощи человеку в искушениях, посылаемых в виде различных жизненных событий и обстоятельств, направляет и побуждает его к духовному развитию, то есть осуществляет Свой Промысел.

Инициаторов проведения церковных богослужебных изменений протопоп Аввакум в широком смысле рассматривает как тех же самих христиан, умы и сознание которых в настоящее время находятся во власти дьявола, ссылаясь на Христовы слова о неизбежности страданий как неотъемлемой части земного христианского бытия.

Вся совокупность церковных изменений и активное со стороны Аввакума сопротивление их утверждению есть только форма, разновидность посылаемого Богом искушения. А цель и смысл неприятия реформ представляется в качестве способа духовного самовоспитания. Правоверный христианин, как полагает протопоп Аввакум, не должен, по духовному уразумению, само су-

щество переживаемых трудных времён ассоциировать с исключительно человеческой стороной дела.

В своих сочинениях протопоп Аввакум, благодаря своему оптимизму, считал, что Божественное Провидение не может до конца оставить никонианина в погибели. Не такова, по Аввакуму, Божья Воля к вероотступнику. Спасение еретика и возвращение его в лоно Православия Аввакум находит в действии покаяния последнего. При существовании в христианском мирозерцании Аввакума идеи абсолютного равенства людей перед Богом и Его Заветом есть все основания для предположения теоретической возможности спасения всех врагов «древлего православия».

Богообщение – основной лейтмотив жизни Аввакума и его литературных поисков. Это в действительности искренний и глубоко верующий человек, богослужение для которого не заканчивается в храме, а становится образом жизни. Исторические законы и процессы, всё физическое бытие, даже до самых мельчайших его составляющих, а также существование отдельного человека и человечества в целом сопричастны Божественной метафизике Всеединства, Творческому Замыслу Провидения как мудрого плана спасения человечества при положительном на то волеизъявлении последнего.

Концепция Провиденциализма, сформированная в неоплатонической философии Блаженного Августина, просматривается в теоретическом (литературном) и практическом (жизнедеятельном) богословии протопопы Аввакума не в качестве идеи августиновского предопределения, принявшего, в конечном итоге, крайние формы в учении швейцарского движения Реформации Ж. Кальвина. Принципы взгляда на мир, названного «провиденциализм», выступающего у Аввакума под понятиями «Божья Воля», «Божье попущение» и др., раскрываются и преподносятся в более широком смысле, когда всякое явление и любое изменение рассматривается и переосмысливается как заранее предусмотренное и определённое Божественным Замыслом, направленное на укрепление религиозной веры в человеке, на духовное обновление.

Идеолог русского старообрядчества показал себя как стойкий и принципиальный неприятель церковной реформы, суть кото-

рой заключалась в унификации русской и греческой церковно-канонической и богослужебной практики по образцу последней. Недовольство церковной политикой приобрело всеобъемлющий характер, и протопоп Аввакум в своих сочинениях пытается найти этому полное эллиологическое объяснение, обосновать смысл сопротивления церковной реформе и неприятия её постановлений с точки зрения православной догматики и каноники.

Начиная с XV в., у русских к грекам наблюдается весьма пренебрежительное отношение. Греческую Церковь русские православные христиане рассматривали как еретическую, ввиду состоявшейся Ферраро-Флорентийской унии. Протопоп Аввакум настойчиво напоминает царю Алексею Михайловичу о нестабильном состоянии православия на Востоке, что после двух уний греков с католиками (в 1274 и 1439 гг.) и после 200 лет пребывания под турками греки значительно отошли от чистоты Православия. Уже после Ферраро-Флорентийской унии (1439) между Русской и Константинопольской Церквами фактически, произошёл разрыв молитвенно-канонического общения, о чём свидетельствует самостоятельное избрание архиепископа Рязанского Ионы на кафедру Митрополита Московского без положительной на то канонической санкции Константинопольского патриарха. Из этого следует, что духовная идеология «Москва – III Рим», зарождение которой произошло не без сильного влияния церковно-исторических событий 1439 г. в Константинопольском патриархате, имеет не национально-патриотическое основание, а церковно-каноническое изначально. Лишь по прошествии некоторого времени оценка унии на Руси приобретает национально-идеологический и политический характер, что было выражено в послании псковского старца Филофея к князю Василию.

После 1054 г. православные считали католиков еретиками первого чина, то есть при переходе в православие, они перекрещивались заново той же Греческой Церковью. По прошествии нескольких веков между католиками и православными греками по различным причинам (преимущественно политическим), произошло заметное сближение, вплоть до самой унии, а Русская Церковь, в противоположность нестойким в православии грекам, ещё при патриархе Филарете Романове перекрещивала всех западных христиан. Собор 1666 г., предавший анафеме старове-

рие, окончательно постановил упростить чиноприём католиков, не перекрещивая таковых.

Во время проведения церковной реформы происходит заимствование Русской Церковью богослужебной практики у Церкви Греческой, православию которой находится, как это видит протопоп Аввакум, под всё более усиливающимся влиянием католицизма.

Факт причастности к церковной реформе представителей Римо-Католической Церкви или людей, в той или иной степени испытавших латинское влияние, подтверждается многими современными исследователями. Отмечена тенденция постепенного увеличения влияния на Русскую Церковь при Алексее Михайловиче так называемой киевской учёности, культурная традиция которой к началу XVII в. имела заметные отличия от московской и была направлена в сторону западно-католической.

Вполне обоснованно протопоп Аввакум, современник реформы, высказывает недоверие к греческим богослужебным книгам, перепечатанным в римских, парижских и венецианских типографиях. Сравнения старых дониконовских и новых богослужебных текстов стали предметом целого ряда научных исследований, где содержится вывод о качественном преимуществе первых. Аввакумом и первыми защитниками «Старой Веры» была разработана целая теория отступления Греческой Церкви от чистоты православия.

Церковная реформа в глазах протопопа Аввакума и его сподвижников имела вид идеологической диверсии папского престола в отношении Русской Церкви.

С точки зрения сформировавшейся церковной оппозиции было естественным не признать действительными постановления проводимого Собора и объявить своим последователям о еретическом характере принятых постановлений. Ересь Собора 1666 г., по мнению протопопа Аввакума, заключается в неверии в непогрешимость Церкви как Тела Христова и похулении Священного Предания. Собор 1666 г. объявил все старые богослужебные чины, имевшиеся в употреблении русских христиан, неправильными и *еретическими*, анафематствуя этим самым Священное Предание и сотворённые Преданием под действием благодати Святого Духа вербальные мистерии как средства богопочитания.

Протопоп Аввакум видел новообрядческую церковь еретической по двум причинам: во-первых, это наличие в реформированной церкви католических и протестантских влияний, во-вторых, Собор 1666 г. признал еретическими церковные положения (двоперстие, сугубую аллилуйю, хождение «посолонь»), исправление текстов привычных молитвословий, введение четвероконечного креста и др.), сформировавшиеся на основе Православного Священного Предания. Поэтому молитвенно-евхаристическое воссоединение старообрядчества с этой церковью Аввакум считал невозможным. Отсюда начинается эклисиологическая самобытность Древнего Православия как Церкви Христовой.

Таким образом, ещё в самом начале церковной реформы между двумя противоборствующими партиями духовенства и мирян, теми, которых впоследствии будет принято называть «старообрядцами» и «никонианами», происходит раскрытие двух почти противоположных взглядов и подходов к переосмыслению духовного статуса самой церковной традиции.

Уже к XVIII в. синодальное академическое богословие и старообрядческое мировоззрение окончательно позиционируют себя как два совершенно разных варианта и способа церковной жизни. Со стороны последователей и сторонников традиции епископа Феофана Прокоповича и митрополита Платона Левшина обнаруживается преобладание рационалистического и исторического метода переосмысления канонического наследия Церкви, устоявшихся, принявших вероучительный характер литургических обыкновений и самой церковной истории. Представители официальной церковной позиции стояли на относительности и условности содержания религиозного познания в самой традиции, считая последнюю не одним из проявлений Божественного Откровения, а церковной особенностью, сформировавшейся под влиянием культурных, политических, географических и других факторов. Из этого делается вывод о совершенной допустимости изменения традиции и любой её части, перемене любой формы богопочитания в соответствии с требованиями времени. Следовательно, религиозный опыт, присущий новообрядцу, в отличие от старообрядческого взгляда на бытие Церкви, отличается тем, что можно назвать религиозным релятивизмом.

В старообрядчестве всякое культовое явление переосмысли-

вается в контексте Священного Предания как одного из вероучительных источников Апостольской Церкви. Традиция в старообрядчестве – не просто культурное явление. Это мистерия, один из возможных для человека путей Богообщения, формирующийся на основании духовного акта синергии. Происходит освящение самой истории с последующим приданием ей сакрального смысла.

В середине XVII в. многочисленное движение старообрядчества заявляет о себе как мощном, харизматическом движении, собравшем лучшие духовные силы народа. Движение старообрядчества никогда не было стихийным, и уже на заре своего возникновения в этой религиозной среде происходят попытки оформления зародившегося движения в церковную структуру.

Перед древлеправославными христианами после их разрыва с официальной церковью встаёт множество вопросов догматического обоснования и канонического урегулирования. Руководители староверия во главе с протопопом Аввакумом принимаются за их решение. В различных своих сочинениях, посланиях протопоп Аввакум делает попытку догматической и канонической организации общества православных христиан, в будущем именуемых старообрядцами.

В старообрядческой среде возник один очень важный вопрос догматического характера, касающийся времени и сроков пришествия антихриста. Будучи церковно-начитанным и богословски образованным для своего времени, протопоп Аввакум решительно отвергал утверждение о состоявшемся приходе последнего богоотступника в лице Никона, Алексея Михайловича или антихриста, пришедшего в мир духовно в виде ересей.

Многие старообрядцы задавались вопросом о принятии из новообрядной церкви священнослужителей, сомневаясь в благодатности таких. Аввакум, православный священник, как никто другой осознавал невозможность спасения православному христианину без полноты церковных таинств. Принципиальное отвержение законности духовенства, принявшего реформу патриарха Никона, рассматривалось протопопом Аввакумом как явление ненормальное для Православной Церкви. Он был до конца уверен в невозможности уничтожения истинной Христовой священной иерархии, даже во времена антихриста.

До первой трети XX в. старообрядческие канонисты считали возможным принимать священников из правительственной церкви в сущем сане вторым чином, через миропомазание (у старообрядцев было достаточно мира, сваренного до раскола при патриархе Иосифе). Позже, ввиду повсеместного распространения обливательного крещения, категорически не признающегося в староверии, присоединение новообрядствующих священников вторым чином считается недопустимым. Таким образом, для современного старообрядчества иерархия РПЦ МП считается не каноничной, при всём том, что Московским Патриархатом старообрядцы принимаются без всякого чиноприёма, а старообрядческое духовенство в сущем сане.

По вопросу Крещения между староверами никогда не возникало особых споров. Правила разрешают совершать таинство Крещения любому православному мирянину, при условии правильности Крещения последнего.

Старообрядчество остро испытывало недостаток в священстве по причине своей многочисленности. Сложившиеся обстоятельства существенно затрудняли возможность совершения Литургии, и принять таинства Исповеди и Причастия мог далеко не каждый старообрядец. Аввакум, «нужды ради», решает на послабление канонической строгости и позволяет в крайнем обстоятельстве, например перед смертью, исповедоваться духовно опытному брату по вере для нравственного облегчения. Священник не исключал также, что исповедь, принятая мирянином может посчитаться за таинство.

Более сложной оказалась ситуация с принятием таинства Причастия. Причащать мирянина может только священник, на самопричащение же нет никаких канонически-правовых оснований. Как священник, знакомый с правилами Кормчей Книги, Аввакум это знал, но и в данной ситуации, в условиях непрерывных и жестоких гонений, на самый крайний и неотложный случай позволяет простецам самостоятельно принимать запасные Святые Дары, но при условии и надежде, что в таком катастрофическом положении старообрядчество пробудет недолго. Протопоп Аввакум считает, что самопричащение в условиях крайней нужды является более душеспасительным, чем причастие из рук новообрядческого священника. Возможно, Аввакум, разрешая

подобное принятие Святых Христовых Тайн, апеллировал к практике древней Христианской Церкви, когда миряне по окончании Божественной Литургии причащались дома самостоятельно (Деян.2:46). За отсутствием канонических православных храмов Аввакум считает дозволительным совершать старообрядческим священникам литургии в простом доме.

Проявляя снисходительность, протопоп Аввакум не считает зазорным молиться за упокой души даже тех людей, которые принимали таинства «никониан».

В отношении совершения молитвенного прошения вместе с иноверными, в частности, представителями новообрядческой церкви, современное староверие в качестве основания ссылается на 45 и 46 апостольские правила и не допускает к молитве представителей других христианских конфессий и течений, не молится о здравии и упокоении таковых лиц. Не старообрядцам разрешено только присутствие в храме во время службы. Считается допустимой для старообрядца только домашняя молитва за иноверных, а также в самом старообрядческом храме, при отсутствии службы и закрытых Царских Вратах.

Немаловажным церковным аспектом в старообрядчестве является совершение крестного знамения двуперстием. Проблема применения двоеперстия и троеперстия при совершении крестного знамения стала одним из ключевых церковно-канонических пунктов в полемике между старообрядцами и приверженцами нового обряда. Этому вопросу уделялось наибольшее место в полемической литературе двух противоборствующих сторон. История русского раскола начинается именно с несогласия определённой части русских православных христиан изображать крестное знамение посредством троеперстия. В «Послании к сибирской братии» Аввакум отводит целую главу образу крестного знамения. Его богословские рассуждения обнаруживают высокую для уровня своего времени богословскую тонкость, полную компетентность относительно рассматриваемого вопроса и чётко выраженную историческую логику.

Особое внимание протопоп Аввакум уделит проблеме православной ставрографии, актуальность которой возросла после того момента, как патриарх Никон ввёл в обиход Русской Церкви четвероконечный крест, «крыж», используя данную форму креста в

качестве напрестольного и просфорного. В русле проходивших церковных событий, когда русские православные христиане были смущены четвероконечной крестовой печатью на просфоре и целованием в конце Божественной Литургии того же креста, протопоп Аввакум написал целую беседу «Об образе креста Христова». Протопоп Аввакум в беседе о Кресте не говорит о принципиальном отрицании четвероконечного креста, ибо и такой крест сам по себе остаётся символом страданий Христа и его победы над смертью. Аввакум, в продолжение древнерусской православной традиции, пишет о допустимости изображения четвероконечного двусоставного креста на священнических и диаконских богослужебных облачениях, то есть на тех местах, где исключено непосредственное поклонение и молитва таковому кресту. Однако, по мнению Аввакума, изображать двусоставной крест на иконах, просфоре, престоле, жертвеннике, более того, увенчивать им купола храмов непозволительно. Относительно современной древлеправославной ставрографии можно сказать следующее: принципиально старообрядцами признаётся всякий крест как христианский символ Вечной Жизни. Однако *особое и возвышенное* почитание оказывается кресту «трисоставному», то есть восьмиконечному, как зримому собирательно-догматическому символу Православной Церкви.

После начала массовых репрессий в отношении сторонников старой веры их единомышленные сподвижники начали особо почитать тех, кто мученически был лишён жизни за свои религиозные убеждения. Это были первые шаги к началу древлеправославной агиографии. Протопоп всячески поддерживал среди своих духовных чад почитание мучеников-единоверцев. Не вполне отчётливой остается агиографическая позиция Аввакума по печальному вопросу самосожжения старообрядцев. Мы не находим достаточных считать, что протопоп велел совершать староверам массовые гари. Мы полагаем, что Аввакум констатировал имевшие место случаи самосожжения, но никакого особого благорасположения к данному явлению у него судя по легко замечаемому психологически-эмоциональному оттенку его текстов, не наблюдается. Естественно, что в глубине души протопоп как-то разделял леворадикальную позицию этих людей, но сам он, как известно, никакого самосожжения не совершил и такового никогда не

проповедовал. Его отношение к гаям ограничивалось лишь собственным мнением. Оно состояло в восхищении духовным подвигом самосожженцев, который протопоп Аввакум сравнивает с имевшимися случаями добровольного лишения себя жизни во времена гонений на первохристиан. Данные высказывания являются личной авторской позицией. Более того, в старообрядчестве феномен самосожжения никогда не возводился в добродетель на соборном уровне и до сих пор предстаёт в качестве частного богословского мнения.

Очень скоро со стороны старообрядцев происходит осмысление мученических подвигов их единоверцев, в результате чего появляются сочинения по древлеправославной агиографии, в которых описывается жизнь и мученическая кончина представителей староверия за религиозные убеждения.

«Житие» протопопы Аввакума не является классическим примером древнерусского жития святого. Аввакум написал его сам. Но вера в святость Аввакума как священномученика и страдальца за Веру Христову красной нитью проходит через всё церковное существование Древлеправославия.

Таким образом, обширные познания протопопы Аввакума в области православной вероучительной и духовно-назидательной литературы, дополняемые церковно-канонической подоплёкой, позволили одному из первых наставников старообрядцев выстроить эклисиологическую модель Православной Церкви в соответствии с приемлемыми для него и многочисленных последователей, стремящихся к реализации своих религиозных потребностей, правилами, отображающими, по убеждениям старообрядцев, идеальное функционирование христианской общины. Богословская теория и пастырская практика протопопы Аввакума продолжила своё дальнейшее существование в старообрядчестве «поповского» направления, обществе древлеправославных христиан, приемлющих священство и нуждающихся в трёхчинной хиротонической иерархии и полноте церковных таинств.



В.К. СЕМИБРАТОВ

Е.Д. ПЕТРЯЕВ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Одним из непревзойдённых знатоков, исследователей и пропагандистов «Жития протопопа Аввакума», а также всего, что связано с автором знаменитого произведения, был Е.Д. Петряев (1913–1987).

Военный медик по основному роду занятий, кандидат биологических наук, Евгений Дмитриевич тем не менее остался памятен соотечественникам многочисленными публикациями на литературно-краеведческие темы, став поистине одним из корифеев в деле изучения культуры русской провинции. Классикой жанра давно стали вышедшие в Москве, Чите, Иркутске, Кирове книги Е.Д. Петряева «Впереди — огни», «Литературные находки», «Люди, рукописи, книги», «Живая память», «Вятские книголюбы»

Во многих книгах и статьях автор с пиететом характеризует книжную культуру старообрядчества, с коим его, уроженца Урала, по некоторым данным (1), связывали кровные узы.

Оказавшись в Забайкалье, Е.Д. Петряев, конечно же, не мог не обратить внимания на то, что именно в этих местах ещё в XVII в. отбывал ссылку протопоп Аввакум. Не случайно колоритные строки его «Жития», посвящённые климату и животному миру отдалённого края, приводятся в первой главке петряевской книги «Исследователи и литераторы старого Забайкалья» (Чита, 1954). При этом автор указывает на «острую наблюдательность» «знаменитого протопопа» (2).

Источником цитирования стало для Е.Д. Петряева ленин-

Семибратов Владимир Константинович — к. культурологи, доцент Кировского филиала Московского гуманитарно-экономического института, Член Союза писателей России и Союза журналистов России, Национального союза библиофилов

градское издание «Жития» 1935 г. В другой его читинской книге, посвящённой истории и культуре г. Нерчинска (1959), фрагменты автобиографии протопопа приведены уже по списку Г.М. Прянишникова, опубликованному в 1951 г. в 8-м томе «Трудов Отдела древнерусской литературы» Института русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук.

Освещая поход по Забайкалью енисейского воеводы Афанасия Пашкова в «новую немирную землю на великой р. Шилке», Е.Д. Петряев указывает на то, что вместе с отрядом из 600 казаков «следовал в далёкую Даурию и первый нерчинский ссыльный – знаменитый раскольный протопоп Аввакум» (3). Цитата из его «Жития» о невыносимо трудных условиях жизни землепроходцев занимает в книге почти целую страницу (4).

В 1960 г. в Государственном издательстве художественной литературы увидела свет объёмная (478 с.) книга «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». Е.Д. Петряев сразу же оотозвался на это издание пространственным газетным откликом «Ценный памятник русской литературы», в котором писал: «Недавно вышла книга, знакомящая с литературным наследием знаменитого раскольного протопопа Аввакума Петрова – выдающегося русского писателя второй половины XVII в. В книгу входят не только широко известное „Житие“ (оно дано по новому, более полному Прянишников-скому списку, найденному В.И. Малышевым), но и ряд недавно отысканных произведений „неистового протопопа“».

Преыдушее издание „Жития“ выходило 26 лет тому назад и давно стало библиографической редкостью. Настоящее издание, помимо обстоятельной вступительной статьи В.Е. Гусева, снабжено подробным научным комментарием, что делает текст общепонятным.

Язык и стиль „Жития“ восхищал не одно поколение русских людей. Эту книгу высоко ценили Л.Н. Толстой, И.С. Тургенев, В.М. Гаршин, Д.Н. Мамин-Сибиряк, Н.С. Лесков и многие другие русские писатели. Недаром её ставили рядом со „Словом о полку Игореве“. Ещё в 1900 г. А.М. Горький добивался включения „Жития“ в программы средних учебных заведений.

Для забайкальцев эта книга интересна тем, что её автор был первым нерчинским ссыльным. Семь лет (1655–1662) пробыл

Аввакум в Восточной Сибири: в Нерчинске и Братском остроге. В Нерчинске он испытал страшную нужду и издевательства воеводы Пашкова. Это был, как пишет Аввакум, „суров человек: беспрестанно людей жжет, и мучит, и бьет“. В новом тексте „Жития“ есть новые подробности о первых годах существования Нерчинска, о голоде, который терпели основатели города. „На Нерче-реке живучи с травую перебивались“, питались падалью, кашу варили из вербы... Здесь потерял протопоп двух сыновей, но не сдался и даже пытался „учинить смуту“ среди казаков. Тут, в Нерчинске, фактически и родилась слава Аввакума как героя и мученика за правду.

Рассказывая о своём пути в Даурию, Аввакум даёт замечательные по художественной силе описания её природы, с любовью вспоминает о сибиряках и обличает „не обинующихся лиц сильных“.

Вернувшись в Москву, он наряду с яростной защитой „древнего благочестия“ снова начал борьбу с церковной и светской властью. Но силы были неравные. В 1667 г. Аввакум сослан в Пустозёрский монастырь. Здесь, в земляной тюрьме, он провёл 15 лет, но „остался упорен“ и был в 1682 году сожжён на костре.

Невозможно, да и нет нужды рассказывать о содержании этой книги, на каждой странице которой ощущается „пламенная и страстная речь бойца“. Новое издание „Жития“ – большое событие для всех, кто любит книгу, кто хочет понять и оценить один из замечательных памятников русской художественной культуры» (5).

Судя по всему, кроме Е.Д. Петряева, на новую книгу в Сибири никто не откликнулся. Во всяком случае, только эту рецензию Евгений Дмитриевич указал (не называя имени автора) в своей книге «Краеведы и литераторы Забайкалья» (1965) в словарной статье «Аввакум Петрович. 1621–1692, 14/IV». О «деятели раскола» здесь кратко сказано следующее: «В 1653 г. сослан в Тобольск, а в 1656 г. – в Даурию. Пробыл на Нерче и Шилке 6 лет. В 1662 г. возвращён в Москву. Погиб на костре» (6).

Уникальное издание вышло в Сибири, когда Е.Д. Петряев давно уже жил в г. Кирове, куда в 1956 г. был переведён по службе для работы в Институте микробиологии Министерства обороны СССР. Связей с Читой он не прерывал, активно пере-

писываясь с тамошними краеведами. Так, 28 ноября 1979 г. в письме заведующей краеведческим отделом Читинской областной научной медицинской библиотеки Р.И. Цуприк Е.Д. Петряев сообщил: «Привёз из Москвы новое издание „Жития“ Аввакума (подарок Марка Сергеева). На сей раз иркутяне отличились» (7).

В том же письме Евгений Дмитриевич упоминает о рукописи подготовленной им к переизданию книги «Краеведы и литераторы Забайкалья», которая и была издана в Чите в 1981 г. Справка об Аввакуме Петровиче в основном осталась прежней, за исключением слов «деятель раскола», которые были заменены на «протопоп, деятель старообрядчества», и фразы «погиб на костре», ставшей «казнён в Пустозёрске». Приведены здесь и выходные данные упомянутой в письме к Р.И. Цуприк книги: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие сочинения. — Иркутск, Вост.-Сиб. кн. изд., 1979. — 368 с. («Лит. памятники Сибири»)» (8).

Имя протопопа Аввакума встречается и на страницах вятских книг Е.Д. Петряева. Так, характеризуя в «Записках книголюба» (1978) историю накопления книжных богатств в ставшем ему родным крае, автор указывает на то, что «до Вятки доходило немало книг и рукописей старообрядцев, включая сочинения и собственноручные письма знаменитого протопопа Аввакума» (9). В «Записках» говорится также о сподвижнике ревнителя старой веры игумене Феоктисте, который «был человек учёный, знавший толк в латинских хрониках и „гранографах“. В его келье было более 150 рукописных книг на четырёх языках. Эту библиотеку одного из ранних вятских книжников увезли в Москву как улику, так как „тетради“ касались исправления текстов церковных книг» (10).

Живя в Кирове, Е.Д. Петряев активно переписывался с известными «аввакумооведами» старообрядцами И.Н. Заволоко (г. Рига) и М.И. Чувановым (г. Москва). По их инициативе и при самом непосредственном участии был издан «Старообрядческий церковный календарь на 1982 г.», посвящённый 300-летию со дня гибели протопопа Аввакума. Помимо обстоятельной вводной статьи, календарь содержал биографию ревнителя древнего благочестия, распределённую по месяцам, и ряд иллюстраций. В

мае 1982 г. это редкое издание было отправлено Е.Д. Петряеву (12).

Евгений Дмитриевич дружил и с академиком Д.С. Лихачёвым (1906–1999), не только много сделавшим для пропаганды аввакумовского «Жития», но и принимавшим самое активное участие в подготовке канонизации протопопа. При посредничестве Е.Д. Петряева с великим учёным познакомился тогдашний настоятель Никольского собора в г. Вятские Поляны Кировской области исследователь церковной старины А.А. Сухих (1956–2010). Уже после смерти своего старшего наставника 35-летний священник отправился в город на Неве с копией редкой рукописи «Жития протопопа Аввакума», оригинал которой хранился в одном из местных старообрядческих сёл (13). А в 1998 г. А.А. Сухих подробно рассказал о протопопе Аввакуме и Е.Д. Петряеве съёмочной группе Государственной телерадиокомпании «Вятка», снимавшей документальный фильм о вятских старообрядцах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. На съёмках телепередачи, посвящённой вятским старообрядцам, хорошо знавший Е.Д. Петряева священник А.А. Сухих заметил: «Кстати, он тоже был сам старообрядец» // [Расшифровка беседы]: Машинопись. Архив автора.

2. Петряев Е.Д. Исследователи и литераторы старого Забайкалья: очерки из истории культуры края. Чита, 1954. С.5.

3. Петряев Е.Д. Нерчинск: Очерки культуры прошлого. Чита, 1959. С.8.

4. Там же. С.8–9.

5. Забайкальский рабочий. Чита, 1960. 19 сент. (№232). Благодаря Н.П. Гурьянову (г. Киров) за содействие в получении электронной копии публикации.

6. Петряев Е.Д. Краеведы и литераторы старого Забайкалья: Материалы для библиографического словаря. Ч.1. Дореволюционный период. Иркутск; Чита, 1965. С.11.

7. Е.Д. Петряев в воспоминаниях забайкальских краеведов. Письма Е.Д. Петряева / Ред.-сост. Н.Н. Закаблуконская; лит. ред. В.Т. Кобисский. Чита, 2008. С.100. Служивший в то время в Забайкалье автор этой статьи в своём дневнике от 27 янв. 1980 г. записал: «„Житие протопопа Аввакума“ я впервые прочитал в дореволюционном издании в подвале Малмыжского краеведческого музея. Было это зимой 1978 г.

И вот мне в руки снова попала эта книга, изданная в прошлом году в Иркутске в серии „Литературные памятники Сибири“. Какая прелесть! Какое очарование языка! Сколько познавательного можно найти в ней! Церковный раскол живо предстаёт во всём своём обличье. Явление это всегда было интересно для меня, тем более что в моём Медовом Ключе добрая половина населения молилась богу двумя перстами. Были старообрядцами и мои далёкие предки с материнской стороны. Эпизод о старообрядцах есть в моём рассказе „Боженька“, написанном в конце прошлого года» (Семибратов В.К. Забайкальский дневник // Слово Забайкалья. Чита, 2011. №1. С.133).

8. Краеведы и литераторы Забайкалья: Библиографический указатель. Дореволюционный период. 2-е испр. и доп. изд. / сост. Е.Д. Петряев. Чита, 1981. С.7.

9. Петряев Е.Д. Записки книголюбца. Киров, 1978. С.118.

10. Там же. С.118–119. В преобразованном виде эти сведения даны в последней прижизненной книге Е.Д. Петряева «Вятские книголюбцы» (Киров, 1986. С.5).

11. Подробнее см.: Семибратов В.К. «Аввакумовед» М.И. Чуванов // «Рождение мое за Кудьюмою рекою»: Материалы Третьих Аввакумовских чтений. Н.Новгород, 2010. С.17–20.

12. См.: Семибратов В.К. Л.А. Гребнев в письмах Е.Д. Петряева // Актуальные проблемы теории и истории библиофильства: Материалы VIII Международной научной конференции / Сост. и отв. ред. В.Р. Фирсов. СПб., 2001. С.65.

13 См.: Семибратов В.К. Вятский корреспондент Д.С. Лихачёва // Невский библиофил: Альманах. Вып. 12. СПб., 2006. С.56–59.



С.Е. НИКИТИНА

**ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ,
САМОИДЕНТИФИКАЦИИ И ИДЕНТИФИКАТОРАХ
В КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУРАХ
(НА МАТЕРИАЛЕ СОВРЕМЕННОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА)**

Конфессиональная идентичность как главная характеристика верующего или религиозного сообщества и проблема конфессиональной самоидентификации как процесса поиска, нахождения и демонстрации своей идентичности связаны с самыми разными элементами культуры и вовлекают их в пространство осознания, или рефлексии.

Понятие (само)идентификации подразумевает наличие агенса этого действия – идентифицирующего субъекта, а также объекта идентификации, которым в частном случае является сам идентифицирующий. Именно тогда мы говорим о самоидентификации, и входим в область индивидуального или группового самосознания. Рассматриваемое понятие с необходимостью требуют указания на область идентификации (этническую, психологическую, профессиональную, конфессиональную и пр., а также на средства и способы ее проявления – идентификаторы. И так, как я уже писала (1), в лингвистическом смысле термин *(само)идентификация* представляет собой предикат с четырьмя семантическими местами: 1) субъект, 2) объект, 3) область, или аспект, 4) идентификаторы. Остановимся подробнее на последнем.

Идентификаторы можно разделить на два главных вида: а) внешние (видимые, слышимые, осязаемые) знаки, б) внутренние ментальные образования, обычно скрытые от глаз и ушей «чужих».

Такое разделение представляется естественным и применимым к разным ситуациям, в частности, к различным типам самоидентификации. Так, Ф. Барт, анализируя этническую идентичность,

Никитина Серафима Евгеньевна – д.филол.н. ведущий н.с., Институт языкознания РАН, г. Москва

указал «на два порядка культурного содержания этнической дихотомии: 1) воспринимаемые сигналы или знаки — дифференциальные признаки, которые люди находят у других и высказывают сами для демонстрации идентичности (платье, язык, жилище); 2) фундаментальные ценностные ориентации: нормы нравственности и стандарты оценки поведения» (2).

Внешние знаки, имеющие семиотическую идентифицирующую функцию, в частности, демонстрационную, могут быть выражены в самых разных культурных кодах — предметном, поведенческом, музыкальном и др., в том числе, и вербальном. Внутренние ментальные образования, представляющие «фундаментальные ценностные ориентации» (Барт), для того, чтобы стать понятными в общении со «своими», а также для объяснения «чужим» или «другим», должны быть выражены словами. В сфере конфессиональной идентификации такое разделение идентификаторов на внешние и внутренние особенно очевидно, значимо, и самими носителями конфессиональной культуры «вынесено» в вербальные тексты в виде устойчивых формул. Так, в любой конфессиональной культуре, реализацией универсальной оппозиции «свое-чужое» является прежде всего озвученное в культуре противопоставление «своя вера — чужая вера», а также вербально выраженная оппозиция «наружное—внутреннее /сердечное/ душевное». Такая оппозиция объясняет не только указанное выше деление идентификаторов на два вида, но и использование внешних идентификаторов в качестве маски (ложной идентификации) для сокрытия истинной, внутренней веры. В XIX в. довольно часты были случаи временного ложного перехода из молоканства или старообрядчества в синодальное православие посредством принятия его внешних идентификационных знаков (посещение православной службы, ношение креста и пр.). Все такие ситуации были связаны с государственным и церковным преследованием раскольников и сектантства.

Советское время принесло другую напасть: все без различия религиозные общности стали нежелательными маргиналами. И старообрядцы, и «новообрядцы», или «никониане», как и представители народного протестантизма (духоборцы, молокане), вынуждены были скрывать внешние знаки своей конфессиональной идентичности, к которым относятся и религиозные обрядовые

практики. Люди боялись ходить в церковь, крестить детей, отмечать церковные праздники, носить крестики, собираться для моления в частных домах (например, в 1970-х годах беспоповцев поморской веры в деревнях Верхокамья штрафовали за проведение в частном доме служб в двенадцатые праздники). Оставались внутренние конфессиональные идентификаторы: осознание, что является грехом; понимание, что надо исполнять Божьи заповеди; иными словами, сохранялись нравственные христианские ценности. Для самодостаточных конфессиональных культур, то есть тех, которые для своего воспроизводства не нуждались в поддержке извне, было привычным хранить в коллективной памяти не только внутренние, но и внешние (визуальные или слуховые) идентификационные знаки – такие, например, как обрядовое пение – во времена, когда оно запрещалось. С другой стороны, притеснения советского времени способствовали сближению разных конфессиональных направлений и стимулировали их объединение в обрядовых практиках, когда такое стало возможным. Во многих селах, где жили и старо- и новообрядцы, и где в 1930-е годы были закрыты церкви, похоронный обряд (отпевание покойника и той, и другой веры), совершали старообрядцы, сумевшие сохранить соответствующие знаки своей идентичности на протяжении нескольких веков противостояния официальному православию. Мне приходилось присутствовать на панихидах, проводимых старообрядцами по просьбам «новообрядцев» на Севере (Зимний берег) и во Владимирской области.

Другой пример. На рубеже XX и XIX вв. в одном из сёл Саратовской области на воскресную службу собирались вместе молокане и православные. Они читали Библию и общие для православных и молокан христианские молитвы, пели православные песнопения и молоканские псалмы, объясняя при этом, что «Бог один, хотя веры разные». Был ли этот своеобразный «народный экуменизм» размыванием конфессиональной идентичности? Вряд ли, поскольку собравшиеся для воскресного моления вполне осознанно чередовали молоканские и православные песнопения, обозначая это чередование словесно: «Ну, наш псалом спели, а теперь, Марья Ивановна, начинай вашу Херувимскую», а также проводили некоторые дискуссии по конфессиональным вопросам. Например, православные спрашивали молокан, почему они не

признают Богородицу, и получали ответ, что они, молокане, признают её и почитают как мать Спасителя, но ей не поклоняются, так как поклоняться можно только одному Богу в трёх лицах, который для всех христиан един.

При описании роли идентификаторов полезно обратиться к представлениям носителей конфессиональной культуры о том, как эта культура устроена. В моей беседе с одним из молоканских беседников (проповедников) обнаружилось, что в их культуре следует различать 3 уровня: уровень *Закона*, уровень *Обряда* и уровень *Порядка*. Над уровнем Закона стоит *Истина*, непосредственно человеку недоступная. Как оказалось, это членение продуктивно при описании самых разных конфессиональных культур. Уровень *Закона* включает в себя догматику и связанные с ней правила, заповеданные Богом; *Закон* неизменен и может быть изменён только самим Богом. *Обряд* также есть божественное установление, он дан человеку для усвоения Закона и является его овеществлением через богослужение и связанные с ним действия, в том числе, и речевые. Однако память человеческая несовершенна, а потому обряд может со временем меняться. *Порядок* есть установления, принятые человеческим обществом для удобства совершения *Обряда* и исполнения *Закона*. Порядок может быть изменен людьми, если это необходимо для жизнеустройства. Можно предположить, что для конфессиональной самоидентификации индивида или группы могут использоваться элементы всех трёх уровней, хотя предпочтительным все же является обращение к уровням Закона и Обряда. Действительно, структура богослужения, содержащая Закон в Обряде — одно из самых главных средств (само)идентификации конфессиональных общностей. Если же нужно утвердить свою принадлежность к определенному территориальному варианту конфессиональной культуры, то можно указать и какие-то признаки Порядка. Например, у старообрядцев-беспоповцев литургическое пение может быть наонным, или хомовым, с проясненными редуцированными звуками (*Сонасо* вместо *Снас*) и наречью (без прояснения редуцированных). Эти типы литургического певческого произношения могут быть идентифицирующими знаками территориальных вариантов старообрядческого согласия, например, поморского, и относятся к элементам Порядка.

Следует помнить, что и внешние, и внутренние идентификаторы несут в себе конфессиональные смыслы, и в этом отношении представляют единую сферу, хотя семиотическая нагруженность знаков далеко неодинакова. Так, лестовка и подручник – внешние знаки старообрядческой культуры, которые могут быть использованы для (само)идентификации, однако лестовка имеет глубокий сакральный смысл, а подручник – лишь элемент человеческого удобства при молитве. Еще более яркий пример – перстосложение, а именно, двуперстие старообрядцев – внешний знак, выражающий конденсированный догматический смысл, относящийся непосредственно к Закону. Именно поэтому приглашенные «чужаки», которых допускают в богослужебном обряде участвовать в литургическом пении, никогда не смогут молиться и «знаменоваться» вместе со старообрядцами.

Стоит отметить возможность дефектной самоидентификации. Это демонстрация внешних идентификационных знаков при невозможности объяснить/мотивировать их конфессиональный смысл, например, объяснить назначение пояса или смысла крещения (у старообрядцев).

Особый пласт идентификаторов составляют конфессионимы. Как пишет исследователь субботнической секты А.Л. Львов, «субботники использовали множество самоназваний (*геры, субботники, молокане-субботники, молокане, евреи, талмудисты, караимы*), ни одно из которых не стало общепринятым <> Собственная идентичность связана скорее с повседневными практиками, с нормами поведения (соблюдение субботы, диетарные предписания и т.п.), а не с каким-либо определенным этнонимом или конфессионимом» (3). В отличие от субботников, старообрядцы придерживаются своих категориальных названий и самоназваний. В исторических ситуациях сложного смешения конфессиональных и этнических групп они делают осознанный выбор конфессионима, приписывая ему смысл, играющий существенную роль в определении идентичности (4).

Настоящее время – время «великого переселения» конфессиональных групп и рассеяния членов конфессиональных общин по просторам России. Последствия миграций и поиски идентичности особенно отчетливо видны в культурах русских протестантских групп, покинувших Закавказье. Так, духоборческое с. Архангель-

ское, где молодое поколение массово идёт крестить детей в православную церковь, скоро, по-видимому, перестанет быть общиной духоборцев. Их внешние идентификационные знаки (одежда, особенно головной убор женщин, детали которого исполнены «культурными смыслами», а также специфическое псалмопение) существуют уже сами по себе, практически вне связи с утраченным религиозным учением, которое содержало внутренние элементы самоидентификации.

В старообрядчестве обнаруживаются разные тенденции. Как представляется, белокрыницкая церковь в эпоху свободы совести стала более многолюдной, устойчивой и пополняется новыми членами, особенно молодежью. В Москве выпускается превосходный журнал «Церковь», который с каждым номером становится интереснее. Это отличный знак самоидентификации. Последние годы в храме на Рогожской заставе устраиваются концертные выступления церковных хоров из разных регионов России, и этот огромный подарок для всех ценителей древнерусских распевов одновременно служит идентификационным знаком не только белокрыницкой церкви, но и всех старообрядцев.

Сложнее с беспоповцами. Часть из них ушла к поповцам, и это была существенная перемена в субконфессиональной идентичности. Так, например, случилось в Верхокамье (Пермская область). Многие беспоповские общины, в которых постепенно уходили из жизни старики, обладавшие знанием церковнославянского языка и крюковой грамоты и не оставившие после себя учеников, переставали существовать: это мне приходилось наблюдать еще в период моей работы в Верхокамье (1973–1987) и Поволжье (1986–2003).

Однако некоторые старообрядческие регионы пока сохраняют главные признаки своей конфессиональной идентичности. Пример такой стабильности и богатства идентификационных возможностей являют староверы Тувы, принадлежащие к часовенному согласию. Уникальная культура старообрядцев Верховья (верховьев Енисея) — была открыта в 60-е годы XX в. Н.Н. Покровским. Среди многих проживающих там субконфессиональных групп беспоповцев наиболее многочисленны часовенные, называемые также софонтиевцами и стариковщиной. Последнее самоназвание своей внутренней формой являет прекрасный пример группо-

вой самоидентификации. Бережное отношение к традициям, к старым книгам, почтительность к старшим, обладающим знаниями и мудростью, интерес к собственной истории присутствуют в среде часовенных до сих пор.

Обрядовые практики, связанные с переломными событиями жизни часовенных — крещение, свадьба, похороны — главные идентификаторы согласия — и сегодня, как и почти 30 лет назад, когда мне посчастливилось проводить в Туве полевые исследования, живут и получают обстоятельные истолкования с привычными отсылками к священным книгам, а также сопровождаются пересказами апокрифических сюжетов и народных поверий. Это демонстрируют полевые записи Е.А. Рукавицыной, представленные в её диссертационном исследовании (5). Так, она на материале многочисленных высказываний информаторов разных возрастов обстоятельно описала сложный и многосоставный обряд крещения. Способ крещения — тройное погружение с поворотом — является одним из главных идентификаторов часовенного согласия. При этом сопровождающие крещение запреты и предписания также могут стать способом конфессиональной самоидентификации: так, как сообщает Е. Рукавицына, обязательна последовательная смена воды при крещении нескольких младенцев: иначе может появиться духовное родство, препятствующее в будущем заключению брака, если в одной воде крестились мальчик и девочка. Это установление представляет сплав христианских и мифологических представлений, оно связано с верой в магические свойства воды, которая способна, как пишет Л.Н. Виноградова, выступать «носителем определенных ритуальных действий, одномоментных событий, ушедшего в прошлое сакрального времени» (6). Иными словами, вода способна хранить информацию, в данном случае, информацию о предшествующем крещении и наделять крещаемых духовным родством.

Самоидентификация старообрядцев может происходить посредством указания на принятые в их среде запреты. Так, у часовенных Тувы до сих пор существует длинный перечень самых разных запретов — от ветхозаветных пищевых до запрета на получение «антихристовой» пенсии от государства. Тем не менее многие запреты постепенно слабеют. Особенно это касается принятия технических новшеств. Е.А. Рукавицына пишет, что мобильный те-

лефон некоторые часовенные, преимущественно старшего поколения, считают самой новой «антихристовой прелестью», поскольку в телефоне есть фотоаппарат, возможность просмотра видео и прослушивания музыки; а через всё это антихрист ставит бесовские печати. Представители же среднего поколения и молодежь рассуждают иначе: *«Наши мужики имеют сотовые телефоны. Необходимость. Приехали в город, дел же много. Как жить? Никто сюда ничего не привезет, // надо денег заработать, се (/)мью кормить, обушь, одеть. Щас трудно, у всех сотовые телефоны. // Даже человека надо найти, позвонил и узнал что надо, дел то много, тако время, не избежишь. Есть такие люди что технику не признают, // но если телефоном пользоваться как телефоном, а не чем-то другим, только телефоном, то я не считаю это зазорным (выделено мной. – С.Н.) // И без машины сейчас не проживешь, // без трактора» (7).*

В самоидентификационных высказываниях о своей культуре старообрядцы обычно используют местоимения МЫ, НАШИ. Но относительно молодые информаторы Е.А. Рукавицыной употребляют и местоимение Я. Думается, что это – примета времени и что часовенные Тувы не обойдутся без новых поисков своей идентичности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Никитина С.Е. Об идентификации и самоидентификации русских конфессиональных групп // Текст славянской культуры. К юбилею Людмилы Александровны Софроновой. Институт славяноведения РАН, М., 2011. С.88–101.
2. Барт Ф. Введение. Этнические группы и социальные границы. М., 2006: С.16.
3. Львов А.Л. Простонародное движение иудействующих в России XVIII–XX веков (методологические аспекты этнографического изучения). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Санкт-Петербург, 2007. С.7–9.
4. Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Одесса–Измаил–Москва, 2010. С.367–446.
5. Рукавицына Е.А. Самоидентификация старообрядчества в современном социуме (на примере Республики Тыва в XX–XIX вв.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. М., 2011.
6. Виноградова Л.Н. Та вода, которая // Признаковое пространство культуры. М., 2002: С.52.
7. Рукавицына Е.А. Указ. соч. С.118; информантка – женщина 40 лет.



А.Н. КИРСАНОВ, С.А. КИРСАНОВА

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И РУССКИЙ ЭТНОС: СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД

Фактически сверх советско-марксистского положения о социальном протесте в религиозной форме за постсоветский период было только 2 существенных попытки теоретического рассмотрения старообрядчества как феномена. Первая из них, в целом уже завершённая, принадлежит В.В. Керову. В результате многолетних исследований он пришёл к выводу: «Важнейшей социальной функцией старообрядчества стало его участие в осуществлении модернизации страны... Старообрядческая модернизация явилась частью всемирно-исторического процесса (как и её государственное alter ego), схожей по социальным и социально-психологическим следствиям с европейской Реформацией (в отличие от государственной модернизации)» (1).

Вторая попытка принадлежит авторам настоящей статьи. Старообрядчество рассматривалось как явление этносферы, его возникновение — как иммунная реакция живого этноса, отторгающего принудительно вводимую «сверху» модернизацию, аналогичную европейской Реформации, и образующего контрреформационное движение (2). Результаты двух попыток теоретической социально-политической и конфессиональной атрибуции старообрядчества вышли диаметрально противоположными: в первом случае старообрядчество классифицируется как местный вариант модернизации и подобие Реформации, во втором случае — как

Кирсанов Андрей Николаевич — к.и.н., доцент кафедры философии Российского государственного университета инновационных технологий и предпринимательства (РГУИТП), Москва

Кирсанова Светлана Анатольевна — преподаватель кафедры права и социально-культурной деятельности Московской государственной академии коммунального хозяйства и строительства (МГАКХиС), Москва

антимодернизационное движение и православный вариант Кон-треформации.

Первая точка зрения уже введена в научный оборот, тем более что события последнего столетия, особенно итоги коммунистической государственной модернизации, как будто бы служат подтверждением именно этого взгляда. И всё-таки есть факты и научные данные, противоречащие этой концепции и говорящие об обратном. Поэтому постараемся аргументировать свою позицию в целостном виде.

Прежде всего необходимо дать понятие модернизации. Очевидно, речь идёт об общественной модернизации, а не только об освоении новых видов техники. Под общественной модернизацией в социологии и политологии понимают переход традиционных обществ с архаичных религиозно-коллективистских форм сознания и общественных отношений к секуляризованному мировоззрению, индивидуализму и конкуренции. Несколько ранее в отечественной культурологии было сформулировано аналогичное более узкое понятие о переходе от средневекового сознания к сознанию Нового времени. В соответствии с данными представлениями модернизация если и происходит у старообрядцев, то только в течение последнего полувека, а все первые 300 лет старообрядцы были к ней поразительно устойчивы.

Вопрос о модернизации — один из ключевых в современных общественных науках, и подход к его решению должен быть максимально теоретически выверенным и обоснованным. Наиболее эффективным на сегодня считается системный подход, который, однако, почти не известен в истории (как дисциплине).

Системный подход подразумевает рассмотрение общества как системы (состоящей из элементов и подсистем, связанных структурными связями, в значительной степени определяющими свойства системы), а исторического процесса как системы развития системы-общества. Сразу конкретизируем теорию к нашему случаю: старообрядчество — это некое общество, модернизация — это структурная перестройка, встречающаяся на пути развития данного общества. Значит, необходимо выяснить структуру системы старообрядческого общества и соотношение этой структуры со структурой общества модернизированного.

Выяснение всех элементов общественной системы — дело слож-

ное и долгое, но оно значительно облегчается, если рассматривать эту структуру укрупнён – по подсистемам, соответствующим сферам общественного бытия. В наших прежних работах (3) мы уже описывали результаты нейропсихофизиологических исследований под руководством профессора В.Б. Слёзина (4) в СПб. НИПНИ им. В.М. Бехтерева. Из них следует дальнейший вывод, что человеческое сознание имеет четырёх уровневую структуру, которая по мере роста и развития человека и общества воплощается в соответствующую ей структуру общественного бытия (данный вывод не имеет отношения к основному вопросу философии, поскольку, хотя общественное бытие воспроизводит особенности сознания, но в основе сознания лежит нейрофизиология, что подразумевает также и неизбежную зависимость сознания от бытия; другими словами бытие и сознание выглядят взаимобусловленными).

1-й уровень сознания формируется внутриутробно и наблюдается и фиксируется у новорождённых младенцев, а также у православных верующих во время глубокой молитвы, в виде медленных ритмов ЭЭГ. У верующих других конфессий наблюдается тенденция к аналогичному замедлению ритмов ЭЭГ и достижению данного, невербального, уровня сознания. В общественном бытии эта форма сознания отражается как сфера неизречённого, невещного бытия, о которой запрещено говорить или просто нет слов для её выражения. Это сфера веры, изначально – религиозно-божественной, позднее – рационалистической и даже безбожной. Но от смены предмета поклонения сам факт поклонения некой ценности не исчезает. Поэтому основополагающая, первая сфера общественного бытия – идеологическая (идеи, овладевающие массами, по Марксу, становятся материальной силой), или по-другому – мировоззренческо-аксиологическая.

2-й уровень сознания развивается (точнее, имеет потенциальную возможность развиться) у человека (и у многих высших животных) при воспитании в иерархически структурированных семье, роде, племени и т.п. На этом уровне сознания человек воспринимает и воспроизводит межличностные, дружественно-близкие отношения с себе и не только себе подобными и свою культуру (или этос – обычаи, общественные привычки, нормы поведения). 2-й уровень сознания (функционирующий на средне-

частотных ритмах ЭЭГ) определяется как вербальный или семейно-этнический, а задаваемая им сфера бытия – сфера чувственно-художественного мышления и этнокультуры. В современном остаточном виде это сфера культуры и искусств.

3-й уровень сознания из всех живых существ на планете доступен почти исключительно человеку. Это высокочастотные ритмы ЭЭГ, на которых функционирует способность к буквенно-фонетическому письму, силлабо-тонической поэзии, к логическому мышлению, юриспруденция как сфера писанных людьми законов, официальные («деловые») отношения с чужими людьми и обществами, то есть сфера социальных отношений. В том числе это сфера социальной стратификации, особенно по профессиональной деятельности, – горизонтальной (в которой все равны) в отличие от вертикальной этнической иерархии (в которой люди не равны хотя бы по возрасту). Поэтому 3-й уровень сознания назван социальным или письменным; время его формирования в организме человека – приблизительно от 7 до 17 лет, это же – период полового созревания (весьма вероятно, что с ним же связана постоянная половая активность у человека в отличие от периодической у животных). Выход на 3-й уровень сознания несёт в себе целую обойму искушений (с религиозной точки зрения) или великих истинно человеческих достоинств (с точки зрения гуманизма): сексуальность (а «до семи лет младенец невинен»), рациональную логику (вплоть до отрицания иррациональной части мира и его Творца), дискретное равенство всех людей, из которых каждый мнит себя первым (вплоть до противопоставления себя всему миру, как падший ангел), атомизацию общества таких людей, могущих утратить культурные и родственные связи между собой, а вместе с ними и способность к самообслуживанию и воспроизводству.

4-й уровень сознания, связанный со сверхвысокочастотными ритмами ЭЭГ, формируется к 20-23 годам и наблюдается при особо напряжённом раздумье. На этом основании он был определён как научный. Но в наиболее общем плане с ним следует связывать наиболее и исключительно человеческую сферу бытия – взаимодействие с материей, которую человек научился преобразовывать как никакое другое живое существо. Поэтому это сфера экспериментальной науки и техники, хозяйствования, производ-

ства и экономики, управления материей, в том числе и живыми существами. Опасности, связанные с гипертрофированием у человечества этого 4-го, деятельностного, уровня сознания сегодня называют глобальными проблемами современности (из них на первом месте проблемы природной и культурной экологии).

Первые два уровня сознания, а следовательно и связанные с ними сферы бытия, составляют основополагающий, базовый иррациональный слой: человек и общество в целом есть то, что он/оно ценит и как выражает это в культуре. Второй слой (3-й и 4-й уровни сознания и бытия), внешний рациональный, произведен из первого, как человек произведен из животного мира или из Божьего Духа (кому как больше нравится). Упомянем здесь идущее с античности и вошедшее в христианство представление о человеке как единстве духа, души и тела. Вряд ли христианство выиграло от такого заимствования из рационалистической философии. Если душевная составляющая человека довольно точно отождествляется со 2-м уровнем сознания, а телесная — с 4-м (под телесностью греки подразумевали погружённость в материальные интересы), то с духом вопрос неоднозначен. В человеческом сознании имеются два духа: один — Божественный (неизреченный), а другой — человеческий (рациональный). Греческая философия превозносила дух человеческого разума; христианство к этому добавило, что есть ещё Святой Дух, — но в результате вышла двусмысленность. Когда кого-то называют высокодуховным, из одного этого не поймёшь, каким духом он преисполнен — человеческим богоборческим (3-й уровень сознания) или смирения пред Богом (1-й уровень сознания). А в этом состоит один из подходов к решению проблемы модернизации.

Развитие человеческой культуры, религиозных форм и общественных отношений проходило в точности те же этапы, что и развитие отдельного человеческого организма и его сознания. Совпадение стадий онтогенеза и филогенеза показывает правильность описываемых систем развития и позволяет реконструировать их неизвестные элементы. Первый этап — невербальный (молчание при культовой практике, табу и родовые традиции в обществе, безмолвный обмен товарами и т.д.). Второй этап — песенно-вербальный (жертвоприношения под пение гимнов, военная демократия с голосованием на выборные должности, свя-

тость договора и честного слова во взаимоотношениях, складывание фольклора и т.д.). Третий этап – письменный (появление религий с писанным канонам и священных книг, появление письменного канона не только божественных установлений, но и человеческих, запись фольклора; либо сочинение новой литературы, появление феномена письменного опосредования человеческих отношений – официальные, юридические и т.п. документы). Четвёртый этап названия в целом не имеет, так как в эволюционном виде нигде ещё не наступал (гипотетической «религии деяния» не известно – люди знают лишь Бога-Слово, – но материализм как идеология и образ жизни и в XX в. и ныне процветает). Наблюдаются 2 варианта развития, в одном из которых 3 этапа, в другом – 4. В чём их различие?

Первый способ развития сознания и общества на всех этапах последовательно сохраняет религиозную компоненту (невербальное сознание 1-го уровня составляет непреложную культурно-общественную ценность и поддерживается в активе); последующие формы сознания и общественных отношений налагаются на предыдущие и сосуществуют с ними. При втором варианте развития религиозное сознание составляет ценность лишь на 1-й стадии, на 2-й стадии такой ценностью становится искусство (архитектура, скульптура, живопись, поэзия), на 3-й – литература, право, Разум и образование, на 4-й – материальные ценности (урбанистичность, техника, господство над природой); новые формы сознания и общественных отношений приобретаются в результате возведения их в культовую ценность на соответствующей стадии и отрицания и постепенной атрофии всех старых (то, что в марксизме было названо поступательным движением общества). Второй вариант развития тем самым соответствует описанному в марксизме общественному прогрессу – это поступательный, или отрицающий, или прогрессивный путь развития сознания и общества. Но он не единственный; более того – даже не основной. Первый вариант развития – с преемственным сохранением всех ранее выработанных форм ценностей, религиозно-культурных практик, отношений между людьми – соответствует давно известной эволюции живой материи (от простых форм ко всё более сложным, но так, что даже человек начинает своё индивидуальное развитие каждый раз с одноклеточного орга-

низма), — это общий для всех живых существ эволюционный путь развития, при котором ранние формы сознания и отношений выработывались предками в давние времена и в кратком виде воспроизводятся потомками по сей день.

Таким образом, в человеческом онтогенезе в результате четырёхэтапного развития сознания складывается четырёхуровневая структура человеческого сознания. Люди, общаясь между собой на каждом из уровней сознания, образуют 4 формы общественных отношений и 4 сферы общественного бытия. Филогенез человечества проходит подобно онтогенезу, но на эволюционном пути дошёл только до 3-й стадии (соответствуя в онтогенезе приблизительно подростковому возрасту); многие народы Земли до недавнего времени пребывали ещё на 2-й бесписьменной стадии (в «детстве»).

Прогрессивный путь пытается как бы «перехитрить» и «обогнать» эволюцию: достигнуть 4-й стадии развития не за счёт накопления возможностей общественного организма через усложнение его структуры, а за счёт разложения всех общественных структур, которые уже успели сложиться. Переход общества к бесструктурному состоянию называют его обновлением или модернизацией. Идеал модернизационного прогрессирования — полностью гомогенная общественная масса, каждый элемент которой по уровню развития сознания, культуры (то есть эволюционно накопленных знаний) и связей с себе подобными приближается к одноклеточному состоянию (атомизация общества); даже на уровне отдельного организма такое скопление вечноюных гомогенных клеток, утративших способность структурироваться, называют ново-образованиями (которые почему-то всё ещё считаются болезнью, а не одним из величайших достижений прогресса; взгляд на эпилепсию, возникающую при функциональной синхронизации большого числа нейронов, некоторыми психологами и культурологами уже пересмотрен в таком направлении (5), равно как и на гомосексуализм). В результате внешняя видимость общественного состояния имеет признаки 4-й стадии развития, а внутренняя её основа деградирует ниже 1-й (цена прогресса; но и — цель его: «освобождение от оков семьи и религии»). Ключевой рубежный момент — переход со 2-й на 3-ю стадию: с иррационального слоя сознания и культуры на рациональный слой

и возведение в культовую ценность всех связанных с ним (как с «человеческим духом») искушений, до тех пор считавшихся грехами, — переход к сознанию Нового времени (и к самому Новому времени) или культурная и общественная модернизация.

В Европе переход к Новому времени и новому обществу был провозглашён крайними реформатами под названием розенкрейцерского Просвещения в первые годы XVII в. (6). По идеальному образцу братских розенкрейцерских коллегиумов вскоре были созданы иезуитские колледжи (католические), а по образцу тех и других — братские школы у славян (западно-православные). Во второй половине XVII в. создаются академии рационально-экспериментальных наук в обход слишком иррационально-религиозных средневековых университетов. Культовой практикой распространяющейся новой религии «пансофии» было рационалистическое (светское) образование, а распространением этой религии — распространение всеобщего антирелигиозного образования. В сфере культуры отражением и пропагандой нового мировоззрения было искусство европейских стилей (на основе рациональных геометрических форм), европейская одежда и внешность, подчёркивающие готовность поклонения плотским страстям. В сфере общественных отношений — переход на капиталистическую мораль: индивидуализм, конкуренцию, эксплуатацию. В сфере взаимоотношений с материей — курс на покорение природы (вплоть до «повелевания ангелами»).

Хотя переход к Новому времени как 3-й стадии общественного прогресса для Европы в целом довольно однозначен во времени и по симптомам, но европейские народы не были абсолютно однородны в своём развитии. Так, например, хотя для 3-й стадии прогресса характерны социальные революции, отменяющие сословное структурирование общества и провозглашающие так называемую «демократию», реализуемую в виде парламентаризма, но сам «парламент» происходит от слова «парларе-говорить», равно как и славянское «вече» — от «вещать-ораторствовать», и указывает на 2-ю устно-вербальную стадию общественного развития, от которой и сохранялся у большинства индоевропейских народов, в т.ч. и на Руси, вопреки общественному прогрессу, а не благодаря ему. Благодаря прогрессу мы получили «управляемую демократию» вместо реального народного самоуправления.

Русь накануне Нового времени по деревням сохраняла в основном свою исконную этническую культовую и культурную практику, отражающую преемственное сохранение 1-го и 2-го уровней сознания, — то есть 2-ю стадию эволюционного развития. Культовыми ценностями являлись бескомпромиссная вера в Добро, в Правду, в Господа Бога и в Путь Истинный (разговорный язык как более непосредственное отражение сознания, чем письменные летописи, отразил именно эти древнерусские ценности, а не туманное «многобожие», могущее претендовать в лучшем случае на «многоангелие»). Греки, принявшие христианство в конце 4-й стадии собственного (античного) цикла общественного прогресса (7), имели основания начинать «всё сначала»: собираться общиной на безмолвную ритуальную трапезу (1-я стадия), как учили (1 Кор. 11: 20–21) апостолы, «люди не книжные и простые» (Деян. 4: 13); разрабатывать литургию и песнопения и избирать (хиротонией — поднятием руки) на должности в своей еkkлeсии-собрании (2-я стадия); составлять письменный канон и труды Отцов Церкви (3-я стадия).

На Русь христианство пришло в развитой письменной форме с активным использованием воспевания (2-го уровня сознания) и создаваемой ценностью 1-го невербального (молитвенного) уровня и со средствами его достижения. Сложность взаимоотношения христианства с русской культурой состояла в том, что оно мало что к ней добавляло — только более совершенные средства торможения сознания до невербального уровня, который и так состоял культурной ценностью. Мирские же трапезы, ритуальные воспевания, общинное самоуправление были высоко развиты на собственной основе. Богослов может тут возразить: славяне поклонялись не тому Богу и, уж во всяком случае, не знали Христа. Не вдаваясь здесь в дискуссию, можно привести лишь несколько фактов для размышления: 1) Господа Бога зовут русскими словами, которым именно в такой форме и смысле на несколько тысячелетий больше лет, чем христианству на Руси. 2) Древнерусских священнослужителей именовали волхвами, иранские представители которых предсказали рождение Сына Божия и пришли поклониться Ему; а ещё за несколько веков до этого начался продолжавшийся 1-1,5 тысячелетия славяно-иранский симбиоз на территории от Польши до Поволжья. 3) Сами иранцы, начав синхронно с Авраамом, но сразу в

большем масштабе, уже 4 тысячи лет исповедуют древнейшую монотеистическую «Добрую Религию», оказавшую сильнейшее влияние на все последующее. 4) По итогам земной жизни славянские души отправлялись только в рай, — ада в славянских языках и мировоззрении (в отличие от греческих и европейских) не существовало; ад — один из даров славянам от греко-христиан, мечтающих почему-то на том свете переселиться или в этнический славянский рай, или в ирано-зороастрийский парадиз.

Видимо, ад — дар неслучайный, ибо с христианством пришла письменность и все потенциальные искушения 3-го этапа. Возможно, поэтому, несмотря на широкое распространение грамотности, русские люди до XVI в. в большинстве своём не возводили письменность и книгу в культурные ценности, а в церквях скучали. На рубеже XVI—XVII вв., похоже, намечается перелом: древнерусский язык начал превращаться в русский современный; не просто грамотность, но уже книжность начинает осознаваться культурной нормой простых людей, а равно и христианское вероучение из формально навязанного переходит в освоенное народом. Можно грубо сказать, что народ внутренне созрел до 3-й эволюционной стадии развития и начал уже переходить на неё в тот момент, когда в Европе начался переход к 3-й прогрессивной стадии.

Мы подошли к кульминационному моменту предлагаемых рассуждений. В XVII в. большая часть жителей Московской Руси перешла на 3-ю стадию общественного развития — вот только какому пути, эволюционному или прогрессивному, принадлежала эта стадия?

Московское книгопечатание по польским, греческим, венецианским образцам. Первые частные школы по образцу украинских и белорусских братских школ (чей образец в иезуитстве и крайнем протестантизме). Введение полков нового строя и европейской формы для них; появление газеты и немецкого театра в Кремле; запрет появляться в Кремле в русском платье; строительство каменных палат для жилья в отличие от русских деревянных. Введение крепостного права как одной из форм аграрного капитализма (для которого рабочая сила — меньше чем говорящий скот). Запрет иконописи и замена её плотскими картинами; замена церковного пения оперным; облегчение всех молитвенно-богослужебных правил ради потакания человеческим

слабостям и страстям, — превращение религиозной практики в шоу-бизнес, а церковей — в увеселительные заведения. Наконец, Славяно-греко-латинская академия; и все остальные новшества, хлынувшие через «окно из Европы». Симптомы какого пути?

И наоборот. Сохранение верности своей старине — то есть эволюционной преемственности развития. Сохранение вместе с Иисусовой молитвой и костров на Пасху, и ряженных на Рождество, и мирских пиров (при церквях) — 1-го уровня сознания и общественных отношений, с ним связанных. Сохранение вместе с церковным пением и церковным самоуправлением фольклора и мирского самоуправления — 2-го уровня сознания и общественных отношений. Сохранение и почитание древнерусских религиозных книг и начало записи своего фольклора — выход на 3-й уровень сознания и 3-ю стадию общественных отношений. Для большей ясности вопрос стоит поставить по-иному. Сохранится ли Иисусова молитва и молитвенная практика вообще при отрицании 1-го уровня сознания (секуляризации)? Сохранится ли самоуправление церковной общины, если в народе общинная жизнь уничтожена и развалилась как таковая? Сохранится ли почитание древней религиозной книги при переходе на письменный уровень через отрицание первых двух? Ответы на эти вопросы даёт сегодняшняя повседневная жизнь.

Поэтому то, от чего многие современные старообрядцы рады освободить сами себя, а исследователи часто — и помочь им в этом, составляет не досадный довесок-атавизм на идеальном облике старообрядчества, а самую сущность его возникновения и существования. Старообрядчество — это 3-я эволюционная стадия развития русского этноса (как общественного организма). Сохранение всей этнической культуры (природного календаря, фольклора, традиционной одежды и образа жизни) является не только признаком отсутствия модернизации в старообрядчестве, но и условием его зарождения и дальнейшей жизни. Поэтому к старообрядцам или староверам следует, в первую очередь, относить не тех, кто сугубит аллилуйю, а тех, кто поддерживает жизнь русской этнокультуры. Непопулярность единоверия лишней раз подчёркивала, что дело не в сугубо церковных обрядах, а во всём образе жизни. Истинно-православное христианство сохранилось в той части русского народа, которая в XVII в. выбрала не переход на

нововерие или старообрядчество, не модернизацию, а преемственное сохранение этнической старины, в результате чего и сохранялась как племена русского этноса, в то время как модернизированная часть, как и положено, этнические признаки утрачивала.

Если старообрядчество и включилось в процесс модернизации страны, в рамках общеевропейской Реформации и модернизации, то только в XXI в., а не в XVII. (Отдельных фабрикантов и меценатов Серебряного века с этой точки зрения нужно рассматривать именно как отдельных деятелей, а не как всё старообрядчество; даже Морозовские стачки были не у всех Морозовых. Большая часть купцов ощущала себя тогда управителями своего капитала при его собственнике-общине (8), — положение, не характерное не только для капитализма, но даже для первых христиан.) Утрату мирских трапез и потребности в совместном пении не восполняют ни письменная регистрация в «членах общины», ни её заседания по советско-партийному образцу. Утрата древних книг, а вместе с ними и бесед о вере, не компенсируется чтением светской литературы («потреблением информации», как именуют сегодня чтение вместо чтения-богослужения и напряжённой работы души). Без этнических традиций на одном голом 3-м письменно-социальном уровне общины распадаются на глазах — им становится нечего делать сообща. Печальной насмешкой выглядят новоявленные комсомольско-молодёжные отделы во всех согласиях с летне-пионерскими лагерями и кострами, с турпоездками и турпоходами под модными названиями паломничеств и крестных ходов.

Старая и новая (модернизированная) вера делились по признаку не знакомства с книжно-письменной мудростью (ею владели обе), а по сохранению или несохранению при этом иррационального слоя сознания и отношений: невербальных ценностей (богобоязненности и детской наивности) и устно-этнических традиций (устного и материального фольклора и самоуправления), а вместе с ними и с их помощью — и христианского благочестия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Керов В.В. Старообрядчество как конфессия раннесовременного

типа и проблема «обрядоверия» // Старообрядчество: история, культура, современность: Вып.12. М., 2007. С.4.

2. Заурбекова Г.В., Кирсанов А.Н., Яндаров А.Д. Старообрядчество как явление этносферы // Старообрядчество: история, культура, современность: Мат-лы VII Межд. научн. конф. 22–24 фев. 2005, Москва–Боровск: в 2 т. М., 2005. Т.2. С.70–75; Кирсанов А.Н. Реформы или реформация? Новый обряд в европейском геополитическом контексте // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы VIII Межд. научн. конф. В 2 т. М., 2007. Т.2. С.90–97; Кирсанова С.А. Реформы или реформация? Личности двух венценосных реформаторов XVII в. // Там же. С.98–103.

3. Заурбекова Г.В., Кирсанов А.Н., Яндаров А.Д. Указ. соч.; Кирсанова С.А. Вера и семья в духовном развитии личности // Становление духовного мира молодого поколения: Мат-лы круглого стола 12 фев. 2007, МГУКИ, г. Москва. М., 2008. С.76–81 и др.

4. Из новых его работ см.: Слѣзин В.Б. Самоубийственный прогресс // Вестник политической психологии. 2003. №2. URL: <http://eegspb.narod.ru/VIOP.htm>; Он же. Геноцид белой расы. М.; СПб., 2009; Он же. Культура и функциональная зрелость мозга // Сайт лаборатории нейропсихофизиологии ГУ СПб НИПНИ им. В.М. Бехтерева. Статьи Валерия Борисовича Слѣзина. Телевидение. [СПб]. URL: http://eegspb.narod.ru/TV_.htm.

5. Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культур. М., 1998. С.156.

6. Йейтс Ф. Розенкрейцерское Просвещение / Пер. с англ. А. Кавтаскина; под ред. Т. Баскаковой. М., 1999. 496 с.: ил.

7. Кирсанов А.Н. Общественный прогресс в свете новых научных открытий // Актуальные проблемы современной социологии и политологии. М., 2006. С.141–160.

8. Апанасенок А.В. Мироззрение курских староверов в эпоху российской модернизации (вторая половина XIX–начало XX вв.) // Старообрядчество: история, культура, современность: Вып.11. М., 2006. С.22.



Б.Ю. ТАРАСОВ

**РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО
И РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО –
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ**

Взаимные отношения староверов и системы государственной власти в России всегда привлекали к себе внимание исследователей, которые признавая в целом противопоставленность древлеправославной среды правительству, указывали разные причины такого положения дел. Чаще всего истоки конфликта искали в социальной или религиозной областях, причём низводя последнюю почти исключительно к вопросу обряда.

Время с середины XVII в. и до середины XX в. действительно отмечено очевидным и неуклонным наступлением на традиционный уклад жизни, быт народа, духовную жизнь. При господстве крепостного права, сравнимого с рабством, грубо попираются социальные права коренного русского населения. Всё это не могло не вызывать и вызывало протесты – восстания против угнетения, против духовного насилия. Наиболее ярко принципы и цели борьбы проявились в крестьянской войне под руководством Е. Пугачёва, жаловавшего крестьян не только свободой и землей, но и «древним крестом и бороною». При этом следует признать, что, как ни тяжело приходилось под гнётом императорского режима, но насилие над гражданскими правами, свободой личности и православной культурой в советскую эпоху имело и вовсе необратимые катастрофические последствия для развития русского народа.

На этом фоне старообрядческая оппозиция заслуживает особого внимания. Именно последователи древлеправославия в отличие от казацких и крестьянских бунтарей, в отличие от участников антибольшевистской борьбы выступали не против конкретного

Тарасов Борис Юрьевич – к.и.н., публицист, член Международного Художественного Фонда

правительства или проводимой им политики, но последовательно, на протяжении без малого трёх столетий отказывали в признании самой сути новой государственности, сформировавшейся в России на месте разрушенного реформами первых Романовых Московского царства.

Подтверждением отрицательного отношения старообрядчества именно к системе новой государственности, её духу, может служить то обстоятельство, что ни введение единоверия, ни отмена крепостного права, формально снимавшие вопросы обряда и социального насилия, не привели к исчезновению староверия. Наоборот, древлеправославие расширяет в это время своё влияние и ряды последователей. Правда, тогда же происходит и раскол внутри одного из самых многочисленных старообрядческих согласий — поповства. «Окружное послание», вышедшее в 1862 году и подписанное Московским архиепископом Антонием (Шутовым), выявило в древлеправославной среде группу лиц, склонных к явному сближению с официальной греко-российской церковью, готовых к декларации своей лояльности по отношению к правительству.

Это был не первый и не последний, но весьма характерный случай раскола внутри староверия по вопросам отношения к «внешнему» миру — господствующей церкви, государственной власти и российскому обществу в целом. Эти разногласия возникли с самого начала староверия и продолжают всю историю его существования, причём как в «поповской» так и в «беспоповской» среде.

Со стороны государства — в лице церковных миссионеров, учёных, чиновников и общественных деятелей — также предпринимались попытки дать определенную характеристику староверию, как важному явлению российской действительности. И здесь закрепился противоречивый взгляд на проблему: от однозначного осуждения «раскольников» как антицерковного и ещё шире — противогосударственного движения, до попыток использовать традиционализм староверов а также их влияние в народной среде для укрепления авторитета государственности.

Так или иначе, но разрешение проблемы часто принимало весьма драматичный характер, непременно сводилось в область политических оценок. Без всякого сомнения, вина за это лежит, в

первую очередь, на стороне государственной власти в России, которая была обременена явными признаками тоталитаризма как в дореволюционный период, так и в последующие времена, неизменно приравнивая проявления свободы совести в своих гражданах к антиправительственному мятежу с соответствующими репрессиями против «мятежников».

Вместе с тем очевидно, что политическое преследование староверия усложнило для изучения проблему взаимоотношений древлеправославных христиан и российского государства. Политические репрессии заслонили собой духовные истоки конфликта. Это приводит к тому, что ослабление карательных мер со стороны правительства заставляет некоторых исследователей, в том числе из древлеправославной среды, делать выводы об устранении вообще любых противоречий между староверием и «внешним миром».

Современный взгляд на взаимоотношения русского старообрядчества и российского государства представляет собой попытку рассмотреть проблему с учётом того опыта и знаний, которые накоплены за последние более чем три века существования русского церковного раскола. Конечно, заявленная проблема чрезвычайно обширна и не может быть исчерпана в рамках одного доклада. Цель данной работы – обобщить основные точки зрения и наметить возможные направления для дальнейших исследований по данной теме.



И.Н. РУЖИНСКАЯ

ИСТОРИЯ СТАРОВЕРИЯ В ФОРМАТЕ ЕДИНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭКЗАМЕНА

Современное староверие находится в сложной ситуации: в эпоху глобализации и потери идентичности оно сохранило древнехристианский идеал и духовность русского народа (1). Прекращение многолетних гонений на древлеправославие дало возможность его открытого вероисповедания. Но «лукавство» нынешних времён состоит в многомерной лжи, окружающей нас под личиной «веротерпимости» и возрождения «национально-культурных традиций» (2). Общество, позиционирующее политику «открытости» в духовной сфере, не излечилось от субъективности при взгляде на староверие. Односторонность оценок, мифологемы и штампы – типичный арсенал таких проявлений. Можно предположить, что подобная «специфика» восприятия вызвана скудостью знаний общества о мире староверия. Но нельзя исключать и намеренности характера такой подачи информации, ибо, как известно, закон искажения информации – один из главных законов психологического управления человеком, особенно молодым и с неустойчивым мировоззрением.

Рубеж XX–XXI вв. свидетельствует о непрерывных экспериментах мирового сообщества в области образовательной политики. Подписание европейскими государствами Болонской декларации провозгласило принцип глобального образования без географических и бюрократических границ. Однако, анализируя первые опыты реформирования, европейские страны признали существенные проблемы новых подходов, особенно в преподавании гуманитарных дисциплин и воспитании молодого поколения. Присоединение же России к этому процессу стало форси-

Ружинская Ирина Николаевна – к.и.н., Петрозаводский государственный университет, доцент, эксперт ЕГЭ по предмету «История», г. Петрозаводск

рованной попыткой «преодоления нашей школой отсталости от цивилизованных стран» (3). Когда перенимается отрицательный опыт без учёта собственной самобытности, возникает опасность того, что наш «национальный дом» будет построен на иллюзиях «этнокультурного фундамента» (4). Единый государственный экзамен (далее ЕГЭ) – результат подобных «новин». Такой вид экзамена декларируется законодательством РФ как «форма объективной оценки качества подготовки лиц, освоивших образовательную программу среднего (полного) образования, с использованием контрольно-измерительных материалов» (5). Применяя систему тестирования, таким образом, их авторы-составители претендуют на «объективную оценку» знаний, умений и навыков выпускников. Но так ли это «объективно», как декларируется? Тестирование знаний по истории фиксирует лишь воспроизведение выпускником определённого набора стандартных ответов, что является результатом научения, но не обучения, которое строится на способности к размышлению, созиданию, творчеству, обладанию разными точками зрения. Из года в год это подтверждают низкие результаты ЕГЭ по истории, где из 100 максимальных баллов в среднем набирается не более 45, а 10% вообще демонстрируют отрицательные ответы. Именно на этапе «натаскивания» к максимальному баллу ЕГЭ ребёнок попадает под власть стереотипов, необъективных и односторонних оценок и убивает в себе творческое начало. За 210 минут, отведённых на сдачу выбранного экзамена, выпускник должен вспомнить (или угадать) ответ на 49 заданий. С каждым годом растёт доля вопросов, связанных с таким сложным пространством, как национально-конфессиональная история России. Пример тому – освещение истории староверия в формате ЕГЭ. Так, в блоке «А» (базовый уровень знаний) и блоке «В» (повышенный уровень знаний), от выпускника требуется знание имён, дат, терминов, записанных в виде ответов-символов. При этом выбор хронологических рамок вопросов по истории староверия составители заданий ограничивают преимущественно XVII в. Тем самым у отвечающего рождается ассоциативное восприятие староверия, как явления «давно минувших дней», умершее несколько веков назад. Например,

* Какое понятие характеризует религиозную жизнь России XVII в.:

- стахановец
- стригольник
- славянофил
- старообрядец?

* Какие три события относятся к истории XVII в.:

- созыв Уложенной комиссии
- принятие Соборного уложения
- создание Сената
- раскол Русской Православной Церкви?

Не менее ограничен и круг исторических деятелей, фигурирующих в данной тематике. Доминирующее положение занимает имя патриарха Никона, с которым у авторов заданий ассоциируется «обрядовая» или «церковная» реформа. Например,

* Реформы патриарха Никона привели к чему:

- утверждению в России патриаршества
- политической независимости церкви
- созданию Святейшего Синода
- церковному расколу?

Таким образом, царь Алексей Михайлович, с подачи авторов-составителей, становится не причастным к «церковным новинам», а оба они – просто «современники», как следует из задания

* Установите соответствие имени правителя и его современника:

Иван IV, Иван V, Иван Калита, Алексей Михайлович
Хан Ахмат, Симеон Гордый, Андрей Курбский, патриарх Никон.

Очень редко встречается имя лидера старообрядчества протопопа Аввакума. Упоминая его среди списка личностей и сфер их деятельности, составители не утруждаются даже уважительным написанием его имени, в отличие от имён остальных персонажей. Например,

* Установите соответствие:

- | | |
|----------------------|----------------------------|
| А) Аввакум | 1) государственный деятель |
| Б) Григорий Потёмкин | 2) архитектор |
| В) Василий Баженов | 3) церковный деятель |
| Г) Фёдор Шубин | 4) скульптор. |

При таком «вольном» написании речь может идти совершен-

но о другом церковном деятеле, например, известном представителе РПЦ архимандрите Аввакуме (в миру Д.С. Честной).

Имена других деятелей старообрядчества, по всей вероятности, авторами заданий неизвестны. Об этом, например, свидетельствует, задание:

* Гучковы, Рябушинские были:

- владельцами крупных предприятий
- художниками-передвижниками
- представителями столбового дворянства
- представителями актёрских династий.

Чрезвычайно некорректен представленный в ЕГЭ терминологический ряд по истории староверия. Наряду с терминами «старообрядец» фигурируют штампы имперской эпохи «обличения раскола»:

* Как называлось скрытое от мира поселение раскольников:

- 1) монастырь 2) посад 3) скит 4) хутор?

Ещё более широкое пространство для подобных трактовок являют нам задания блока «С» (высокий уровень сложности), объём ответов на которые составляет 1/3 итоговой оценки. Эти задания предполагают демонстрацию отвечающим развёрнутого ответа, навыков анализа, сопоставления, сравнения. Однако творческий подход при выполнении этих заданий носит лишь видимый характер, ибо эксперт, проверяющий эту часть ЕГЭ, имеет перед собой своеобразные рамки «ответа», допустимые для него. Личное мнение, собственные трактовки выпускника могут вовсе не «вписываться» в заготовленный формат официальных ответов, что составляет высокую степень вероятности низких баллов. Кроме того, некорректно сформулированные задания, вырванные из контекста отрывки источников при нехватке времени ставят отвечающего в растерянность, необходимость «угадывания» пусть не искреннего, но «нужного» ответа. Например,

* Из работ современных историков: «Внутренняя политика Алексея Михайловича отражала двойственный характер его времени. Тишайший царь хотел соблюсти обычаи старомосковской Руси, но он же, видя успехи западных стран, стремился перенять их достижения. Россия балансировала между отеческой стариной и европейскими новшествами. Алексей Михайлович не провёл реформ, ломающих „московское благочестие“, как позже сделал его своенравный и решительный сын Пётр Великий. По-

томки и историки по-разному оценивали правление Алексея Михайловича: одни негодовали на слабость правителя, другие видели в том истинную мудрость».

Отвечающий должен ознакомиться с текстом, дать периодизацию эпох, характеристику «двойственности» курса Алексея Михайловича в сравнении с курсом его сына Петра I. Примечательно, что сам источник анонимен – авторы процитировали одностороннее мнение безымянных «современных историков», считающих, что «московское благочестие» при Алексее Михайловиче совсем не пострадало. Упомянув о мнениях «потомков и историков», авторы-составители задания традиционно проигнорировали мнение старообрядческих авторов. Таким образом, в задании идёт видимая демонстрация «плюрализма мнений» исследователей староверия, при котором не учитывается ни точка зрения старообрядцев, ни самого экзаменуемого. Даже в тех заданиях, где авторы текстов указываются (А.А. Кизеветтер, В.О. Ключевский, А.Н. Сахаров), имена историков-старообрядцев среди них отсутствуют. Так, в восприятии отвечающего подтверждается дальность событий старообрядческой истории, о которых сами староверы не писали, а если и писали, то только в виде «Жития» протопопа Аввакума.

С именем протопопа Аввакума в заданиях блока «С» встречаются несколько вопросов. Их формулировка выстроена, как правило, на сравнении взглядов лидера старообрядчества и патриарха Никона по принципу «общее – различное». Выполнить такое задание качественно невероятно сложно по ряду обстоятельств: отвечающий существенно ограничен во времени, он не имеет перед собой исторического источника XVII в., на основании которого он мог бы осуществить анализ и сравнение. В самой формулировке задания «сравнить взгляды выдающихся деятелей XVII в.» уже заложена ложная доминанта. Человек, деятельность которого обернулась всеобщей «трагедией» даже по мнению представителей РПЦ (6), называется «выдающимся». Кроме того, сам объект сравнения относится к достаточно сложной философской категории мировоззрения, тем более взглядов зрелого человека XVII в. молодым человеком XXI в. Однако самих составителей заданий эти нюансы, похоже, не смущают. Это подтверждает перечень вариантов ответов, которые имеет при

проверке эксперт ЕГЭ. Итак, авторы заданий считают, что общим во взглядах протопопа Аввакума и патриарха Никона было следующее:

- фанатичная вера в правоту своих взглядов, готовность к самопожертвованию ради идеи,
- нетерпимость к взглядам других,
- выступление с программой исправления церковных книг и унификации церковных обрядов,
- обличение пороков духовенства,
- протест против светских начал в церковной жизни.

Весь спектр различий между взглядами протопопа Аввакума и патриарха Никона, предлагаемый авторами-составителями, основывается на обрядовости: у лидера староверия стандартом для исправления является древнерусский образец, у патриарха Никона – греческий.

Варианты ответов, выдаваемых экспертам за «стандарт» оценивания, вызывают недоумение. Каким же далёким от истины пред нами предстаёт портрет лидера староверия: нетерпимый фанатик, выступающий с программой унификации церковных обрядов. Штампами «религиозного фанатизма» в духе «обличения раскола» имперских времён полны варианты ответов и ряда других заданий. Так, например, анализируя причины Соловецкого восстания 1668–1676 гг., составители ответов, критериев оценивания, снова пишут о «религиозном фанатизме протопопа Аввакума и др.». Примечательно и то, что при анализе ситуации не разделяется понятие «причина» и «следствие»: «жестокое преследования старообрядцев вызвали Соловецкое восстание».

Можно сослаться на то, что заменив классическую форму сдачи экзамена по истории за курс средней школы на ЕГЭ, чиновники образовательного ведомства сохранили принцип «по выбору» при его сдаче. Действительно, в отличие от экзамена по русскому языку и математике, этот экзамен не является обязательным, но для продолжения обучения по целому ряду направлений («история», «туризм», «юриспруденция», «филология» и т.д.), требуются результаты ЕГЭ именно по истории. Можно предположить, что новая форма экзамена минимизирует «человеческий фактор» при проверке результатов написанного. Да, тестовые задания блока «А» и «Б» «считывает» компьютер, но экзаменуемый вы-

полняет задания не за компьютером, а в письменной форме, не застрахованной от ошибок написания по-русски. Проверку заданий блока «С» берёт на себя эксперт, которого, как и школьника, «натаскивают» на стандарты ответов несколько месяцев, сопровождая обучение сдачей тестовых заданий. В какое положение ставятся при уровне подобных «стандартов», изложенных выше, участники такого образовательного явления: экзаменуемый, школьный учитель, родители? Поверхностность, штампы, односторонность, а порой и откровенные ошибки по истории церковных отношений закладываются информационным массивом не только в компьютеры, но и в память, мировоззрение, а значит, и поведение людей. Что будет чувствовать ребёнок из старообрядческой семьи, столкнувшийся на экзамене с такими заданиями и какова будет итоговая оценка его знаний?.. Можно долго тешиться иллюзией «модернизаций», но пренебрежение к собственной истории, к религиозным чувствам верующих чревато тяжким последствием – потерей исторической памяти, той доминанты, которая объединяет поколения наших соотечественников. Где, как ни в образовании молодёжи, необходима мудрость: «Блюдите, како опасно ходите» (Ефес. 5,15). Соблазны и искушения могут быть далеко не в грубых формах, а виде изощрённо-утончённых «новаций», трудно распознаваемых при восприятии, но от этого более опасных. Посеянные через школу зёрна лжи превращают «гуманизацию» и «духовность» нашего образования в банальную демагогию.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Манцев С. Мы и мир сей // Старообрядец. 2005. №32. С.1.
2. Закон Российской Федерации «Об образовании» от 10.07.1992 №3266-1; Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26.09.1997 №125-ФЗ.
3. Школьное обозрение. 1999. №4.
4. Концепция развития поликультурного образования в Российской Федерации. Режим доступа: <http://mon.gov.ru/work/vosp/dok/6988/>
5. Федеральный закон Российской Федерации от 2.02.2011 №2-ФЗ «О внесении изменений в Закон Российской Федерации «Об образовании» // Российская Газета - Федеральный выпуск. № 5399 от 4.02.2011.
6. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru>



В.П. ЕРШОВ

ЦЕРКОВНОЕ РЕЙДЕРСТВО...

Я преподаватель религиоведения в вузе, и потому знаю историю православной церкви не понаслышке. Безудержная пропаганда религии в стране объясняется вполне понятными конъюнктурно-политическими целями и ничего общего не имеет с её нравственно-этическим содержанием. Конституция и Закон «О свободе совести» нарушаются самым беззастенчивым образом. Церковь стала государственной со всеми вытекающими последствиями. Кремль и Церковь – едины. Претендуя на хранительницу культуры в стране, Церковь ведёт себя как завоеватель этой страны, разрушая музеи и музейные фонды. Робкие попытки говорить на эту тему ни к чему не приводят. Бесхребетное Министерство культуры давно стоит «под козырёк», не смея противостоять варварским набегам «крестonosцев» на музейные здания и фонды. «Награбили! Теперь, когда мы власть – отдавайте!» Требует и получает. Культура оказалась заложницей кремлёвских игр с церковью. Музейную общественность уже давно сотрясают скандалы: церковь требует реституции, возвращения «награбленного», то есть храмов, в которых располагаются музеи, икон из музейных коллекций, произведений искусства, так или иначе связанных с церковью.

15 лет назад я писал, что «цивилизованные отношения общества с религией сами по себе приведут к гармонии, без насилия, агрессии и истерии» (1). Не привели... В той или иной степени разгрому подверглись музеи Александровской Слободы, Суздаля, Истры, Новгорода, Пскова, Сергиева Посада, Рязани, Костромы, Звенигорода, Углича, Тобольска. Музей в Ипатьевском монастыре в Суздале разрушен, практически перестал существо-

Ершов Виктор Петрович – к.п.н., доцент кафедры философии Карельского государственного педагогического университета, чл.-корр. Петровской академии наук и искусств, заслуженный работник культуры РК, г. Петрозаводск

вать музей в Палехе, в Оптиной Пустыни. И это при том, что музеев у нас в стране в 3 раза меньше, чем в США (4600 и 1600) и других странах Европы. Репрессиям подвергаются руководители музеев, отстаивающие целостность коллекций: уволены директора Л.Д. Максимова за то, что не искала компромисса с церковниками, директор Соловецкого музея М.В. Лопаткин, директор Государственного Исторического музея Шкурко и т.д. Оправдывается этот погром тем, что «народ требует» передать храмы верующим. Да ведь известно, что тот же народ громил в гражданскую войну помещичьи усадьбы, жёг поместье Пушкина... Всё это отторгает от церкви даже тех, кто лояльно к ней относился. По мнению публициста Бориса Колымагина, «большинство культурного сообщества» по-прежнему «не на стороне Церкви». И одним из проявлений снижения авторитета Церкви является конфликтная ситуация с музеями. Эти конфликты, главным предметом которых стала «борьба за собственность», оказывают «негативное влияние на образ Церкви», считает Б. Колымагин. Имущественные конфликты сотрясают Церковь. Церковь, как богатейшая организация, могла бы совершенно безболезненно строить новые храмы, ремонтировать старые, если в них есть потребность, делать заказы художникам для написания икон для них (это была бы им большая материальная поддержка). Нет, надо отнять то, что уже готово, отремонтировано, отреставрировано, сохранено.

Очевидно, что внимание церкви привлекают объекты, в которые вложены большие средства, отреставрированные, восстановленные государством и предпринимателями, в то время как около 10 тыс. храмов пустуют, требуют серьёзных ремонтных работ и вложений средств. Об этом сейчас много говорят, может быть, стоит церкви прислушаться к голосу народа. И не было бы войны церкви с собственным народом.

Не скажу ничего нового, но при всех этих церковно-государственных не совсем приличных отношениях совсем не учитывается мнение людей неверующих, а их не так-то и мало (во всяком случае, больше 50%). Почему-то много говорится об оскорблении чувств верующих, а разрушение музеев не оскорбляет неверующих? Или это уже люди второго сорта?! Миллионы людей приобщаются к культуре через музеи. Мало того, что разру-

шается народное образование, дошла очередь и до культуры. Бедные музеи! Они опять оказались крайними, грабителями, варварами, разграбившими храмы. Над каждой иконой, книгой, рукописью годами трудились реставраторы в музеях. Их труд получил мировое признание. В Ульяновске разгорелся скандал между епархией и одной из коммерческих структур. Церковь потребовала вернуть ей здание бывшей семинарии, отреставрированное предпринимателями. И через арбитражный суд получила. Церковь, богатейшая, неправительственная организация, крупнейший собственник не хочет восстанавливать их — дело хлопотное и дорогое. Широкомасштабное наступление церкви на музеи (да и не только на музеи! На свободу Совесть!) стало возможно только в условиях сращивания светских властей с церковными. Значительно полезнее для общества и самой церкви было бы приложить усилия к борьбе с алкоголизмом, наркоманией, миллионы бездомных детей, тысячи детских домов и престарелых, где помощь церкви была полезной, да мало ли ещё социальных деяний могла бы осуществлять церковь. Но вот «имущественный» вопрос не даёт ей покоя. И государство идёт у неё на поводу. Чего стоит только проект «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности»!

Здесь возникает сразу множество вопросов:

1. Нарушение Конституции, в которой записано об отделении церкви от государства (тема эта требует особого освещения).

2. А принадлежало ли всё это имущество церкви? До 1917 г. церковь была государственным учреждением и её собственность была неотделима от государственной. Об этом как-то подзабыли и чиновники, и церковники.

3. Иконы, книги, архитектурные памятники создавались народом, в них выражалось народные представления о прекрасном и добром, исторические и художественные реалии. Это бесценные художественные и научные объекты, зачастую мирового значения, и принадлежат они всему народу, независимо от веры и национальности.

4. Разрушение музеев касается всех граждан — верующих и неверующих — это культурный, почвенный слой нашей страны.

5. Церковь, получив власть, ведёт себя как победитель в завоёванной стране.

6. Я специально не касаюсь вопросов сохранности отнятых шедевров – архитектурных памятников, произведений искусства и т.д. – это особый разговор. Но ведь всё это принадлежит культуре России. Всё это наше – верующих и неверующих! И корпоративные интересы церкви в настоящее время вступают в противоречие с духовностью и культурой страны. Гибель ценнейших памятников будет на совести воинствующей, государственной церкви. Мне жалко музейщиков – на протяжении десятилетий на нищенскую зарплату они спасали от гибели то, что без них погибло бы, и тогда не было бы этого позорного имущественного рейдерства церкви. Сотни километров по бездорожью, на себе выносились ими иконы, книги из погибающих церквей и часовен.

В течение 15 лет я со своими маленькими учениками ходил по тропам Карелии, собирая в создающийся Медвежьегорский музей (Республика Карелия) всё, что можно было собрать. У меня не было выходных и отпуска. И вот теперь церковь отбирает из этого музея для нового храма иконы. Стыдно! Богатейший собственник посягнул на детский труд, грабит откровенно. Неужели не понятно, что каждое сохранившееся произведение может помочь в изучении северных писем, каждое реставрированное произведение даёт исключительный материал для понимания развития иконописи на Севере, вводит в научный оборот новый исторический, этнографический и художественный источник, ценный для понимания судеб нашей сложной и трагической культуры. Иконы, собранные в фондах музеев, лучше и ярче, чем многие другие исторические, художественные источники показывают развитие нашей духовной культуры. Это пласт, который важен не только в историко-культурном аспекте, но и духовном, о котором так много печётся церковь. И старообрядчество, с которым так неистово боролась церковь, много сделало, чтобы сохранить его и донести до настоящего времени. Изучение, популяризация, публикация – вот, что нужно сейчас, а не растаскивание по «квартирам» этого тонкого слоя сохранившегося художественного наследия. Но, видимо, церкви это не дано понять. Десятилетия расхищения, умолчания, порубания иконописи в ранние годы Советской власти нашли продолжение

в политике властвующей церкви. Око за око... Я, как человек неверующий, скорблю вместе с музейщиками и теми, кто любит искусство. Вот что писал граф А.К. Толстой в письме царю Александру II: «И всё это бессмысленное и непоправимое варварство творится по всей России на глазах и с благословения губернаторов и высшего духовенства. Именно духовенство – отъявленный враг старины, и оно присвоило себе право разрушать то, что ему надлежит охранять, и насколько оно упорно в своём консерватизме и косно по части идей, настолько оно усердно по части истребления памятников. Что пощадили татары, оно берётся уничтожить». (2). Известный литературовед, философ Вяч. Вс. Иванов видит в официальной православной церкви такую же ложь, как и в официальном атеизме (это он говорит по поводу романа Ф. Горенштейна «Псалом») (3). В связи с этим вспомнили, что ещё Серафим Саровский предсказал отступление и падение веры и нравственности церковных иерархов. Он даже разговаривал об этом с Господом, который сказал, что не помилует их, ибо сердца их далеко отстоят от него.

Политика сращивания власти и церкви сложилась не сейчас. Этот печальный симбиоз известен со времён Никона. Рассматривается в Думе печальный законопроект «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения в государственной или муниципальной собственности». Власть и церковь – едины! Так и хочется сказать: «Льки да мочалы туда же помчали». Разоряются музеи, нарушаются права большинства (неверующего) населения. Уместно вспомнить Александра Радищева: «Власть царска веру охраняет, // Власть царска веру утверждает; // Союзно общество гнетут». Правительство откровенно стало соучастником церковного рейдерства. Естественно, музейная общественность обороняется, как может, создаёт общественные комитеты в защиту музеев. Разговор церкви о духовности, нравственности касается только религиозной стороны: музеи, театры, книги, искусство к этому, оказывается, не имеют никакого отношения.

Однако возвратимся на некоторое время назад. В борьбе со старообрядчеством («расколом») православная церковь не стеснялась в средствах: разрушала молитвенные здания, конфисковывала иконы, книги, богослужебную утварь.

Вот только некоторые факты.

В 1863 г. православные священники изъяли книги (тропари, каноны) у старовера Ивана Кондратьева (Сарапульский уезд) и препроводили их в семинарское правление для использования в работе миссионеров (4). Этот же автор сообщает, что в этом же уезде в с. Июльском во время следствия по делу Герасима Копотева, старообрядца, были при обыске обнаружены в доме медные иконы, предметы богослужения, книги, азбуки. Естественно, всё было отобрано, а старообрядца за распространение староверия лишили всех прав и пожизненно сослали на Кавказ (5).

В 1911 г. при проведении обыска в доме Иутина в д. Разметаи этого же уезда обнаружили тайную молельню с большим иконостасом дониконовского письма и несколько десятков книг, естественно, всё было конфисковано. Выселок Сёмжёнский Мезенского уезда: старообрядческий скит, при выселении старообрядцев в 1903 г. все иконы и книги были отобраны и переданы православным (6). 1859 г. при уничтожении известной Пиккиевой моленной (Петербург) иконы, кресты, книги были увезены в Александро-Невскую лавру (7). Ситьминская часовня Нолинского уезда, Вятка, в 1848 г. была опечатана и все богослужебные принадлежности: иконы, книги, утварь – были переданы в Вятскую духовную консисторию. В 1850 г. разобрана. Та же участь постигла и более мелкие моленные на южной Вятке. Моленную в доме Козьмы Урванцева, д. Максинер Уржумского уезда, в 1840 г. закрыли и все иконы и книги были изъяты и переданы в ризницу кафедрального собора для секретного хранения. Власти светские и духовные действовали по стереотипу: моленные закрывали, богослужебные принадлежности отправляли в кафедральный собор (8).

О роли старообрядцев в сохранении старины писал государственный чиновник и писатель, и исследователь старообрядчества П.И. Мельников, который сам принимал активное участие в конфискации старообрядческих вещей. В 1853 г. он конфисковал у известного купца-старообрядца – коллекционера А.С. Головастикова около 1000 икон, которые передал в консисторию (9). При закрытии Лаврентьевского старообрядческого монастыря в 1844 г. всё его имущество, в том числе и богатая библиотека и сами здания были перевезены, реквизированы и переданы единоверческим монастырям Макарьевскому и Чонскому (10).

В духовном стихе XIX в. о разорении монастыря поётся:

Пушай владеют чужим насильно,
Скоро судия возрад обильно (11).

Из письма П.И. Мельникову семёновского исправника становится ясно, как беззастенчиво отбиралось у старообрядцев имущество: «...итак, мы вытянули у раскольников в Церкви образы: от Никандры, что в Улангере, 65, от Агафьи Константиновой 145, да от этой Матрены Ивановой 190, итого 400. г. Семеново, 20 дня июля 1855» (12).

Уничтожение моленной купца Пиккиева в Петербурге 1857 г. сопровождалось, как всегда, реквизицией имущества (икон, крестов и пр.), в 1859 г. всё богатейшее убранство моленной увезли в Александро-Невскую лавру (13).

Браво! У большевиков были замечательные учителя!

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Северный курьер. 199. 30 апреля.
2. Толстой А.К. Собр. соч. в 4-х т. Т.4. Л., 1980. С.343.
3. МН. №42. 1991. 20 октября. С.14.
4. Машковцева В.В. Взаимоотношения старообрядцев и православного духовенства Вятской губернии во второй половине XIX—начала XX веков // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.39.
5. Там же.
6. Окладников Н.А. История старообрядческого скита. Семжёнские кельи на Мезени (XVIII—начало XX века) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.90.
7. Пивоварова Н.В. Пиккиева моленная в Петербурге: страницы истории // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.112.
8. Кряжевских А.Л. Духовные центры старообрядчества южной Вятки в первой пол. XIX в. С.127—129.
9. Давиденко Д.Г. Роль старообрядчества в сохранении историко-культурного и художественного наследия Нижегородского региона // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.200.
10. Лабынцев Ю.А., Шавинская Л.Л. Старообрядческий Лаврентьевский монастырь и его библиотека // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.2. С.145.
11. Там же. С.146.
12. Муравьева Г.П. Арест инока Германа и письмо семёновского исправника П.И. Мельникову // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.208.
13. Пивоварова Н.В. Указ. соч. С.112.

ЯЗЫК. КНИЖНОСТЬ. ФОЛЬКЛОР

Д. ПАСЬКО-КОНЭЧНЯК

ЛЕКСИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ РУССКОГО ГОВОРА ПРОЖИВАЮЩИХ В ПОЛЬШЕ СТАРООБРЯДЦЕВ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ЦИВИЛИЗАЦИИ*

Старообрядцы на территории Польши появились в конце XVIII в. (1) Исследования Ириды Грек-Пабисовой показывают, что старообрядцы переселились в Польшу из окрестностей Великих Лук (2). Это были носители псковского говора, который принесли со своей родной территории. Русский говор старообрядцев, проживающих в Польше, принадлежит к западным средневеликорусским акающим говорам псковской группы (3).

Со старообрядцами в Польше связаны два региона: сувальско-августовский и мазурский. Община в мазурском регионе после Второй мировой войны значительно уменьшилась (4). В настоящее время самые крупные старообрядческие деревни в Польше — это д. Габове Гронды и Бур в августовском регионе.

Исследования русского говора старообрядцев из сувальско-августовского региона стали проводиться сотрудниками, аспирантами и студентами Института славянской филологии Университета Николая Коперника в Торuni с 1999 г.

Следует отметить, что специфическая историческая и социологическая ситуация этого религиозно-этнического меньшинства, возникшая в результате эмиграции в Польшу, отразилась прежде всего в области языка и культуры и привела к возникновению двуязычия и двукультурия. Язык свидетельствует об изменениях в жизни старообрядцев после поселения в Польше. В настоящее время в связи с многими и одновременно разнообразными цивилизационными, экономическими и социальными изменениями создалась совсем иная социолингвистическая ситуация.

Пасько-Конэчняк Дорота (Dorota Paško-Konieczniak) — к.н., Институт славянской филологии, Университет Николая Коперника, Торунь, Польша

Исследуемый русский говор непосредственно контактирует с польским языком. Это говор островного характера и не имеет непосредственного контакта со своим родным языком, но надо заметить, что молодёжь учится русскому литературному языку в школе. Говор островного характера находится в иноязычном окружении, которое способствует обособлению и сохранению своеобразия определённого диалекта, а также взаимопроникновению элементов одного языка в диалект другого (5). Польское окружение (польская школа, пресса, администрация, телевидение, радио, книги) влияет на то, что эмоциональная связь староверов с русским говором становится всё слабее. Польский язык — это деловой и публичный язык, на котором ведётся преподавание в школе. На русском говоре общается лишь пожилое поколение. В младшем поколении чаще всего первым усваивается польский язык. Польский язык является более престижным, и следует отметить, что возникает своеобразное смешанное двуязычие с диглоссией (6). В последние десятилетия произошли интенсивные изменения в исследуемом говоре старообрядцев. Особенно значительны и заметны изменения в лексике. Лексика реагирует первой на связь с другим языком, определённые инновации появляются в ней очень быстро, словарь подвергается изменениям почти без трудностей (7).

В результате воздействия внешних и внутренних цивилизационных факторов, то есть повсеместного образования в польских школах, роста роли СМИ, работы в городе, значительного сокращения численности старообрядцев в Польше и т.п., община вышла из изоляции (8). С 1970-х и 1980-х годов в общине старообрядцев происходят изменения, постепенно ведущие к смене отношения к своему говору как первичному языку. Видна также постепенная модификация говора под польским влиянием, ведущая к возникновению русско-польского гибрида. Влияние польского языка заметно на всех уровнях языка, прежде всего в лексике, фонетике и синтаксисе. Русской, то есть диалектной остаётся лишь морфологическая система, которая составляет формально-грамматический каркас, который позволяет утверждать, что возникающий гибрид является русским (9).

В контексте цивилизационных изменений лексическими особенностями русского говора старообрядцев, проживающих в

Польше, являются разнообразными лексические заимствования из польского языка. К заимствованиям из польского языка относятся польские лексические единицы, неизвестные русскому языку и усвоенные говором фонетически, морфологически или словообразовательно, например:

а) названия, связанные с военным делом

t'arč'a (10) ср. поль. «tarcza antyrakietowa», рус. «противоракетный щит»

č'olk ср. поль. «czoig», рус. «танк»

б) названия, связанные с развитием связи

kam'urka ср. поль. «komórka, telefon komórkowy», рус. «мобильный телефон»

kam'ura ср. поль. «komóra», рус. разг. о мобильном телефоне

в) названия, связанные с международными отношениями, с политикой

'uni'ja ср. поль. «Unia Europejska», рус. «Европейский союз»

г) названия, связанные с транспортом

samah'ot ср. поль. «samochód», рус. «машина»

rav'er ср. поль. «rower», рус. «велосипед»

д) названия, связанные с домашним хозяйством

m'ikrafal'ufka ср. поль. «mikrofalówka» рус. «микроволновая печь»

l'ad'ufka ср. поль. «lodówka», рус. «холодильник»

zamraž'arka ср. поль. «zamrazarka», рус. «морозильник»

žar'ufka ср. поль. «zarówka», рус. «лампочка»

suš'arka ср. поль. «suszarka do włosów», рус. «фен»

gž'alka ср. поль. «grzalka», рус. «кипятильник»

š'ajnik el'ektr'yčnyj ср. поль. «czajnik elektryczny», рус. «электрический чайник»

krajal'nica ср. поль. «krajalnica do chleba», рус. «хлеборезка»

atk'už'ač ср. поль. «odkurzacz», рус. «пылесос»

pr'alka ср. поль. «pralka», рус. «стиральная машина»

žel'aska ср. поль. «zelazko», рус. «утюг»

gn'astka ср. поль. «gniazdko», рус. «розетка»

v'lonč'nik ср. поль. «włącznik», рус. «выключатель»

е) названия, связанные с медициной (названия болезней) и названия наркотиков

hosp'icjum ср. поль. «hospicjum», рус. «хоспис»
 cukrzyca ср. поль. «cukrzyca», рус. «диабет»
 zawał ср. поль. «zawał», рус. «инфаркт»
 zatar ср. поль. «zator serca», рус. «закупорка сердечной мыш-
 цы»
 herojina ср. поль. «heroina», рус. «героин»
 ё) названия профессий
 świetlicowa ср. поль. «świetlicowa», рус. «заведующая клубом»
 komornik ср. поль. «komornik», рус. «судебный исполнитель»
 ж) названия, связанные с работой, с местом работы
 spółka ср. поль. «spółka», рус. «компания»
 prywatna firma ср. поль. «firma prywatna», рус. «частная
 фирма»
 prywatni ср. поль. «prywatni», рус. «частник»
 prywatny pracodawca ср. поль. «prywatny pracodawca», рус. «ча-
 стный работодатель»
 emerytura ср. поль. «emerytura», рус. «пенсия»
 renta || renta ср. поль. «renta», рус. «пенсия по инвалидно-
 сти»
 składki emerytalne ср. поль. «składki emerytalne», рус. «пен-
 сионный взнос»
 fundusz emerytalny ср. поль. «fundusz emerytalny», рус. «пен-
 сионный фонд»
 ubezpieczeniowiec ср. поль. «ubezpieczony», рус. «стра-
 хователь»
 ubezpieczenie ср. поль. «ubezpieczenie», рус. «страхование»
 ubezpieczeniowy ср. поль. «ubezpieczeniowy», рус. «страховой»
 з) названия, связанные с загрязнением среды
 spaliny ср. поль. «spaliny», рус. «выхлопные газы»
 zanieczyszczone powietrze ср. поль. «zanieczyszczony (zanieczyszczone powietrze)», рус.
 «загрязнённый (напр. воздух)»
 и) названия, связанные со строительством (названия инстру-
 ментов и оборудования)
 betoniarka ср. поль. «betoniarka», рус. «бетономешалка»
 wiertarka ср. поль. «wiertarka elektryczna, udarowa», рус. «элек-
 тродрель, ударная дрель»
 spawarka ср. поль. «spawarka», рус. «сварочный аппарат»

й) названия, связанные с сельским хозяйством (названия сельскохозяйственных машин и другого оборудования)

grab'arka ср. поль. «grabiarka, zgrabiarka», рус. «грабли для трактора»

кар'аска ср. поль. «kopaczka do ziemniaków», рус. «землеройная машина для картофеля, картофелекопатель»

śiewnik ср. поль. «siewnik», рус. «сеялка»

frezarka ср. поль. «frezarka», рус. «фрезерный станок»

ślif'erka ср. поль. «szlifierka», рус. «шлифовальный станок»

hebl'arka ср. поль. «heblarka», рус. «фуговальный станок»

spreżyn'ofka ср. поль. «sprężynówka», рус. «дисковая борона»

tal'eż'ufka ср. поль. «talerzówka», рус. «пружинная борона»

к) названия, связанные с просвещением

agulin'ak ср. поль. «ogólniak, liceum ogólnokształcące», рус. «общеобразовательный лицей»

zawad'ufka ср. поль. «zawodówka, szkoła zawodowa», рус. «профессиональное училище»

mat'ura ср. поль. «matura, egzamin maturalny», рус. «экзамен на аттестат зрелости».

С течением времени в связи с развитием техники, изменением социальных условий жизни и появлением новых реалий и понятий, лексический запас, которым владели старообрядцы, оказался недостаточным. Наиболее сильно подвержена польскому влиянию лексическая система, в которой целые пласты лексики, касающиеся реалий, новых технических явлений, оказываются заимствованными из польского языка или калькированными. Следует заметить, что это наблюдается тоже в традиционных сферах жизни, например, в области крестьянского строительства, где польской оказывается почти вся номенклатура частей построек (11). Процесс полонизации является неотъемлемой частью русского говора старообрядцев в Польше.

ПРИМЕЧАНИЯ

*Под развитием цивилизации подразумевается развитие техники, транспорта, промышленности, экономики, культуры, медицины.

1. Гжибовский Ст., Глушковский М. Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур (Польша) // Русские старообрядцы. Язык, культура, история.: Сборник статей к XIV Международному съезду славистов. М., 2008. С.200.
2. Grek-Pabisowa I. Язык, как свидетельство изменений в жизни старообрядцев после поселения в Польше // Acta Baltico-Slavica 21, Warszawa 1992. С.61.
3. Zielinska A. Билингвизм старообрядцев в Сувальской области // Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce. Ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie pod red. I. Grek-Pabisowej I. Maryniakowej, Morrissa R. Warszawa 1994. С.333; Grek-Pabisowa I. Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim. Wrocław-Warszawa-Kraków, 1968. С.167.
4. Глушковски М.А. Территориальная разновидность говора польских старообрядцев (На примере избранных идиолектов сувальского и августовского регионов) // Staroobrzędowcy za granicą, pod red. M. Głuszkowskiego i S. Grzybowskiego. Toruń, 2010. С.172.
5. Лёнгрин Т. Лексика русских старообрядческих говоров (на материале, собранном в Латгалии и Житомирщине). Uppsala, 1994. С.11.
6. Paśko-Koneczniak D. Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie. Toruń 2010. С.44; Гжибовский Ст., Глушковский М. Указ. соч. С.212.
7. Кунин А.В. Лексико-семантическое взаимодействие языков при двуязычии // Методы билингвистических исследований. М., 1973. С.123.
8. Гжибовский С., Глушковский М., Пасько Д. Функционирование русского островного диалекта старообрядцев в Польше в условиях польско-русского двуязычия // Актуальные проблемы русской диалектологии. Тезисы докладов Международной конференции 23–25 октября 2006 г. М., 2006. С.41.
9. Гжибовский С. Гибридизация русского говора старообрядцев под влиянием польского языка (Габове Гронды и Бур), (статья в печати).
10. Примеры записаны упрощённой фонетической транскрипцией.
11. Гжибовский С., Глушковский М., Пасько Д., Функционирование русского островного диалекта... С.42.



О.О. ОРЛОВА

**РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ОБРАЗА ВРАГА
(ПО СТАРООБРЯДЧЕСКИМ ПОВЕСТВОВАНИЯМ О
ПАТРИАРХЕ НИКОНЕ)**

Согласно христианским представлениям, главным врагом, универсальным воплощением зла является Антихрист (1). Эта идея "врага" была заложена в Священном Писании. Однако невозможность постичь Священное Писание рождала многообразие трактовок сущности Антихриста.

С принятием христианства на Руси эсхатологические понятия вошли и в словарь древнерусского человека. Постепенно слово «Антихрист» получает широкое распространение, и под «антихристом» понимается не только противник христианства, но и «всякий некрещённый и неправославный человек, „нехристь“, чужак, иноземец, представитель иной веры или религиозной конфессии, а также безбожник, атеист». Несмотря на такое «обмирщение» церковного врага, он не потерял статус объекта христианского вероучения.

До никоновской церковной реформы русская православная церковь была едина в определении «врагов Божиих» и главным «претендентом» на роль Антихриста считала папу римского. После церковной реформы русское общество разделилось на две части, каждая из которых обвиняла противоположную в отступлении от истинной веры. Каждая часть считала себя хранительницей истинного православия, и их разногласия повлияли на создание различных полемических памятников. Каждая сторона защищала собственную позицию и стремилась «очернить» противоположную. Не могла остаться без внимания и личность патриарха Никона, который был главным инициатором реформ. Сторонники реформ видели в Никоне настоящего христианина, пекущегося о судьбе

Орлова Ольга Олеговна – преподаватель, Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва

русской церкви. Противники же, напротив, считали его «богоотметником» и «еретиком», который пришёл в этот мир с целью уничтожить истинную веру – православие. Это представление о Никоне как о «враге Божьем» прочно укрепилось в сознании старообрядцев и нашло отражение в различных произведениях, в том числе и в старообрядческих рассказах.

При создании образа Никона как врага старообрядцы ориентировались на христианскую традицию и изображали Никона либо как самого Антихриста, либо как сподвижника Антихриста.

Итак, чтобы доказать, что Никон и есть Антихрист, необходимо было соотнести признаки прихода Антихриста, указанные в богословских трактатах, с личностью Никона. Строительство Нового Иерусалима должно было на-водить на мысль о восстановлении Антихристом Иерусалима. Ссылаясь на сочинения отцов церкви, старообрядцы истолковали строительство Нового Иерусалима как воцарение Антихриста.

Однако лишение Никона патриаршего сана явно доказывало, что Никон – это не Антихрист, но не опровергало его связь с миром Антихриста. В связи с этим необходимо было доказать отступническую сущность Никона, представить доказательства его «службы» Антихристу и «обрисовать» его деятельность как «подготовку» прихода Антихриста. Отпадение Никона к миру Антихриста доказывается через обращение к темам о «богохульстве» и поругании святых и святынь, о связи с нечистой силой, о святотатстве, об исправлении книг, содержащих догматы истинной веры.

В первую очередь необходимо было «показать» отсутствие святости у Никона, поскольку святость – понятие фундаментальное для христианского учения. Если Никон – «враг Божий», то необходимо было «найти свидетельства» непочитания им Бога, нужно было показать его «антисвятость». Безбожие Никона обнаруживается в рассказе о попирании креста и икон патриархом. Этот рассказ имеет несколько вариантов. Другим признаком антисвятости Никона было непочтительное отношение к русским «чюдотворцам», которое было выражено в хулении Никоном «святых отцов», а также отказе принимать за святых угодников юродивых.

Следующим элементом в образе Никона как сподвижника Антихриста стало указание на его тесную связь с представителями тёмных сил. Принадлежность Никона к миру Антихриста доказы-

вается в рассказах, в которых Никон изображён почитающим Антихриста, представленным в образе змея. Следует отметить, что в этих рассказах отношения Никона с Антихристом-змеем раскрываются не только во время его патриаршества. Важно было показать, что Никон не отпал к миру Антихристу, а был его частью. Так, рассказ о видении Елеазара Анзерского, который якобы видел во время литургии, которую служил Никон, змея на его шее, должен был доказать, что вражеская сущность Никона была «распознана» ещё его патриаршества. А рассказ, в котором Никон поклоняется Антихристу-змее у креста, во время ссылки в Ферапонтов монастырь, должен был свидетельствовать о том, что он остаётся сподвижником Антихриста и после лишения патриаршего сана.

Связь Никона с миром Антихриста также доказывалась и через якобы существовавшие его отношения с бесами. Так, показать, какие отношения были между Никоном и прислужниками дьявола – бесами, должен был рассказ, в котором пересказывается видение некоего Дмитрия. Во-первых, в рассказе подчёркивается «знаемость» Никона-врага с бесами, во-вторых, положение Никона, который изображается как пользующийся почётом среди нечистой силы, в-третьих, называется цель, с которой Никон пришёл в этот мир – уничтожение истинной веры.

Другим элементом в образе Никона – сподвижника Антихриста стало истолкование его нововведений в ходе церковной реформы, как осуществление замыслов Антихриста, основная цель которых – подготовить наступление его царства. Патриарх Никон, начавший и проводивший церковную реформу, представлен как главный помощник Антихриста, сподвижника его приходу. Одним из действий, которое составители рассказов изобразили как приготовление прихода Антихриста, была правка церковных книг. Так, одним из доказательств, что исправление книг – это замысел Антихриста, было видение старца Симеона, который якобы видел, как Никон беседовал с царём в царских палатах, которые во время беседы были обвиты огромным змеем. После этого разговора якобы и началась правка книг.

Таким образом, образ Никона как «врага Божьего» строился на ассоциациях либо с образом Антихриста, либо предтечи Антихриста. Однако очень часто в одном и том же рассказе Никон может

изображаться и Антихристом и его предтечей. Такое двойственное понимание природы Никона-врага объясняется наличием в старообрядчестве двух противоположных учений о сущности Антихриста, которые были сформулированы во второй половине XVII в. Так, часть староверов настаивала на духовной природе Антихриста, а другая доказывала, что Антихрист явится в определённом лице, то есть природа Антихриста чувственна.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Впервые в христианской литературе термин «антихрист» появляется в соборных посланиях апостола Иоанна. См.: Учение об антихристе в древности и средневековье / Сост. Б.Г. Деревенского. СПб., 2000. С.123. Впервые систематическое изложение учения об Антихристе было представлено в сочинении Ипполита папы Римского «[Слово] о Христе и Антихристе». Используя ветхозаветные и новозаветные изречения, Ипполит представил их «не как ассоциации, а как буквальные пророчества об Антихристе». Изложенная Ипполитом схема пророчеств и составила «теоретическую базу христианского учения об Антихристе».



В.П. БОГДАНОВ

**К ВОПРОСУ О ПЕРЕХОДЕ ЭКЗЕМПЛЯРОВ
ДОНИКОНОВСКИХ КИРИЛЛИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ ИЗ
ЦЕРКОВНЫХ БИБЛИОТЕК В РУКИ СТАРООБРЯДЦЕВ***

Как известно, церковные вклады (в том числе и книжные) — неперенный атрибут православной культуры. При этом на многих книгах вкладчики оставляли «охранительные» формулы, типа «кто сию кн<и>гу украдет ли вынесет ли отдасть кому, да будет анафема, сирѣчь проклят» (Псалтырь с воследованием (Москва, 04.10.1636, МГУ. №299)).

Несмотря на то, что судьбы дониконовских кириллических изданий, основы старообрядческой культуры, постоянно привлекают исследователей, в историографии до сих пор не решён центральный вопрос: каким образом эти книги оказались у противников церковных реформ середины XVII в. Помочь разобраться в этом могут записи на книгах, которые на протяжении нескольких столетий оставляли вкладчики, владельцы, продавцы, покупатели и т.д. В основу доклада легли каталоги старопечатной кириллицы, выпущенные под эгидой Межкафедральной археографической лаборатории исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (1). Данные этих каталогов позволили составить базу данных, в которой в настоящее время содержится 7333 имени людей, имевших отношение к старопечатной книге (2).

В рамках настоящего исследования автора привлекали экземпляры изданий, выпущенных до 1652 г., то есть до начала патриаршества Никона. Всего было выявлено 3738 имён людей разных социальных слоёв, имевших отношение к старопечатной книге в течение XVII–XXI вв. Сведения об их социальном статусе

* Работа выполнена при финансовой поддержке Гранта Президента РФ № МК-2285.2011.6

Богданов Владимир Павлович — к.и.н., Межкафедральная археографическая лаборатория МГУ, г. Москва

се мы имеем в 1918 случаях; об их участии в судьбе книги — в 1090.

Ниже приведены данные о купле-продаже дониконовских изданий с указанием социальной принадлежности участников сделки. Для XVII в. данные можно представить в виде таблицы.

Купля/продажа старопечатных книг в XVII в.*

	До 1652 г.		После 1652 г.	
	Покупка	Продажа	Покупка	Продажа
Дворянство	1	0	3	0
Духовенство	12	19	14	25 (+ 2 дарения)
Крестьяне	1	0	6	2
Купцы	1	4	2	5
Работные люди	2	0	0	2

* В таблицу включены только случаи с указанием социальной принадлежности участника купли-продажи и даты сделки.

В XVIII в. ситуация ещё более интересная. О купле-продаже книг дворянами сведений нет. На долю работных людей в XVIII в. приходится лишь 1 случай продажи книг: разборщик печатного дела Степан Иванов продал в 1707 г. Минею декабрьскую (Москва, 15.10.1620 г.; Ярославль, 2004. №93) — и ни одного покупки. На долю крестьян приходится 11 случаев покупки книг и 6 продаж, на долю купцов приходится соответственно 4 и 2 случая. На долю духовенства в XVIII в. приходится 5 случаев покупки книг и 8 продаж. В XIX в. картина осталась прежней. Известно 8 случаев покупок и лишь 1 случай продажи крестьянами; 2 случая покупки и 3 продажи старопечатных книг духовенством. Об участии других социальных слоёв в купле-продаже точных сведений (с указанием на сословие и дату сделки) нет.

При всей скудости сведений можно констатировать, что один социальный слой демонстрирует постоянную тягу к продаже книги — духовенство. При этом время, когда «старые с новыми несогласные книги» были признаны ошибочными и должны были изыматься из богослужебной практики, стало периодом активизации торговой деятельности духовенства. Для крестьянства и

купечества (а именно указанные социальные слои были оплотом староверия) это время стало, наоборот, периодом активных покупок дониконовских книг. Каким образом они могли получить книги, хранившиеся в церквях? Через священников.

Косвенно наш вывод подтверждается следующим обстоятельством. Священнослужители были наиболее близкой к дониконовским изданиям категорией населения: когда в XVII в. книга вкладывалась в церковь или монастырь, то часто указывалось имя попа или игумена, епископа или митрополита и т.д., при которых совершён вклад. Поскольку практика ухода в монастырь и принятие духовного сана была очень распространена, то в большинстве вкладных записей, содержащих просьбу о поминовении «родителей», приводятся имена иноков, схимников и т.д. Благодаря этому в записях на книгах представители духовенства значительно преобладают над другими социальными слоями. На их долю в XVI–XVII вв. приходится 624 упоминания (53% от общего количества человек, чей сословный статус известен), в XVIII в. – 195 (48%), в XIX в. – 49 (42%) и в XX–XXI вв. – 43 (18%). Итого – 911 имён (то есть 47%, так как на другие социальные слои приходится только 1007 упоминаний). Кроме того, с конца XVII в. просвещённые церковные иерархи много сделали для того, чтобы сохранить дониконовские издания как памятники культуры, и не уничтожали их, а бережно собирали. Это в первую очередь относится к Ростово-Ярославской земле. Так в 1665 (или 1675) г. священник церкви Бориса и Глеба в Ростове Великом Семён продал в «митрополичью казну» (митрополитом в это время был легендарный Иона Сысоевич) Минею общую 1625 г. и Апостол 1633 г. (Ярославль, 2004. №137, 249). Выдающимися книжниками были также архимандрит Спасо-Преображенского монастыря Иосиф (1693–1699/1700), собравший большую библиотеку (куда попали и дониконовские издания) (3), и митрополит Ростовский (1742–1763) Арсений Мацеевич, инициировавший в середине XVIII в. кампанию по изъятию «старых с новыми несогласных книг» и сохранению их в библиотеке архиерейского дома (4). В XIX в., с появлением сперва единоверия, а затем Белокриницкой церковной иерархии, снова наметился приток книг в церковные библиотеки. Например, в 1820-е годы некая Таня подарила Евангелие, напечатанное в типографии Петра

Мстиславца (Вильно, 30.05.1575; Ярославль, 2004. №10), священнику «Полоцкой единоверческой церкви» (5).

Впрочем, даже несмотря на усилия отдельных церковных иерархов синодальной церкви и восстановление в XIX в. церковной иерархии у самих старообрядцев, всё равно налицо сокращение доли упоминаний священнослужителей в записях на книгах XVI–XXI вв., которое компенсируется пропорциональным увеличением доли непривилегированных социальных слоёв. На долю крестьян приходится в XVI–XVII вв. 131 упоминание (11% от общего количества человек, чей сословный статус известен), в XVIII в. – 110 (27%), в XIX в. – 37 (31%), в XX в. – 187 (78%). Именно крестьяне (в первую очередь старообрядцы) к XX в. превратились в основных «пользователей» старопечатных книг. «Проводниками» перехода дониконовских изданий из хранилищ церковных библиотек в домашние архивы были представители духовенства. Спад купли-продажи в XIX в. может объясняться тем, что уже в XVIII в. многие книги «осели» в старообрядческой среде.

Примечательно следующее. Доля упоминаний представителей духовенства в записях на экземплярах второй половины XVII в. (то есть выпущенных уже после никоновских реформ) составляет 54% (556 из 1024), что лишь на 7% выше, чем на экземплярах дониконовских изданиях. На изданиях XVIII в. – 44% (251 из 558), то есть даже на 3% ниже, чем на дониконовских изданиях. Получается, что духовенство во второй половине XVII–XX вв. контролировало бытование дониконовских изданий почти в той же степени, что и изданий второй половины XVII–XVIII вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М. Кириллические издания. XVI век –1641 г.: Находки археографических экспедиций 1971–1993 годов, поступивших в научную библиотеку Московского университета. М., 2000; Кириллические печатные книги XVII в. библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры / Авторы-составители И.В. Поздеева, А.В. Дадыкин. М., 2002; Гадалова Г.С., Перелевская Е.В., Цветкова Т.В. Кириллические издания в хранилищах Тверской земли (XVI–1725 год): Каталог. Тверь, 2002; Кириллические издания XVI–XVII вв.

в хранилищах Пермской области: каталог. Пермь, 2003; Кириллические издания Ростово-Ярославской земли (1493–1652 гг.): Каталог. Ярославль-Ростов, 2004; Кириллические издания Ростово-Ярославской земли (1652–1700 гг.): Каталог. Ярославль-Ростов, 2009.

2. О базе данных см.: Богданов В.П. Новые массовые данные о бытовании памятников старопечатной кириллицы в XVI–XX вв. // Русь, Россия: Средневековье и новое время. Чтения памяти академика РАН Л.В. Милова. Москва, 19–20 сентября 2009 г. Материалы к конференции. М., 2009; он же. Социальные аспекты бытования старопечатных книжных памятников // Наука о книге: традиции и новации: К 50-летию сборника «Книга. Исследования и материалы»: материалы XII Международной научной конференции по проблемам книговедения (Москва, 28–30 апреля 2009 г.): В 4 ч. Ч.1. М., 2009. С.13–16.

3. Поздеева И.В. Архимандрит Спасо-Ярославского монастыря Иосиф: его библиотека и творчество // История и культура Ростовской земли. Ростов, 2004. С.219–231; она же. Гимн книге: книжная культура российских монастырей на рубеже «нового времени» // Фёдоровские чтения 2005. М., 2005. С.342–356; Она же. Книжная культура российских монастырей: Новое об архимандрите Спасоярославского монастыря Иосифе // 5th International Hilandar Conference: Love of Learning and Devotion to God in Orthodox Monasteries. Selected proceedings. Volume 1. Belgrad, Columbus. 2006. P.229–242; Соломин И.И. Экземпляр Кирилловой книги с автографом-завещанием архимандрита Ярославского Спасо-Преображенского монастыря Иосифа (Приложение) // Кириллические издания в хранилищах Ростово-Ярославской земли 1652–1700 годы: Каталог. Ярославль-Ростов, 2009.

4. Гулина Т.И. Книжные памятники первой половины 17 в. в книгохранилищах Ярославской области: Первые результаты региональной программы описания кириллицы // Фёдоровские чтения 2003. М., 2003. С.119–135.

5. Этот экземпляр вообще имеет интересную судьбу. Между 1823 и 1855 гг. книга из Якубенской Свято-Покровской единоверческой церкви оказалась в Динабургской старообрядческой моленной, откуда была изъята неким коллежским советником Нестеровым.



В.А. ЕСИПОВА

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ РУКОПИСИ
XVIII–ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.
В КОЛЛЕКЦИИ ОРКП НБ ТГУ:
ДИНАМИКА РЕПЕРТУАРА**

Исследованию репертуара старообрядческой книги и круга чтения старообрядцев посвящена обширнейшая исследовательская литература, отражающая ситуацию в различных регионах страны. Однако ещё не все собрания рукописей, в которых сосредоточены в том числе и рукописи старообрядческие, введены на настоящий момент в научный оборот.

Описание коллекции славяно-русских рукописей в отделе рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского университета (ОРКП НБ ТГУ) ведётся уже более 20 лет. Его результатом стал выпуск 2 томов каталога, посвящённых рукописям XVI–XVIII и XVIII вв.; в настоящее время уже подготовлен к сдаче в печать третий выпуск каталога, в котором отражены рукописи первой половины XIX в. Таким образом, появилась возможность для проведения сопоставлений не только отдельных рукописей коллекции, но и целых массивов данных. Так, представляется небезынтересным проследить по материалам ОРКП, как менялся репертуар старообрядческих рукописей в XVIII–первой половине XIX в.

В выпуске каталога, посвящённом XVIII в. (1), содержится описание 115 рукописей (113 полных рукописей и 2 фрагментов, находящихся в составе конволютов, относящихся к более позднему времени (2)). Из всех описанных в каталоге славяно-русских рукописей в старообрядческой среде бытовали 47 ед. – то есть почти половина рукописей XVIII в., хранящихся в ОРКП НБ ТГУ;

Есипова Валерия Анатольевна – д.и.н., отдел рукописей и книжных памятников, Научная библиотека, Томский государственный университет, г. Томск

обзор этой части коллекции уже был представлен в рамках конференции «Старообрядчество: история, культура, современность» (3).

Подготовленный в настоящее время следующий выпуск каталога содержит описание рукописей первой половины XIX в. Некоторые рукописи этой хронологической группы уже привлекали внимание исследователей (4), отдельные тексты были опубликованы (5). Всего в составе выпуска описано 170 рукописей и 1 фрагмент. В отличие от предыдущих выпусков каталога, здесь рукописи поделены на два раздела в зависимости от используемой в них графики: гражданская скоропись либо кириллица. Такое разделение вызвано рядом причин. С одной стороны, рукописей гражданского письма в рассматриваемом хронологическом промежутке довольно много (57 из 170, почти 1/3 часть). С другой стороны, это позволяет проследить закономерности соотношения тематики рукописи и используемой графической системы; существенная часть рукописей гражданской скорописи имеет светскую тематику, однако встречаются среди них и рукописи церковного содержания, а также старообрядческие (правда, единичные экземпляры). Представляется, что этот факт позволяет говорить о размывании традиции кириллического письма, которое постепенно вытесняется из повседневного обихода, либо, становясь прерогативой церкви, перестаёт восприниматься как естественный способ письма мирян, оставаясь таковым лишь в определённых, ограниченных численно, конфессиональных группах (например, у старообрядцев).

Что касается кириллических рукописей, относящихся к первой половине XIX в., их насчитывается 113 ед., при этом 95 ед. из них (84%) – старообрядческие.

Рассмотрим количественные характеристики обеих частей коллекции более подробно в Таблице 1.

Более наглядно эти же данные можно представить в виде диаграммы.

Видно, что абсолютное количество рукописей, написанных скорописью, возросло незначительно, в то время как абсолютный рост числа рукописей, написанных кириллицей, а также старообрядческих рукописей, более впечатляющ. Попробуем сравнить те же данные, но в относительных величинах (в процентах к общему числу рукописей).

Таблица 1. Количество рукописей различной графической традиции в абсолютных величинах (XVIII–первая половина XIX в.)

	XVIII в.	Первая половина XIX в.
всего	115	170
скоропись	47	57
кириллица	68	113
старообрядческие рукописи	47	95

Диаграмма 1. Количество рукописей различной графической традиции в абсолютных величинах (XVIII–первая половина XIX в.)

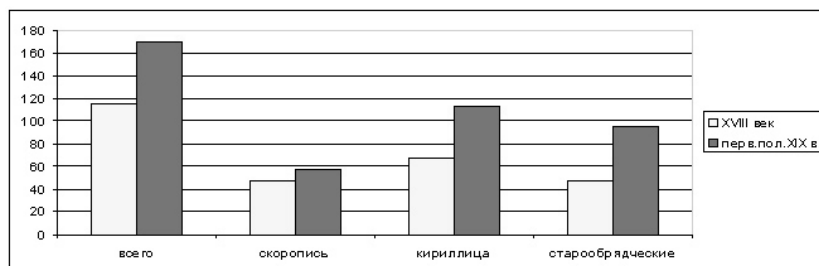
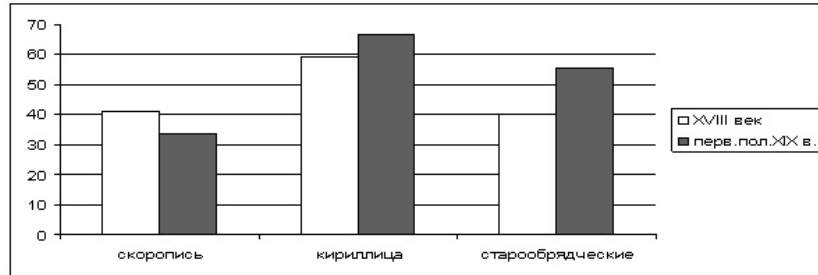


Таблица 2. Количество рукописей различной графической традиции в отношении к общему числу рукописей соответствующего периода (XVIII–первая половина XIX в.)

	XVIII в.	Первая половина XIX в.
скоропись	41	33,5
кириллица	59	66,5
старообрядческие рукописи	40	55,8

Прежде всего следует оговориться, что в таблице 2 сумма по столбцам не может равняться 100%, поскольку старообрядческие рукописи могут встретиться как среди скорописных, так и среди кириллических. Правда, среди скорописных их совсем немного: в XVIII в. – 2, в первой половине XIX в. – 4. Что касается собственно поведения относительных величин, видно, что относительное число скорописных рукописей уменьшается – при

Диаграмма 2. Количество рукописей различной графической традиции в отношении к общему числу рукописей соответствующего периода (XVIII–первая половина XIX в.)



отмеченном выше росте абсолютного показателя. Относительное же число кириллических рукописей растёт, как и число рукописей старообрядческих, причём в последнем случае рост более существенный. Возникает вопрос о причинах такого явления.

Резкий абсолютный и относительный рост числа старообрядческих рукописей по сравнению с предыдущим периодом может объясняться несколькими факторами. Во-первых, первая половина XIX в. хронологически ближе к нам, чем XVIII в.; известно, что источники более поздних периодов в целом сохранились в большем количестве, чем источники более ранние. Во-вторых, существенная часть рукописей попала в НБ через Томскую духовную семинарию и консисторию. При этом следует помнить, что созданные в 1744 г. как присутствия при епархиальном архиерее, в 1841 г. консистории обрели устав и, в числе прочего, право суда. После этого деятельность в области церковного суда над старообрядцами активизировалась и упорядочилась, о чём свидетельствуют и записи на изъятых книгах с указанием дат (6). Соответственно увеличилось и число изъятых книг. Наконец, можно предполагать и рост количества рукописей в обиходе как таковых; это можно связать с ростом количества старообрядцев в сибирских губерниях.

В тематике рукописей кириллической традиции также заметен целый ряд изменений в сравнении с предыдущим периодом. При этом отметим, что не все кириллические рукописи коллекции могут быть однозначно идентифицированы как происходящие из старообрядческой среды; поэтому в таблице по-

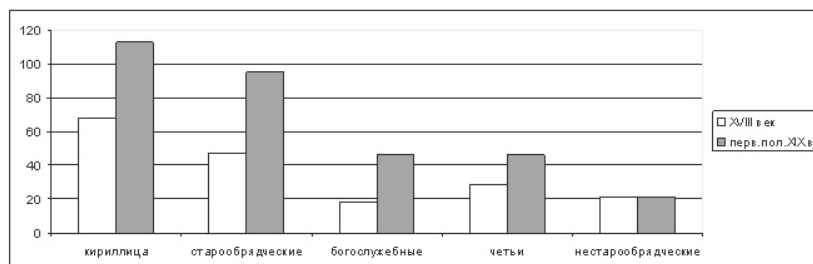
явилась графа для рукописей, условно обозначенных как «нестарообрядческие». Среди старообрядческих рукописей выделим для рассмотрения 2 традиционные тематические группы: богослужебные и четьи рукописи.

На диаграмме заметен более быстрый рост количества бого-

Таблица 3. Динамика тематических групп кириллических рукописей в абсолютных величинах (XVIII–первая половина XIX в.)

	XVIII в.	Первая половина XIX в.
кириллица	68	113
старообрядческая	47	95
богослужебная	18	46
четья и полемическая	29	46
нестарообрядческие	21	21

Диаграмма 3. Динамика тематических групп кириллических рукописей в абсолютных величинах (XVIII–первая половина XIX в.)



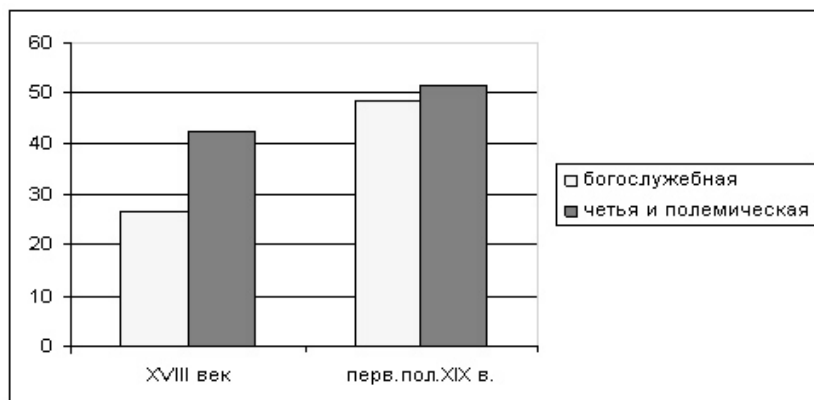
служебных рукописей в сравнении с четьями. Обращает на себя внимание также стабильное количество кириллических рукописей, условно «нестарообрядческих». Картина становится ещё более ясной при рассмотрении относительных данных.

Прежде всего, бросается в глаза серьёзный относительный рост

Таблица 4. Динамика тематических групп старообрядческих рукописей в относительных величинах (XVIII–первая половина XIX в.)

в %	XVIII в.	Первая половина XIX в.
богослужебная	26,5	48,4
четья и полемическая	42,6	51,6

Диаграмма 4. Динамика тематических групп кириллических рукописей в относительных величинах (XVIII–первая половина XIX в.)



в первой половине XIX в. количества богослужебной и уставной литературы, причем ориентированной на домовое или келейное использование (46 ед. по сравнению с 18) (7). Так, «Чин, како подобает пети 12 псалмов особь» только в виде отдельной рукописи представлен в 4 экземплярах (8), не говоря уже о наличии этого текста в составе сборников. «Месяцеслов» в виде отдельной рукописи имеется в количестве 6 экз. (9), опять же не упоминая этот же текст в составе сборников. Много встречается также Канонников – 7 ед. (10) и Часовников – 6 ед. (11). В целом количество богослужебных и уставных рукописей составляет 40,7% всех рукописей, написанных кириллицей.

Четых и полемических рукописей в первой половине XIX в. насчитывается 49 ед. Число рукописей, включающих житийные тексты, невелико (12), как и сборников с текстами назидательного характера (13). Следует отметить наличие духовных стихов как в составе сборников с другими текстами, так и составляющих сборники полностью (14). Особого внимания заслуживают сборники, содержащие старообрядческие сочинения (15); среди них наиболее интересны те, которые включают сочинения, написанные на территории Сибири (16). Для этой части коллекции характерна более выраженная «индивидуальность»: многие из сборников могут быть однозначно отнесены к тому или иному старообрядческому согласию. Так, из среды поморцев происхо-

дит рукопись «Извещение разглагольствия, бывшего у поморян с поповщиною, в прошедшем 1768 году» Ивана Васильева, или Венедикта, чугуевского монаха (конец XVIII—начало XIX в.) (17) и сборник о браке (18). Целый ряд рукописей происходит из среды старообрядцев-странников: сборник полемический об антихристе (19), сборник эсхатологического характера (20), а также Цветник Ипата Иванова (21), уже известный в литературе (22).

Ещё нагляднее процесс изменения структуры репертуара рукописей виден на следующих диаграммах:

Диаграмма 5. Соотношение тематических групп репертуара XVIII в. (в процентах)



Диаграмма 6. Соотношение тематических групп репертуара XIX в. (в процентах)



первой половине XIX в. практически сравнялось между собой, в то время как в XVIII в. четых рукописей было больше. Кроме того, на диаграммах 5 и 6 видно, что уменьшается количество условно «нестарообрядческих» рукописей, не вошедших в две рассматриваемые категории репертуара.

Причины этого явления также могут быть различны. С одной стороны, его можно связать с ростом количества старообрядцев; соответственно, должно было вырасти и количество рукописей, включающих тексты, призванные обеспечить самые насущные нужды (23). Довольно велика вероятность использования этих текстов в среде людей, лишь формально исполняющих обряды, но не интересующихся «идеологической» стороной старообрядчества. В структуре их круга чтения полемические и четьи рукописи не будут занимать большое место. С другой стороны, можно видеть причину и в том, что к старообрядчеству обращается большое количество людей, осознающих своё несогласие с господствующей церковью, но не определившихся с принадлежностью к тому или иному согласию; исследователи называют их «безотчётливыми» (24). Соответственно, репертуар читаемых и переписываемых ими текстов не позволяет относить их к тому или иному согласию: среди них преобладают тексты «нейтральные», пригодные к использованию представителями любого согласия. Подавляющее большинство упомянутых выше богослужебных рукописей относится именно к этой категории.

Однако следует принять во внимание и ещё одну возможную причину. Четых и полемических рукописей дошло от XVIII в. больше по той причине, что их особенно берегли. Рукописи же, используемые в повседневном обиходе, быстро изнашивались, приходили в негодность, и им требовалась замена, которая и появлялась, например, в первой половине XIX в. Наконец, следует учесть и то, что круг чтения составляли, помимо рукописей, также и печатные книги, которые в составе рассматриваемой коллекции, естественно, не содержатся.

Как видно, результаты подсчётов, выполненных на материалах ОРКП НБ ТГУ, довольно неплохо согласуются с выводами, ранее полученными при исследовании других регионов и собраний. Однако они позволяют сформулировать ряд вопросов. Так, широко известен тезис о преобладании в круге чтения старообрядцев богослу-

жебной, а не четвѣй книги (25). Если принять в расчѣт представленные выше данные, то получается, что это утверждение верно лишь с учётом печатной книги; только рукописи, взятые в отдельности, дают иную картину. Кроме того, вновь возникает проблема региональной специфики репертуара, связанной, в свою очередь, со спецификой круга чтения отдельных старообрядческих согласий (26). В любом случае, представляется, что вновь вводимые в научный оборот данные о собрании НБ ТГУ будут полезны исследователям старообрядчества и отечественной рукописной традиции в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Славяно-русские рукописи Научной библиотеки Томского государственного университета: Каталог. Вып.2. XVIII в. / Сост. В.А. Есипова. Томск, 2009. — 610 с., ил.

2. Обзор этой части коллекции был опубликован: Есипова В.А. К вопросу о репертуаре русской рукописной книги XVIII в. (обзор рукописей XVIII в. из собрания ОРКП НБ ТГУ) // Книга и мировая цивилизация: Материалы XI Международной научной конференции по проблемам книговедения (Москва, 20–21 апреля 2004 г.): В 4 т. М., 2004. Т.2. С.13–16.

3. Есипова В.А. Обзор старообрядческих рукописей XVIII в. в коллекции ОРКП НБ ТГУ // Старообрядчество. История, культура, современность: Материалы VII Международной научной конференции. 22-24 февраля 2005 г. Москва-Боровск. М., 2005. Т.II. С.125–133.

4. См., например: Бойко В.П. Записки А.М. Горохова как источник по истории сибирского чиновничества в первой половине XIX в. (на основе архивных документов) // Вестник Томского государственного университета. История. №3 (4). 2008. С.47–52; Никитина Л.В. Рукописный литературный сборник первой четверти XIX века из книжного собрания князей Голицыных в фонде НБ ТГУ // Из истории книжных фондов библиотеки Томского университета. Томск, 1995. С. 44–61; Чернышова Н.К. Почитание святителя Иннокентия Иркутского в духовной культуре России (1805–1919 гг.) Новосибирск, 2009. С.54–61 и др.

5. Есипова В.А., Куклина Т.Э. Заметки томского учителя XIX в. о природе Сибири // Лесное хозяйство и зеленое строительство Западной Сибири: Материалы IV Международного Интернет-семинара. Томск, 2009. С.67–83.

6. См, например, ОРКП НБ ТГУ. В-5360, В-5414, В-5542 и др.

7. О причинах этого явления см.: Керов В. В. «Се человек и дело его»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпри-

- нимательства в России. М., 2004. С.138.
8. ОРКП НБ ТГУ. В-5457, В-5587, В-5499, В-8479.
 9. ОРКП НБ ТГУ. В-8610, В-5321, В-9424, В-5370, В-5466, В-5402.
 10. ОРКП НБ ТГУ. В-5542, В-5713, В-9528, В-5623, В-5398, В-8488, В-5400.
 11. ОРКП НБ ТГУ. В-5595, В-5604, В-5500, В-5717, В-5631, В-8540.
 12. См., напр.: ОРКП НБ ТГУ. В-5517. Цветник. 7352 (1844 г.).
 13. См., напр.: ОРКП НБ ТГУ. В-5414. Сборник старообрядческий смешанного содержания. Конвюлот XVIII в. (кон.)–XIX в. (30-х гг.).
 14. ОРКП НБ ТГУ. В-5725, В-8474.
 15. ОРКП НБ ТГУ. В-5533, В-5625, В-5725, В-5441, В-5635, В-8487, В-5636, В-5688.
 16. ОРКП НБ ТГУ. В-5441, В-5636, В-5688.
 17. ОРКП НБ ТГУ. В-5533.
 18. ОРКП НБ ТГУ. В-8487.
 19. ОРКП НБ ТГУ. В-5688.
 20. ОРКП НБ ТГУ. В-5441.
 21. ОРКП НБ ТГУ. В-5636.
 22. Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск, 1996. №30. С.239–240; Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С.122–144 (публикация текста по списку ИРЛИ).
 23. Отметим, что число рукописей, включающих тексты похоронного обряда (ОРКП НБ ТГУ. В-5319, В-5362, В-5497, В-5580, В-5590, В-23.604) существенно превышает количество текстов обрядов, связанных с рождением ребёнка (В-8479).
 24. Липинская В.А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // Этнографическое обозрение. 1995. №2.
 25. См.: Покровский Н. Н. О роли рукописных и старопечатных книг в складывании старообрядчества // Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. Вып.14 : Вопросы книжной культуры и Дальнего Востока. С.19–40; Мосин А.Г. Круг чтения крестьян, горожан и мастеровых вятского края XVII–первой половины XIX вв.: общие и специфические черты // Деревня и город Урала в эпоху феодализма: проблема взаимодействия. Свердловск, 1986. С.117–130; Мангилев П.И. Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII–начале XX в.: дисс. канд. истор. наук. Екатеринбург, 2008. С.103–110 и др.
 26. См. об этом: Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Книжная культура старообрядцев и их четья литература: К проблеме типологии чтения // Русская книга в дореволюционной Сибири: Археография книжных памятников. Новосибирск, 1996. С.9–39.



Е.М. СМОРГУНОВА

**БОГОСЛОВ ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ В «ЖИТИИ ПРО-
ТОПОПА АВВАКУМА, ИМ САМИМ НАПИСАННОМ»**

*Не позарите просторечию нашему, понеже люблю
свой русской природной язык, виршами философскими
не обык речи красить, понеже не словес красных бог слушает,
но дел наших хочет. Протопоп Аввакум, «Житие»*

В нескольких моих прежних статьях о протопопе Аввакуме и его библейском патроне пророке Хаббакуке – Аввакуме (1) были приведены примеры, где предстаёт протопоп Аввакум большим знатоком библейских и святоотеческих текстов. За каждым собственным действием и поступками других стоят для него слова Евангелия и псалмов, слова и действия апостолов. Таковы многочисленные ссылки на Иоанна Златоуста, который был его личным идеалом, святым проповедником, с которым Аввакума роднил и темперамент писателя, и человеческая судьба мученика: «Патриарх Царя-града, и несть других» (2). В «Житии» протопопа Аввакума Иоанн Златоуст поминается чаще других Отцов Церкви. Аввакум говорит о нём как о живом и живущем и его примером поучает своих ближних: «Слышал ли еси, чадо, Симеоне, Златоустово учение и поболение о церкви, напоследок же и душу свою предаде по церкви святой?» (3).

Многие переключки с текстом пророка Аввакума (4) свидетельствуют о сознании протопопом Аввакумом своей миссии как апостольской и пророческой – Ав 1: 2–3 «Доколе, Господи, я буду взывать, а Ты не слышишь, буду вопить к Тебе об обиде, и Ты не спасаешь?»

Протопоп Аввакум просит наказать врагов старой веры и помочь её исповедникам, и тогда дословно могут быть отнесены к описаниям в «Житии» страданий Аввакума и его подвигов благо-

Сморгунова Елена Михайловна – к.филол.н., Москва

честия пророческие мольбы: «Господи! соверши Тобою обещанное в наши времена, в исполнение лет, яви его, в гнев Твоем вспомни о милости» (Ав 3:2).

Но только теперь, снова внимательно читая «Житие протоппа Аввакума, им самим написанное» (5), увидела несколько развёрнутых ссылок на Дионисия Ареопагита. Каждый раз они иллюстрируют какую-то мысль Аввакума, важное для него доказательство истинности его веры и апостольство его жизненного пути.

В Деяниях Апостолов это имя встречается единожды:

Деяния 17:32 Услышав о воскресении мертвых, одни насмеялись, а другие говорили: об этом послушаем тебя в другое время.

33 Итак Павел вышел из среды их.

34 Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был **Дионисий Ареопагит**.

В тексте «Жития» протопп Аввакум вспоминает Дионисия Ареопагита 15 раз, и ещё в нескольких местах о нем говорится, но не называется имя.

1. И ныне, владыко, благослови, да, воздохнув от сердца, и языком **возглаголю Дионисия Ареопагита о божественных именах**, что есть богу присносущные имена истинные, еже есть близостные, и что виновные, сиречь похвальные. Сия суть сущие: сый, свет, истина, живот; только четыре свойственных, а виновных много; сия суть: господь, вседержитель, непостижим, неприступен, трисиянен, триипостасен, царь славы, непостоянен, огонь, дух, бог, и прочая по тому разумевай.

2. **Того ж Дионисия** о истине: себе бо отвержение истины испадение есть, истина бо сущее есть; аще бо истина сущее есть, истины испадение сущаго отвержение есть; от сущаго же бог испасти не может, и еже не быти - несть.

3. **По Дионисию: коли уж истины испали, тут и сущаго отверглися.** Бог же от существа своего испасти не может, и еже не быти, несть того в нем: присносущен истинный бог наш. Лучше бы им в Символе веры не глаголати господя, виновнаго имени, а нежели истиннаго отсекасти, в нем же существо божие содержится. Мы же, правовернии, обоя имена исповедаем: и в духа святаго, господя, истиннаго и животворящаго, света нашего, веруем, со отцем и сыном поклоняемаго, за него же стражем и умираем, помощию его владычнюю.

4. **Тешит нас Дионисий Ареопагит**, в книге ево сиче пишет: сей убо есть воистину истинный христианин, зане истиною разумев Христа и тем благоразумие стяжав, исступив убо себе, не сый в мирском их нраве и прелести, себя же вестъ трезвящися и измененна всякаго прелестнаго неверия, не токмо даже до смерти бедствующе истины ради, но и неведением скончевающесе всегда, разумом же живуше, и християне суть свидетельствуемы.

5. **Сей Дионисий научен вере Христове от Павла апостола**, живый во Афинех, прежде, даже не прийти в веру Христову, хитрость имый исчитати беги небесныя; егда ж верова Христови, вся сия вмених быти яко уметы.

6. К Тимофею пишет в книге своей, сиче глаголя: «дитя, али не разумеешь, яко вся сия внешняя блядь ничто же суть, но токмо прелесть и тля и пагуба? аз проидох делом и ничто ж обретох, но токмо тщету». (Чти Апостол)

7. **Сей Дионисий, еще не приидох в веру Христову**, со учеником своим во время распятия господня быв в солнечном граде и видев: солнце во тьму преложилося и луна в кровь, звезды в полудне на небеси явилися черным видом.

8. **Он же ко ученику глагола: «или кончина веку прииде, или бог слово плотию стражет»**; понеже не по обычаю тварь виде изменену: и сего ради бысть в недоумении.

9. **Той же Дионисий пишет о солнечном знамении**, когда затмится: есть на небеси пять звезд заблудных, еже именуются луны. Сии луны бог положил не в пределах, яко ж и прочии звезды, но обтекают по всему небу, знамение творя или во гнев или в милость, по обычаю текуще. Егда заблудная звезда, еже есть луна, подтечет под солнце от запада и закроет свет солнечный, то солнечное затмение за гнев божий к людям бывает. Егда ж бывает, от востока луна подтекает, то по обычаю шествие творяще закрывает солнце.

10. **По Дионисию**, являя бог гнев свой к людям: в то время Никон отступник веру казил и законы церковныя, и сего ради бог изливал фиал гнева ярости своея на русскую землю; зело мор велик был, неколи еще забыть, вси помним. Потом, минув годов с четырнадцать, вдругорядь солнцу затмение было; в Петров пост, в пяток, в час шестый, тьма бысть; солнце померче, луна подтекала от запада же, гнев божий являя, и протопопы Аввакума, бед-

нова горемыку, в то время с прочими остригли в соборной церкви власти и на Угреше в темницу, проклинав, бросили. Верный разумеет, что делается в земли нашей за нестроение церковное. Говорить о том полно; в день века познано будет всеми; потерпим до тех мест.

11. **Той же Дионисий пишет о знамени солнца**, како бысть при Иусе Наввине во Израили.

12. **Чти книгу Дионисиеву**, там пространно уразумеешь.

13. **Он же Дионисий пишет о небесных силах**, росписует, возвещая, како хвалу приносят богу, разделяя девять чинов на три тройцы.

14. У святых согласно, у **Дионисия и у Василия**.

15. И мне Христос подал – **посрамил в них римскую ту блядь Дионисием Ареопагитом**, как выше сего в начале реченно.

И возникает вопрос, или много вопросов – откуда Аввакум о нём знал, где читал его сочинения. Кто он такой был – упоминаемый Дионисий Ареопагит?

В том прекрасном сборнике статей 1992 г., составленном на основе докладов III Международного Симпозиума по старообрядчеству (6), когда, как пишет Ричард Моррис, «в чудесные дни сибирской осени», съехались 60 учёных из 10 стран – говорить о духовной и материальной культуре русских старообрядцев, оказалось 5 статей очень профессиональных исследователей о жизни и творчестве протопопа Аввакума, но ни в одной из них ни разу не упоминается, что Аввакум в обосновании своей веры опирался на труды Дионисия Ареопагита.

Дионисий Ареопагит, древнехристианский богослов. Согласно Деян 17:34, афинянин Дионисий был обращён апостолом Павлом и стал первым епископом Афин. Казнён. (7–8). Произведения Дионисия Ареопагита: «Об именах Божиих», «О таинственном богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» и 10 писем к разным лицам.

В описании бытования книги в России в XVII в. Сергей Павлович Луппов (9) указывает книги с сочинениями Дионисия Ареопагита. В 1681 г. «человек боярыни Н.В. Воротынской продал рукопись с сочинениями Дионисия Ареопагита и подписал книгу своей рукой». В личной келейной библиотеке Никона и в книжном собрании патриарха Филарета был Дионисий Ареопагит. Из

Патриаршей библиотеки книги выдавались для пользования, и книга Дионисия Ареопагита, как видно из пометы на ней, была у «Сергия», видимо, справщика Печатного двора (10) .

Творения Дионисия были рано переведены на Руси и пользовались большим авторитетом. В 1675 г. с благословения патриарха Иоакима чудовский монах Евфимий, ученик Епифания Славинецкого, перевёл сочинения Дионисия с греческой рукописи, приобретённой патриархом Никоном, и 2 печатных книг – греческой и латинской (11).

Многие старообрядческие сборники, поступившие в Верхокамское собрание рукописей XV–XX вв. и хранящиеся теперь в рукописном отделе библиотеки МГУ (12), содержат сочинения Дионисия, часто с заглавиями: №649. Сборник слов и поучений из Великого зеркала, Пролога, Патериков со Страстями Христовыми, 70-е гг. XIX в. Л.280. Пролог – месяца мая в 17 день, слово св. Дионисия Ареопагита, яко не подобает согрешающа кляти, аще их Богу согрешают (С.40); №810. Сборник слов и поучений со старообрядческими произведениями и апокрифами, 10-е гг. XIX в. Л.169. Выписки о грехах и о покаянии из ... Дионисия Ареопагита (С.58); №1119. Сборник слов и поучений из Пролога, 30–40 гг. XVIII в. Л.139, 17.V: Слово Дионисия Ареопагита, яко не подобает согрешающыя кляти, аще и к Богу согрешают (С.77); №1120. Сборник слов и поучений, фрагмент, последней четверти XVIII в. Л.27; Выписки о покаянной молитве из ... Дионисия Ареопагита (С.79); №1126. Сборник учительный с выписками уставного характера и из Великого зеркала и старообрядческими сочинениями, середины XIX в. Л.43: Выписки правил Дионисия Ареопагита (С.82); №1981. Сборник церковных правил и поучений с эсхатологическими сочинениями, конца XVII–начала XVIII в. Л.340: Житие и страдание сщмч. Дионисия Ареопагита, месяца октоврия в 3 день (С.178); №2227. Пролог, 1-я пол. (сентябрь–февраль), 2-я ред., 1606 г. Полуустав почерка попа Борисища Никитина сына. Л.81об. 3.Х. св. Дионисию Ареопагиту еп. Афинскому. Рукопись поступила в собрание МГУ из Перм-ской обл. в 1988 г. На рукописи несколько записей, из которых самая значимая сделана писцом: Л.576: «Лета 7115 (1606) году месяца октября 18 день на память святого и всехвальнаго апостола и евангелиста Луку списана быс книга сия, глаголемыи Пролог на полгода, при

благоверном царе и великом князе Василие Ивановиче всея Росии, при патриархе Ермогене московском и всея Росиа. А писал сию книгу Стретения пречистые Богородицы Владимирьские поп Борисище Никитин сын. А глее будет опись или недопись, или перепись, и вы Господа ради, отцы и братиа, исправливайте собою, а мене, грешнаго, не клените. Проклинаите врага Дявола, мятушаго умы нашими всегда».

Аввакум с детства матери обязан своей книжностью, и отец его был священником. В Москве с 1646 г. он находит покровительство у царского духовника Стефана Вонифатьева, который был протопопом Кремлёвского Благовещенского собора и главой кружка ревнителей благочестия. Другим влиятельным членом кружка был Иван Неронов, протопоп Казанского собора (13). Он покровительствовал молодому Аввакуму. Тот служил у Ивана Неронова в Казанском соборе на Красной площади в 1652 г. и даже жил в церкви: «я у него все и жил в церкви: егда куды отлучится, ино я ведаю церковь». В соборе Аввакум проповедовал и читал книги, к нему приходило много народу.

Участвуя в работе кружка ревнителей благочестия Стефана Вонифатьева, Аввакум во всех своих спорах с участниками кружка единственную причину нестроения жизни и церкви видит в «разорении веры»: «пришел я от Фёдора Ртищева зело печален, понеже с еретиками бранился и шумел в дому его, о вере и о законе». Сам же готов стоять до конца, и ничто не может его сдвинуть. В многочисленных спорах с Фёдором Ртищевым Аввакум всегда приводит книжные доводы. Когда Аввакум в 1664 г. оказывается снова в Москве, он принят «яко ангел». Царь Алексей Михайлович поселяет его в Кремль, на подворье Новодевичьего монастыря, где была большая библиотека. И самой большой радостью для Аввакума, как он сам пишет, была работа с книгами — «се посулили мне Симеонова дни сесть на Печатном дворе книги править, и я рад сильно, — мне то надобно лутче и духовничества». Книги нужны были для доказательства истинности веры. Этими доказательствами полон и текст его «Жития».

В подробных комментариях к тексту «Жития» Н. Поньрко (14) Дионисий Ареопагит упоминается 5 раз. О нём сказано, что он — ученик апостола Павла, первый епископ Афин и скончался мученической смертью. Ср. пермскую рукопись №1981. Сборник цер-

ковных правил... Л.340: Житие и страдание сщмч. Дионисия Ареопагита, месяца октоврия в 3 день (15). Называются 4 богословских трактата Дионисия Ареопагита: «О небесном священноначалии», «О Божественных именах», «О церковном священноначалии», «О таинственном богословии».

Прежде всего и с самого начала в своём «Житии» Аввакум просит Господа и Всесвятую Троицу «направить сердце его с разумом» и, «разумя свое невежество», обращается к словам Дионисия Ареопагита «о божественных именах». Аввакум ссылается на его сочинение «О Божественных именах», которое было хорошо известно на Руси, поскольку текст его был включён в состав Великих Миней Четых под 3 октября (16). Полное название текста: «Дионисия Ареопагита о божественных именах, что есть богу присносущные имена истинные, еже есть».

Аввакум, называя себя недостойным столь трудного дела, обращается с просьбой о помощи: «Поспеси и направи сердце мое начати с разумом и кончати дела благими, яже ныне хошу глаголати аз недостойный; разумя же свое невежество, припадая, молю ти ся и еже от тебя помощи прося». И, надеясь на Божью помощь, а потому, «воздохнув от сердца», протопоп Аввакум, показывая себя истинным богословом, приводит классификацию божественных имён, разделяя их на «присносущные», то есть «близостные» Богу, а потому истинные, и «виновные», то есть «похвальные». Первых – свойственных, четыре имени: сый, свет, истина, живот; а виновных – много; они означают свойства Господа, его характеристики, и они таковы: господь, вседержитель, непостижим, неприступен, трисиянен, триипостасен, царь славы, непостоянен, огонь, дух, бог.

А всё остальное, подобное – сам разумей.

Дионисий Ареопагит в своём сочинении «Об именах Божьих» объясняет, что в Библии имена Божьи различны. «Богословы, – пишет Дионисий, – почитают не только те Божественные имена, которые имеют своим источником полные или частичные проявления Промысла или промышляемого, но и те, которые иногда происходят от некоторых божественных видений, которые в священных храмах или в ином месте где-либо озарили посвященных или пророков, и на основании многих причин и сил дают имена этому пресветлому и сверхименуемому Благу, облакая Его в чело-

веческие или огненные или лучезарные формы и изображения». Видимо, после этих богословских пассажей Дионисия и следует восторженный возглас протопопы Аввакума, славящий Господа: «Дивны дела господня и неизреченны судьбы владычни! – и казнить попускает, и паки целит и милует! Да что много говорить? Бог – старой чудотворец, от небытия в бытие приводит. Во се петь в день последний всю плоть человеку во мгновении ока воскресит. Да кто о том рассудити может? Бог бо то есть: новое творит и старое поновляет. Слава ему о всем!»

Современное богословие, вслед за богословием раннего христианства о ипостаси Иисуса Христа, что называется христологией, представляет подробную и этимологически выверенную классификацию имён Божьих, разделяя их по Заветам: «Имена Бога в Священном Писании», «Имена и названия Иисуса Христа» (17). Всё имена и названия даются, по возможности, с историей имени и этимологией. Глубинный смысл различных событий, деяния и слова Христа показывают Его скрытые имена. Три имени-названия составляют основу всех остальных: Христос, Сын Божий и Господь. Так трактует и «Житие» Аввакума.

В описании чудесного затмения Солнца Аввакум ссылается на письмо Дионисия Ареопагита к Поликарпу, с которым тот наблюдал солнечное затмение в Гелиополисе, по-славянски – в Солнечном граде. Подробности описания не оставляют сомнения в том, что здесь разумеется затмение Солнца, сопровождавшее распятие и крестные страдания Господа. Дионисий ещё не был тогда христианином, и тем более его удивили изменения в природе, произошедшие при распятии Господнем: «солнце во тьму преложилося и луна в кровь, звезды в полудне на небеси явились черным видом». Придя в недоумение, Дионисий говорит своему ученику, что или это означает конец времени, или бог страдает своей плотью. И Дионисий снова, как заметил в его сочинении Аввакум, пишет «о солнечном знамении»: «Той же Дионисий пишет о солнечном знамении, когда затмится: есть на небеси пять звезд заблудных, еже именуются луны. Сии луны бог положил не в пределех, яко ж и прочии звезды, но обтекают по всему небу, знамение творя или во гнев или в милость, по обычаю текуще. Егда заблудная звезда, еже есть луна, подтечет под солнце от запада и закроет свет солнечный, то солнечное затмение за гнев бо-

жий к людям бывает. Егда ж бывает, от востока луна подтекает, то по обычаю шествие творяще закрывает солнце».

После этого Аввакум приводит свое описание затмения, будто бы бывшее при нём. «А в нашей России бысть знамение: солнце затмилось в 162 году, пред мором за месяц или меньше. Плыл Волгою рекою архиепископ Симеон перед Петровым днем недели за две; часа с три плачючи у берега стояли; солнце померче, от запада луна подтекала». Далее следует объяснение небесному явлению: согласно Дионисию, так бог проявляет свой гнев к людям. А на русскую землю бог пролил свой гнев и ярость, потому что в это время Никон-отступник отказался от веры и законов церковных, и тогда «зело мор велик был, неколи еще забыть, вси помним». Все помним, свидетельствует Аввакум, тот великий мор и забыть это нельзя. «Потом, минув годов с четырнадцать, вдругорядь солнцу затмение было; в Петров пост, в пяток, в час шестый, тьма бысть; солнце померче, луна подтекала от запада же, гнев божий являя, и протопопа Аввакума, беднова горемыку, в то время с прочими остригли в соборной церкви власти и на Угреше в темницу, проклинав, бросили. Верный разумеет, что делается в земли нашей за нестроение церковное. Говорить о том полно; в день века познано будет всеми; потерпим до тех мест». Снова проявился божий гнев, и на этот раз он пролился на «протопопа Аввакума, беднова горемыку». И только верный поймёт, что всё это делается в нашей земле «за нестроение церковное». Аввакум призывает потерпеть, пока все поймут, и придёт тогда «день века».

Протопоп Аввакум снова ссылается на Дионисия, который «пишет о знамени солнца, како бысть при Иусе Наввине во Израили». Эти события отражены в библейских текстах: в Книге Иуса Навина 10: 12-13 и в 4-й Книге Царств 20: 8-11.

Ис Нав 10: 12 Иус воззвал к Господу и сказал пред Израильтянами: стой, солнце, над Гаваоном, и луна, над долиною Аиалонскою!

13 И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим. Не это ли написано в книге Праведного: стояло солнце среди неба и не спешило к западу почти целый день?

4 Цар 20: 9 И сказал Исаия: вот тебе знамение от Господа, что исполнит Господь слово, которое Он изрек: вперед ли пройти тени на десять ступеней, или воротиться на десять ступеней?

10 И сказал Езекия: легко тени подвинуться вперед на десять ступеней; нет, пусть воротится тень назад на десять ступеней.

Сам Аввакум в «Житии» описывает события библейских времён, как ему современные: «Егда Исус секий иноплеменники, и бысть солнце противу Гаваона, еже есть на полднях, ста Исус крестообразно, сиречь распростре руце свои, и ста солнечное течение, дондеже враги погуби. Возвратилося солнце к востоку, сиречь назад отбежало, и паки потече, и бысть во дни том и в нощи тридесять четыре часа, понеже в десятый час отбежало; так в сутках десять часов прибыло. И при Езекии царе бысть знамение: оттече солнце вспять во второй на десять час дня, и бысть во дни и в нощи тридесять шесть часов. Чти книгу Дионисиеву, там пространно уразумеешь». А в конце вновь возвращает нас к дионисиевскому авторитету.

В продолжение своим свидетельствам и доказательствам, Аввакум прибегает к Дионисию Ареопагиту как к утешителю, ссылаясь на его книгу, где тот описывает истинного христианина, который понял Христа и тем стал благоразумен, который отступил в своей мирской жизни от разных прелестей, а главное, от прелести неверия, «до смерти будет таков ради истины», не умрёт в неведении, но будет жить разумом, и тем мы все свидетельствуем, что христиане суть.

Несколько раз Аввакум рассказывает о жизни Дионисия, который жил в Афинах и первоначально не был христианином: «Сей Дионисий, еще не приидох в веру Христову», а был научен и обращен апостолом Павлом, но ещё раньше он умел на небе определять движения звезд — «Исчитати беги небесныя». А когда уверовал в Христа, то приобрёл большее умение, о чём он и пишет своему ученику Тимофею, укоряя его и нежно называя «дитя». И уже от себя Аввакум предлагает заменить «прелесть и тлю и пагубу» истиной и найти её в апостольских посланиях: «Чти Апостол». А тот, кто читает, тот сам поймет: «Чтый да разумеет».

Рассуждения Аввакума о небесных силах отсылают читателя к сочинению Дионисия Ареопагита об ангельских чинах в трактате «О небесном священноначалии». Дионисий пишет о небесных силах, рассматривая их классификацию, и разделяет девять небесных чинов на три троицы: престолы, херувимы и серафимы. Они славословят бога, восклицая: аллилуия, аллилуия, аллилуия!

Аввакум приводит, ссылаясь на Отцов Церкви Григория Нисского и Василия Великого, этимологию еврейского слова «аллилуия». «По алфавиту, аль – отцу, иль – сыну, уия – духу святому». Григорий Нисский толкует: аллилуия – хвала богу; а Василий Великий пишет: аллилуия – ангельская речь, а по-человечески – слава тебе, Боже! Так и следует правоверным трижды воспевать, а не четырежды, как делают неверные. Вернёмся на прежнее, как было раньше, и у Дионисия, и у Василия.

Разбирая Символ веры, Аввакум вновь обращается к Дионисию, который говорит об истине, что отпадение от неё есть отвержение веры. И это рассуждения не абстрактные: Аввакуму важны современные, близкие ему проблемы «новолюбцев» и истинных ревнителей православия. Новолубцы, говорит Аввакум, потеряли существо божие, отпали от истинного господа, святого и животворящего духа. Мы же, правоверные, утверждает Аввакум, оба имени господа исповедуем, веруем и в духа святого, господа, истинного и животворящего, света нашего, со отцем и сыном поклоняемого, за него же страдаем и умираем. Аввакум объясняет, что сказал об этом, очень важном, коротко, только упомянув, что всякий, кто верует в господа, да не постыдится, а не верующий «осужден будет и во веки погибнет».

И вот Аввакумово кредо, сформулированное четко и кратко:

120

Сице аз, протопоп Аввакум, верую, сице исповедаю, с сим живу и умираю.

Этот небольшой разбор и анализ удивительной мудрости, стойкости и верности протопопа Аввакума, которую мы обнаруживаем в тексте «Жития, им самим написанного», достойно закончить собственными словами Автора «Жития»: «В день века вси жо там познают соделанная мною – или благая или злая. Но **аще и не учен словом, но не разумом**; не учен диалектики и риторики и философии, а разум Христов в себе имам, яко ж и Апостол глаголет: „аще и невежда словом, но не разумом“».

ПРИЛОЖЕНИЕ

Текст из Пролога «Чтение на 3 октября – святого священномученика Дионисия Ареопагита» приводится в современной трансли-

терации с употреблением некоторых букв печатного проложного текста. Московский Печатный двор, 6.12.1643 г. Л.128об.–129.

**Месяца октѡврѣа , въ ѿ г день ,
с ѿ таго с ѿ ценномученика Дѣонисѣа ареопагѣа .**

Той богатствомъ, и славою, и разумомъ, и мудростію всякою исполненъ сый.

Во аріевѣхъ ледѣхъ ѡт совѣтниківъ единъ сый: оуловленъ бысть блѣженнымъ Пауломъ, и крестився. По семъ поставленъ бысть епископъ, и неизреченнымъ наказанъ ѡт апѣсла Паула, и писмена изъ ѡставивъ вседивная и высокая. Посемъ шедъ к вечернимъ странамъ, в царство дometіаново, и многа чудеса показавъ. И за многая дерзновенія главу ему ѡтсѣкоша: и ту своими руками пріемъ, ходивъ до двою поприщу, чудо видящимъ составль. И не первѣе тую нѣкамѣ дѣвъ, донелѣже доиде до жены, именемъ Катутлы, по бжѣственному смотренію оукрѣпляемъ, и на тоя яко нѣкое сокровище положи. Также Рустикю и Елеуферію, главы ѡтсѣкоша, бывшую его оучѣнку, со сѣщенномъ мѣстѣмъ, и сею тѣлеса повержена в снѣдь звѣремъ и птицамъ. Нѣщыи же ѡт вѣрныхъ, честная тѣлеса сѣтыхъ взявше, в сокровенномъ мѣстѣ положиша, належашаго ради страха слугъ. По времени же блѣженная Катутла, мѣстѣмъ тѣлеса въ нѣкоемъ зданіи положи, в третій день октѡврѣа идушъ.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сморгунова Е.М. «Неистовый» протопоп Аввакум и Книга библейского пророка Аввакума // Идеино-творческое наследие Аввакума Петрова и современное общество. Четвертые Аввакумовские чтения: Сборник материалов. г. Нарьян-Мар, 19–21 сентября 2007 г. Нарьян-Мар, 2009. С.12–24.

2. Сморгунова Е.М. Св. Иоанн Златоуст о Божественной евхаристии, или таинстве причащения. (Публикация переводов: Иоанн Златоуст. О Евхаристии. Беседы на Евангелие от Иоанна) // Theologia. Collegium Catholicae Theologiae a Sancto Thoma Aquinate. М., Июнь, 4. 1995.

3. Сморгунова Е.М. Очерк семантики и истории слова «покаяние» в русском языке. (Приложение: переводы из Пролога XVII в. «Поучительные слова Иоанна Златоуста») // Theologia. Collegium Catholicae Theologiae a Sancto Thoma Aquinate. М., December, 7. 1997. С.98–113.

4. Двенадцать Библейских пророков / Новый перевод с древнееврейского, комментарии и примечания Е.М. Сморгуневой. М., 2008. Пророк Аввакум, С.89–96. Память Пророка Аввакума 2 декабря, это день тезоименитства протопопа Аввакума, по старому стилю, в неделю святых праотец, пред праздником Рождества Христова.

5. Текст «Жития» по изданиям: «Изборник» (Сборник произведений литературы Древней Руси) / Сост. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачёв. М., 1969. С.626–674. Комм. С.783; Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975; Житие протопопа Аввакума. Житие инок Епифания. Житие боярыни Морозовой / Сост. Н.В.Поньрко. СПб., 1993. Комм. С.153–194.

6. Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: Сборник научных трудов. Новосибирск, 1992.

(Клибанов А.И. Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума. С.33; Хант П. Житие протопопа Аввакума и идеология раскола. С.40; Плюханова М.Б. Композиция «Пустозерского сборника» как выражение исторической концепции Аввакума. С.47; Бубнов Н.Ю. К проблеме возникновения старообрядческой художественной публицистики (догматика – идеология – литература), С.53; Кобяк Н.А. Цитаты и цитация в старообрядческих рукописных сборниках Верхокамского собрания МГУ. С.173.)

7–8. Христианство: Энциклопедический словарь. Т.1. М., 1993. С.480–483; Пролог. Чтение на 3 октября – святого священномученика Дионисия Ареопагита.

9. Луппов С.П. Книга в России в XVII веке. Л., 1970. С.87, 135, 138.

10. Там же. С.183.

11. Христианство. С.482.

12. Рукописи Верхокамья XV–XX вв.: Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова // Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. М., 1994. С.40, 58, 77, 79, 82, 178, 216.

13. Чельшев Е.П. «Ртищевское братство» в Андреевском монастыре // Совет по изучению и охране культурного и природного наследия. М., 1997.

14. Житие протопопа Аввакума. Житие инок Епифания. Житие боярыни Морозовой. Сост. Н.В. Поньрко. СПб., 1993. Комм. С.155, 156, 157, 158.

15. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. С.178.

16. Приложение. Московский Печатный двор, 6.12.1643 г. Л.128об.–129.

17. Имена Бога // Бог. Личность. Церковь. В помощь катехизато-

ру. М., 2011. С.193–195. См. словарную статью: «Имена Бога. В Священном Писании Бог – Творец именуется по-разному, каждое имя Божье имеет свое значение и происхождение.

ЭЛЬ (евр. `el) – общесемитское наименование божества (Илу, Аллах). В Ветхом Завете употребляется редко (Чис 12:13), иногда обозначает «силу», «могущество» явлений природы – молнии, дерева, горы, облака. Входит во многие теофорные имена: Израиль, Иезекииль, Михаил, Илия.

ЭЛЬ Шаддай (евр. `el shaddaj) – переводится как Бог Всемогущий (Быт 17:1), в Септуагинте как «Пантократор», возможно, этимологически первоначально означало «бог горы». ЭЛЬ Рои (евр. `el rai') – Бог Видящий (Быт 16:13) – также одно из древних наименований Божества.

ЭЛОХИМ, или ЭЛОГИМ (евр. `elohim), наиболее употребительное имя в Ветхом Завете, начиная с Книги Бытия; синодальный перевод – «Бог»; грамматически форма множественного числа, но согласуется с глаголом в единственном числе, кроме редких мест, где «элогим» обозначает сонм небесных сил, в синодальном переводе – «ангелы» (Пс 8:6).

АДОНАЙ (евр. adonai – Господин мой, слав. – Господь) – общесемитское наименование Божества. В Септуагинте переведено Кириос; этим словом заменяется произношение священного имени Яхве – во многих переводах.

ЯХВЕ (евр. jehowah) – условное произношение священного имени, с которым Бог открылся Моисею. Очень рано его стали заменять словом Адонай. В средние века библеисты, обратившись к еврейскому тексту, прочли тетраграмму как ИЕГОВА, и это чтение закрепилось с XVI в. Слово происходит от евр. глагола «быть» и поясняется в тексте Библии самим Богом: «Я есмь сущий», с возможным переводом: «Я есть Тот, Кто есть» (Исх 3:14).

Имена и названия Иисуса Христа. Прежде, чем Господь Иисус Христос пришёл в мир, в многочисленных обетованиях и пророчествах Ветхого Завета Он получил от Бога много имён и названий. В Новом Завете их содержится ещё больше. В них отражены достоинство, миссия, деяния, которые было предназначено совершить Иисусу Христу за время Его земной жизни, а потом в Церкви через Церковь. Многочисленность и разнообразие деяний невозможно было обозначить одним именем.

В Новом Завете употребляются два имени: Бог (греч – Theos) и Господь (Kurios).

Сам Христос называет Бога Отцом или Отцом Небесным.

Иисус – это греческая форма евр. слова Иешуа, сокращенного от Иегошуа, что значит по-евр. «помощь Иеговы, или Спаситель» (др.-

евр. Jeszua, Jehoszua, то есть «Бог есть спасение»). Имя Иисус нередко встречается у евреев, и в Священном Писании относится к разным лицам. Для христиан – это первое имя Господа, Спасителя. В Новом Завете Ангел повелел назвать Его именем Иисус ещё до рождения: имя было назначено Богомладенцу по указанию Божию во сне Иосифу, через архангела Гавриила: «Он спасет людей своих от грехов их»: Мф 1:21.

Христос: греч. – Χριστος, перевод евр. mšīhāh «помазанный, помазанник», это не имя собственное, а титул ожидавшегося иудеями Царя Последних Времен.

В Ветхом Завете про обетования об Иисусе Христе сказано: «Пророк, подобный Моисею; Сын Давида; Эммануил, что значит: «С нами Бог» (Ис 7:14), Сын, Бог крепкий, Князь мира, Владыка и Пастырь, Сын Человеческий, Отрок Господень (Ис 42: 19).

Сам Иисус, ссылаясь на пророчество Даниила, говорил о Себе как о Сыне Человеческом (Дан 7:13). «Сыну Человеческому должно много пострадать». Как Сын Человеческий Иисус победил грех и смерть – и вновь явится «с силою и славой великой» (Мк 10:45). Во время крещения в Иордане и преображения на горе Фавор Господь Бог возвестил откровение об Иисусе Христе как Сыне Божьем (Мф 3:17; 17:5).

Иисус, «Слуга (Отрок) Божий» – так называет Иисуса Матфей, заимствуя выражение из пророка Исайи (Мф 12: 15-21; Ис 42: 1-4). Иисус, «Сын Давидов» – как человек Иисус был потомком царя Давида. Ангел, возвестивший о рождении Его матери, сказал, что Бог сделает её сына Царём, как и «Давида, отца Его». Этот титул свидетельствует, что именно Иисус был воплощением надежд еврейского народа: «Осанна Сыну Давидову! Благословен Грядущий во имя Господне! Осанна в вышних!» (Лк 1:32; Ин 7:42).

«Я и Отец – одно», – сказал Иисус. Он был с Отцом прежде сотворения мира. Они едины вовеки. Он – «Ходатай пред Отцом, Праведник». (Мк 1:11; Лк 9:35; Рим 1:3-4)

Богословие раннего христианства, касающееся ипостаси Иисуса Христа, именуется христологией. Плоды её развития – многочисленные имена и названия Иисуса. Синоптические Евангелия дают Ему такие имена: Христос, Сын Человеческий, Господь, Сын Божий, Сын Давидов и Сын Авраама, Учитель (Равви, Раввуни), Наставник, Пророк, Святой Божий, Спаситель, Возлюбленный; Камень, сделавшийся главою угла; Который есть и был и грядет; Агнец Божий. В Деяниях Апостолов Иисуса называют: Раб Господень, Судья живых и мертвых, Начальник жизни, Спаситель, Праведный, Святой. Св. апостол Павел употребляет имя Господь в разных сочетаниях: Господь Иисус, Господь Иисус Христос. В его посланиях встречаются имена: Бог, Образ Бога,

Первородный, Последний Адам, Глава, Начало, Посредник, Премудрость Божия, Наша Пасха, Агнец Пасхальный. В Послании к Евреям св. апостол Павел называет Иисуса Христа Первосвященником, вождём спасения и веры, сиянием славы Божией. Св. апостол Петр в Первом Послании называет Иисуса Пастырем и Блюстителем наших душ; апостол Иоанн — Единородным Богом, Словом жизни, Жизнью вечною, ходатаем и Защитником перед Отцом, Праведником. В Евангелии св. Иоанна определения связаны с именем Бога Яхве — «Я есмь Сущий»: Я есмь хлеб жизни, Свет миру, Дверь овцам, Пастырь добрый, Воскресение и жизнь, Истина и жизнь. В Откровении Иоанна Богослова Иисусу даны имена: Свидетель верный, Первенец из мертвых, Владыка царей земных, Лев из колена Иудина, Святой, Истинный, Начало создания Божия, Первый и Последний, Альфа и Омега.

Глубинный смысл различных событий, деяния и слова Христа показывают Его скрытые имена. Так, Иисус Христос говорит о себе как о Женихе (Мк 2:19), враче (Мк 2:16), «сильнейшем», который побеждает «сильного» — сатану.

Три имени-названия составляют основу всех остальных: Христос, Сын Божий и Господь. Они проходят через весь Новый Завет. Они — исповедание веры раннехристианской Церкви, соединившей в них истину об Иисусе Христе, явленную Богом в Откровении. Они говорят не только о том, Кем был Иисус до воплощения (Словом Божьим, Сыном Божьим, Единородным Богом), но и о том, Кто Он для всего человечества и каждого человека. В этих именах отражены Его Божественное величие и Его предназначение и посланничество, которые Он совершает вплоть до конца света как Вождь нашей веры, Первосвященник и Защитник человечества, Судья живых и мертвых, Альфа и Омега.

В дни земной жизни Иисуса называли Назарянин (евр. *noset*), житель Назарета. Слово не следует смешивать со словом назорей (евр. *nazir*), которое обозначало члена древней ветхозаветной общины, хранившей традиции пастушеской жизни (Числ 6:2-8).



Г.П. СТАНКЕВИЧ

НОВЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СТАРОДУБСКО-ЧЕРНИГОВСКИХ СЛОБОД

Изучение общей и региональной истории старообрядчества требует постоянного введения в научный оборот новых источников. Только таким образом можно обеспечить надлежащую эффективность научных исследований.

Одним из таких новых источников по истории Стародубско-Черниговских старообрядческих слобод является рукопись второй половины XIX в. («Описание посада Добрянки, Городницкого уезда Черниговской губернии») находящаяся в фонде Александра Фёдоровича Кистяковского в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского в Киеве (1). Об этой рукописи упоминалось в обзоре источников по истории старообрядчества из киевских хранилищ (2), однако сам документ ни полностью, ни частично никогда не публиковался и потому он до сих пор недоступен исследователям.

Как видно из заглавия, рукопись содержит описание посада Добрянка (ныне посёлок городского типа Репкинского р-на Черниговской обл., одного из наиболее значительных старообрядческих поселений исторического Стародубья. В 2006 г. Добрянка отметила трёхсотлетие со дня своего основания. К юбилею Добрянским поселковым председателем Александром Николаевичем Алгининым была издана книга, содержащая также частично материалы по истории ближайшей старообрядческой слободы Радуль (3).

Добрянка была основана русскими старообрядцами в 1706 г. на землях Черниговского Троицко-Ильинского монастыря. Сохранился и опубликован «осадный лист» на поселение, выдан-

Станкевич Григорий Павлович – преподаватель общественных дисциплин Колледжа Сумского национального аграрного университета (Украина)

ный 1 апреля 1706 г. архимандритом упомянутого монастыря Варлаамом Василевичем (4) Анисиму (Антипе) Фёдоровичу Сафронову, посадскому человеку из Белёва (5). Как и другие слободы Стародубья, Добрянка активно заселялась на протяжении XVIII–XIX вв. преимущественно старообрядцами из различных мест Центральной России и Польши (фактически – Белоруссии).

Главными занятиями жителей Добрянки были промыслы и торговля. География торговых интересов добрянцев была достаточно широкой. Она охватывала не только близлежащие малороссийские и белорусские губернии, но и Москву, Петербург, Центральную Россию, Прибалтику (Рига), Польшу (Гданьск, Варшава, Краков), Германию (Берлин, Кёнигсберг) (6).

Добрянка сыграла значительную роль не только в истории Стародубско-Черниговских слобод. Её жители принимали активное участие в духовной жизни всего старообрядчества. Здесь с самого начала существования посада возникают церкви и монастыри различных согласий, хотя всегда доминировали последователи Белокриницкой иерархии. Заметна роль добрянских старообрядцев в дискуссии по поводу Окружного послания 1862 г. (7).

В настоящее время в посёлке активно действует Свято-Димитриевская церковь Русской Православной Старообрядческой Церкви, освящённая ещё в 1790 г. (8). Храм при советской власти был единственной церковью в посёлке. Деятельность церкви и её настоятеля регулярно в благожелательном тоне освещается местной государственной прессой, что не совсем характерно для Украины (9).

Упомянутое описание посада Добрянки обнаружено в фонде известного русского и украинского криминалиста, археографа, историка и общественного деятеля, профессора Киевского университета св. Владимира А.Ф. Кистяковского (10).

Александр Фёдорович Кистяковский родился в семье священника синодальной церкви Феодора Кистяковского. Учился в Черниговском духовном уездном училище и Черниговской духовной семинарии, однако по духовной карьере делать не стал. Более того, есть все основания полагать, что он не только индифферентно относился к религии, но и негативно оценивал историческое христианство в духе учения графа Л. Толстого: «между настоящим Христом, некогда жившим, смертным чело-

веком, правда замечательным и выдающимся, и мифическим, которому поклоняется церковь, нет никакого сходства» (11).

Особенно критическим было его отношение к синодальной церкви: «Я русский, но прежде всего пламенно желающий водворения в России свободы совести и потому на торжество православия смотрю вообще безразлично, а там, где оно соединено с таким насилием, оно для меня отвратительно, я желал бы православия спокойного, тихого, невоинствующего, непритесняющего, отрёкшегося от господства над другими религиями, представляющего и даже распространяющегося путём цивилизации, путём мирного развития, без помощи полиции, начальственной силы, словом, государства» (12). «Настало время для того, чтобы религиозная совесть русского человека признана была свободною, и чтобы ему представлено было почитать Бога по своему внутреннему убеждению, а не под надзором полиции, по верованиям и обрядам своих предков, как того ищут раскольники, а не по приказанию императорских духовных и светских чиновников» (13).

Закончив в 1857 г. юридический факультет Киевского университета, А.Ф. Кистяковский работал домашним учителем, служил в Межевом департаменте Сената и Министерстве народного просвещения в Санкт-Петербурге, занимаясь одновременно научной работой. С 1864 г. начал преподавать в Киевском университете.

Старообрядчество и его история никогда не были предметом особого внимания учёного. Однако, как отмечал в частности Д.И. Багалеи, «проф. А.Ф. Кистяковский собирал историко-юридические материалы, касающиеся южной России» (14), среди которых были и материалы, касающиеся старообрядчества. Кроме того, ему принадлежит одна из первых программ для собирания обычаев по уголовному праву, которая была принята Географическим обществом за основу при разработке общей программы для собирания юридических обычаев.

Рассматриваемый нами документ представляет собой рукопись, написанную коричневыми чернилами на жёлтой бумаге. В верхнем левом углу выдавлен овальный штамп «Дитятковского №7 Товарищества», указывающий производителя бумаги – писчебумажная фабрика в с. Дитятки Радомышльского уезда Волынской, а затем Киевской губ. (ныне Житомирской обл.).

Следует обратить внимание, что рукопись написана (перепи-

сана?) человеком, не вполне владеющим предметом, а потому допускавшим частые ошибки и описки. Вполне вероятно, что автор (переписчик?) принадлежал к числу черниговского губернского (земского?) либо городнянского уездного чиновничества, поскольку он ведёт рассказ исключительно с точки зрения официально-синодальной, в точности повторяя государственно-синодальные оценки старообрядчества и старообрядцев. Для него старообрядчество не более чем «раскол», вызванный «грубостью и невежеством», и соответственно старообрядцы – «грубые и невежественные раскольники», едва ли не «хронические» государственные преступники, бунтари и разбойники. Особенно комментировать такие тезисы документа и тем более полемизировать с ними нет смысла. Просто современному исследователю следует иметь это в виду.

О том, что рукопись создавалась на севере Черниговской губ., свидетельствуют и некоторые языковые особенности («обязывавший»), характерные именно для этой местности, которые проскальзывают в документе.

Рукопись содержит ряд ценных сведений не только по истории самой Добрянки, но и всего Стародубско-Черниговского старообрядчества, а также соседней Ветки. Она может быть полезна и исследователям истории старообрядчества других регионов.

При подготовке к печати максимально сохранены все оригинальные особенности документа. К сожалению, рукопись не имеет конца, что, естественно, снижает её источниковедческую ценность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (г.Киев) (далее – ИР НБУВ) Ф.61. №1631. 12 л.

2. Станкевич Г.П. Старообрядческая старина в Киевских хранилищах (на материалах ИР НБУВ). // Старообрядчество: история, культура, современность. Т.2. Материалы. М., 2005. С.203.

3. Алгинин А.Н. Корни: Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля. Чернигов, 2006.

4. ИР НБУВ. Ф.61 №1631. Л.1об.–2; Лилеев М.И. Из начальной истории раскола в Стародубье // Киевская старина (далее – КС). 1889. №9. С.609–610; Алгинин А.Н. Указ. соч. С.11; Станкевич Г.П. С древ-

леправославной верой, надеждой и любовью: Краткий очерк по истории Радуля. Сумы, 2009. С.8, 54.

5. Российский государственный архив древних актов. Ф.248. Оп.29. Д.1797. Л.199; Центральный государственный исторический архив Украины в Киеве. Ф.59. Оп.1. Д.3395. Л.7а; Перекрестов Р.И. Структура переселенческих потоков из России и Польши в старообрядческие слободы Малороссии в конце XVII—начале XVIII веков по материалам переписи обывателей Государевых описных раскольничьих слобод 1729 года // Клинецовский летописец: Сборник. Кн.1. Клинцы, 2004. С.147.

6. Гирс А.К. Добрянский посад // Журнал Министерства внутренних дел. 1844. №11; Станкевич Г.П. И к торговому делу прилежны // Життя Полісся (Репки Черниговской обл.). 1996. 2 марта.

7. См., например: Окружное послание составленное Иларионом Георгиевичем Ксеносом изданное старообрядческими епископами 24 февраля 1862 года с приложением Устава и Омышления составленных тем же автором. Материалы изданные Н. Субботиным с предисловием, примечаниями и портретом Ксеноса. М., 1885. С. 167–168; 188.

8. Краткая ведомость о поповщинских церквях и монастырях и безпоповщинских часовнях и обителях и находящихся в них священниках, диаконах, монахах, монахинях и большаках священника Покровской единоверческой церкви слободы Радули Городницкого уезда Афанасия Шведова за 1825 год // Государственный архив Черниговской области. Ф.679. Оп.2. Д.3923. Л.18.

9. См., например: Чухлібова І.Є і в нас чому повчитись. // Життя Полісся. 2000. 4 ноября; Козіна Н. Шануючи традиції народу. // Життя Полісся. 2003. 17 марта; Борисенко С. «Мене Сам Бог береже» // Життя Полісся. 2004. 26 февраля; Шопська Н. Добрянка: на шляху з минулого в майбутнє. // Життя Полісся. 2006. 8 июля; Шопська Н. Нехай ці плани здійсняться! // Життя Полісся. 2011. 5 февраля.

10. См. о нём: Лучицкий И. А.Ф. Кистяковский (некролог) // КС. 1885. №2. С.406–415; Белогриц-Котляревский Л. Очерк научной деятельности проф. А.Ф. Кистяковского. // КС. 1885. №6. С.238–254; Науменко В. Александр Фёдорович Кистяковский (Биографический очерк с отрывком рукописной автобиографии) // КС. 1895. №1. С.1–43; Лучицкий И. Труды А.Ф. Кистяковского в области истории и обычного права // КС. 1895. №1. С.64–87; Фойнацкий И. А.Ф. Кистяковский как криминалист // КС. 1895. № 1. С.88–102; Кістяківський О.Ф. Щоденник (1874–1885). У двох томах. Т.1. 1874–1878. Передмова. К., 1994. С. 6–23; Радов Г.О. Кістяківський О.Ф. // Юридична енциклопедія: В 6 т. Т.3. К., 2001. С.112–113.

11. Кістяківський О.Ф. Щоденник (1874–1885). У двох томах. Т.2. (1880–1885). К., 1995. С.191.

12. Кістяківський О.Ф. Щоденник (1874–1885). У двох томах. Т.1. 1874–1879. К., 1994. С. 412–413.

13. Там же.

14. Багалеї Д.И. Коллекция рукописей покойного проф. А.Ф. Кистяковского // КС. 1891. №3. С.494, 498.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОПИСАНИЕ ПОСАДА ДОБРЯНКИ, ГОРОДНИЦКОГО УЕЗДА ЧЕРНИГОВСКОЙ ГУБЕРНИИ (РУКОПИСЬ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX В. Ф, 12 ЛЛ, ДЕФЕКТ: НЕТ КОНЦА)

(Л.1) Посад Добрянка, или слобода, Добрянка* находится в Городницком уезде Черниговской губернии в 38 верстах от своего уездного города Городни, и в 941/4 верстах от губернского города Чернигова по почтовому тракту через Городню и в 80 верстах по транспортной дороге, идущей по проселочному тракту через деревню Александровку, село Буровку и деревню Маслаковку, где он выходит на почтовую дорогу из Чернигова в Минск, и идет по шоссе чрез местечко Репки Городницкого и село Роише Черниговского уезда, на протяжении 623/4 верст, от столичных городов Санктпетербурга 914 верст и три четверти, от Москвы 6951/4 верст. Ближайшие к Добрянке православные приходы Николаевский села Горностаевки в 3 верстах и Успенский села Владимировки в 81/2 верстах. Название свое посад Добрянка получил от речки того же имени, по берегам которой он поселен, впадающей в речку Немильную, служащую притоком судоходной реки Сожи и втекающей в нее близ села Ярылович. Низменная и песчаная местность, занимаемая посадом Добрянкою. северозападными пределами своими прилегает к юго-восточной окраине нынешней Могилевской губернии, которая и во второй еще половине XVIII столетия, до июля 1792 года принадлежала Польше и была окружена со всех сторон глухими дремучими лесами, остатки

(Л.1об.) которых, уцелевшие от истребления, известны в настоящее время под названием Добрянской и Ярыловичской казенных лесных дач. Местность эта принадлежала некогда Черни-

*Так была названа слобода Добрянка в Манифесте Государыни Императрицы Екатерины II, от 19 Декабря 1774 г. О преступлениях казака Пугачева. Сочинения Пушкина. Т.VI. Приложение 10. С.28.

говскому Троицкому Ильинскому монастырю и настоятелем этого монастыря, архимандритом Варлаамом Васильевичем (1) отдана была раскольнику Онисиму Феодоровичу, на праве арендного пользования, под заведение на ней слободы, по следующему осадному листу или контракту:

«Варлаам Васильевич Православный Архимандрит Свято-Троецкий Ильинский Черниговский. Позволивше мы заведенной быти слободе на грунте монастыря нашего Свято-Троецкого Ильинского Черниговского, за Горностаевкою селом Нашим монастырским, пану Онисиму Феодоровичу и с его товарищи, людем Великороссийским, которому из них всякому зостаючому осести господареви, пляцу ку мешканью на сорок сажен заняти позволяем (т.е. и каждому из них, кто имеет быть оседлым домохозяином, позволяем занять для своего жилища усадебной земли на сорок сажен) и на том занятом себе пляцу чотыри годы свободно, безо всякого датку жити и для своего пожитку як поля розробляти ку (ъ) поханью, так теж и сеножати заимовати не возбраняем, по чотырех зась (же) годах всяк там зостающий господарь (домохозяин) от своего пляцу, на яком мает

(Л.2) зоставати (будет жить) должен будет на всяк год податку ку святой обители по три копы (по 1 р. 50 к.) давати, а за тым датком свободны уже от всякой панщины мают быти теды (тогда). Тое наше позволение и постановление для достовернейшей певности (подлинности) сим нашим подписом руки Нашей власной и при звыклой монастырской печати подтверждаем писаньем. Дано в монастыру Свято-Троецком Ильинском Черниговском Року 1706 Апреля 1» (1*).

Документ этот показывает, что поселение посада Добрянки началось не с 1706 года, как сказано в историко-статистическом описании Черниговской епархии (изд. 1861 г., стр. 112, примеч. 259), а в 1706 году; следовательно позже всех почти Стародубских раскольнических слобод, даже позже шестью годами со-

1*. Румянцовская Генеральная опись Малороссии. Полк Черниговский, Сотня Роишская: Кн. II, Слобода Добрянка. № III, лист 75. В листе Архимандрита Варлаама Горностаевка названа селом монастырским; следовательно здесь была уже в то время церковь; но и в Историко-статистическом описании Черниговской епархии время построения её не показано.

седственной ей слободе Радули (2). Но при выгодности условий, исходатайствованных от архимандрита Варлаама первым колонизатором Добрянки Онисимом для себя и товарищей своих, и по географическому положению избранной ими для своего водворения местности, покрытой везде дремучими лесами на самой окраине Мало-

(Л.2об.) россии, по отношению ее к Белоруссии, принадлежавшей тогда Польше и по не дальнему разстоянию Добрянки от Стародубских раскольниковых слобод и пресловутых польских слобод Хальча и Ветки, население Добрянки в короткое время увеличилось в возрастающей пропорции из года в год значительно. Кроме этих общих и, так сказать, местных причин, скорому возрастанию населения посада Добрянки, не только способствовали, но и благоприятствовали разные исторические причины, а именно: в то время, когда Онисим Феодорович стал колонизовать Добрянку, Царь Петр Алексеевич и союзник его Август II Курфюрст Саксонский и Король Польский вели с переменным счастьем ожесточенную войну с Карлом XII, королем Шведским. В Польше составились две сильные партии, одна другую враждебно преследовавшие: одна из них была на стороне Короля Августа II курфюрста Саксонского, поддерживаемого Царем Петром I, другая, согласно желания Карла XII, короля Шведского, избрали королем польским Станислава Лещинского, воеводу Познаньского. При таких неурядицах, когда по соствившейся [sic! – Г.С.] в Польше кличи: Кто до Сасса? Кто до Ляха? И на трибуналах стали доискиваться рьяных сторонников той или другой партии, несколько таких политических преступников из Варшавы Витебска, Вели-

(Л.3) жа и других тогдашних Польских городов, потянулись в леса Добрянские; к ним присоединились и дезертиры из Шведской армии Карла XII и сделались первыми насельниками посада Добрянки. В России в то же время поднялся ропот против преобразований Петра I и между раскольниками распространились толки, что настало уже время антихриста, и многие беглецы из Москвы, Калуги, Белева, Балахны, Костромы и других мест, укрывшиеся в Халеччине и Ветке от преследования законных властей – гражданской и духовной, нашли себе новый притон в посаде Добрянке в сообществе с Онисимом Феодоровичем и его

товарищами – первыми колонизаторами Добрянскими (3).

В самом разгаре войны Петра великого с Карлом XII, когда [шведская армия перешла из Польши в северный край Малороссии раскольники Стародубских слобод – зачеркнуто. – *Л.С.*] в 1708 году, остатки Шведской армии, после поражения ее под Лесным, вошли в дремучие леса, покрывавшие берега рек Сожи и Ипути, то раскольники Стародубских слобод, вооружась кто чем мог, стали нападать на шведские отряды и часть их уничтожили, а часть взяли в плен, в числе пленных взят был и посланный Левенгауптом к Королю Карлу XII-му

(Л.Зоб.) с известием о потерпевшем им под Лесным поражении, и привезен в Стародуб к фельдмаршалу Шереметеву. Подвиги такого патриотизма приписывает ныне себе каждая раскольничья Стародубская слобода и сказание о поимке Шведского майора посланного Левенгауптом к своему Королю, записано Полевым и в изданной им Истории Петра Великого (Ч.II. СПб., 1843 г). Иначе передают это эпизод из истории войны Петра Великого с Карлом XII Г. Домонтович в своих «Материалах для Географии и Статистики России» (СПб., 1865. Стр.445) и протоиерей Верховский в своем «Стародубьи» (СПб., 1874. Стр.34), не указывая в своих сочинениях, на чем основаны их сказания о том, что Стародубские великороссийские слобожане успели часть шведских отрядов побить, а часть привести в плен и представили их лично царю Петру, который в это время, по Летописному повествованию о Малой России Г. Ригельмана (2*) и по истории Г. Полевого, находился, в Смоленске (4). Но как бы то ни было, Плодами такой отличной заслуги воспользовались

(Л.4) равно все Малороссийские раскольничьи слободы, участвовавшие и не участвовавшие в нападениях и преследованиях Шведских отрядов. Обрадованный такими подвигами слобожан Государь Петр I, простил всех находившихся между ними беглецов, какого звания они ни были и велел полковнику Иергольскому переписать Стародубские слободы, зачесть находящихся там беглецов в рекруты помещикам и обществам. По окончании войны с Шведским Королем, Петр I дал именной свой указ Киевскому губернатору Князю Димитрию Михайловичу Голицыну,

2*.Чтения Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете 1844 г., №8.

объявленный в числе прочих раскольников и Добрянцам грамотою его Голицына, а не царскою именной, как сказано в «Стародубьи» протоиерея Верховского. В грамотах Князя Голицына, которыми снабжены были все Стародубские раскольниковские слободы, после следующего царского титула: «Его освященнейшего Царского Пресветлого Величества Царя и Государя Петра Алексеевича Самодержца Всероссийского и прочая, и прочая, и прочая». Киевский губернатор Господин Князь Голицын с товарищи объявляет, что «По именному Царского Величества указу велено Великороссийского народа всякого чина беглых людей, которые живут в Малороссийских городах и в слободских полках сыскивая выдавать в Великороссийские города, где кого надлежит; а где явится великороссийского народу раскольщики и оных велено переписать всех на лицо подворно, и кто на каких грунтах и за кем живут в подданстве, и велено

(Л.4об.) им жить на тех же грунтах, на которых они поселились, а владельцам ими раскольщиками отнюдь не владеть и податей с них не имать и никакими делами ни ведать и обид им не чинить, и для того определены как из Киева, так и от Господина Гетмана Скоропадского нарочные комиссары Полковник Ергольской с товарищи. И того ради объявляю Его Величества указом, дабы оным раскольщикам никто обид не чинил и никакими делами их не ведал и во владение грунтов их, которыми они владели, никто неинтересовался под опасением штрафа, а жить им раскольщикам на тех грунтах, на которых они жили и землями и всякими угодии владеть теми, которыми владели до состояния вышеупомянутого Его Величества указу, а во излишние угодья не интересовались и пришлых Великороссийского народу людей никого к себе не принимали под опасением жестокого наказания. Чего ради сей лист во свидетельство рукою моею подписан и печатью утверждён в Киевопечерской крепости. Февраля в 28 день 1716 года (3*).

(Л.5) С этого времени первые насельники посада Добрянки

3*. Румянцовская Генеральная опись Малороссии. Полк Черниговский, сотня Роицкая. Кн. II. Слобода Добрянка, лист 76. На обороте этого листа находится следующая приписка: Таков подлинной лист от них раскольников (?) в Киевской Губернской Канцелярии взят и отправлен из оной Губернской Канцелярии при доношении в Правительствующий Сенат июня 21 дня 1752 года. С подлинным свидетельствовал секретарь Алексей Фостьев [? — Г.С.]. С подлинным читал Канцелярист Иван Черников).

перестали платить Троицкому Черниговскому монастырю за свои усадьбы условленный оброк и по силе Именного указа Государя Петра I, последовавшего в 1715 году, сделавшись описными в казну, и получив таким образом право гражданское, стали безпрепятственно заниматься промыслами и торговлею и вносить положенный на них по этой, упоминаемой в листе Киевского губернатора Князя Голицына переписи оклад в Государеву Казну [и нисколько не страшась – зачёркнуто. – Г.С.], и с того же времени население Добрянки еще более стало возрастать. Лист Князя Голицына, обязывавший колонизаторов Добрянки не интересоваться в излишние угоды, не усумевшись их воздержаться от прихвачения в свою пользу монастырских земель на восемь верст в длину и от одной до пяти верст в ширину, и запрещавший им принимать к себе пришлых людей великороссийского народа, под угрозою жестокого наказания, не устроил тех из них, которые и прежде уже были знакомы с такими истязаниями от укрывательства и водворения у себя всякого звания бродяг и даже политических преступников, лишь бы они не называли себя пришлыми из великорусского народа; что для них по отсутствию ближайшего надзора, весьма удобно было, потому что Государь Петр приказал все раскольнические слободы в Стародубском и Черниговском

(Л.5об.) полках считать в ведении Киевской Губернской, а потом Генерал-Губернаторской Канцелярии, которая с своей стороны заведывание раскольниками поручила волостной конторе, учрежденной в слободе Климовой, бурмистром которой был в царствование Петра I, знаменитый в истории Стародубья, враг всего церковного и сильная рука раскольников Ерема Карпов (5), охотно принимавший под свое покровительство не только выходцев из Ветки, но укрывавший в заведываемых им слободах, [выходцы – зачёркнуто. – Г.С.] но и бродяг из Иргизских и Нижегородских лесов, удалившихся оттуда [во время по случаю – зачёркнуто. – Г.С.] и вследствие строгих мер принятых там Епископом Питиримом и Капитаном Ржевским [строгих мер – зачёркнуто. – Г.С.] против упорных раскольников (4*).

Но главным разсадником всех раскольнических слобод Чер-

4*. Полное Историческое известие Иоаннова, Часть 4, стр.231.

ниговской губернии, в том числе и слободы Добрянки, по следующему историческому событию:

В начале 1733 года умер Польский Король Август II. В Варшаве собрался [Сейм – зачёркнуто. – Г.С.] для избрания нового Короля Сейм, на котором, по обычаю, произошли важные беспорядки, для прекращения их [которых – зачёркнуто. – Г.С.] Канцлер Великого Княжества Литовского, Князь Михаил Вишневецкий, просил Государыню Императрицу Анна Иоанновну прислать в Польшу Русские войска. Государыня по этому случаю отправила часть Русской армии на берега реки Вислы, под начальством генерала Ласси

(Л.6) и в то же время Манифестом своим вызывала поселившихся в Ветке русских беглецов возвратиться в свое отечество, обещая простить им все их прошлое. Но после этого вызова прошло два года; а беглецы, скрывавшиеся в Ветке, и не думали оставлять своего притона; возвратилось только несколько человек, которым и дозволено было водвориться в Малороссии (5*). Тогда было дано повеление Полковнику Сытину взять несколько полков, и всех русских беглецов возвратить из Ветки на свои места. На страстной неделе 1735 года, когда беглецы собрались из разных мест в Ветку праздновать Светлое Воскресение, окружил пятью полками Ветку и весьма удачно произвел так называемую первую выгонку из Ветки укрывавшихся там беглых Великорусских раскольников. Кто из сорока тысяч этих Ветковских изгнанников остался тогда на жительство в посаде Добрянка и поколением своим увеличив тогдашнее население ее, покажет дальнейшее рассмотрение наше. В следующем 1736 году сделан был пересмотр в раскольнических слободах Черниговской губернии и произведена была новая (вторая после переписи Иергольского) перепись (6), по которой поселившиеся там слобожане уравниены в платеже подушных денег с раскольниками прочими (великороссийскими) (6*); но им тогда же запрещено было переселение в другие места. За них сделался ходатаем у Императрицы Анны Иоанновны Лейб-гвардии Майор Шипов и предстательством своим просил Высочайший указ Малороссийской Военной Коллегии (7*), (Л.6об.) дозволивший раскольникам, поселившимся в Ста-

5*. Полное Собрание Законов, т.IX, №6555 и 6835.

6*. Там же №7100.

7*. Там же т.XI, №8158.

родубском и Черниговском полках отлучаться для промыслов за границу. Быстро опять стала населяться раскольниками Ветка; по прежнему опять завелись в ней скиты, а в них появилось до 1200 чернецов и до 100 черниц. Снисходительно относилось правительство к раскольникам и в царствование Императрицы Елисаветы Петровны и старалось кроткими мерами не только удержать их от переселения в Польшу, но и привлечь оттуда беглых людей великороссийского народа. В 1754 году все раскольничьи слободы были поручены заведыванию особых управителей. Первым из них в Малороссийских слободах был Морозов. Во время его управления стоявший в Добрянке Казанский Драгунский полк построил здесь для себя православную церковь (в 1754 году). В 1757 году Святейшим Правительствующим Синодом предписано было Преосвященному Ираклию, Епископу Черниговскому определить в некоторые слободы Черниговской епархии православных священников и [в 1757 году – зачёркнуто. – Г.С.] в Добрянку был определен тогда священник Антоний Матвеев (8*).

Долго ли он прожил в Добрянке, неизвестно, но в 1767 году церковь, построенная в Добрянке Казанским Драгунским полком стояла уже впусе и без иконостаса. Императрица Елисавета Петровна Манифестом [своим – зачёркнуто. – Г.С.] в 1760 году незадолго пред своею кончиною вызывала поселенцев Ветки возвратиться на свои места, и Император Петр III повторил вызов. Императрица Екатерина II Манифестом 4 декабря 1762 года не только объявляла прощение беглецам, но позволяла им выбирать себе любые места в России, и потом в 1763 году еще раз обращалась к ним с вызовом (9*).

(Л.7) После таких снисходительных мероприятий в августе 1763 года Генерал Маслов получил повеление отправиться к границам Польши и на Ветку с полками; забрать всех беглецов там и отправить туда, где следует быть не покорным самодержавной власти. Маслов в 1764 году нашел на Ветке до 20,000 беглецов и отослал их в Сибирь. Таким образом совершилась вторая Ветковская выгонка, во время которой несколько человек успели

8*. Опись архивных дел Черниговской Духовной Консистории за 1757 год и Румянцевская генеральная опись Малороссии.

9*. Ист. Русской Церкви, Филарета Архиепископа Черниговского. Период пятый. Москва, 1859 год, стр. 107 примеч. 325.

избавиться от ссылки в Сибирь, укрыться в слободе Добрянке и увеличить еще более ее [возросшее уже – зачёркнуто. – Г.С.] население, после высылки отсюда значительного числа насельников в Новороссийскую губернию и в другие места.

После второй Ветковской выгонки велено было произвести генеральную ревизию всего народонаселения [всех раскольнических слобод – зачёркнуто. – Г.С.] в Стародубском и Черниговском полках и для этого учреждены были в 1767 году особые в каждом полку комиссии. Во время производства этой ревизии описана была и Добрянка, названная в одной из ревизских ведомостей описною Государевою слободою.

В ревизии этой показано в ней следующие публичные здания:

Деревянная церковь, построенная в 1754 году Казанским драгунским полком, переименованным в Кирасирский полк, стоящая впусе без иконостаса, с деревянною вокруг нее оградю; пограничная таможня с пакгаузом и важницею (навес для весов) и принадлежащими к таможне 7 дворами: для форпостного штаб-офицера, для Директора, цолнера, оберобъезчика, вагенмейстера (7), для досмотрщиков и объезчиков и двор карантинный, в полуверсте от слободы; конюшня для полковых лошадей с избою при ней.

(Л.7об.) При слободе главный форпост с 4-мя избами, 2-мя конюшнями и 2 сараями; 2 избы для караульных казаков на самой границе и форпост в урочище Черноборском с 1 избою и конюшнею. Под всеми вышеназченными зданиями с дворами при них земли, принадлежащей слободе Добрянке 323 сажня в длину и 218 сажен в ширину, что составляет 23 десятины и 2014 сажен.

В самой слободе 2 часовни: одна на подобие церкви, а другая теплая; обе деревянные с небольшою колокольнею и оградю; при часовнях 16 келий, построенных для монахов и 2 богадельни для нищих; на базарной площади 22 деревянные лавки и 15 шалашей; торги по понедельникам, один раз в неделе, на которые привозят из окрестных сел разного рода хлеб; ярмонок во время производства переписи в Добрянке не было еще; ратуши также не было, а были войты, в 1767 году Петр Арешников, как сам он писал свою фамилию, а в 1768 году Иван Скорняков.

В двух именных ревизских ведомостях, составленных войтом

Арешниковым, народонаселение в слободе Добрянке показано неодинаково. В одной из них значится в Добрянке жилых дворов 78, бездворных хат 83; в другой же – жилых дворов 28, в них изб 188, бездворных хат 14 и для постоя 62, да 8 ротных дворов при офицерских квартирах, во время квартирования полков и 2 двора для проезжих обер и унтер офицеров. В этих жильях по первому

(Л.8) исчислению показано было 748 человек мужского пола, в том числе 311 от 1 до 15 лет, 384 от 15 до 60 лет, и 53 престарелых и увечных, вовсе не способных к работе, и женского пола 680, в том числе: 284 от 1 до 15 лет, от 15 до 60 л. 346, престарелых и увечных 50, а по второму исчислению означено мужского пола 886, в том числе от 1 до 15 лет 344, от 15 до 60 лет 467, престарелых и увечных 75 и женского пола 723, в том числе от 1 до 15 л. 318; от 15 до 60 л. 399, престарелых и увечных 60. Разность выходила значительная, но преемник Арешникова войт Скорняков, по предложению самой же Ревизионной Комиссии, сумел изгладить эти не ровности; представив в оную особый реестр об оставивших Добрянку, по силе указов и изшедших, то есть, бежавших из нее, и сделав о том в ведомости, составленной Арешниковым, отметки. После этих высланных Правительством в Новороссийскую и Белгородскую губернии на поселение осталось жилых изб 12, и бездворных 5. По ревизии же, произведенной в 1764 году, в Добрянке было 189 жилых изб, плативших в казну по 1 руб. 2 коп., всего 192 р. 78 копеек. У них было скота: лошадей 234, быков 4, коров 209, подтелков 95, коз 10 и свиней 92; пашенной земли в трех сменах на 1604/8 четвертей, сенокосной при речках Добрянке и Немильне на 54 возов; лесу соснового и дубового, годного к строению и дровяного на 31/2 версты в длину и на 2 версты 105 сажень в ширину, а в окружности всего вообще земель на 10 верст 710 сажень, из чего видно, что Добрянцы считали тогда свои версты в 750 сажень каждую.

(Л.8об.) По описанию границ Добрянской земельной дачи, составленному войтом Арешниковым и поданному им в Комиссию генеральной ревизии в полку Черниговском 22 Мая 1764 года, значится, что границы этой дачи, начавшись от Грембецкого моста с Кликовища шли в Откильню речку, а оттуда в Межу

речку, от Межи в зеленый мох, от зеленого моха в горелое гало, от горелого гала до ложка гранички и моста а оттуда ложком до угла лядцов, а от лядцов до речки Немильни в польскую границу. Земли в этих дачах были дикие, заросшие лесом, но Добрянские поселенцы расчистили их для пашни и сенокосов, в продолжение двадцати пяти лет, в длину на 8 верст и в ширину, в одном месте, на версту, в другом на две версты и в третьем на пять верст, захватив таким образом монастырских земель больше, чем было отведено им, на 145 четвертей пашенной и на 120 сенокосной, которые Троицкий монастырь в 1744 году отобрал от Добрянцев и на ней в 1748 году поселил деревню Вербовку, по дороге из Добрянки в село Владимировку (10*).

Из имянной ведомости жителей посада Добрянки, показанных в ней по ревизии 1767 года, видно, что первыми насельниками ее, в период времени с 1706 по 1716 год, то есть со времени дозволения Онисиму Феодоровичу осадить здесь на монастырских землях слободу, до указа Петра Великого, утвердившего за ними в вечное и потомственное владение земли, на которых архиманд-

(Л.9) рит Варлаам дозволил им поселиться, были предки нынешних фамилий Егоровых, Ивановых, Дубининых, Щекатиных, Толстопятовых, Ворониных, Фастенковых и Осадчих, предком которых, по всей вероятности, был главный колонизатор Добрянки Онисим Феодорович, выходец из Белгорода, не названный в листе архимандрита Варлаама по фамилии (8); потом поселились здесь до первой выгонки великороссийских беглецов, то есть до 1735 года Скорняковы, Болдыревы, Кожевниковы, Титовы, Сипицины, Образцовы, Гусевы, Нетомины, Романовы и Становские (9); во время первой выгонки перешли сюда из Ветки: Воронежцовы, Маслюковы, Полянские, Хромовы, Чикины, Мясниковы, Овсянниковы, Никитины, Шевченковы, Миняевы, Дубовские, Волковы, Щукины или Щученковы, Русские, Дряпные, Дементьевы, Бондаревы, Прокопенковы, Калашниковы, Щеголевы, Богачевы, Костылевы, Роевы, Кирпичниковы, Петровы и другие. После первой выгонки из Ветки нашли себе приют в Добрянке и до ревизии 1764 года прогрессивно из

10*. Румянцовская генеральная опись Малороссии. Полк Черниг. сотня Роишская, Кн. II, лист 79.

года в год умножали население ее Аврамовы, Радионовы, Куницыны, Самарины, Поторокины, Козины, Медчины, Пироговы, Ледниковы, Гребенниковы, Зверевы, Фатеевы, Карцовы, Скворцовы, Ковалевы, Журбины, Орешниковы, Поляковы, Гурьевы, Жуковы, Кушнеревы, Садовниковы, Шестопаловы, Савиновы, Васильевы, Хомутинниковы, Холодовы, Корниловы, Моргуновы, Крыловы, Масленниковы, [Петухины – зачёркнуто. – Г.С.], Железниковы, Юковы, Антиповы, Черновы, Разорвины, Киревы, Харитоновы, Подгорные, Федотовы, Бабины,

(Л.9об.) Белоусовы, Студенецкие, Пискуновы, Лебедевы, Мечниковы, Пухляковы, Шворневы, Клепиковы, Журавлевы, Сомовы, Домаховские, Дюдины, Орловы и другие, после вызовов повторенных при Императрице Елисавете и Императоре Петре III [появились – зачёркнуто. – Г.С.] и во время второй Ветковской выгонки появились в Добрянке Птухины, Голяткины, Макаровы, Буличевы, Баланины, Аржановы, Аристовы и другие. Откуда же весь этот конгломерат этнографический наплывал в Ветку, и оттуда накоплялся в Добрянке? Со всех почти концов России: Москва дала сюда Скорняковых, Гусевых, Овсянниковых, Никитиных, Дубовских, Куницыных, Гребенниковых, Орешниковых, Садовниковых, Корниловых, Подгорных; Белев – Щекатихиных, Толстопятовых, Михайловых, Ивановых, Дубининых, Романовых, Богачевых; Нижний Новгород и Балахна – Кожевниковых, Истоминых, Петровых, Аврамовых, Васильевых; Кострома – Волковых, Синициных, Минаевых, Ковалевых; Тверь, Ржев и Кашин: Осиповых, Образцовых и Крыловых; Псков и Торопец: – Родионовых и Роевых; Витебск и Велиж – Егоровых и Прокопенковых; Воронеж губернский и Воронеж местечко: Полянских, Воронежцовых и Фастенковых; Белгород наделил Добрянку Осадчими; из Курска, Рыльска и Обояни происходили предки Титовых, Ворониных, Карцовых, Холодовых, Харитоновых, Студенецких, Чикиных и Бабиных; из Новгорода – Зверевы; из Ярославля – Русские, Шевченковы, Козины; из Владимира – Антиповы, из Калуги – Мясниковы, Железниковы, Федотовы, из Малоярославца и Малоархангельска – Птухины, Юковы, Голяткины, Буличевы, Белоусовы, Пискуновы, Гусевы, Баланины, Мешковы, Пухляковы и Аристовы.

(Л.10) Короче сказать, во время ревизии 1767 года, в Добрян-

ке были уже представители раскола из всех концов России: из Астрахани, Бахмута, Козельска, Заволочья, то есть из Шенкурских и Каргопольских лесов, из Мещовска, Мценска, Орла, Санктпетербурга, Симбирска; были отступники православия из окрестных сел, местечек и городов Малой и Белой России, как например, Щученковы или Шукины, Клепиковы, Киреевы, Лебедевы, Поляковы; были переkreщенцы из католиков Варшавских в роде Ледниковых и из протестантов, в роде Шестопаловых из Юрьева Ливонского, то есть, Дерпта; были без сомнения и Сибирские варнаки, но при ревизии они называли себя выходцами или из других Стародубских слобод, или из Спасовой слободы, Ветки, Бешенкович и других Белорусских мест, словом, разноплеменный конгломерат этот нашел здесь себе самую благоприятную почву для противления законной власти в разных формах раскола – поповщины и безпоповщины, стуковщины, шкрабовщины и многих других суррогатов сплочивавших между собою эту разнородную сволочь+ [следующий текст помещен на правом поле этого же листа поперек основного текста: + Списатель повести «О начале Стародубских слобод», говорит, что «Руссаки наши как узнали друг от друга Малороссийскую дорогу, то безпрестанно один за другим, туда приходили, и редкий беглец при собственном имени оставался для того, чтоб в случае поисков нельзя было познать их (неразб.) а когда мало по-малу начали сводить между собою знакомство и стали вопрошать друг друга, о чего кто из России бежал, почему иной отвечал: я де от веры ушел, а другой я де от креста, третий я де от церкви; иные же прямо говаривали, что либо от помещика, либо от рекрутства и прочая. Вот (неразб.) добрянские насельники. (Рукопись под заглавием «О начале Стародубских слобод писанная 1789 года полуустав, подписана в конце Яков Беляев)].

Спустя около четырех лет [Лет пять спустя – зачёркнуто. – Г.С.] после ревизии, произведенной в посаде Добрянке, то есть около 1771-го года, прибrel сюда неизвестный бродяга из раскольнических скитов, и шатался по дворам, то испрашивая себе подаяния и кормился милостынею, то нанимался в работу от одного хозяина к другому. Бродяга этот был ужасный злодей того времени, козак

(Л.10об.) Зимовейской станицы Емелька Пугачев. Укрывшись

здесь от ссылки в каторжную работу, на которую он был приговорен за свои преступления, он скитался здесь вместе с товарищем своим беглым гренадером Алексе (неразб.) Семеновым по окрестным селениям и по другим раскольническим слободам; но или не [встретил – зачёркнуто. – Г.С.] найдя здесь себе желаемого приюта, или опасаясь, чтобы его не узнали (? – Г.С.) и не выдали в руки правосудия, он бежал к яицким, то есть Уральским козакам, набрал там шайку разбойников и назвал себя бывшим Императором Петром III. Слухи об этом самозванце быстро распространились по бережьям Волги и Урала, и мятежное скопище Пугачева в скором времени собралось до 30 тысяч человек, большею частью раскольников. В числе главных сообщников Пугачева находился Иван Чика и малороссианин Осип Коровка. В Манифесте 19 Декабря 1774 года о преступлениях Пугачева Чика, он же и Зарубин назван яицким казаком, но фамилия Чикиных значится и в переписи слободы Добрянки в 1767 году. С Пугачевым вероятно, вышел из Малороссии к Яицким козакам и Коровка.

Главнейшим занятием Добрянцев в первую пору их здешнего поселения было хлебопашество, для которого расчистили они земли от лесных зарослей под поле и сенокос более десяти верст в окружности, а по увеличении населения, когда не доставало уже разработанной

(Л.11) и для старожилых насельников, позднейшие пришельцы нанимали земли у соседних поселах нынешнего Гомельского и Городницкого уездов. И многие из них одним хлебопашеством и пробавлялись; но Болдырев (Иван), разработав один пашенной земли на 10 четверток и сенокосной на 16 возов, прокопав из Бобового болота канал, устроил на нем водяную мельницу о трех посадах, которая доставляла ему доход в весеннее и осеннее годоводье более 30 четвертей разного хлеба. Кроме хлебопашества многие из них занимались торговлею, преимущественно солью и всякою рыбою, продавая их здесь же в Добрянке из своих лавочек и развозя по соседним селениям, также красными товарами; которых один Цапкин продавал в год на тысячу рублей, а Мясликов на такую же сумму торговал лошадьми; Скорняков на такую же выработывал на своем заводе простого мыла. Предок известного в свое время скотопромышленника Образцова, от-

правлявшего из Добрянки гурты украинского скота к С.Петербургу, с самого поселения своего здесь занимался резничеством; этим же промыслом занимались Куницины, Ледниковы, Моргуновы и Орловы; кожевенным производством занимались Юковы, Колосовы, Литвиновы, Радионовы, Инкины, Васильевы и Ивановы; овчинным – Подгорные, Пискуновы, Баланины; хомуты делали Хомутильниковы, Никифоровы и Воронины, последние занимались и шорничеством; более всего развитое в настоящее время в Добрянке каменное и штукатурное ремесло было и прежде хорошо знакомо Никитиным, Петуховым, Крыловым и Щекотихиным; Крыловы и Щекотихины выделывали и кафли (изразцы). Был здесь и мастер золотых дел Орешников; он же содержал в аренде и стеклянный завод помещика Симеона Лизогуба;

(Л.Поб.) и имел при слободе на р. Добрянке торговую баню; были здесь мастера оловянной посуды; между коими особенно искусным считался Дряпной; были кузнецы, плотники, столяры, токари, портные, сапожники; хлебопеки, булочники, пряничники; но более всего занимались здесь извозничеством. Этому промышленностью преимущественно пользовались зажиточнейшие домохозяева в роде Егоровых, Дубининых, Полянских, Волковых, Козиных, Щекотихиных, Фастенковых, Нетоминых, Алексеевых, Прокопенковых, Антиповых, Макаровых, Щеголовых, Аристовых, Буличевых, Блохиных, Щукиных, Михайловых, Ворониных, Кирпичниковых и многих других. Развитию этой заманчивой промышленности благоприятствовало существование в Добрянке пограничной таможни, и замечательно, что досмотрщиками, обходчиками, объездчиками, писарями и кассирами при таможне сыновья, племянники, родственники или жильцы этих главнейших извозчиков. Добрянские извозчики отвозили разные товарные клади Русской и Украинской производительности в Кенигсберг, Данциг, Берлин, Варшаву, Краков, Ригу и другие заграничные места и оттуда привозили разные заграничные товары, часть которых проходила и чрез Добрянский пограничный форпост.

Предание гласит, что Добрянские извозчики были большие мастера привозить из-за границы и отвозить за границу разные контрабандные товары без оплаты их таможенными пошлинами, если хозяева таких товаров

(Л.12) умели хорошо подкупить их; но горе было тому контрабандисту, который не сумел или поскупился заплатить своему извозчику выгодную для него, за провоз контрабанды цену. Тогда, по каким бы глухим трощобам ни пробирался обоз с запрещенными товарами, кордонная стража, как из земли, выростала, останавливала и осматривала обоз, а извозчик условными знаками указывал, где положены запрещенные товары; стража находила их и отвозила обоз в таможню, на карантинный двор. Сюда как бы рано ни привела стража задержанный ею обоз, его оставляли там до ночи; ночью опорожняли повозки, наполняли их чем попало и новую кладь, под предлогом зачумленной, сжигали на карантинном дворе, а выбранные товары разделяли между таможенными чиновниками и стражей; извозчику приходилась также значительная доля такой добычи, так ее получали сыновья, племянники или жильцы его. Такими таможенными ото-да-фе обильны были 1770 и 1771 годы и некоторые из Добрянцев, занимавшихся извозничеством, положили прочные основания благосостоянию потомков своих; особенно же обогащались тогда таможенные начальники и приставники. Польские конфедерации 1772 года представили Добрянским слобожанам новый способ наживы. Они не только очистили свою границу от мятежных поляков, но не оставляли без очистки домов и кладов их за своею границею. У одного из ближайших к Добрянке помещиков которого отец был директором всех пограничных со стороны тогдашней Польши таможенных форпостов, еще в первой половине настоящего столетия были завалены обширные и длинные кладовые при доме его [завалены были — зачёркнуто. — Г.С.] различными богатыми заграничными материями, саксон-

(Л.12об.) ским хрусталем и фарфором в разнообразных изделиях; в доме был богатый арсенал разного огнестрельного и холодного оружия; [в каждой — зачёркнуто. — Г.С.] несколько медных и чугунных пушек и небольших мортир (можжиров) при доме, и в каждой комнате обширного дома его, даже в передних лакейских, стояло или висело по нескольку столовых и стеновых часов с курантами и без курантов, а погреба были наполнены дорогами, но дешево доставшимися венгерскими и рейнскими винами Идонскими (? — Г.С.) водками, бальзамами, ратифиями и дру-

гими редкими напитками. Много было оставлено и некоторыми ловкими извозчиками разных дорогих и редких материй, хрустальной и фарфоровой посуды, своим потомкам, в семействах которых остатки такой посуды и теперь сохраняются.

В 1781 году, во время путешествия наследника Цесаревича, Великого Князя Павла Петровича и супруги Его Марии Феодоровны, Преосвященный Феофил Епископ Черниговский, для торжественной встречи Августейших путешественников в слободе Добрянке, на самой границе Черниговской Епархии, по предположениям Графа Румянцева-Задунайского отрядил было туда Архимандрита Черниговского Елецкого монастыря (впоследствии митрополита Киевского Иерофея (Малицкого), с знатнейшим епархиальным духовенством; но как путешествие будущих Венценосцев Всероссийских, совершалось инкогнито, под именем Северных Графов, то распоряжение это было отменено, а

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Об архимандрите Варлааме Василевиче известно мало. По мнению черниговского журналиста С.О. Павленко, он был «близким по духу и замыслам человеком» к гетману И. Мазепе. Некоторое время Варлаам Василевич был игуменом основанного Мазепой Домницкого монастыря. В 1704 г. стал архимандритом Троицкого Ильинского монастыря в Чернигове. Скончался в 1711 г. См.: Павленко С.О. Оточення гетьмана Мазепи: соратники та прибічники. К., 2004. С.275.

2. Относительно времени основания Радуля – ближайшей к Добрянке русской старообрядческой слободы – есть несколько различных версий. Наиболее документально обоснованной датой основания Радуля является 1708 г. См.: Станкевич Г.П. С древлеправославной верой, надеждой и любовью С.7–12.

3. Тезис автора рукописи о том, что «политические преступники» из Польши, «дезертиры из шведской армии Карла XII» «сделались первыми насельниками посада Добрянки», «нашли себе новый притон в посаде Добрянке в сообществе с Онисимом Феодоровичем и его товарищами – первыми колонизаторами Добрянскими» представляется спорным и недостаточно документально обоснованным. Слишком разными были эти группы людей, чтобы сделать себе общий «новый притон».

4. Вопрос об активном сопротивлении жителей новопоселённых старообрядческих слобод в Стародубье шведам во время похода войск Карла XII на Украину дискутируется исследователями, часть из которых

считает, что такое сопротивление действительно имело место и оно повлияло на последующее решение Петра I о легализации этих поселений: Журавлев А., прот. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем. Ч. III. СПб., 1855. С.15–16; Домонтович М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Черниговская губерния. СПб., 1865. С.445; Балалаев А.С. и др. Клинецам 150 лет. [Брянск], 1959. С.7–11; Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.271; Кучма Л.Д. Украина – не Россия. М., 2003. С.372; Гончарова Л. Шведы на Стародубье: Об одном малоизвестном эпизоде Северной войны 1700–1721 годов // Московский журнал. 2005. №5.

Другие авторы отрицают этот факт, считая его не более чем легендой: Поддубный А.И. Злынковская земля сквозь дымку времени: Исторические очерки. Клинец, 2000. С.24; Поклонский Д.Р. Стародубская старина. XI–XIX вв. Исторические очерки. Кн.2. Клинец, 2000. С.24–33; Петров Б. Легенда о золотой карете: правда и вымысла // Маяк (Новозыбков). 2001. Июль; Волошин Ю.В. «Государевы описные малороссийские раскольнические слободы» (XVIII в.): Историко-демографический аспект. М., 2005. С.56–63; Волошин Ю.В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект). Полтава, 2005. С.56–61.

5. Еремей Карпович Карпов, крестьянин помещика Афанасия Григорьевича Спесивцева, из д. Спесивцево Рыльского уезда (современная Курская обл.), основатель слободы Зыбкой (Новозыбкова). В 1704 г. он получил вольную от своего помещика, в 1718 г. стал слободским бурмистром Стародубско-Черниговских старообрядческих слобод. Сосредоточил в своих руках значительные материальные богатства путём покупки и приобретения за долги земли, занимался промыслами (водяные мельницы, производство масла, торговля маслом, пенькой, коноплей). Его потомки играли заметную роль в жизни Стародубья. См.: РГАДА. Ф.248. Оп.29. Д.1797. Л.83; Лилеев М.И. Из начальной истории раскола в Стародубье // КС. 1889. №9. С.605–606; он же. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Вып.1. К., 1895. С.54, 337, 430, 444–445, 514, 519; Кублицкий А. Мы – это они. Лишь на новом этапе развития // Маяк (Новозыбков). 1997. 2 сентября. С.3; Местная повестка дня на 21 век для города Новозыбков Брянской области РФ. Экологически ориентированная стратегия социально-экономического развития города. Новозыбков. 2003. – <http://localstrategy.seu.ru/LA21/texts-LA21/LA21-Novozybkov.html>; Волошин Ю.В. «Государевы описные малороссийские раскольнические сло-

боды» С.51, 234–235; Волошин Ю.В. Розкольницькі слободи на території Північної Гетьманщини. С. 49, 50, 247.

6. Автор не совсем точен. В 1729 г. капитаном Иваном Брянчаниновым производилась перепись жителей Стародубско-Черниговских старообрядческих слобод. См.: Перекрестов Р.И. Дело о переписи обывателей Государевых описных раскольничьих слобод Малороссии 1729 г. // Клиновский летописец: Сборник. Кн.1. Клинцы, 2004. С.51–58.

7. Цолнер (нем. Zollner, от Zoll – таможня) – надзиратель за сбором таможенных пошлин – см.: <http://www.inslov.ru/html-komlev/c/colner.html>; вагенмейстер – (нем. Wagenmeister, от Wagen колесница, повозка, и Meister начальник) – чиновник, надзирающий за лошадьми, упряжью, повозками, военный обозный // Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т.1. СПб.;М., 1880. С.160 (репринт: М., 1981).

8. Основатель Добрянки Анисим Фёдорович Сафронов происходил из Белёва, а не Белгорода. Об этом прямо говорится в материалах переписи Стародубско-Черниговских старообрядческих слобод 1729 г. капитана И. Брянчанинова: «осаживал оную слободу белевитен посацкой человек Анисим Федоров, сын Сафронов» (РГАДА. Ф.248. Оп.29. Д.1797. Л.199). Р.И. Перекрестов называет и другое имя А.Ф. Сафронова – Антипа. См.: Перекрестов Р.И. Структура переселенческих потоков из России и Польши С.147.

9. Материалы переписи 1729 г. фиксируют в Добрянке следующие фамилии: Быховец, Воронин, Головлев, Данец, Дементьев?, Дубинин, Егоров, Емельянов, Железов, Киченков, Козловский, Кузмин?, Ларинов?, Левников, Литвинов, Москвичев, Савельев?, Сафронов, Ситников, Тимофеев?, Толстопятов, Уланов, Феоров, Филипов?, Хвостенков, Хвостенок, Шленский, Шекотихин, Щербаков, Яковлев?



В.Н. АНИСИМОВА

**«ПОРА ПРИЗНАТЬ
ИСТОРИЧЕСКУЮ ПРАВОТУ СТАРООБРЯДЧЕСТВА»:
ИЗ ПЕРЕПИКИ П.И. ВЛАСОВА С В.И. МАЛЫШЕВЫМ**

Пётр Власов родился 10 (ст. ст.) января 1893 г. в семье старообрядческого священника о. Иоанна Васильевича Власова, большого знатока рукописей и старопечатных книг, хранителя библиотеки Рогожского кладбища, составившего её первое описание (1). В Адресе старообрядцев Белокриницкой иерархии императору Николаю II по поводу указа о веротерпимости (2) есть подписи всех членов семьи священника Иоанна Власова: его супруги Феокисты и детей: Петра, Марии, Агнии, которая расписалась и за Анну. В 1906 г. Петру было 13 лет, а самой младшей Анне – 4 года. Важность исторического события в жизни старообрядцев была объяснена детям и осознана ими в меру их возможностей. Безусловно, такое воспитание в семье предопределило судьбу сына, ставшего новым писателем золотого периода старообрядческой литературы. По словам Ф.Е. Мельникова «П.П.(?) Власов писал исключительно по историческим и библиографическим вопросам, будучи весьма кропотливым и усердным собирателем исторических материалов по старообрядчеству и учёным их критиком. Вышли его три выпуска „Из истории старообрядческой иерархии“ и „Письма старообрядческих деятелей“. Немало его исторических статей и записок напечатано в „Церкви“» (3). Кроме того, П.И. Власов активно печатается в журналах «Старообрядец», «Старообрядческая мысль», «Голос Церкви». П.И. Власов преподавал историю старообрядческой литературы в Московском Старообрядческом Учительском Богословском Институте (1916–1917). Весной 1918 г. в Старообрядческой Народной академии им был прочитан курс лекций «История старообрядческой лите-

Анисимова Вера Николаевна – к.физ-мат.н., Институт кристаллографии РАН, г. Москва

ратуры XVII века» (4). Но, как писал сам автор, «мой доклад по истории старообрядческой литературы (1918) издан не был. Аввакуму в нём было уделено значительное место» (5).

Одной из первых публикаций в старообрядческой печати четырёхнадцатилетнего П.И. Власова было стихотворение, посвящённое памяти священномученика и исповедника Аввакума (6).

225-тилетняя годовщина протопопа Аввакума

Он погиб за великое дело,
За предания родной стороны.
Защищая свободно и смело
Веру праотцев русской души.

Повинуясь законам лишь Бога —
Отступникам карой грозил;
И в силу великого долга
Их могучею речью разбил.

Не боясь ни богатых, ни сильных,
Он за веру Христову стоял,
И в речах своих верой обильных
На духовную жизнь призывал.

И за эту глубокую веру,
За большую любовь к старине
Уподоблен он был изуверу
И врагами сожжен на костре.

Так погиб этот славный подвижник
Постоявшим за совесть людей
И погиб, как великий защитник,
Кончив жизнь от руки палачей.

Как сложилась дальнейшая судьба Петра Ивановича Власова? Современные историки старообрядчества либо ничего не пишут об этом, либо продолжают писать, что «к сожалению, о старообрядческом писателе П.И. Власове, библиотекаре при книгохранилище Рогожского кладбища, имевшем высшее образование, не сохранилось практически никаких сведений».



П.И. Власов. 1948 г.

Архив ФАМИРТ. Публикуется впервые.

Неожиданной находкой было обнаружение сведений о П.И. Власове в публикации В.И. Малышева «Библиография сочинений протопопа Аввакума и литературы о нём 1917–1953 годов»: «Во время работы над этим указателем в Москве (Рогожская застава) умер персональный пенсионер Пётр Иванович Власов (24.I.1893–16.X.1953), большой знаток старообрядческой литературы, много

помогавший мне при собирании сведений об Аввакуме и, в частности, при составлении этого библиографического обзора» (7). Именно это дало возможность не только восстановить неизвестную историю жизни П.И. Власова после 1918 г., но и узнать о главном, что причиной творческого союза Владимира Ивановича Малышева и Петра Ивановича Власова являлся неустанный поиск и изучение рукописного наследия протопопа Аввакума. Уже во втором письме (30.11.1940) П.И. Власов пишет: «Со своей стороны всегда буду считать своим долгом сообщить Вам всё, что мне известно о жизни и деятельности этого замечательного человека и деятеля и выдающегося писателя».

В Институте русской литературы (Пушкинский Дом) в Рукописном отделе в фонде В.И. Малышева сохранились 35 писем П.И. Власова (8) и 1 письмо В.И. Малышева (9), непрочитанное в связи со смертью Петра Ивановича. Так уж случилось, что за день до получения ответа из ИРЛИ автор доклада узнал об этой переписке из статьи Е.А. Бобкова «О некоторых московских корреспондентах В.И. Малышева» (10).

В письмах содержатся неизвестные сведения из биографии авторов писем. В письме П.И. Власова от 30 сентября 1943 г. читаем: «Я пока жив и здоров. Год тому назад вернулся из Ульяновска, где находился с июля 1941 г. Работаю на старом месте (НК РФ, техническая библиотека), но с удовольствием поменял бы эту работу на другую, вернее хотел бы работать в любимой мною области истории и истории литературы». Указанное место работы НК РФ (как выяснилось, Народный комиссариат речного флота), дало возможность разыскать сохранившееся личное дело П.И. Власова (11) и прочесть неизвестные страницы его биографии.

Сведения из архивного дела. Автобиография, написанная П.И. Власовым в октябре 1948 г. (с некоторыми сокращениями): «Родился в 1893 г. в Москве. Отец – старообрядческий священник и зав. библиотекой рукописей и старопечатных книг (умер в 1910 г.). Мать из крестьян б. Ярославской губ. (умерла в 1936 г.). По окончании начальной школы и затем реального училища [Н.А. Иванцова] в 1911 г. поступил в Московский Коммерческий Институт (ныне Институт Нар. Хоз. им. Плеханова) на техническое (позднее: технологическое) отделение, где специализировался по торфяному делу, но институт не окончил. В 1913 г. работал в

антикварном книжном магазине Шибанова (в Москве) библиографом, где ознакомился со старой и редкой книгой. Будучи в Институте с 1912 г. стал давать уроки. В 1916 г. поступил на постоянную работу в отдел снабжения Моск. Городской Управы, откуда, в следующем году, перешёл в Торфяной Отдел МОЗО. Одновременно, по совместительству, работал в 1-м Моск. Институте Нар. Образования (12), сначала преподавателем истории, а затем зав. библиотекой. В 1920 г. ушёл из Торфяного Отдела, намереваясь закончить образование, но ряд тяжелых заболеваний и стеснённые материальные условия не позволили это выполнить. Из Института им. Плеханова ушёл с 4-го курса, не сдав 2-х экзаменов для полного окончания.

В Московском Институте Нар. Образования, преобразованном позднее в Моск. Центр. Опытн. Педтехникум, работал (в должности зав. библиотекой) до расформирования последнего в 1928 г. В том же году перешёл на работу в библиотеку курсов колхозных и кооперативных работников при ЦК ВКП (б), где и работал до марта 1929 г. В марте 1929 г. поступил на временную работу во Всесоюзную библиотеку им. Ленина. В октябре того же года перешёл на работу (временно) в трест Оргэнерго на должность техника-испытателя. В январе 1930 г. поступил в Центр. библиотеку Наркомречфлота, где работал в разных должностях. Во время Отечественной войны вместе с библиотекой был эвакуирован в Ульяновск, где в декабре 1942 г. был назначен Директором Центр. Научно-Технической Библиотеки. После переименования Наркомречфлота в Министерство речного флота остаюсь в той же должности по настоящее время. В июле 1948 г. мне присвоено звание старшего лейтенанта адм. службы [речного флота].

Женат с 1920 г. Жена работает. Детей не имею. Родственников имею: 2-х сестёр, одна живет в Москве, работает, другая (13) в Городце (Горьк. Край), замужем, работает. Третья сестра умерла в 1944 г. Работала в Моск. гор. статист. отделе.

С октября 1944 г. решением ВТЭК Таганского района по состоянию здоровья признан инвалидом II группы, каковым и состою по настоящее время».

Из Аттестационного листа на присвоение первичного звания:

т. Власов П.И. является крупным специалистом в библиотечном деле, хорошим знатоком технической литературы в интересую-

ющих МРФ областях и высококвалифицированным библиографом.

По состоянию здоровья в последнее время П.И. Власов с трудом ведёт административную работу.

В соответствии с занимаемой должностью, образованием и стажем работы считаю возможным присвоить т. Власову звание директора-подполковника административной службы.

П.И. Власов награждён медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной Войне 1941–1945 гг.» (Указ Президиума Верх. Совета СССР от 06.06.1945) и медалью «В память 800-летия Москвы» (16.06.1948).

С 9 мая 1951 г. в связи с болезнью и переводом на инвалидность (признан инвалидом II группы с октября 1944 г.) П.И. Власов был освобожден от работы директора научно-технической библиотеки МРФ.

Из сведений о П.И. Власове, предоставленных В.И. Малышевым, остается пока не выясненным вопрос о присвоении Петру Ивановичу звания персонального пенсионера. Сыну священника, не скрывавшему своего происхождения, получить это почётное звание не просто в советское время, а ещё и при жизни Сталина, должно было иметь выдающиеся заслуги перед советской властью. Надеюсь, что со временем будет получен ответ на этот вопрос.

Несколько сведений личного характера об отношениях П.И. Власова и В.И. Малышева. Переписка (с 1940 по 1953 г.) продолжалась даже во время Великой Отечественной войны. П.И. Власов находился в эвакуации в Ульяновске (июль 1941–август 1942). Владимир Иванович (воевал на Ленинградском фронте, был демобилизован в 1946 г.) (14) беспокоился о судьбе Петра Ивановича, разыскивал его. Переписка возобновилась в мае 1943 г., почтовая карточка адресована лейтенанту В.И. Малышеву. В письме от 30 сентября 1943 г. Пётр Иванович соболезнует от всей души ранениям Владимира Ивановича, поздравляет его с полученной боевой наградой и пишет: «За Вашу карточку искренно Вас благодарю. Надеюсь, что недалёк день и нашего личного знакомства». Долгожданное знакомство состоялось в конце января 1946 г. Ещё об одной возможной, но несостоявшейся встрече в апреле 1953 г. Пётр Иванович писал: «Очень жаль, что, будучи в Москве, Вы не зашли ко мне. Здоровье моё ухудшается».

Из письма П.И. Власова от 30 сентября 1953 г. узнаём, что

рукопись «Библиографии сочинений протопопа Аввакума и литературы о нём 1917–1953 годов» он получил своевременно, но задержал с ответом, так как хотел проработать рукопись как следует. Далее следует подробный текст его замечаний (1 страница) и дополнений (4 страницы), Видно, что с присланным текстом Малышев внимательно работал.

13 октября 1953 г. Петром Ивановичем было написано последнее письмо. Умер он 16 октября 1953 г. и похоронен на Рогожском кладбище, рядом с отцом священником Иоанном Васильевичем Власовым (1860–1910), слева от главной дорожки, в сторону Старообрядческий улицы. Здесь под восьмиконечным крестом с навершием покоятся мать Феокиста Фёдоровна Власова (1863–1936) и младенцы Пётр, Иоанн, Василий, Екатерина, Валентина, Клавдия, Иулия и Ольга (надпись на табличке). Сёстры Агния Ивановна (1893–1944) и Анна Ивановна (1902–1996) Власовы. Александра Георгиевна Власова (1897–1975), жена Петра Ивановича, захоронена в могилу мужа. Видимо, ее девичья фамилия – Локтищева, так как могила Локтищева Николая Георгиевича находится в этой же ограде. Последним захоронен Л.К. Власов (1930–2007), сын Анны Ивановны Власовой. Потомков нет.

Ниже публикуется переписка П.И. Власова и В.И. Малышева. Объём публикации не позволяет напечатать все письма. Некоторые письма печатаются с небольшими сокращениями. Письма печатаются с соблюдением сокращений, орфографии и пунктуации подлинника. Письма публикуются впервые.

Письма П.И. Власова

1

Москва, 23/IX-1940.

Уважаемый Владимир Иванович!

Письмо Ваше получил. Очень извиняюсь, что не могу в настоящее время подробно ответить на все Ваши вопросы: очень занят служебной работой. Как только буду свободен, немедленно напишу ответ. Кстати: о какой моей рецензии на кн. Барскова Вы говорите в п.1 Вашего письма?

Уваж. Вас (подпись)

Москва, 30/XI -1940 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Извините еще раз, что долго задержал ответом: был очень занят служебными делами. Постараюсь ответить по всем Вашим пунктам.

1. О какой рецензии идет речь? К моему стыду я не сохранил всех моих рецензий и заметок и теперь затрудняюсь дать ответ по этому вопросу. Был бы очень благодарен за уточнение.

2. Отдельно сочинения Аввакума, изданные на гектографе, мне встречались. Думаю, что это были издания беспоповцев. К сожалению, я не мог найти имевшейся у меня библиографической карточки. Если найду, сообщу Вам подробно об этом.

Заграничных (старообрядческих) изданий сочинений Аввакума не помню. Кажется, их не было. Лицевых списков также не встречал.

Кроме указанных Вами 2-х изданий «Жития» других (старообрядческих) не знаю. Правда есть еще издание Беляева А.Е. (Петербург, 1904), но старообрядческое оно или нет сказать не могу.

3. Насколько мне известно, постановление старообрядческого собора о составлении службы Аввакуму выполнено не было (15).

4. Из лиц, писавших об Аввакуме художественные произведения (до сих пор не напечатанные), я никого не знаю. Из числа изданных, главнейшие Вам, вероятно, известны (Мережковского «Протопоп Аввакум», еп. Михаила «Горящий огнем» и др.). В старообрядческих журналах за 1908–1918 гг. («Старообрядческая мысль», «Церковь», «Старообрядец» и др.) были отдельные стихотворения, посвященные Аввакуму.

5. Мой доклад по истории старообрядческой литературы (1918 г.) издан не был. Аввакуму в нем было уделено значительное место.

6. Рукописных рисунков, картин и т.д. об Аввакуме я не встречал. Что касается изданных, то я думаю, они Вам более или менее известны (картина худ. Вещилова «Аввакум на соборе 1667 г.»; «посещение Морозовой Аввакума»; картина Милорадовича «Аввакум в Даурии»; портрет Аввакума в «Истории русской литературы» Бороздина и др.). Икон, кроме Хлудовской, также не встречал.

7. В период 1917–1918 гг. изданий (старообрядческих) «Жития» я не знаю.

8. Кроме перечисленных Вами изданий была еще небольшая газетка «Старообрядец», издававшаяся в Петрограде (1917 г.) (16). Когда прекратилась издательская деятельность Яксанова, сведений не имею.

9. Старообрядческая Академия существовала очень недолго; насколько я знаю, библиографической работы об Аввакуме там никто не вел.

Я стараюсь дать ответы на все Ваши вопросы, но вижу, что ничего нового Вам сообщить не мог: настолько скудна (по существу) литература об Аввакуме. Известны ли Вам переводы Аввакума на иностранные языки (на английский, немецкий)? Немецкий перевод (Ягодича) у меня имеется (1930 г.). Последнюю (по времени) литературу об Аввакуме конечно Вы знаете (Никольского, Гудзия, Виноградова, Черных). Кстати, не знаете ли Вы книгу Уман[ь]ского «Старообрядчество и протопоп Аввакум», Н.Новгород, 1919. Я этой книги не видал.

В 1916 г. мною было найдено неизвестное сочинение Аввакума о риторике и диалектике; оно напечатано в книге Кириллова «Правда старой веры» (М., 1916) (17). Известны ли Вам отзывы о Аввакуме: М. Горького, А. Толстого, Демьяна Бедного, В. Фигнер, Н. Гумилева и нек. др. Вообще, не мешало бы собрать все, что было сказано об Аввакуме (как человеку и писателе) видными деятелями, историками, писателями и т.д. Кое-что по этому вопросу у меня есть. Кстати, об Аввакуме есть также упоминание в списках Клюева и Ширяевца.

Из неопубликованных документов у меня имеются копии 2-х оттисков, относящихся к сентябрю 1656 г., в которых говорится о том, как Аввакум, будучи на Долгом пороге, «умыся воровски писал своею рукою воровскую составную память глухую» о том, что «везде в начальчих людех во всех чинех нет никакия правды» и призывал казаков Пашкова к бунту. Эти оттиски я хотел опубликовать, снабдив их соответствующими комментариями, но за недостатком времени не могу этого сделать. А оттиски очень любопытны и рисуют Аввакума с новой стороны.

Какова судьба б. собрания Дружинина и в частности автографа «Жития» Аввакума? Работаете ли Вы (при составлении биографии) над рукописными и архивными материалами? Мне кажет-

ся, в архивах можно еще найти много интересного и неизвестного об Аввакуме.

Был бы очень рад, если бы Вы поделились результатами Вашей поездки на Север для собирания преданий об Аввакуме. Со своей стороны всегда буду считать своим долгом сообщить Вам все, что мне известно о жизни и деятельности этого замечательного человека и деятеля и выдающегося писателя.

Готовый к услугам (подпись)

3

Лейтенанту Малышеву В.И.

Москва, 14/V-1943 г.

Уважаемый т. Малышев!

Сегодня получил из домоуправления Вашу записку-запрос обо мне.

В течение года (1941/42) меня не было в Москве (возвратился в августе 1942 г.). Живу на старом месте (адрес Вам известен). Ни одного из Ваших писем за последние два года не получил. Очень буду рад возобновить переписку с Вами.

Пишите, как Вы живете, и работаете ли в интересующей Вас области?

С приветом, уваж. Вас (подпись)

4

Москва, 30/IX-1943 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Письмо Ваше от 30/VIII получил. За память благодарю от души.

Писем от Вас я, действительно, не получал, исключая последней открытки. Думаю, что теперь наша переписка должна наладиться.

Я пока жив и здоров. Год тому назад вернулся из Ульяновска, где находился с июля 1941 г. Работаю на старом месте (НК РФ, техническая библиотека, но с удовольствием поменял бы эту работу на другую, вернее хотел бы работать в любимой мною области истории и истории литературы. Но сейчас, в военное время, это сделать очень трудно и об этом приходится только мечтать. Вследствие большой занятости заниматься интересующими меня вопросами почти не имею возможности. Однако, продолжаю следить за всем новым, что появляется в печати об Аввакуме (кстати,

по старообрядческому произношению Авва́кум, а не Авваку́м), хотя бы это была какая-либо мелочь. Очень интересно Ваше сообщение об отзыве покойного Нестерова об Аввакуме: хорошо было бы иметь сведения о точных и более подробных высказываниях по этому вопросу.

Известие об имеющемся якобы высказывании Пушкина об Аввакуме меня интересует давно. Я нашел об этом упоминание в довольно интересной работе К. Четверикова «Протопоп Аввакум и его литературная деятельность», написанной в сборнике «Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Дух. Академии 6 курса; вып. V (1907 г.)». Киев, 1908 (стр. 455-674). Там говорится, что высокого мнения об Аввакуме были «такие столпы русской литературы, как Пушкин и Тургенев, и в особенности, последний», которые «воспитывались на сочинениях Аввакума» и для которых «произведения Юрьевского протопопа были настольною книгой в продолжение всей их жизни». При этом в сноске дается ссылка: «Из лекций проф. С.Т. Голубева». Как видите, источник сведений Четверикова тот же Голубев. Как видно из Вашего письма Вы нашли книгу, в которой Голубев говорит об этом. Какая это книга?

Относительно Пушкина я вполне согласен с Вами: вряд ли Пушкин мог иметь какие-либо сведения об Аввакуме (хотя в его библиотеке и была такая сугубо тенденциозная книга, как «Известие о древних стригольниках, раскольниках и т.д.» Андрея Иоаннова). Более вероятно известие о Тургеневе: в 60-х гг. (когда появилось впервые в печати тихонравовское изд. «Жития») Тургенев мог уже иметь представление о личности Аввакума, отсюда, возможно, существуют и его отзывы об этом (м.б. где-либо в его письмах). (По-видимому, высоко ценил Аввакума Достоевский — тоже ознакомившийся с его «Житием» в то же время, косвенный отзыв об этом есть в «Дневнике писателя»). Об интересе Тургенева к русскому сектантству вообще см. в книге Бродского «Тургенев и русское сектантство».

Вообще же о высказываниях русских писателей (в особенности классиков) об Аввакуме следует сделать надлежащие разыскания, картина будет очень любопытная.

С большим интересом узнал о Ваших работах по розыску рукописных памятников нашей старины. О лицевом «Житии», по прав-

де сказать, слышу впервые. Действительно ли эта рукопись серед. XVIII в.? Во всяком случае, это был единственный экз. и, конечно, потеря его была бы крайне ощутительна. Любопытно также Ваше известие об иконе Аввакума.

Хотелось бы иметь [статью] (18) о замечательных русских женщинах, составляющуюся в Казахстане. Прошу Вас, если возможно по выходе ее в свет, приобрести таковую и для меня.

Радуюсь Вашим ратным подвигам, совершаемым во славу нашей любимой Родины. Соболезную от всей души Вашим ранениям и надеюсь, что Вы полностью излечитесь от них. Поздравляю также Вас с полученной Вами боевой наградой, которая останется для Вас навсегда неизгладимым воспоминанием о героических днях Великой Отечественной Войны, участником которой Вам привелось быть. За Вашу карточку искренно Вас благодарю. Надеюсь, что недалек день и нашего личного знакомства. Пишите.

С удовольствием буду Вам отвечать.

Ув. Вас (подпись)

5

Москва, 7/V-1944 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Открытку Вашу от 12/IV получил своевременно. За обещание приобрести для меня «Историю русской литературы» изд. Акад. Наук благодарю заранее. Статьи Андриановой-Перетц мне неизвестны.

Вполне понимаю и сочувствую Вашему желанию заняться стариной, т.к. сам чувствую такую же потребность, но, к сожалению, возможности к этому не имею никакой, так же как и Вы. Однако будем надеяться на лучшее будущее, которое, конечно, не за горами.

Что слышно о статье (18) о русских выдающихся женщинах прошлого, о которой Вы мне недавно сообщали? Вышла ли она в свет? Очень хочется с ней познакомиться!

Пишите, не забывайте. Уваж. Вас (подпись)

Как Ваше здоровье, вполне ли Вы оправились от ранений?

6

Москва, 27/VII-1945 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Вашу открытку получил. Извините, что долго задержал отве-

том. Очень бы хотелось ознакомиться с найденной Вами статьей о Паскале, а также и «Русскими записками». Жаль, что их не удалось приобрести для меня, но я и так Вам много обязан за все Ваши сообщения о работах Паскаля.

Нового об Аввакуме, как будто, ничего нет. Календарь уже издан, но я его еще не видел. В конце августа (как мне передавали) в Москве состоится собор старообрядческой церкви (белокриницкой иерархии). Сейчас идет подготовка к нему.

Каково Ваше дальнейшее положение и скоро ли Вы намерены вернуться к научной работе?

Пишите. Ваш (подпись)

Жена благодарит за привет и шлет Вам наилучшие пожелания.

7

Москва, 29/XI-1945

Уважаемый Владимир Иванович!

Вашу открытку получил. Извините, что долго задержал ответом. Очень рад, что П[аскаль] жив и продолжает работу над Аввакумом. Вы ничего не пишете о целях Вашей поездки в Сибирь. Неужели только «по следам Аввакума»? Кстати, в недавно вышедшей книге Винокура «Русский язык» есть интересные ссылки на Аввакума и его роль в развитии русского языка.

Старообрядческий календарь за 1945 г. еще не видел и поэтому не знаю, есть ли там что-либо об Аввакуме. Как будто намечается издание Календаря и на 1946 г. Очень хочется познакомиться со статьей-рецензией о работе Паскаля, да и с самой работой! М.б. теперь было бы возможно выписать работу об Аввакуме (обе части) от самого автора? Узнайте (если можно), как это сделать.

Жена шлет Вам привет. Ваш (подпись)

8

Москва, 23/X-1946 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Письмо Ваше от 17/X получил, за что благодарю. После вашего отъезда из Москвы (в январе) ни одного письма от Вас не получал и был крайне удивлен Вашим молчанием. Интересно бы узнать результаты вашей поездки в Б.К. (19) Удалось ли Вам там обнаружить что-либо интересное? Какова судьба библиотеки?

Прошу, хотя бы кратко, сообщите об этом.

Я живу по-прежнему. Работы довольно много. Здоровье ухудшилось, часто болею.

Об Аввакуме особенно нового нет, если не считать книги В. Гебель о Лескове, где имеются интересные данные об использовании Лесковым личности Аввакума в качестве прототипа о. Туберозова в «Соборянах» и вообще о влиянии Аввакума на Лескова.

Журнал (старобрядческий) пока еще не издается и будет ли издаваться, неизвестно. Вышел календарь за 1946 г. Готовится также на 1947 г. В связи с выходом календаря на будущий год обращаюсь к Вам с просьбой, не можете ли Вы написать для календаря 3 биографии: пр. Аввакума, Павла Коломенского и боярыни Морозовой. Биографии д.б. очень краткие (1 печ. стр. календаря в два столбца на каждую биографию) и носить характер «жития», т.е. описывать жизнь и подвиги этих лиц, как священномучеников (Аввакум и Павел) и мученицы (Морозова). В бытность Вашу в Москве Вы выражали желание написать что-либо об Аввакуме. Вот Вам благоприятный случай. Я очень просил бы Вас выполнить эту работу. Но это необходимо сделать в самое ближайшее время, т.к. иначе задержите выпуск «календаря». Жду Вашего положительного ответа

Ваши газетные заметки читал с большим интересом. Жаль, что остальные Вам не удалось разыскать. Если найдете, очень прошу также мне их выслать. Кстати, о пребывании Ломоносова в Выгореции и обучении его в тамошней школе: где опубликована работа Бабкина, на которую Вы ссылаетесь в ст. «Памятники др. культуры»? Очень хотелось бы ознакомиться с нею. Упоминания об этом факте встречались и раньше, но более подробных сведений нигде не приводилось (недавно об этом писал Пиксанов в ж. «Наука и жизнь»). Вообще же этот вопрос очень любопытный.

Вышел ли том «Истории русской лит-ры» со статьей об Аввакуме? И если вышел, где его можно достать? Книгу Чаева, если попадется, постараюсь достать и для Вас. Статья Паскаля у меня в целости. Кстати, достали ли Вы его исследование об Аввакуме? Очень хотелось бы его посмотреть.

Желаю Вам всего лучшего, а также успехов в Ваших изысканиях.

Ваш (подпись)

P.S. Жена шлет Вам привет.

Еще раз прошу Вас не отказаться написать указанные выше «жития».

9

Москва, 9/XI-1946 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Письмо Ваше от 29/X получил. За любопытные сведения о Белой Кринице и Ваших работах, а также за вырезки газетных статей весьма Вам благодарен. Тема об отношении Ломоносова к Выгореции меня интересует давно; кажется, я беседовал и с Вами по этому вопросу в Вашу бытность в Москве. Интересно бы было узнать, где теперь находится рукопись, писанная рукой Ломоносова («Житие великомуч. Дмитрия») и находившаяся ранее по видимому в Выговской обители. Она описана у Викторова в его «Описании рукописей в хранилищах Сев. России». По ее тексту можно было бы определить, кем она написана (переписана), т.е. старообрядцем или нет!

Интересная статья Пиксанова «Ломоносов и северно-русская культура» помещены в №11–12 ж. «Наука и жизнь» за 1945 г. Но собственно первую гипотезу о знакомстве молодого Ломоносова с А. Денисовым и о влиянии последнего на Ломоносова создал и довольно правдоподобно обосновал Д.Д. Галанин в 1916 г. в своей работе «М.В. Ломоносов, как мировой гений русской культуры». Много взял у него и Пиксанов для своей, упомянутой выше, статьи. Мне очень хотелось бы, поэтому, познакомиться со статьей Бабкина. Крайне интересно и важно было бы, если бы ему удалось доказать самый факт пребывания Ломоносова на Выге; тогда гипотеза Галанина получила бы твердое обоснование, и биография Ломоносова обогатилась бы новым весьма важным фактическим материалом.

Книгу Чаева на книжном рынке еще не встречал. Если найду, непременно постараюсь достать и для Вас.

Статьи об Аввакуме, Морозовой и Павле Коломенском для старообрядческого календаря, конечно, теперь уже запоздали. Я думал написать сам, но очень болел в последнее время и работать совсем не мог. Хотел было послать Вам «Старообрядческие календари» за 1945 и 1946 гг., но, к сожалению, не могу никак достать вторых экземпляров (хотя не уверен, что они будут для Вас интересны). Как только достану, постараюсь Вам выслать.

Еще об Аввакуме: 1) несколько времени тому назад я случайно видел книгу «Труды Ленинградского Университета», кажется за 1944 г. (?), со статьей (автора не помню, какая-то еврейская фамилия) «Русский ренессанс» (20), где много говорится об Аввакуме, хотя статья искусствоведческого характера. Хорошо было бы ее разыскать. 2) На днях я с большим удовольствием прочитал увлекательную книгу акад. Крачковского «Над арабскими рукописями». Там, между прочим, есть упоминание о рукописях (сочинениях) Патр. Макария Антиохийского (XVII в.) и его сына Павла Аллепского, соавтора известных записок о поездке Макария в Россию на собор 1666–67 г. Крачковский указывает, что обнаруженный им экземпляр описания Павлова путешествия является более ранним и точным, чем изданный (Общ. ист. и древн.). Интересно было бы поискать в нем каких-либо упоминаний об Аввакуме. 3) Книги Паскаля: перевод «Жития» и исследование мне крайне хочется посмотреть! Неужели нет никакой надежды на их получение в Ленинграде! Мне кажется, что Лен. Публ. Биб-ка и Б-ка Акад. Наук имеют право и возможность выписать эти издания.

Я пока жив, но здоровья совсем не стало: врачи нашли «гипертоническую болезнь» и рекомендуют отдых и покой. Но, конечно, об этом не приходится и думать, по-прежнему продолжаю работать.

Жена благодарит за память и шлет Вам привет.

Уваж. Вас (подпись)

Рогожское кладбище.

10

Москва, 4 мая 1947 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Книгу Бабкина и два Ваших письма получил своевременно. За книгу и за память искренно благодарю.

Вполне согласен с Вами, что доказательства Бабкина о возможности пребывания Ломоносова в Выгореции довольно слабы; конечно требуются более положительные данные. Кстати, как я уже писал Вам ранее, первым высказал эту гипотезу Д.Д. Галанин еще в 1915 г. Почему-то Бабкин умолчал об этом?! Вообще же, конечно, этот вопрос о Ломоносове и Выгореции может быть

решен только после нахождения новых документальных данных, что я считаю вполне возможным.

Книгу Дацюка я имею, куплю и Вам. Календарь еще не вышел в свет, но кажется скоро выйдет. Относительно издания журнала дело заглохло и вряд ли он будет издаваться. Причины для этого имеются не одна.

Нового об Аввакуме, как будто, ничего не было. Очень рад за Вас, что Вам удалось заказать книгу Паскаля. Когда получите, не откажите черкнуть мне о ее содержании.

Как идут Ваши занятия вообще и, в частности, с Аввакумом? Собираетесь ли куда летом?

К Вам просьба: не можете ли Вы узнать, где можно достать так называемый «Рогожский летописец», изданный б. Археологической Комиссией лет 30 тому назад в одном из последних томов Полного собрания русских летописей. Это издание меня очень интересует и я его совсем не видал, хотя принимал некоторое участие в сообщении Арх. Комиссии сведений о той рукописи, где он был обнаружен (б. библиотеки Рогожского кладбища). За наведение справки буду Вам весьма признателен.

Книга Чаева (Палеография) еще не выходила.

Жена шлет Вам поклон. Уваж. Вас (подпись)

P.S. Сказанное мною выше о статье Бабкина (кстати, где она была помещена?) несколько, конечно, не относится к ненужности ее как таковой вообще (в части касающейся отношения Л[омоносова] к Выгу). Ее ценность в этой части в том, что она (более или менее) научно ставит этот вопрос. И хотя, повторяю, приоритет в этом отношении принадлежит Галанину, все же в серьезном ученом издании эта гипотеза поставлена впервые. За это стоит поблагодарить Бабкина.

(подпись)

Рогожское кладбище.

11

Москва, 20/XI-1947 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Ваше письмо от 11/XI с.г. и заказную бандероль получил своевременно. За письмо и присланные статьи благодарю. С большим интересом прочитал Ваши заметки о «Жизни Ал. Невского»

и «Стихотворные параллели к повести о горе и злосчасти». С третьей статьёй ещё не ознакомился. Очень заинтересовало меня также Ваше новое открытие (повесть из эпохи татарщины). Буду очень признателен, если Вы в будущем ознакомите меня с нею. По Вашей просьбе просмотрел (по каталогу б. б-ки Рог. кл.) все описания рукописей с сочин. Аввакума, но списков «Жития» там не оказалось. Другие же его сочинения по этим рукописям все описаны (у Дружинина и в предисл. к I тому «Памятников»).

Книгу Чаева «Палеография» для Вас получил, правда, 1 экз.; постараюсь в скором времени выслать Вам ее. Книгу «Старинная русская повесть» буду искать для Вас. Если будут лишние экз. стат. о Выге и Лексе, прошу не забывать и меня.

Жена шлет Вам привет. Уваж. Вас (подпись)

12

Москва, 6 июля 1948 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Два Ваших письма получил вчера и спешу Вам ответить.

Нахожусь в отпуске

Отвечаю на Ваши вопросы:

1) Высказываний Герцена и Калинина об Аввакуме у меня нет. Вероятно, Вы имеете об этом сведения из какого-то другого источника. К моему стыду я сам об этих высказываниях слышу впервые. Если достанете их, не откажите и меня познакомить с ними.

2) Об одном намечавшемся герое, которого Достоевский хотел изобразить с некоторыми чертами Аввакума см. в издании «Записные тетради Ф.М. Достоевского», М.-Л., 1935, стр. 387–388.

3) «Путеводитель по архиву древних актов», ч.1 и 2 – месяца два назад в продаже был (в коллекторе научн. биб-к), но не знаю имеется ли сейчас. Как выйду на работу – узнаю и сообщу Вам. Кстати: у меня лежит I-й том «Истории СССР» (учебник для ВУ-Зов), который Вы просили достать. Нужен ли он Вам?

4) Роман «Аристарховы» написан Вл. Крымовым, а не Ю. Крымовым. Издан был в Берлине в 1921 г. (сведения о нем были даны в «Летописи Дома литераторов», 1921 г., №4). Большое место отведено в романе жизни старообрядцев в предреволюц. годы. Кстати: читали ли Вы роман Чернева «Семейщина», вышедший в прошлом году в изд-ве «Сов. писатель»? Он посвящен жизни Забай-

кальских, т.н. «семейских», старообрядцев и охватывает предреволюционные годы и революцию. Я читал, но он мне не понравился.

5) Книгу Василенко (или Васильченко) я не видел. Если встретится – приобрету себе и Вам.

6) Письмо Тихомирова в «Вопросах истории» читал в свое время и очень им заинтересовался. Вы предлагаете написать отклик на него, но что я могу в нем сообщить особенного, кроме сочувствия делу организации экспедиции по розыску рукописей? Если бы у меня имелись более или менее достоверные сведения о местах нахождения рукописей, тогда, конечно, стоило бы об этом сообщить в письме в редакцию. Но сейчас я могу только напомнить, что в свое время рукописи были в таких-то местах (старообрядческих центрах и монастырях), кроме Севера, Прибалтики и Алтая, но есть ли они там теперь и могут ли быть, я сказать ничего не могу. Стоит ли писать подобный отклик? Какую ценность он может иметь? Сообщите Ваше мнение; если Вы считаете, что указания на некоторые другие места возможного нахождения рукописей будут интересны, я напишу. – Недавно мне сообщили, что в одном месте имеется рукопись (кажется «Миния праздничная»), писанная рукой преп. Андроника. Просил я ее достать, но не знаю, удастся или нет. О дальнейшем Вам сообщу.

Намерение Ваше написать заметку «Горький об Аввакуме» меня очень заинтересовало (тем более с большими приложениями), очень интересно также узнать высказывания Вольтера, Нестерова и Милорадовича.

Ваш (подпись)

P.S. Было бы хорошо, если бы Вы мне сообщили список лиц, высказывания которых об Аввакуме у Вас имеются. Я проверил бы его со своим.

13

Москва, 24/VIII-1951 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Ваше письмо от 21/VIII с приложением отиска Вашей статьи о 3-х неизвестных сочинениях Аввакума, получил. Статья очень интересна. Перечитываю ее неоднократно.

Отвечаю на Ваши вопросы:

1) О том, что картина неизвестного художника «Боярыня Мо-

розова посещает в заключении Аввакума» была написана на стене, слышу (к моему стыду!) первый раз. Откуда идет это известие? Во всяком случае, картина эта писана во 2-й пол. XIX стол. Кстати, сейчас у нас в поселке, продается 1 экз. этой картины (олеография); впервые типографским способом она воспроизведена в ж. «Изборник народной газеты», 1906 г., кн. 2-я, март, стр.16.

2) На стр. 9-й брошюры «Каталог художественной выставки «Русский Север», открытой Архангельским обществом изучения русского севера и Архангельским фотографическим обществом с 16 июля по 16 августа 1917 г. в г. Архангельске» напечатано: «Рисунки. Б.В. Шергин. Уголь, сангина, гуашь:

1) Собор. Староверческие епископы (белокриницкой иерархии); 2) Певцы, моленная беспоповская; 3) Сожжение протоп. Аввакума; 4) Хотят гореть» и т.д. всего 16 N-ов (рисунков).

3) Работы (рисунка) Б.В. Шергина «Аввакум на костре» не помню и не знаю, в каком календаре она помещена. Календарей у меня не сохранилось. Кстати, «Сожжение Аввакума» имеется еще на футляре однотомного издания его сочинений, под редакцией Гудзия (изд. «Academia»)

Жду ответа. Уваж. Вас (подпись)

14

Москва, 30/VIII-1951 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Осмелюсь побеседовать с Вами по следующему вопросу, вызвавшему у меня некоторое недоразумение.

В присланной любезно Вами брошюре Вашей я нашел следующее место:

передавая содержание вновь открытой Вами челобитной Аввакума царю из Мезени, Вы, между прочим, пишете: «Он сам [Аввакум] теперь сообщает о задержке в пути и почти готов признать себя виновным в распространении раскола, с целью облегчить сколько-нибудь участь своей семьи («послан я грехов ради своих»)». Мне кажется, что Вы неправильно толкуете указанное Вами в скобках место из челобитной. Выражение «грехов ради своих» вовсе не говорит о каком-то раскаянии Аввакума. В челобитной Аввакума, напечатанной Барсковым в его книге «Памятники первых лет русского старообрядчества» на стр. 32-33, в конце (стр.

33) имеется подобное выражение «достоин я окаянный, грехов ради своих, темнице Пустозерской». Я считаю, что подобное выражение вовсе не означает «признания (им) себя виновным», как полагаете Вы, а является выражением чисто религиозного характера (своего рода «формулой» христианского уничижения). Да и странно было бы искать где-то у Аввакума следов какого-либо раскаяния в своем деле или признания себя виновным. Как Вы хорошо знаете, это был человек иного закала!

Не понравилось мне также в приведенной мною Вашей фразе слово «в распространении раскола». Я думаю, что после трудов Каптерева и Голубинского, вряд ли мы можем считать первых вождей старообрядчества и в том числе Аввакума, какими то «раскольниками». Они стояли за древнерусское предание и ничего нового («раскалывающего русскую церковь») своим учением не вносили. Пора принять историческую правоту старообрядчества и отказаться от односторонне-миссионерской точки зрения.

Извините меня, дорогой Владимир Иванович, за мою откровенность. Но я говорю это искренно, так, как я понимаю.

Еще одно мелкое замечание чисто внешнего порядка. Вы указываете (стр. 257 брошюры), что письма Аввакума к семье и к иноку Авраамии «найлены Вами в сборнике к. XVIII в., собрания Н.П. Вострякова». Мне кажется инициалы собирателя поставлены неправильно: были в Москве два собирателя Востряков Николай Матвеевич (сын) и Матвей П. (отец); вероятно речь идет о ком-либо из них?!

Еще раз прошу извинения за беспокойство,
искренно уважающий Вас (подпись)

P.S. Получение Вашей брошюры я подтвердил своевременно письмом.

Жду ответа (подпись)

(приписка рукой В.И. Малышева: «Замечания справедливы. 3/IX 51 г.»).

15

Москва 16/XI-1951 г.

Многоуважаемый Владимир Иванович!

Ваши два письма и бандероль с Вашей статьей «Заметки о рукописных списках Жития прот. Аввакума» (21), получил своевременно, за что благодарю от всего сердца.

Открытые Вами новые (неизвестные доселе) страницы Аввакума производят сильное впечатление. Да и самые исторические факты, сообщаемые в этих текстах (особенно о С. Полоцком и Никоне), заслуживают, мне кажется, большого внимания. В литературном отношении особенно интересен, конечно, отрывок, содержащий описание жизни Аввакума в Сибири. Хотелось бы видеть в печати и те сочинения А. (неизвестные до сих пор), о которых Вы говорите в примечании (на стр. 385).

Вообще, я считаю, что Ваше последнее сообщение представляет выдающийся интерес (исторический и историко-литературный). По-видимому, найденный Вами Прянишниковский сборник есть нечто оригинальное

Повторяю еще раз: я все еще нахожусь под обаятельным впечатлением опубликованных Вами текстов.

Искренно благодарю за Ваш труд.

Уваж. Вас (подпись)

16

Москва, 26 марта 1952 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Прежде всего прошу извинить, что ничего не ответил на Ваше письмо от 22/II с.г. Был несколько болен. Да по правду сказать, ждал Вас (я) лично, согласно Вашего письма

По Аввакуму новостей пока никаких нет. Что нового у Вас?

К Вам есть небольшая просьба – не можете ли Вы узнать следующее:

есть ли в каком-либо издании полного собрания сочинений (Академическом или каком другом) комментариев к запискам А.С. Пушкина «Разговоры Н.К. Загряжской». Если есть, сообщите, пожалуйста, в каком томе и какого издания. Я разыщу эти тома в Москве. Мне это необходимо для одной статьи. Если Вас это не затруднит, прошу не отказать выполнить это поручение, за что заранее приношу Вам глубокую благодарность.

Удалось ли Вам встретиться с И.Г. Лакомкиным? (22)

Уважающий Вас (подпись)

17

Москва, 29/IV-1952 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Письмо Ваше от 25 с.м. получил и спешу ответить.

Библиографию при сем возвращаю. У Вас нет одной (известной мне) рецензии, а именно С. Шамбинаго на «Житие» изд. Гаврилова М.1911 – напечатана в газете «Утро России» (М) 1912 №70 (24/III 1912 г.). Рецензия краткая, 15 строк.

Кроме того: рецензия Н. Аристова на издание «Жития» под ред. Тихонравова у Вас значится, как помещенная в ж. «Время» в №1 за 1862 г., между тем в книге А. Пругавина Раскол-старообрядчество (23). Вып. I, Библиография старообрядчества. М., 1887, на стр. 13 указано, что 2 рецензии на «Житие» были напечатаны в ж. «Время»: в №12 за 1862 г. и в №1 за 1863 г. Мне кажется, что следует проверить это расхождение (24). Никаких более пропусков мною в библиографии Вашей не обнаружено. Да, кроме того, что я очень спешил (согласно Вашего письма) с возвратом рукописи. Мне очень хотелось бы раскрыть псевдоним: М.Р.д.ч. (на рецензию во «Времени»). Нужно для этого иметь список сотрудников ж. «Время», а его, кажется, пока нет.

Уваж. Вас (подпись)

P.S. Посмотрели ли Вы ж-л. «Церковь» и «Старообр. мысль»: не было ли там других рецензий на «Житие», а также ж. «Голос минувшего»?

18

Москва, 15/IV-1953 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Письмо Ваше с приложением «верстки» ст. об Аввакуме получил вчера, просмотрел и спешу ответить.

Моих замечаний очень немного: они отмечены красным карандашом, а именно:

- 1) стр.387 – корректурная поправка в заглавии
- 2) на стр.387 – 5-я строка снизу: «Марковна» пережила «Петровича» не на 18 л. (как у Вас сказано), а на 28 (1710 минус 1682)
- 3) стр.387, подстрочное примечание 3:
нужно указать – т. I, т.к. эта книга Есипова состоит из 2-х томов (I и II); год издания правильный
- 4) стр. 388, примеч. 1: а фраза «челобитниц даурских казаков» не была напечатана Паскалем?

(Я не видал книгу Паскаля); рукописная копия «челобитной» у меня есть.

5) стр. 391: в подстрочной ссылке 1 нужно исправить вместо «Аввакумова» «Аввакума», и кроме того указать: т. I (как и на стр. 387)

б) к стр. 394: к главе 7: нужно бы в предисловии или в примечании оговорить, что дата сожжения не сходится с принятой (14/IV 1682).

А м.б. указанная дата (1/IV 1681) и есть настоящая и тогда неправ покойный П.С. Смирнов!?

В общем публикуемые Вами материалы очень интересны. Кстати, не помню где, но в одной из предыдущих Ваших публикаций, Вы указали, что у Аввакума есть упоминание о разинском восстании. Почему Вы его не публикуете?

Относительно сведений о пунктах, населенных белокр. старообрядцами в СССР постараюсь узнать и сообщу Вам немедленно. (Один раз я уже ходил, но не застал отв. секретаря).

Очень жаль, что, будучи в Москве, Вы не зашли ко мне. Здоровье мое ухудшается.

На днях скончался А.С. Яковлев.

Желаю Вам всего лучшего Ваш (подпись)

P.S. «Верстку» при сем возвращаю. Хорошо бы, по выходе в свет, 1 оттиск этой Вашей статьи передать тем, кто сообщит Вам сведения о населенных старообрядческих пунктах.

19

Москва, 30/IX 1953.

Уважаемый Владимир Иванович!

Ваше письмо и рукопись «Библиографии» получил своевременно.

Извините, что задержал ответом, т.к. хотелось просмотреть (или проработать) рукопись как следует.

При этом вместе с рукописью прилагаю 1 листок моих замечаний и дополнений. М.б. Вы со всеми с ними согласитесь (в особенности с «дополнениями»), но во всяком случае «дополнения» прошу Вас проверить (просмотреть), т.к. многие из них можно будет перенести из 5 раздела в другие разделы.

Ваше сообщение о выходе в Польшу книги об Аввакуме очень меня заинтересовало. Когда ознакомитесь с ней – прошу сообщить Ваше мнение.

Посланные Вами (в мае) 2 экз. оттисков «передал» по назначению. Состоялось ли Ваше путешествие в Пустозерск?
Пишите. Ваш (подпись)
P.S. Еще одно замечание.
На стр. 5, строка 7-я сверху «перепечатка» но лучше сказать: «перепечатки отдельных мест» или «перепечатки отрывков», а то получается впечатление, что перепечатаны все сочинения, целиком (25).

20

Москва, 13/X-1952 г.

Уважаемый Владимир Иванович!

Прошу извинить меня за промедление с ответом (был болен). Книгу и открытку получил своевременно, за что благодарю от души.

«Отклик» написал и отправил в «Лит. Газету». В начале октября получил ответ, что он (отклик) направлен редакцией к Вам (в Институт).

Уваж. Вас (подпись)

Письмо В.И. Мальшева

Дорогой Петр Иванович!

Пользуясь тем, что X т. немного задержался с отправкой в издательство, я вставил в него посылаемый Вам кусок. Думаю, что если он пройдет, то будет бесполезен для науки. Прошу Вас просмотреть его внимательно и скорее вернуть мне обратно. Воспроизведения я давал лишь самые хорошие. Я знаю статью Ф.Е. Мельникова о картине Вещилова («Церковь» 1912 г.), но не указал ее по понятным причинам.

За все добавления к снимку буду Вам очень признателен

26 /X (1953)

Пишите (подпись)

На обороте письма:

Уважаемый Владимир Иванович

Возвращаю материал 16-го октября Петр Иванович скончался 31/X-1953 г.

А. Власова (26)

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Российская государственная библиотека. Отдел рукописей (РГБ ОР). Ф.246. К.123. Д.2.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.601. Оп.1. Д.916. Л.314.
3. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.497; Трудно предположить, что Ф.Е. Мельников не знал, что П.И. Власов – сын священника о. Иоанна (Власова). Назовём некоторые ценные публикации в журнале «Церковь» (1913 и 1912 гг.), написанные на основе подлинных архивных документов и таким образом сохранившие потомкам материалы для истории старообрядчества: «Иерархи старообрядческой Церкви (от митрополита Амвросия до наших дней)». Ч.1–3; статьи об истории Рогожского Богаделенного Дома (в том числе, касающиеся собственно Рогожского некрополя), «Рогожское кладбище в 1812 году», «О пребывании войск Наполеона на Рогожском кладбище» и «О старообрядцах-современниках 1812 года». Последними по времени были публикации в журнале «Голос Церкви» (1918), «Памяти старообрядческого логофета», «Из первоначальной истории старообрядчества. Новооткрытые памятники».
4. Весенние 1918 г. курсы Старообрядческой Народной Академии по истории и культуре старообрядчества (Доклад, прочитанный на торжественном заседании учредителей академии 1 июля ст.ст. 1918 г. // Голос Церкви. 1919. №7–8. С.329.
5. Из письма П.И. Власова от 30.11.1940.
6. Власов П.И. 225-ти летняя годовщина протопопы Аввакума // Старообрядец. (Н.Новгород). 1907. №4. С.448.
7. Малышева В.И. Библиография сочинений протопопы Аввакума и литературы о нём 1917–1953 годов // ТОДРЛ. М.;Л., 1954. Т.10. С.435.
8. ИРЛИ. Рукописный Отдел. Ф.494. Оп.2. №306.
9. Там же. №5.
10. Бобков Е.А. О некоторых московских корреспондентах В.И. Малышева // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования. ИРЛИ. Л., 1990. С.278.
11. Архив Федерального Агентства Морского и Речного транспорта (Москва).
12. В сентябре 1918 г. Московский старообрядческий учительский институт был преобразован в 1-ю Московскую учительскую семинарию, на базе которой 30 сентября 1919 г. был открыт Московский центральный опытный педагогический техникум (МЦОПТ) им. Н.К. Крупской под наименованием 1-й Московский институт

народного образования. Размещался в здании бывшего старообрядческого учительского института (Рогожский посёлок). В начале июля 1928 г. МЦОПТ был переведен в г. Ростов Ярославской обл.

13. Видимо, имя сёстры, проживавшей в Городце, Мария. О ней и её потомках ничего не известно.

14. Панченко А.М. Памяти Владимира Ивановича Малышева // ТОДРЛ. Л., 1976. Т.31. С.397.

15. Текст обведён простым карандашом и рукой В.И.Малышева сделана запись: «было составл.».

16. «Старообрядец» – старообрядческий церковно-общественный листок, издавался под редакцией И.И. Захарова в Петрограде с 28 мая 1917 г. В Государственной публичной исторической библиотеке есть только №5 от 24 июля 1917 г. (в РГБ нет вообще ни одного номера).

17. Кириллов И.А. Правда старой веры. Барнаул, 2008. С.238–242.

На с.242 (сноска 329): «Текст настоящего послания доставлен нам П.И. Власовым и с его любезного разрешения публикуется в полном виде впервые».

18. Слово пропущено в данном письме, но в следующем письме читаем: «Что слышно о статье о русских выдающихся женщинах прошлого». Установить название статьи не удалось.

19. Белая Криница.

20. Иоффе И.И. Русский ренессанс // Ученые записки Ленинградского Государственного университета им. А.А. Жданова. Серия филологических наук. 1945. Вып.9. С.250.

21. Малышев В.И. Заметка о рукописных списках жития протопопа Аввакума: (Материалы для библиографии) // ТОДРЛ. М.;Л., 1951. Т.8. С.379; В этой статье на с.398 В.И. Малышев пишет: «При подборе отзывов большую помощь оказали П.И. Власов, К.Д. Муратова и А.И. Груздев».

22. Иван Георгиевич Лакомкин – сын Георгия Ивановича Лакомкина (епископа Геннадия) и племянник епископа Геронтия. Преподавал в Ленинградском технологическом институте.

23. Речь о книге А. Пругавина «Раскол-сектантство».

24. Рецензия на «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. Издано под редакцией г. Тихомирова» есть только в журнале «Время», 1862, №12.

25. Далее на четырех страницах написаны Дополнения к статье В.И. Малышева «Библиография сочинений прот. Аввакума и л-ры о нем. 1917–1953» (рукопись). То есть это дополнения к рукописи статьи.

26. Александра Георгиевна Власова (1897–1975), жена Петра Ивановича Власова. Текст письма написан без знаков препинания.



Г.В. ЧУДИНОВА

**МОТИВ ПРЕОДОЛЕНИЯ ИСПЫТАНИЙ
В КНИГЕ Г.В. ЧУДИНОВОЙ «РАССКАЗЫ О СТАРОВОРАХ»**

Уникальность книги «Рассказы о староверах» (Пермь, 2010) заключается в том, что в ней едва ли не впервые в новейшей литературе и публицистике развёрнуто даны несколько судеб современных староверов: двух пермских священников, христиан Уральской епархии и алтайских прихожан. В основу замысла был положен мотив преодоления испытаний, с которыми столкнулись герои рассказов. В своём отзыве на книгу О.Г. Левашова, доктор филологических наук, профессор Алтайского государственного университета, отметила следующее: «Книга содержит „Предисловие“ от автора и восемь рассказов, включающих „портретные“ зарисовки и авторские рассуждения о духовном состоянии настоящего и будущего России. Но главным объединяющим „сюжетом“ в книге становится процесс постижения и приобщения взрослого человека к истинам старообрядчества. Это свободный выбор человека, рождённого в СССР, выросшего в секуляризованном мире и задумавшегося о проблемах нравственного долга старшего поколения перед подрастающими потомками. В этом ракурсе книга интересна и поучительна, потому что такой путь выбора проходит сейчас всё старшее поколение.

К явным достоинствам работы можно отнести знание объекта изображения, эмоциональность, заинтересованность в судьбах тех людей, о которых Г.В. Чудинова пишет. В полной мере соответствуя своей фамилии, автор ищет и находит в среде старообрядцев людей с „чудинкой“, самобытных, неординарных. Г.В. Чудинова на страницах своих „Рассказов“ пытается приобщить читателей к „чуду“ самой жизни, нравственного противостояния всему темному в человеке и обществе».

Чудинова Галина Васильевна – к.филол.н., пос. Юго-Камск, Пермский край

Рассказы начинаются с нашумевшей на всю страну истории теперь уже бывшего директора Сепычской средней школы Александра Михайловича Поносова, обвинённого в компьютерном пиратстве, в использовании нелицензионных программ. Изначально чувствовался заказной характер «дела», и «стрелочником» был назначен обычный сельский учитель. Узнав, что Поносов является старовером, автор книги проявила огромный интерес к этой ситуации: внимательно прослушала по радио все сообщения о сфабрикованном прокуратурой «деле», просмотрела несколько посвящённых ему телевизионных сюжетов, прочла множество газетных статей и, наконец, летом 2009 г. съездила в пос. Сепыч Верещагинского р-на Пермского края, познакомилась с семьёй Александра Михайловича и всеми обстоятельствами громкого процесса. «Первоначально Александр, как водится, обратился за помощью и советом к зав. районо Нохрину, но услышал в ответ: „Сам виноват!“. Поездка к министру образования Пермского края Н.Я. Карпушину тоже оказалась безрезультатной: ни районные, ни краевые органы образования не спешили прийти на помощь своему сельскому коллеге – директору и учителю. А что же Министерство образования Российской Федерации, какую позицию заняло оно? Министр образования и науки Андрей Фурсенко, худощавый, с ёжиком седых волос, „умыл руки“, подобно Пилату, заявив в связи с „делом Поносова“, что именно школы должны прививать детям уважение к интеллектуальной собственности, и что суд над „пиратом“ должен стать образцово-показательным для всей России, дабы другим было неповадно».

Александру ничего не оставалось, как обратиться к общественности через СМИ. Поначалу никто не хотел брать на себя ответственность за публикацию на довольно «скользкую» тему. Одной из первых пришла на помощь корреспондент газеты «Звезда» Наталья Семёнова. «Директор – компьютерный пират! Ну и ну!» – воскликнула она, выслушав его горестную исповедь. Вспомнил в эти тяжёлые дни Поносов и имена тех журналистов, что приезжали на торжественное открытие его школы в Сепыч, одной из них была работница пермского радио Людмила Сагалаева. «Шуми! – посоветовала она ему. – Иначе задавят!» Полностью одобрила этот совет и жена Валентина.

Так возник первый очерк, рассказывающий о том, как А. Поносов, найдя опору в молитвах всех старообрядцев и в лице президента Путина, победил систему, оказавшись в глазах миллионов людей, пристально следивших за судебным процессом, волевым, искренним и глубоко порядочным человеком. Он действовал как заправский воин и одержал победу.

Свои последующие очерки автор книги также постаралась написать не отстранённо, а глубоко прочувствовано. Летом 2009 г. Г.В. Чудиновой посчастливилось побывать на Алтае, познакомиться с алтайскими староверами. Так возникли очерки «Легко ли возводить храмы» и «Воительница». Герои первого из них, супруги Александр и Марья Холмогоровы, организовали фонд поддержки строительства храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в Барнауле, самого огромного и красивого из всех строящихся ныне староверческих храмов в России, и благодаря их многолетним усилиям грандиозная стройка уже близка к завершению. В очерке подробно говорится о том, каких трудов, испытаний, сил и здоровья стоило им развёртывание собственного дела и финансирование стройки. Героиня второго очерка, староверка из с. Мульта в Республике Алтай Зинаида Афанасьевна Лопатина, ветеринарный врач по профессии и депутат районного совета, вступила в борьбу с местными властями, чтобы каждый из рядовых жителей района мог получить полагающийся ему земельный надел, сенокос и пастбище. Бескомпромиссная борьба воительницы помогла сотням людей обрести свои наделы и выжить в тяжелейшее время.

Перед читателями предстают не обыденные судьбы, а яркие, цельные, самобытные характеры, преодолевающие все выпавшие на их долю испытания. Староверы в трёхмерной жизненной плоскости ищут себя, смысл жизни, истину. Таков священноиерей о. Вадим Матяш, герой очерка «Созидающий в глубинке». Он, выпускник пермской сельхозакадемии, мог бы реализовать себя в разных сферах деятельности, но, как говорится, «человек предполагает, а Бог располагает». Глухота, с которой внезапно столкнулся выпускник вуза, оказалась указанием свыше: долго юноша отказывался принять сан священника, вот Господь и дал ему в качестве испытания болезнь. Осознавая в душе, что идёт против воли Бога, он продолжал плыть по волнам мир-

ской суеты, пока в январе 1999 г., приложившись к мощам мучеников Константина и Аркадия Шамарских, не стал слышать хорошо. В этом же году он принял сан диакона, а через год стал священником. Г.В. Чудинову воистину, удивил и по-хорошему порадовал тот творческий подход, с каким служит и созидает в своём небольшом приходе в пос. Бородулино о. Вадим, какие интересные занятия придумывает он для детей воскресной школы, какие глубокие и содержательные статьи пишет в газету «Старовер Верхокамья».

Журналист-старовер из Екатеринбурга Максим Гусев в своей рецензии «Маленькая чудо-книжка» отметил следующее: «Здесь нет назидания, мудрых советов „живи вот так и вот так“, скорее, горький плач русской женщины о своём Отечестве, но это не слёзы безысходности, и герои убеждают нас в этом».

При написании книги автора волновала проблема сбережения русского народа, она нашла своё воплощение в очерке «Миссионер», посвящённом человеку, известному во всём Пермском крае и во всём староверческом мире, протоиерею о. Валерию Шабашову, благочинному Пермского благочиния. Миссионер, приобретя немалый опыт служения в Восточной Сибири, в Минусинске, главные дела своей жизни совершил в Пермском крае: при его активном участии стали развиваться общины, строиться храмы в нескольких городах и сёлах. «День за днём, год за годом рос авторитет о. Валерия: десятки, а потом и сотни людей стали ходить к нему на исповедь. Батюшка ревностно совершал все необходимые требы: крещение, венчание, отпевание, — и на каждой службе с амвона призывал своих прихожан создавать крепкие семьи и рожать как можно больше детей. Уже тогда, в советские времена, отчётливо видел он демографическую катастрофу отошедшего от Бога русского народа и всячески стремился предотвратить её. Батюшка работал без выходных, без праздников. В свободное от служб и треб время он принимал людей в своём доме по улице Октябрьская, 47 и подолгу беседовал с каждым. Я и по сей день помню, как первые две обстоятельные беседы с ним стали поворотными в моей жизни, привели меня к истинному Православию».

Немало испытаний выпало на долю о. Валерия, начиная с раннего детства, школьных лет, службы в армии, твёрдого выбо-

ра своего жизненного пути вплоть до наших дней, но вера в Божий промысел, неустанные молитвы да подвижнический труд помогли ему преодолеть их. Его славное «житие» смотрится как отдельная глава в истории урало-сибирского старообрядчества. В настоящее время, благодаря его стараниям, в Пермском благочинии служат уже 7 священников-староверов, имеется 12 приходов, строятся 3 новые церкви. Подобной динамики нет ни в какой другой староверческой епархии.

Проблема сбережения русского народа, прежде всего связанная с детством, с правильным воспитанием детей, нашла своё отражение в весьма злободневном очерке «Какие дети нужны России». Речь в нём идёт об испытаниях, с которыми столкнулись многодетные староверческие семьи, и о том, на каких ценностях и антиценностях воспитываются дети в нашей стране: «На рассвете 24 июля 2009 г. после напутственного моления в церкви матушка Христина Татаурова вместе с другими участниками крестного хода покатила по дороге коляску, в которой спал её восьмой по счёту ребёнок. Сыну Давыду исполнилось всего несколько месяцев от роду, но это не остановило матушку, не заставило сидеть с младенцем дома... Супруги изначально решили иметь много детей: Господь помог им в семейном счастье. Ныне их старший сын Николай служит в военно-воздушных силах в армии, за особые успехи, ответственность и сообразительность его решили взять в разведку. В 2010 г. старшая дочь Маша закончит десятый класс средней школы. Прилежно учатся в той же шамарской школе двенадцатилетняя Анна и одиннадцатилетний Аркаша. Шестилетняя Настя, четырёхлетняя Оля и трёхлетняя Ирина пока что находятся дома, но не пропускают ни одной церковной службы, все дети посильно помогают родителям и нянчатся с маленьким Давыдом. Так воспитывают своих детей русские староверы. Вскоре после рождения следует важнейшее в жизни ребёнка таинство крещения, после чего родители стремятся приносить его в церковь на каждую воскресную службу — Литургию, — где младенцы непременно причащаются. Девочки постятся с двух лет, мальчики — с трёх».

Жутким контрастом, антитезой являются приведённые в очерке материалы газетных статей о растущей детской преступности и садизме. И здесь, как никогда ранее, важен опыт староверов и

его позитивные результаты. Создание многодетных семей, где старшие дети помогали родителям и заботились о младших, — это давняя традиция в старообрядчестве. Наличие трёх детей в семье считалось чем-то вроде минимума, ограничиться которым могли из-за болезни одного из родителей или утраты кормильца. Родители стремились иметь четырёх и более детей. В семье о. Георгия Гусева, недавно приехавшего в Пермский край и ставшего священником в пос. Менделеево, семеро детей.

17 августа 2009 г. в Очерском краеведческом музее прошёл отборочный районный тур на областной конкурс «Лучшая многодетная семья». В номинации «Семейные традиции» выступила семья Чазовых (четверо детей). Ими была подготовлена презентация, раскрывающая эту семью как носителей и продолжателей веры и традиций староверов Урала. Всей семьёй были исполнены старообрядческие духовные стихи и песнопения. В результате конкурса семье Чазовых было присуждено 1-е место и звание «Лучшая многодетная семья» по Очерскому р-ну: в возрасте родителей до 35 лет. А к концу ноября того же года Чазовы достойно представили традиции староверов на областном конкурсе в г. Перми.

В последнем очерке «Всякое дыхание да хвалит Господа» говорится о прихожанах Пермского прихода, о том, что представляет собой современный староверческий храм, как много трудились над воздвижением его настоятель о. Никола Татауров, староста прихода Николай Трифонович Мальцев, уставщик Сергей Валентинович Мальцев и многие другие. На службы в пермский храм староверы приходят от мала до велика, целыми семьями. Таковы семьи Мальцевых, Чазовых, Смирновых, Рожневых, Лоскутовых, Фалехутдиновых и многие другие. Староверчество — это православие не только для русских: ещё во времена становления и укрепления Московской Руси на службу к великим князьям шли лучшие представители всех этносов и народностей, принимали православие и содействовали образованию русского суперэтноса. Эта традиция возрождается и в наше время: много добрых дел сделали в приходе мариец Сергей Михайлович Белобородов и коми-пермяк Сергей Рожнев.

Более тридцати человек — мужчины и женщины с прекрасно поставленными голосами — поют во время службы на клиросах,

создавая особую, неповторимую атмосферу богослужения. Знаменные распевы по специальным знакам – крюкам – оказывают воистину целебное воздействие, врачуют души и тела.

Подводя итог, можно сказать, что речь в книге идёт о самых разных людях: о человеке, ставшем известным всей России – Александре Поносове, о человеке, известном всей староверческой церкви – протоиерее о. Валерии, и о людям, известным только в своём приходе – просвирницах Аглаиде Тимофеевне Егоровой и Клавдии Ивановне Ганус. Но каждый из них достойно, с огромным чувством ответственности делает своё важное и нужное дело. Книга разрушает сложившийся в обществе миф о староверах, об их косности, неспособности к развитию, фанатизме, полной замкнутости быта и закрытости от внешнего мира. Староверы в книге Г.В. Чудиновой – это не только носители древних верований, но и вполне современные, интеллектуальные, отзывчивые люди.



Н.С. МУРАШОВА

ДУХОВНЫЕ СТИХИ О СВЯЩЕННОМУЧЕНИКЕ И ИСПОВЕДНИКЕ ПРОТОПОПЕ АВВАКУМЕ

Одним из свидетельств искреннего почитания священномученика Аввакума ревнителями древнего благочестия являются посвящённые ему духовные стихи. Все они относятся к произведениям достаточно позднего происхождения, созданным в традициях литературного стихотворства. К сожалению, установить авторство не всегда представляется возможным, так как распространяются эти памятники устным либо письменным способом через фиксацию поэтического текста в рукописных и печатных сборниках без указания имён создателей.

Наибольшей популярностью пользуется стих «В Даурии дикой пустынной», известный старообрядцам различных регионов, в основном, поповского согласия под самоназваниями «Об Аввакуме», «Стих про Аввакума», «Аввакум в изгнании», «Аввакум и семья в изгнании». О широкой распространённости этого произведения свидетельствует идентичность поэтических текстов и очень большая близость мелодии в образцах, записанных в разных общинах от Прибалтики до Дальнего Востока.

В стихе речь идет о реальных фактах из жизни «великого страдальца», когда Аввакум с женой и детьми оказался в даурской ссылке. В XVII в. Даурией называли Восточное Забайкалье и Приамурье от проживавшего здесь народа дауров. Во времена Аввакума эти земли только начинали осваиваться русскими переселенцами. Так что Аввакума можно считать одним из амурских первопроходцев, оказавшихся в крае вместе с отрядом Афанасия Пашкова. Опальный протопоп попал под надзор енисейского воеводы Пашкова, который в 1654 г. был назначен первым воеводой в Даурской земле. Об этих событиях имеется упо-

Мурашова Наталья Сергеевна – к.искусствовед., ГОУ ВПО Новосибирский государственный педагогический университет, г. Новосибирск

минание у самого Аввакума в Житии: «А как приехал в Енисейской, другой указ пришел: велено в Дауры вести — двадцать тысяч и больше будет от Москвы. И отдали меня Афонасью Пашкову в полк». Пашков был жесток со своим окружением, в том числе с Аввакумом и его семьей: «беспрестанно людей жжет, и мучит, и бьет» (1).

Второй раздел стиха иллюстрирует фрагмент Жития, в котором протопоп воспроизводит события, случившиеся при возвращении с Нерчи-реки: «Пять недель по льду голому ехали на нартах. Мне под робят и под рухлишко дал две клячки, а сам и протопопица брели пеши, убивающесе о лед... Протопопица бедная бредет-бредет, да и повалится, — кользко гораздо! ... на меня, бедная, пеняет, говоря: «долго ли муки сея, протопоп, будет?» И я говорю: «Марковна, до самыя смерти!» Она же, вздохня, отвечала: «добро, Петрович, ино еще побредем» (2).

Приведем поэтическую интерпретацию этого эпизода Жития:

— Петрович, да долго ль за правду
Изгнание будем нести,
Ужели не встретим отраду
И долго ли будем брести?
— До самыя, Марковна, смерти, -
Ей скажет Аввакум-борец,
До самыя, Марковна, смерти,
Когда мой наступит конец (3).

В стихе воспевается духовная стойкость Аввакума и Настасьи Марковны, вера и надежда в утверждение «правды святой».

Примечателен факт распространения в старообрядческой среде редуцированной версии первой поэмы Д.С. Мережковского «Протопоп Аввакум», написанной двадцатиоднолетним автором в 1887 г. Мережковский в этом сочинении разрабатывал тему несения страданий за убеждения. Довольно масштабная поэма, состоящая из 12 различных по величине и самостоятельных по смыслу разделов, в старообрядческом стихе сокращена до 10 строф. Стих получил название «Аввакум в изгнании» («Укрепи меня, о Боже, на великую борьбу»). Он воспринимается как самостоятельное законченное произведение, что свидетельствует о мастерстве литератора, взявшегося за обработку поэмы.

И в поэме, и в стихе события излагаются от лица Аввакума,

поскольку оба произведения представляют собой поэтическую интерпретацию отдельных эпизодов его Жития. Творение Д.С. Мережковского — более подробная версия, стих же — краткое изложение ключевых событий того отрезка земной жизни Аввакума, который был связан с борьбой против никоновских новин. В Житии Аввакум сначала повествует о репрессиях со стороны Никона против епископа Павла Коломенского, протопопов Даниила Костромского, Даниила Темниковского, Ивана Неронова, после чего приступает к рассказу о себе. Изложение событий в стихе как раз начинается с этого момента:

То не бесы мчатся с криком чрез болото и пустырь, —
Чернецы везут расстригу Аввакума в монастырь.

Привезли меня в Андроньев, — тут и бросили в тюрьму,
Как скотину, без соломы — прямо в холод, смрад и тьму (4).

В Житии об этом говорится следующим образом: «и везли от патриархова двора до Андроньева монастыря и тут на чеши кинули в темную полатку, ушла в землю, и сидел три дни, ни ел, ни пил; во тьме сидя, кланялся на чеши, не знаю — на восток, не знаю — на запад» (5).

У Д.С. Мережковского данный эпизод представлен достаточно подробно. В стихе же сообщается, что Аввакума из Москвы ссылают в Сибирь. Таким образом, после воспроизведения фрагментов II раздела поэмы её интерпретатор переходит сразу же к VI разделу, в котором, собственно, и идёт речь об изгнании Аввакума:

Из Москвы велят указом, чтоб на самый край земли
Аввакума протопопа в ссылку вечную везли.

Десять тысяч вёрст в Сибири, в тундрах, дебрях и лесах
Волочился я на дровнях, на телегах и плотах (7).

Подобная последовательность соответствует сюжетному повествованию Жития. Д.С. Мережковский позволил себе нарушить ход житийных событий. Так, ещё до описания мытарств Аввакума в Сибири он вводит воспоминание протопопа о бесноватом Кириллушке, за которым тот ухаживал в темнице (в Житии оно размещено ближе к концу, то есть много позже описаний сибирских скитаний).

В стихе значительно сокращено изложение событий сибирской ссылки. Упоминается лишь, как «пять недель мы шли по Нерчи, пять недель — всё голый лёд; деток с рухлядьё в обозе

лошадёнка чуть везёт». И далее следует известный диалог между Аввакумом и его женой:

«Протопоп ты горемычный, долго ль нам ещё страдать?»

«Видно, Марковна, до смерти!» Тихо, с ласковым лицом:

«Что ж, Петрович, — отвечает, — с Богом дальше побредём!» (8).

Заключительная часть стиха взята из XI и XII разделов поэмы, посвящённых выражению её основной идеи — верности своим убеждениям. Завершается стих обращением Аввакума ко всем христианам:

Потрудился я для правды, не берёг последних сил:

Тридцать лет, Никониане, я жестоко вас бранил.

Если чем-нибудь обидел, — вы простите чудаку:

Ведь и мне пришлось не мало натерпеться, старику

Вы простите, не сердитесь, — все мы братья о Христе,

И за всех нас, злых и добрых, умирал Он на Кресте.

Так возлюбим же друг друга, — вот последний мой завет:

Все в любви — закон и вера Выше заповеди нет (9).

Аналога этим строкам в Житии не найти. Концовка поэмы и стиха — это уже обращение поэта Д.С. Мережковского, раскрывающего для читателей смысл духовного подвига Аввакума: священномученик принёс жизнь свою в жертву во имя великой цели — христианской любви. Аввакум показан смиренным страдальцем за правую веру, бунтарский дух его оказался значительно сглаженным. Такая трактовка образа протопопа вызвала критические отзывы Н.К. Михайловского, А.И. Мазунина, посчитавших, что поэт дал неверную оценку Аввакуму (10). Однако вольная интерпретация поэмы Д.С. Мережковского закрепила в четьём репертуаре московских, рижских, уральских, сибирских старообрядцев, охотно включающих её в сборники духовных стихов.

Духовный стих «Памяти Аввакума» («Он погиб за великое дело») представляет собой небольшое произведение, состоящее из 5 строф. В нём дается оценка деяний протопопа, объясняется, во имя каких целей тот принял мученическую смерть: «за преданье родной старины», за «веру праотцев русской земли». В стихе Аввакум оценивается как «славный подвижник, стоявший за совесть людей», «великий защитник» (11).

Если два первых произведения были созданы по мотивам

«Жития протопопа Аввакума им самим написанного», то последний стих никак не связан с этим сочинением, в нём нет каких-либо биографических подробностей. Это не эпическое повествование, а лирическое высказывание, отличающееся возвышенным, торжественным настроением, воспевающее духовную стойкость ревнителя дореформенного православия.

Все 3 стиха об Аввакуме объединяют эмоциональный тон и композиционно-стилистические особенности. Стихи отличаются приподнято-патетическим складом, чему способствуют выразительные эпитеты: дикая пустынная Даурия, чинная поступь, жестокий суд, унылая песня, святая правда, золотая заря, недостойный раб, славный подвижник. Чаще других используется эпитет «великий», который содержит оценку деяний Аввакума: великий страдалец, великая борьба, великое дело, великий долг. В стихах, в отличие от Жития, практически не встречаются просторечия, зато изобилуют лексические и синтаксические обороты высокого книжного стиля, в том числе характерные для классицистической поэзии. К ним относятся риторические обращения: «укрепи меня, о Боже»; сравнения с библейскими персонажами: «и пошли мне мощь Самсона»; использование этикетных лексем: «я на торжищах взывал», «сильных мира обличал», «смерд и тьма», «меркнет Божья вера», «изгнание вместе несут», «и речи той с ужасом внемлют» и др. (12).

Во всех образцах применена силлабо-тоническая система версификации. В стихе «В Даурии дикой» чередуются 9 и 8-сложные строки, формируемые амфибрахической стопой. Стих «Укрепи меня, о Боже» состоит из стоп-пеонов III типа с 15-слоговой длиной строк, имеющих цезуру 8 + 7. Стих «Он погиб за великое дело» основан на чередовании 10 и 9-сложников, образованных трёхдольной анапестической стопой. Во всех образцах важным композиционным приёмом выступает рифма. В стихе «Укрепи меня, о Боже» – парная; в двух других – перекрестная.

Духовные стихи об Аввакуме испытали явное влияние таких жанров, как сказ, проповедь, ода. Влияние сказа прежде всего ощущается в двух первых произведениях, созданных по мотивам Жития и имеющих бесспорные сюжетные пересечения друг с другом. Проповедь и связанные с нею назидательные комментарии присутствуют во всех характеризуемых произведениях, что

способствует раскрытию смысла подвижнической жизни Аввакума: «он погиб за великое дело»; «он за веру Христову стоял»; «за правую проповедь в свете жестокий им вынесен суд». Влияние оды проявляется в общем приподнятом настроении, пафосности высказывания и использовании элементов классицистического поэтического стиля.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Аввакум. Житие протопopa Аввакума // Житие протопopa Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. С.69.
2. Там же. С.78.
3. Стихи религиозного содержания. В 3-х т. / Собр. и подг. Епископ Сибуян (Килин). Новосибирск, 1992. Т.1: Духовные стихи. С.11.
4. Там же. С. 71.
5. Аввакум. Житие протопopa Аввакума. С.66.
7. Стихи религиозного содержания. Т.1 С.71.
8. Там же.
9. Там же. С.72.
10. Мазунин А.И. Три стихотворных переложения «Жития» протопopa Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы. М., Л., 1958. Т.ХIV. С.408–412; Михайловский Н.К. Литература и жизнь // Русская мысль. 1892. Кн.5. С. 139–140.
11. Стихи религиозного содержания. Т.1. С.10–11.
12. Там же. С.10–11, 16–17, 71–72.



К.В. МАЁРОВА

**ДУХОВНЫЕ СТИХИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ
И КАРТИНЕ МИРА АЛТАЙСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКИХ
ЭКСПЕДИЦИЙ 1953–2010 ГГ.)**

В статье приводится анализ духовных стихов в современной культуре алтайских старообрядцев (старожильческого русского населения Алтая), записанных автором во время многолетних диалектологических экспедиций в Восточно-Казахстанскую область и в Республику Алтай, куда старообрядцы были переселены по приказу Екатерины II с Ветки и Стародубья.

Кто владеет прошлым –
Тот владеет настоящим,
Кто владеет настоящим –
Тот владеет будущим.
(Л. Гумилев)

Время рождает традиции.
Традиции переживают эпохи.
(А. Каргин)

Алтайские старообрядцы, которых в исторической и лингвистической литературе XVIII–XX вв. называли «поляками» и которые до 70-х–80-х гг. XX в. сами себя так называли, представляют до последнего времени относительно замкнутую группу населения (7–8 деревень в Республике Алтай, 22–23 деревни в Восточно-Казахстанской области). В подавляющем большинстве они беспоповцы, но часто в одних и тех же деревнях рядом живут поповцы и беспоповцы, например, в д. Замульта, где недавно построили церковь, живут и те и другие.

Маёрова Ксения Владимировна – к.филол.н., профессор, Российский университет дружбы народов, Кафедра русского языка и методики его преподавания, г. Москва

В 1762 г. правительствующим Сенатом на основании манифеста Екатерины II был издан указ о возвращении русских старообрядцев с Ветки и Стародубья, куда они были высланы ещё при Петре I, на прежнее место жительства и поселений в местах, обозначенных в особом «реэстре», среди указанных значились места, «состоящие в ведомстве Усть-Каменогорской крепости». В 1764 г. на Ветку был послан генерал Маслов («Вторая выгонка Ветки»), который за 2 месяца выслал оттуда до 20 тыс. старообрядцев (1). По этапу их сопровождали в Сибирь, где часть была отделена и отправлена в Забайкалье, а остальные — на Алтай. Посетивший Алтай в 1870 г. П. Паллас нашёл села старообрядцев, известные нам и в настоящее время. Обжившись на новых землях, старообрядцы стали расселяться по Алтаю, перебираясь на территорию современной Республики Алтай и образуя новые сёла. Жили они изолированно, стараясь не миршиться, чем во многом и объясняется сохранение среди других особенностей в их культуре духовных стихов и песнопений.

Экспедиционные поездки автора, начиная с 1953 г. до 2010 г., дали обширные рукописные, магнитофонные, видеомангнитофонные материалы, позволяющие рассматривать исторические, религиозно-этические, лингвистические, лингвокультурологические факты их картины мира в синхронии и диахронии, выявляя особенности их функционирования.

В числе этих материалов духовные стихи занимают своё особое место. Они были записаны в сёлах Восточного Казахстана (Рудного Алтая) Бобровке, Черемшанке, Секисовке, Тарханке и др. в 50-е — 70-е гг. XX в. и в сёлах Верхний Уймон, Тихонькая, Мульта, Замульта и др. Усть-Коксинского р-на Республики Алтай в 1980—2010 гг.

Духовные стихи алтайских старообрядцев (Восточный Казахстан и Республика Алтай) специально не изучались. На протяжении более полувека (с 1953 г. до 2010 г.) на обширной территории расселения алтайских старообрядцев нами было не только услышано, но записано множество духовных стихов, которые до сих пор широко распространены, исполняются и известны людям не только старшего поколения, но и молодежи. Магнитофонные и видеомангнитофонные записи исполнения духовных стихов на названных территориях проводились нами вплоть до 2010 г.

Долгие годы «упросить» старообрядцев в присутствии «мирских» людей исполнить духовные стихи было невозможно. Но с годами «лёд таял», мировоззрение старообрядцев менялось, и сейчас в домах, где давно знают собирателя, удается не только услышать, но и записать духовные стихи и даже снять видеофильм. Всё больше утверждается жизненная позиция – «жить надо по времени».

Стихи обычно у алтайских старообрядцев переписаны в толстые тетради или альбомы («стиховники»), иногда украшены рисунками или заставками. В текстах стихов встречаются вкрапления старославянских написаний. В старообрядческом семейном доме может быть две-три больших тетради со стихами. Они всегда лежат недалеко, чтобы их можно было легко достать, попеть, если соберётся семья, придут соседи или даже просто муж с женой или мать с дочерью решат «отвести душу». Переписывание и собирание духовных стихов – обычная традиция. Например, молодой старообрядец женится, строит дом рядом с родительским, его жена приходит к свекрови, когда муж на работе, и они поют духовные стихи. Если каких-то стихов в её «стиховнике» нет, то она их переписывает из тетради свекрови или соседки. Часто поют духовные стихи, собираясь «по соседству», иногда один человек исполняет стихи «для себя». Обычно их поют, но могут просто читать. Например, Родион Зайцев, житель д. Замульта, в прошлом – уставщик общины (ум. в 2010 г.) рассказывал, когда исполнял для нас духовные стихи, что больше всего он любит петь стихи, когда едет один на лошади в поле работать или в другую деревню или вообще, когда находится где-нибудь один.

Если пение стихов происходит дома, то чаще всего поют глядя в стиховник, при этом, если исполнение бытовых песен обычно происходит на диалекте, то пение духовных стихов почти никогда не содержит диалектизмов, которые отсутствуют и в записях духовных стихов в стиховниках, что можно объяснить тем, что в свое время в подавляющем числе случаев (еще до переезда на Алтай) духовные стихи были переписаны из старинных стиховников или записаны от калик перехожих, а потом передавались долгие годы при переписывании из поколения в поколение без изменения, что предопределено было старообрядческими традициями и спецификой жанра духовных стихов.

В исполнении духовных стихов также почти полностью сохранены традиционные особенности языка и мелодии. Надо сказать, что в отдельных случаях наблюдаются варианты текстов духовных стихов (особенно это касается тех случаев, когда другими были не только тексты, но мелодии).

Стихи старообрядцы (беспоповцы) поют не только дома, не только специально собравшись попеть, но и после молений, куда старообрядцы приходят в специальной одежде (женщины – в сарафане, кофте, в платке на голове, обязательно подпоясанные; мужчины – в брюках, рубахе старого покроя, подпоясанной специальным поясом). Такая одежда уравнивает людей, не отвлекает для разглядывания костюмов, их фасонов, цвета ткани, не заставляет думать о том, кто есть кто, из какой семьи и т.п.

На молениях и при исполнении духовных стихов никто не отвлекается, каждый вслушивается в слова, размышляет над их содержанием. Поющий духовные стихи так втягивается в их смысл, что забывает заботы, мирскую суету, все сосредотачиваются на словах, мыслях стихов. В это время, как и на молениях, все порывы души обращены к Богу, к содержанию текста. И хотя народу не очень много, иногда всего несколько человек, но это соборное служение, где чувства, мысли всех исполнителей объединяются в одном общем порыве.

Г.П. Федотов писал, что «духовными стихами в русской народной словесности называются песни, чаще всего эпические, на религиозные сюжеты. Исполняемые обыкновенно бродячими певцами (преимущественно слепцами) на ярмарках, базарных площадях или у ворот монастырских церквей» (2). О таком же исполнении духовных стихов пишет и П. Безсонов в книге «Калики переходные» (3). А. Бороздин в работе «Духовные стихи» отмечает широкую распространенность их «как у великоруссов, так и малоруссов и белоруссов. Этот вид поэзии народной является почти в буквальном смысле странствующим, бродящим из конца в конец России» (4).

В наши дни старообрядцы не странствуют, бродячих «калик переходных» уже нет. Но надо заметить, что алтайские старообрядцы, встречаясь, например, со старообрядцами «семейскими» поют одни и те же духовные стихи, может быть иногда с небольшими вариантами. Многие из стихов, которые входят в стихов-

ники алтайских старообрядцев, встречаются и на других территориях (5). Истоками духовных стихов послужили устные пересказы житий святых, богослужебные молитвы, притчи и т.п.

К содержанию духовных стихов и к их исполнению старообрядцы относятся благоговейно, исполняют их с большим чувством, волнением, иногда со слезами на глазах, веря в то, о чем говорится в стихах. Старообрядцы не только собиратели, хранители и исполнители духовных стихов, но иногда и их авторы.

Если старообрядцы исполняют духовные стихи при «мирских» людях (как бывало много раз с членами нашей группы), то часто при пении, прерывая его, или после пения, они начинают толковать содержание, главные религиозные концепты, такие как «святость», «праведность», «истинность веры», «любовь к ближнему», «милосердие», «грех», «совесть» и др. Содержание стихов может привести старообрядца к сетованию, что старообрядцев мало осталось, что в стихах этих, написанных даже очень давно, пророчески звучит правда о нашем времени и т.п. До сих пор эти стихи поют в течение всего года, особенно во время постов, духовной подготовки к праздникам и во время самих праздников. Важность любого религиозного события как бы подчеркивается содержанием духовных стихов. В духовных стихах отразились представления старообрядцев о смысле человеческой жизни, о долге, о вере, об исторических событиях, о драматических жизненных случаях, о человеческих судьбах, об апокрифических и библейских историях, о страданиях за веру и т.п. Духовные стихи как ни один другой вид народного творчества отражают религиозные взгляды, картину мира, духовную культуру алтайских старообрядцев.

Темами духовных стихов являются жизнь Иисуса Христа, Богородицы, в них говорится о Троице, ангелах, святых, Страшном суде, смерти, праздниках, библейских героях, о взглядах старообрядцев на жизнь, страдания, веру. В духовных стихах содержится старообрядческое толкование важнейших Христовых заповедей, религиозных понятий (концептов), особенно почитаемых в старообрядчестве. Духовные стихи отражают и реальную жизнь старообрядцев, те ситуации, которые их окружают, передают их сомнения и раздумья. Эти (нередко очень длинные) стихи исполняются с желанием выдержать верно мелодию и «глас», в котором договорились исполнить тот или иной стих. Если кто-либо из по-

ющих сбивается, на него сердятся или даже останавливаются, чтобы начать сначала.

Пение стихов для старообрядцев не отдых, не музыкальное развлечение, не исполнительство, как мы его понимаем, а особое состояние аскезы, общение с Богом. Духовные стихи могут быть эпическими повествованиями («Об Алексее, божьем человеке», «Христос и самарянка»), стихами-балладами («Здесь везде одно гоненье»), стихами-поучениями и философскими рассуждениями («О последнем времени»), стихами-молитвенными обращениями («Боже, зри мое смирение», «Пресветлый ангел, мой хранитель»).

Обратимся к одному из записанных нами духовных стихов «Здесь везде одно гоненье» (записано К.В. Маеровой в 1997 г. в д. Верхний Уймон от В.А. Зензиной). Оно широко распространено и входит почти во все «стиховники» алтайских старообрядцев. Хотя стих написан от первого лица, он воспринимается не как выражение индивидуального опыта, а как пережитое поколениями единомышленников-старообрядцев. Через стих проходит мысль о страданиях, «тяжкой доле», «пытках», «ссылках», «сажаниях», об ожидании смерти-избавительницы. «А за что терплю я узы? – Стару веру возлюбил». В стихе говорится, что смерть придет как избавление от мук, жалко только умереть, оставив родину, отца с матерью. И только Бога призывает автор стиха в судьи. Этот стих, как и другие, построен на устойчивых оппозициях: преступник – невинный, грех – праведность, златотканые одежды – крови небеса и др.

Всё, что связано со старой верой, обрисовано словами с положительной оценкой. Чаще всего это постоянные эпитеты (невинная жизнь, круглый сирота, нежный голос, тяжкая доля), а для характеристики безбожия используются слова с отрицательной оценкой (пытки, ссылки, сажания, крови небеса и др.). Стих (как и большинство духовных стихов) написан свободно, его силлаботонический ритм не всегда соблюдается; а рифма не всегда выдерживается. Особая напевность как бы связывает духовный стих с его исполнителем, у духовного стиха часто есть несколько вариантов: в одной деревне поют на одну мелодию, в другой – на другую, иногда разные люди в одной и той же деревне поют один и тот же стих по-разному.

Обширную группу стихов составляют стихи, полные аскети-

ческих размышлений о суете земной жизни, об ожидании смерти, о загробном мире, о страшном суде, который ждет всех после конца света.

В этих стихах восхваляется жизнь пустынников вдали от мирских соблазнов, уход от земной суеты, тишина и труды аскетической жизни. Почти во всех «стиховниках» алтайских старообрядцев есть стих «Об Алексее, Божьем человеке» и «Об Иосифе Прекрасном». В стихотворении об Иосифе пустыня предупреждает «отрока молодого», что очень «горько во мне жити, всегда надо быть в молитвах и посте», а Иосиф отвечает, что «завсегда я буду жити, как пустынный, затворюсь в вертепе и буду плакать о грехах»: «Во зеленой во дуброве есть частыя древа, со мной будут думу думати; на древах есть мелкие листья, со мной станут говорить; прилетят птицы райския, станут распевати, меня будут потешати».

Объём статьи позволяет нам привести лишь небольшой отрывок из духовного стиха об Иосифе Прекрасном.

Когда купцы поверили,
Дряхлое лицо увидели:
«Скажи нам, брат Иосиф сам —
За что продан в работу к нам?
Сродник ли тех или раб их?»
Иосиф смиренныя
Вещает глагол умиленныя:
«Я не тать, не раб нетленный,
Но Израиля сын любезный.
Пастуси же — братия,
Единого отца мы есть
Послан я был отцом моим
Донести мир братьям своим,
Они же меня вам продаша
В работу вечную отдаша».
Купцы реща Иосифу:
«Не плачь, не плачь ты, юноша.
Несть ты наш раб,
А будешь - брат».
Посла же весть Иакову
О своем сыне Иосифе:

«Отче , отче Иакове,
Сия риза своего сына,
Нашли ее во горах лежит
Окровенена и повержена,
Которому послахом ты.
А Иосифа не могли найти.
В печали же мы все о нем.
А Иосифа нигде несть».
Видев Иаков в траве ризу,
Повеле себе лицом к низу –
Возопил с плачем и рыданием
И с горьким стенанием:
«Сия риза моего сына –
Прелюбезного Иосифа.
О-о-ой, Иосифе,
Утроба моя железная,
Пошто не съел меня се зверь!
Токмо бы ты был, сыне, цел.
Увы-увы мне, сыне мой,
Где растерзан весь возраст твой?
Растерзал бы я седины там
Горькие слезы пролил бы сам.
Не хошу больше на свете жить,
По Иосифе в печали быть
Не хошу зрети сего света.
С плачем моим во ад пойду
И там, сыне, тебя найду
Продали купцы Иосифа
Во власть князя царства Египетска
Служить князю Пентефрею».

Нельзя не отметить в духовных стихах, записанных у алтайских старообрядцев уже во 2-ой половине и в самом конце XX в., часто встречающиеся архаичные лексические и морфолого-синтаксические особенности, которые в отдельных случаях более архаичны, чем духовные песни с теми же названиями, записанные П. Киревским в начале XIX в. в центральных губерниях России и опубликованные в 1848 г. (6). Это касается и этого «Стиха об Иосифе Прекрасном», в котором широко распространены архаичные лек-

сические формы (послан бых, отдаша, продаша, послахом, токмо, пастуси и многие др.).

Ещё более своеобразны духовные стихи, если рассмотреть их с точки зрения их пения. Например, стихотворение «Христос и самарянка» я записала в пении старообрядок из д. Замульта (Республика Алтай) в доме И.Р. Зайцевой в 2001 г.

Под тенью навеса на выступе гладком,
Сидел у колодца Христос,
Тут шла самарянка обычным порядком.
Наполнила свой водонос.
Христос попросил поделиться водою,
Она же сказала в ответ:
«Ведь я самарянка, а с нашей средою,
общения кажется нет».
Христос ей сказал: «Если б ты знала,
Кто воду живую творит,
Сама бы искала, сама бы просила,
Того, кто с тобой говорит».
Колодец глубокий, как воду живую
Ты можешь достать из него,
Отец наш Иаков, дал воду простую,
Неужли ты больше его?»
Христос ей сказал: «Приведи сюда мужа»,
Ответила: «Нет у меня».
«Ты правду сказала, что пять их имела,
А этот не муж у тебя».
«Я вижу, пророк ты, скажи где молиться?»
«На вашей горе Иразим.»
«Ведь Богу должны мы все помолиться,
Войди же в Иерусалим».
Тогда самарянка бегом побежала,
Оставила свой водонос,
И встречным кричала и всех призывала:
«Идите, явился Христос!
Он там у колодца, сидит ожидает» —
С восторгом кричала о нем, —
«Послушайте только, как он рассуждает
И очи пылают огнем.»

Порыв ея сердца, святой, благодатный,
Проник самарянам в сердца.
Тут шли самаряне к Христову колодцу
И сами приняли Христа.

30 января 2004 г. в Москве в Храме Христа Спасителя на концерте, посвящённом Рождественским чтениям, я услышала это же духовное стихотворение в исполнении прекрасной певицы Евгении Смольяниновой. Это было великолепное концертное исполнение, своеобразное и душевное, а голос певицы звучал сильно и страстно, но это было что-то совсем другое, не то, что пели старообрядки в далекой деревне на Алтае, хотя слова почти не различались. Старообрядки пели, не думая ни о музыке, ни о красоте звучания, они просто выпевали эту историю о Христе и самарянке, следуя строгим требованиям устной традиции исполнения, передаваемой из поколения в поколение. Они пели текст, договорившись перед исполнителем на сколько «гласов» они будут петь. Это пение заложено в их сознание, это часть их веры, такая же, как молитва, обряды, обычаи. Это пение, безусловно, близко устной традиции, но это, прежде всего, духовное пение, близкое к молитве, особенно к словам Иисусовой молитвы. Сохранение такого исполнения именно в пении старообрядцев, живущих далеко на Алтае, объясняется всем ходом русской истории: расколом православной церкви, преобразованиями Петра, переносом столицы в Петербург, утратой синергичной культуры в России, которая привела к её утрате на другой территории. Старообрядцы же эту культуру сохраняют до сих пор, а вместе с ней и особенности богослужебного и религиозного пения, которое для них не является искусством, музыкой (п.ч. музыка относится к искусству), а для них это часть религиозного ритуала, религиозной традиции. Исполнение духовных стихов и богослужебное пение алтайских старообрядцев не являются, на наш взгляд, явлениями музыки, а представляют собой часть их богослужебного, богоугодного отношения к жизни, это пение — часть их аскезы, их отношения к Богу.

Исполнение духовных стихов оказывает на слушателей необъяснимо сильное воздействие. Интересно, что это пение воздействует не только на профессионала-собирателя, не только на говорящего на русском языке человека, но и на иностранцев, которые

ни одного слова по-русски не понимают, а оказываются под влиянием этого удивительного пения, соединяющего прошлое и настоящее, русского и иностранного слушателя.

Нет ничего удивительного в том, что именно на этой территории, так далёко и изолированно расположенной, именно у старообрядцев, сохраняющих до наших дней многие особенности веры, обрядов, обычаев, языка своих предков, сохранились, как в заповеднике, особенности пения духовных стихов, характерные для XV–XVI вв., распространенные ещё до реформы Никона.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Абрамов И.С. Старообрядцы на Ветке. СПб., 1907; он же. Поездка в Стародубье. СПб., 1910; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-Сибирского Императорского РГО. Кн. XXVI. Омск, 1899; Зеньковский С. Русское старообрядчество. М., 1995; Паллас П.С. Путешествие по различным местам Российского государства. Т.2. Ч.2-3. СПб., 1786.

2. Федотов Г.П. Русская народная вера по духовным стихам. Париж, 1935. С.13.

3. Безсонов П. Калики переходные // История русской литературы. Т.1. М., 1908.

4. Бороздин А. Духовные стихи. // История русской литературы. М., 1908. С.281.

5. Никитина С.Е. Русскую душу лучше выяснять на русском языке // «Живая старина». №1. М., 1999; Маёрова К.В. Духовные стихи, песнопения и бытовые песни русских старообрядцев на Алтае. (1953–1997). М., 1997.

6. Русские народные песни и духовные стихи, собранные Петром Киреевским. Первое переиздание с 1848 года. М., 2004.



Р.П. МАТВЕЕВА

ПОЭЗИЯ ЗАГОВОРОВ В ТРАДИЦИОННОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ КУЛЬТУРЕ СТАРООБРЯДЦЕВ БУРЯТИИ

Фольклор в духовно-нравственной, семейной, социальной и особенно в культурно-развлекательной жизни современного старообрядческого села по-прежнему остаётся значимой частью традиционной народной культуры. В условиях функционирования живой народной традиции в конце XX–начале XXI вв. изменилось само состояние фольклорного процесса в семейном селе, но функциональное «поле» фольклорной традиции несмотря на изменяющуюся действительность и сегодня остаётся обширным и естественным для традиционного быта. Хранителями традиций, в том числе и фольклорных, выступает поколение людей в возрасте 50 лет и старше. В 1960–1970-е годы собиратели записывали фольклор от родившихся в 1880–1890-х годах и первом десятилетии XX в. В последней четверти минувшего века и первые десятилетия нынешнего знатоками и хранителями традиций были люди 1920–1940-х годов рождения, но наблюдается стремление более молодых людей если не к практическому освоению, то хотя бы познанию культурного опыта предшествующих поколений.

Во время экспедиционных работ последних десятилетий зафиксированы в живом бытовании традиционные песни, похоронная причёт, предания, мифологические и легендарные рассказы и сказки, заговоры, пословицы, поговорки, загадки, различные жанры детского фольклора, а также рассказы о бытовании обрядов и обрядового фольклора.

Одним из важнейших видов поэтического репертуара семейских остаются заговорно-заклинательные тексты – заговоры. Это небольшие по объёму, ритмические по складу формульные про-

Матвеева Руфина Прокопьевна – д.филол.н., ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ

изведения, исполняемые с магической целью в сопровождении ритуальных действий. Произносятся они как правило шёпотом или скороговоркой. Заговор – одна из древнейших фольклорных форм ритуальной речи. Благодаря сакральности заговоры некогда играли важную роль в обрядовой жизни, исполнять их могли люди, обладающие, как считалось, особым даром магического воздействия – знахари, знахарки, колдуньи (ведьмы). Со временем их главная утилитарно-прикладная функция утратила обрядовую направленность, заговоры стали играть прагматическую роль. ореол таинственности вокруг заговоров исчез, они стали более открытыми, и в обиходе некоторыми из них мог воспользоваться любой, знающий текст заговора (например, от ячменя, зубной боли, от «сглаза»). Пользоваться заговорами в лечебных целях, по словам информантов, можно было после 40 лет и передавать от старших по возрасту к младшим. Но магия слова могла пропасть, если заговор произнесён вне ритуального действия или неточно, поэтому обыденным явлением стали списки заговоров «для памяти».

В государственной идеологии, исповедовавшей атеизм, заговоры, как и всякое религиозное действие, относились к пережиткам в сознании людей, им предрекали скорое исчезновение из живого бытования. В советской науке к заговорам подходили в первую очередь как к материалу, характеризующему религиозно-магическое сознание, в фольклористике – как к жанру исчезающему, утратившему сакральность, таинственность, и также предсказывали скорое их исчезновение.

В старообрядческой среде Забайкалья традиция заговоров из живого бытования не уходила и в условиях воинствующего атеизма, лишь старалась быть незаметной, как будто ушла в подполье. Она бытовала в устной, рукописной и книжной форме. К сожалению, заговоры семейских как фольклорные тексты были вне поля зрения фольклористов, собиратели, возможно, обходили их своим вниманием, не видя в них произведений поэтического творчества, но скорее всего они, в силу специфики бытования не были доступны постороннему человеку. Известно, что в 1934 г. заговоры от семейских записывала ленинградская фольклористка А.М. Астахова, во второй половине XX в. – Ф.Ф. Болонев. О сохранности заговорного искусства, о полнокровной жизни заговоров в семейских сёлах и высокой поэзии, в них заключённой, свиде-

тельствуют записи собирателей фольклора в конце XX—начале XXI вв. В современной фольклорной традиции семейских происходят противоречивые явления: консервация тех или иных элементов фольклорной культуры 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. Вместе с тем заметно проявляется процесс актуализация некоторых фольклорных жанров, бытование которых вроде бы давно шло на убыль, в первую очередь это относится к заговорной поэзии и мифологическим рассказам о низших демонологических персонажах.

Интенсификации некоторых затухающих бытовых функций фольклора (продуцирующей, утилитарно-прикладной, религиозно-этической), актуализации веры в мифологического покровителя или вредителя человека, колдовство, чародейство, оживлению оберегающей магии, знахарства, отдельных суеверий, а с ними и мифологических рассказов (быличек, бывальщин) о встрече с «нечистой силой», о колдунах и колдуньях (ведьмах), о лешем и местах, «где водит», о покойниках, не нашедших себе приюта «на том свете» из-за нарушения установленных традицией норм и правил похоронного обряда, способствовали условия сибирской жизни, в которых оказались старообрядцы. Особенно большой популярностью до сих пор в среде семейских пользуются рассказы о домовых, дворовых, колодезных, банных. С ними связаны обрядовые действия, верования, приметы. В мифологических рассказах тесным образом переплетаются христианские и языческие черты (например, защита от мифологического существа — христианский крест, молитва, заговор). К своему домашнему духу — домовому (суседке, буседке) относятся с почтением, его задабривают, подкармливают, потому что он, по представлениям, помогает, предупреждает о грядущей беде.

Заговоры, как и мифологические рассказы, в своём бытовании неотделимы от верований, религиозно-магических представлений. Главная их магическая функция перекрывала эстетическую, но сохраняла поэтическое слово. Для фольклористики большой интерес представляет повествовательность, художественная форма этих архаических произведений.

Большую часть заговоров, записанных у семейских, составляют лечебные заговоры от зубной боли, ячменя, лишая, «рожи», «родимца», бородавок, на «остановку крови», от ожога, «порчи», «сглазу», страха, испуга и многие другие. Они отражают древние представления о сверхъестественной силе, наславшей болезнь, скорбь-тоску, которые ассоциируются с природными духами, с демонологическими персонажами, хотя и бесплотными, но осязаемыми, поэтому все скорби-болезни можно изгнать, вынуть изнутри человека, снять с русых волос, с русых бровей, с белых (вариант – серых) мозгов, с синих глаз, с жёлтых жил, с красной крови (от сглазу), иссечь (утин), пустить по белому свету, привить на зелёную осину и там загрызть (грыжу), отправить по воде, утопить в море-океане, опустить на самое дно морское, засыпать серыми камнями, замывать жёлтыми песками, забить высокими волнами, положить под гнилую колоду в глухом лесу все скорби-болезни. Распространённое в семейских сёлах лечение травами сопровождают заговором.

Широкое распространение имели не только лечебные заговоры. Были заговоры и заклинания на посев, от червей, от птиц, чтобы скотина знала свой двор. *«Голуби и голубки, воробьи и воробьиши, вам по моему огороду не летать, моего огорода не видать»*. На Егорьев день заговаривали скотинушку на первый выгон, чтобы волк её не тронул: *«...Ходи, моя бессловесная скотинушка по крутой горе, зелёной траве. Не напади на её серый волк. Замыкаю его зубы храбрые тремя железными замками»*. «В старину при посадке капусты в гряды хозяйки сначала выкапывали с корнем куст крапивы и высаживали его на угол гряды, причитая: „Крапива червям, а капуста нам“. Или клали в лунку камешек, приговаривая: „Камешек червяку в зубы, а нам капусту“. Или: „Червяк, червяк, тебе камешек, а нам кочашок“» (1). Так поступают и в наши дни при посадке капусты.

Заговорные тексты по своей сути отражают мифологическое мышление с его неразделённостью материального и идеального. Они до наших дней донесли языческую древность, рудименты которой в одном тексте сочетаются с христианскими символами и образами. В заговорном тексте встречаются мифо-поэтические образы: «презоры», «ветреницы», «переполохи», «криксы», «плаксы», «утин», «лихоманка», «родимец» – и образы православных

святых, Богородицы. В сознании старообрядца языческая вера в духов природы не противоречила православному вероисповеданию. Перед произнесением заговора обязательно следовало читать «Отче наш», лечение было направлено на «раба Божьего», и в самом заговоре упоминается божественная воля на излечение: *«Стану я, раба Божья, (имя рек). Стану благословлюсь, пойду перекрещусь из дверей в двери, из ворот в ворота. Пойду я в чистое поле, на широкое приволье под восточну сторону, под восточной стороной стоит три дуба золотых. На тех дубах сидят трое святых, Мать Пресвятая Богородица, с ними раба Божья (имя рек), уроки, презоры, ветреницы, переполохи, испуг, родимица от девки простоволосой, от мужика русака. Будьте мои слова крепки и лепки, крепче камня, крепче булата, крепче острого ножа. Во имя Отца и Сына и святого Духа. Аминь, аминь, аминь»* (2). Плюнуть через левое плечо — это уже защита от нечистого, который, по поверьям, стоит за левым плечом.

Благодаря близкому текстуальному соприкосновению заговора с православной молитвой, использованию канонических молитвенных формул, словесных клише заговорный текст нередко воспринимается как молитва, а иногда и называется молитвой.

Особое место в заговорах занимает образ Богородицы: Мать Пресвятая Госпожа Богородица — «владычица», «скорая помощница», защитница «от недугов и скорбей, от сухоты, ломоты, от кровяной, жилой и головной». Традиционный образ Богородицы вписывается в языческую символику заговорной поэзии. *«Сходит с небес на землю Мать Пресвятая Госпожа Богородица владычица, скорая помощница, помоги рабу Божьему человеку. Над рекою, над водоюними всю грусть-тоску с ретивого сердца, с ясных очей, с чёрных бровей, с буйной головы, с рук, с ног и со всего тела человеческого. Ключ — небо, замок — море. Идёт мать с небес на землю, черпает кувшином воду и обмывает раба Божьего (имярек) человека святой водой, святой росой и протирает церковной белой пеленой. Аминь, аминь, аминь»*.

Через Богородицу обращаются за помощью к святым, природным стихиям (земле, воде, ветрам, огню), божественным небесным силам, космосу: *«Мать Пресвятая Богородица, подойду я к ней поближе, поклонюсь ей пониже: Матушка Пресвятая Госпо-*

жа Богородица. Господи, сошли нам сил небесных воинов Михаила Архангела, второго Гавриила Правильного. Наведите стрелы железные, сбивайте, сгоняйте с раба Божьего (имярек), с тела белого, лица ясного, изнутри живота, с ясной головы двенадцать заломов, сухого встречного, корючего, прижильного, двенадцать заломов, всяких немей развсяких во веки веков. Аминь, аминь, аминь».

Старообрядческая церковь осуждала заговоры, считая их антихристовым действием.

Мифологическое мировосприятие, на котором основаны заговоры, определило поэтическую систему, метафоричность образов. Характерными для художественной системы заговоров являются постоянные эпитеты, сравнения и другие поэтические средства устного народного творчества, олицетворение природы, небесных светил, особенно солнца. К небесным светилам, окружающему природному миру обращаются как к живым существам: *«Кранивушка-матушка, жгучая, колючая, сердитая, горячая. Выведи своих червей со всего моего огорода»; «Солнце красное, ты ходишь высоко, светишь далеко, ты греешь глубоко и видишь далеко... Пойдёшь ты солнце красное перед высокими горами, зелёными лесами, перед жёлтыми песками, перед серыми камнями, перед быстрыми реками. Прошу тебя, солнце красное, пойдёшь ты на океан-море, в океане-море, в океане-море окунись, около океана-моря отряхнись, утренней зарёю народись, к рабе Божьей (имярек) с добрым здоровьем воротись».* Описывая абстрактное место действия — загадочное океан-море, восточную сторону, заговор включает в себя и вполне реальные детали вещественного мира — столб, стол, ворота, двери и т.д.

Очень редкой бывает включённость в обобщённые реалии заговора окружающей природы, конкретных названий. Один из заговоров начинается с упоминания гидронима Заган: *«Матушка Заган, славная река, золотые берега, золотые ключи, замки серебряны...».* В другом — упоминается р. Шаралдайка, но тот же заговор есть без названия реки.

«Река Шаралдайка обмывает берега, корни, камни, жёлтые пески. Так же рабе Божьей Елене обмой всю скорбь, болезнь, носи её болезнь на луга — болота, гнилые колоды, на жёлтые пески, чтоб она не болела, на век вечный занемела. Аминь». В варианте — «болезнь занемела».

В заговоре соединились слово и действие, верования и высокая поэзия, выразившаяся в постоянных эпитетах, красочных сравнениях, поэтических олицетворениях. Своим поэтическим началом некоторые из них напоминают сказочный эпос, поэмы: *«На море-океане, на острове Буяне стоит дуб на двенадцати котлах, на двенадцати замках от востока до запада текла огненная река, обмывала пеня, коренья...»*; *«У Софьи три дочери. Одна пряла, вторая метала, а третья ходила от реки до реки, носила уроки от ангела...»*; *«Царица-водица бежит с Востока до Запада, омывает крутые берега, осыпает жёлтые пески, серый камень, белые корни...»*; *«Шёл Иван Предтече Креститель Господний, шёл путём-дорогою, наткнулся на девиц, оградил их крестом. „Откуда вы, девицы?“ – „Мы, девицы, зачатые отцами, матерями проклятые, святое небо, правильное солнце, чистое дерево кипарис“»*; *«На озере-океане, там лежит камень, на том камне выстроилась церковь Божия. У той церкви стоит Божей престол, за престолом Христовым три Иоана Предтечи, крестители господние. Один Иван Богослов, другой – сын Христов, третий Иоан Креститель господний. Около Божьего престола господнего, среди их шьёт, вышивает, серебром устилает...»*

Для жанровой природы заговоров характерна устойчивость формы и содержания, «знахари» текст заговора хранили в неприкосновенности – никакой импровизации, передавали его также людям одарённым, способным использовать заговор с практической целью. Поэтому до наших дней дошли довольно сложные в повествовательном отношении тексты заговоров.

Приведённые в статье фрагменты заговоров, за небольшим исключением, записаны в с. Шаралдай Мухоршибирского р-на Республики Бурятия от Е.Ф.А., 1936 г.р. Она выучила их в середине 1960-х годов от бабушки Хавроньи из Загана (умерла в начале 1990-х годов). Использовать в лечебной практике в то время по молодости лет не могла, поэтому записала в тетрадь. В тетради записаны только развёрнутые, достаточно длинные тексты, хотя Е.Ф.А. знает и использует изустно на практике наряду с записанными и множество коротких заговорных текстов. Современные заговоры имеют как правило краткую форму, упрощённую.

Высокая оценка заговорной поэзии, данная А. Блоком в 1906 г. в статье «Поэзия заговоров и заклинаний»: «... заговоры, а с ними

вся область народной магии и обрядности, оказались тою рудой, где блещет золото неподдельной поэзии; тем золотом, которое обеспечивает и книжную „бумажную“ поэзию – вплоть до наших дней» (3), – в полной мере оправдана заговорными текстами, которые зафиксированы в старообрядческом селе на исходе XX в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Болонев Ф.Ф Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX–начало XX в. Новосибирск, 1978. С.79

2. Все тексты записаны автором в Мухоршибирском р-не Республики Бурятия в 1996–1997 гг.

3. Блок А. Собр. соч.: в 8 т. М.; Л., 1962. Т.5. С.37.



Е.Н. КВИЛИНKOVA

**ВАРИАНТЫ «ЭПИСТОЛИЙ» О ВОСКРЕСНОМ ДНЕ,
ЗАФИКСИРОВАННЫЕ В ГАГАУЗСКИХ СЕЛАХ
ЮГА МОЛДОВЫ**

Понятие фольклор обычно связывается с устным народно-поэтическим творчеством. Однако составной его частью является рукописный религиозный фольклор. При сборе полевого материала в гагаузских сёлах юга Республики Молдова (1) нами было установлено, что у гагаузов довольно широкое распространение получила рукописная религиозная традиция, отражающая область религиозных воззрений народа. До настоящего времени рукописные образцы гагаузских текстов никем не собирались и не исследовались. В этнографическом плане регион, в котором живут гагаузы, представляет особый интерес как территория взаимодействия различных этноконфессиональных и этнокультурных традиций. Одним из результатов такого рода взаимодействий являются так называемые «Святые письма» / «Епистолии», широко распространённые у гагаузов. Чаще всего они встречаются на гагаузском языке (на кириллической графике), но нередко тексты и на русском языке.

По ряду признаков данную письменную фольклорную традицию можно выделить как особое явление, уникальность которого состоит в его массовости, в то время как рукописанием занимается обычно узкий круг полуграмотных людей (в основном женщин и детей). Отметим, что во многих гагаузских домах имеются рукописные сборники, которые представляют собой учебные тетради с объёмом 12, 48 и 96 листов. Их составлением занимаются в основном женщины более-менее грамотные и активно включённые в религиозную традицию. Те из них, которые не умели сами писать, просили детей, внуков или соседок переписать для них определённые тексты из чужих сборников.

Квилинкова Елизавета Николаевна – д.и.н., Институт культурного наследия Академии наук Республики Молдова, г. Кишинёв

Эти рукописные сборники, довольно широко распространённые у православного гагаузского населения юга Молдовы, и в настоящее время являются функционально значимыми. Они призваны обеспечивать повседневную религиозную жизнь верующего человека: чтение утренних и вечерних церковных молитв, народных молитв на определённые жизненные случаи, наставлений о посте, пение народных песен религиозного содержания («Аллахын тюркюлери» / Божьи песни, «писалма») и т.д. По мере износа сборники обновляются и дополняются текстами, переписываемыми из других тетрадей. В результате имеет место взаимопроникновение различных локальных и этнических традиций. В сборниках, наряду с наиболее распространёнными апокрифическими текстами и духовными стихами (2), содержатся и другие религиозные произведения, включённые по усмотрению составителя. Таким образом, эти письменные памятники несут в себе и индивидуальные черты своих составителей, определяемые их религиозными вкусами и симпатиями.

Нередко в одном сборнике содержатся тексты, написанные разным почерком. При переписывании сохранялись ошибки, допущенные предыдущими переписчиками, поскольку в тексте содержался запрет что-либо менять. Позднее, когда эти произведения переписывались и прочитывались уже более грамотными людьми, в них делались уточнения и правки. По мере возможности они расставляли знаки препинания и обозначали заглавные буквы.

Отметим, что почти во всех обнаруженных нами рукописных сборниках содержались Епистолии, так называемые «небесные», или «Святые письма». Они бытовали в народе и распространялись различно. Исходя из обнаруженного материала, можно говорить о том, что основным способом их распространения и бытования в гагаузской культуре является письменный текст с функцией молитвы-оберега. Рукописные религиозные тексты воспринимались и воспринимаются людьми, включёнными в эту традицию, как разновидность молитвы, и потому в силу написанных слов они верят так же, как и в силу произнесённой молитвы. Чтение или просто хранение «письма» считалось залогом благополучия и средством предохранения членов семьи и всего хозяйства от несчастных случаев, от нечистой силы и т.д. В преж-

ние времена бумагу с написанным текстом брали с собой в дорогу как оберег, а беременные носили её с собой для облегчения родов.

Во многих рукописных сборниках содержится сразу несколько подобных текстов на гагаузском языке, которые следуют один за другим: «Епистолия», «Епистолия Божьей Матери», «Сон Богородицы», «Хождение Богородицы по мукам», «Епистолия о праздновании 12 пятниц» и др. (3).

Самым распространённым у гагаузов образцом рукописного религиозного фольклора является «Епистолия», которая представляет собой вариант известного христианского апокрифа о почитании воскресного дня. Считается, что первоначальный вариант текста Епистолии о воскресном дне был составлен на латинском или греческом языке («Епистолия о неделе»). В средние века он получил широкое распространение и был переведён на многие языки (4).

Рассматриваемый нами гагаузский вариант «Епистолии» очень близок к греческому варианту Епистолии о воскресном дне. Согласно содержащейся в тексте легенде, это письмо (послание) написано самим Иисусом Христом (в некоторых вариантах – золотыми буквами) и находилось оно в камне, упавшем с неба, или появилось на Маслиновой горе перед образом архангела Михаила. В гагаузском варианте вводная часть начинается с обращения Иисуса к христианам, чтобы они «со страхом и дрожью» восприняли его благословение, содержащееся в посланном им небесном письме. После краткого вступления говорится о том, что с небес упал камень, в котором находится послание Иисуса Христа, Сына нашего Господа: «правда что упал камень с Небес вера кажется небольшой, но ее тяжело кому-либо поднять, ее никто не может поднять». Тем самым обосновывается его небесное и магическое происхождение. О месте, куда конкретно упал камень, ничего не сказано, отмечается лишь, что он упал в поле. Для того, чтобы достать послание из камня, потребовалось совершить в течение 3 дней и ночей ряд религиозных обрядов, после чего на собравшихся снизошёл голос с небес, который объяснил, что нужно делать далее – камень следовало благословить и разрубить: «на закате солнца собрались в поле архиереи и святые чтецы от Бога все митрополиты и владыки и отслужили службу и

бдения (всенощную?) и святую службу 3 дня и 3 ночи освящали, и тогда снизошёл голос с небес и сказал: „Возьмите камень и благословите своими руками и, разрубив, найдете внутри разрубленного – это слова Господа“».

Таким образом, общим в греческом и гагаузском вариантах является указание на то, что для получения небесного послания религиозные богослужения с участием митрополитов и архиереев совершались 3 дня и 3 ночи. В качестве основных отличий можно указать на особенности появления святого письма и место его обнаружения: в греческом варианте Епистолия была найдена в Риме в храме св. апостола Петра и висела в воздухе возле алтаря, а в гагаузском варианте послание находилось внутри камня, который упал в поле.

Легенда о том, что камень упал в поле, является довольно распространённой в такого рода святых письмах. Однако в некоторых гагаузских вариантах (из г. Чадыр-Лунга, с. Бешгёз) указывается, что данное событие имело место в Иерусалиме (так называемая «Иерусалимская Эпистолия»): Дюштю бир таш гёктянь, кючючок гёрюнряди ама ар калдырма, некадар кимсей ону калдырамазды, озаман пек Аёзлу Патриарх, Аёз Касабанын Ирусалимдянь, хем бютюн Палестиндянь, топландылар хепси Митрополитляр, хем хепси Владыкалар / «Упал с небес камень, выглядел небольшим, но тяжелого его было поднять, никто его так и не смог поднять, тогда очень Святой Патриарх, Святой из города Иерусалима и со всей Палестины все Митрополиты и все Владыки».

Кроме того, в с. Казаклия нам удалось обнаружить и другой небольшой по объёму вариант Епистолии о воскресном дне (5), легенда происхождения которой связывается с г. Римом и образом архангела Михаила: Бу кихат булунду Городь Римдя Халтар ичиндя Святой Архангел Михаил бир кимсей бильмеди нередян бу язылар алтын язылы / «Это письмо было найдено в городе Риме, в алтаре Святого Архангела Михаила, никто не знал откуда оно, написанное золотыми буквами». Этот вариант в данной статье не рассматривается в связи с ограниченностью объёма публикации.

Относительно содержащегося в Епистолии послания Господа, то гагаузский вариант во многих местах совпадает с греческим, иногда даже в мелочах, но при этом основные компонен-

ты, составляющие содержание письма, не всегда идут в одинаковой последовательности. Важное место в письме отводится описанию применённого Богом наказания по отношению к людям, которые не чтут дарованного им святого воскресенья, не празднуют его. Разозлившись за это, Бог наслал на них варварские народы, но люди всё равно не покаются, не отказались от своих пороков, от сребролюбия, не стали на истинный путь. Далее в гагаузском варианте следует выражение из Библии о непреходящем значении всего того, что сказано самим Иисусом: *Gı̇k hem torrak gesesek, ama benim laflarim gescṁz* / «Небо и земля пройдут (исчезнут), а мои слова не пройдут (не исчезнут)».

Из содержания послания видно, что Бог беспощаден по отношению к людям, которые не соблюдают Его святых воскресений и которых Он называет язычниками («Вы злые, ленивые и язычники»), поскольку они в очередной раз не поняли его знамений, не оценили всего того, что Он им дал, и сохранили свои прежние привычки. За это Бог наказал их лютыми зимами, сильными морозами, большими ветрами и громами, страшными дождями и наводнениями, землетрясениями, неурожаем (голодом) и смертью. При этом Он указывает на виновника сложившейся ситуации, объясняя всё кознями дьявола. Применённые по отношению к нарушителям заповедей наказания являются языческими по содержанию: «услышал я о ваших грехах и о воскресном дне, который не почитаете. Я наслал на вас тяжелые зимы, сильные морозы, большие ветра и громы, и страшные дожди и наводнения (?) и неурожай (голод) и смерть. Напрасно, что наслал на вас и ваш скот самые сильные землетрясения и много знамений „показал“ вам воочию за вашу злость и за то, что тщательно не соблюдаете мои святые воскресенья и не боитесь».

Далее следует объяснение, почему Он до сих пор не уничтожил род людской. Только благодаря просьбам своей Матери и мольбам бедных о помиловании Бог ещё раз соглашается проявить милосердие, ожидая покаяния грешников: «Но всё равно (вы) не отказываетесь от ваших недостойных привычек, и потому (Я) хотел уничтожить весь род людской со всей земли, но потом передумал из-за молитв (просьб) моей матери, которая стоит и постоянно просит за весь мир, за бедных, которые хотят, чтобы Я помиловал их, и вам прощаю ваши грехи и снова говорю вам».

Проповедь чередуется с угрозой наказания. Тем, кто не чтит воскресенья, и всем грешникам Бог грозит страшными карами: «заберу весь урожай с земли из-за ваших грехов, что не соблюдаете на земле. Урожая не будет, виноградники высохнут и на виноградники дам большой урожай, а затем иссушу и заберу воду с земной поверхности». Это наказание не только за то, что люди не почитают воскресенья, но и за то, что они ведут нехристианский образ жизни: стали очень злыми и лживыми, ненавидят и обижают друг друга, подслушивают и сплетничают, не имеют сострадания к нищим, не чтут бережно церковь, отказались от веры.

Непразднование людьми воскресенья рассматривается как тяжкий грех и проявление язычества. Далее идёт объяснение необходимости празднования воскресного дня. Именно к этому дню приурочены многие важные ветхозаветные события, наиболее значимые из которых приводятся в тексте «Епистолии»: принесение архангелом Гавриилом Деве Марии благой вести о зачатии Иисуса, Воскрешение Иисуса Христа. Второе пришествие Спасителя также произойдёт в воскресенье: «В воскресенье отправил отец мой Архангела Гавриила, он принес моей непорочной матери весть о моем отце. В воскресный день поднялся и достал запись о мучительной судьбе человека, и в воскресный день буду судить весь род человеческий живых и мертвых по их грехам, после этого кто будет делать добро – тот мой». Бог напоминает о том, что нужно соблюдать воскресный день, поскольку даже Он в этот день отдыхает: «даже я на святое воскресенье отдыхаю и не делаю всех своих работ». Подчёркивается, что грешники попадут в ад, где будут находиться вместе с дьяволами и язычниками. Отметим, что слово язычники употребляется в тексте 4 раза. Это свидетельствует о том, что Епистолия в первую очередь призвана была бороться с остатками язычества.

И в эпилоге угроза наказания приобретает характер проклятья: «проклят будет тот человек, кто будет работать в субботу после вечерни до утра понедельника». Епистолия завершается тем, что Бог напоминает о Своём повелении: поститься всем крещеным по средам и пятницам, воздерживаясь от мяса, но при этом уточняется, что можно есть рыбу: «И снова говорю вам: пятницу и среду тщательно соблюдайте, и поститесь, так как эти

дни вас вызволят из книг (списков грешников?). Я дал вам повсюду зелень, чтобы ели то, что растет на земле, но вам всё не хватает. В пятницу и среду ешьте рыбу, так как мясо я не позволяю».

Перечисляемые во второй части «Епистолии» грехи и пороки, за которые Бог наказывает людей, содержатся и в греческом варианте Епистолии о воскресном дне. Кроме того, отрывок Епистолии о воскресном дне содержится в тексте «Епистолия Божьей Матери». Определённые различия в содержании этих текстов касаются эпической части (легенды о происхождении письма), содержания проповеди и угрозы наказания.

В свою очередь отметим, что один из отрывков из текста «Епистолия Божьей Матери» (далее – «Ебм») во многом схож с содержанием так называемого «золотого» или «святого письма» (на русском языке), опубликованного в журнале «Кишиневские епархиальные ведомости» в 1895 г. (6) (далее – «СП» из КЕВ). Легенда о происхождении письма в обоих указанных текстах связывается с иконой архангела Михаила, но, согласно одной легенде, она находилась на Маслиновой горе («Но наше письмо показалось (появилось?) перед стариками, оно висело на иконе святого архангела Михаила на Маслиновой горе, письмо висело на маслиновом дереве» – «Ебм»), а согласно другой, письмо найдено в Британской земле на горе Табор / Фавор («Сие письмо найдено в земле Британской, на горе Таборе (по другим спискам на горе Фаворе), под образом св. Михаила» – «СП» из КЕВ).

В обоих вариантах отмечается, что письмо само отворяется тому, кто хочет его прочесть (гаг.) «или списать» (рус.). Кроме того, в «СП» из КЕВ уточняется, что оно написано самим Иисусом Христом золотыми буквами. Отсюда его второе название – «золотое письмо»: «Кто его хотел прочесть или списать, то оно само ему растворялось, в котором было написано золотыми буквами».

После эпической части в «СП» из КЕВ содержится прямое обращение Иисуса к христианам, смысл которого сводится к положению, обязывающему христиан праздновать именно воскресенье: «Я, Иисус Христос, сын Бога живаго, приказываю вам силой Божества Моего, чтобы вы день воскресный почитали, ибо Я вам дал шесть дней рабочих, а день седьмой оставил и посвятил его вам, чтобы вы молились заблаговременно, благодарили Господа, награждали убогих и веровали тому, что Я, Иисус Хрис-

тос, Сын Бога Живаго сіе письмо своей рукой писал, чтобы вы во всем хорошо себя вели»*.

Далее следует угроза наказания, имеющая языческое содержание: «И если сего исполнять не будете, то Я буду вас наказывать голодом, поветрием, огнем и водою, и ежели вы и тогда не покоритесь, то который человек останется, несчастная душа его будет терпеть адское наказание. Также возбужу против вас царей и бояр и будет кровопролитие между вами и окончится тогда живот ваш, чтобы познали справедливость Мою; и еще буду наказывать вас громом, молнией и градом за грехи ваши, чтобы вы остерегались; и, ежели вы не станете исполнять Моего приказанія, то напущу на вас черных птиц, летающих по воздуху, которыми распространится поветрие».

В гагаузском варианте святого письма, включённого в текст «Ебм», после эпической части также следует прямое обращение Иисуса к людям чтить воскресенье. Перечисляющиеся в нем угрозы наказания во многом совпадают с теми, что содержатся в «СП» из КЕВ. Всем тем, кто не будет соблюдать воскресенья и Божьих заповедей, Бог грозит голодом, холерой, саранчой, злыми небесными птицами. В обоих вариантах содержится также и угроза разжечь социальные конфликты и войны, в результате которых люди сами себя уничтожат: «А если вдруг не будете делать то, что Я вам велел, замучаю вас голодом и холерой, и саранчой. А после этого, тех, кто останется в живых, смертью замучаю. И восстанет царь на царя, бояре на бояр, и очень много прольётся крови между вами. И после этого всех усмирю и заберу вашу нечистую плоть, и накажу вас. ... Нашлю на вас злых небесных птиц, которые съедят вас» («Ебм»).

Представляется значимым тот факт, что в обоих рассматриваемых нами текстах делается акцент не только на праздновании воскресного дня, но и на необходимости посещения церкви: «В день праздничный, как старые, так и молодые, до храма ходите и припоминайте грехи свои, которыми прогневали Мое величие и Меня Самаго» («СП» из КЕВ); «Я вам заповедовал, чтобы, в воскресенье вставали и шли в церковь, и молились, чтобы перестали делать зло и смирились» («Ебм»).

* С целью сохранить все особенности цитируемого нами текста отрывки из «Святого письма» приводятся в соответствии с оригиналом, то есть без исправлений грамматических и синтаксических ошибок.

В прямом обращении Бога к людям верить в Него и в письмо особо отмечается роль Богородицы, которая просит Бога за весь род людской и без заступничества Бог давно бы всех уничтожил: «если бы (Мать моя. — *Е.К.*) не молилась за вас, и не умоляла Меня, то давно бы Я погубил вас всех» («СП» из КЕВ); «За то (чтобы ваши грехи были отпущены) просила Моя милостивая мать» («Ебм»). Вслед за этим перечисляются христианские заповеди: любить ближнего, не убивать, не отказывать в подаянии нищим, богатства не собирать, не лжесвидетельствовать, почитать отца и мать: «один другаго не убивайте, не обижайте ближняго, любите его, как самого себя; богатства не собирайте, свидетельства ложна не давайте, и отца и мать почитайте и дам вам за это в царстїи небесном пребываніе» («СП» из КЕВ); «Не учитесь делать зло, так как Я вас сотворил и передал вам и снова заповедую вам, чтобы не „ставили“ себя один выше другого, так как нечестным добром никому не (?), не держите у себя в доме (?), и опять же нищих и бедных не прогоняйте, сколько найдется в руке подайте милостыню, и матери и отцу не перечьте. ... И вновь заповедую вам, старики и молодежь, не делайте зла, не злословьте ни о ком, и после этого Я дарую вам навечно Царство Небесное, и ваши грехи будут прощены» («Ебм»).

Оба текста («СП» из КЕВ, а также отрывок о праздновании воскресного дня из «Ебм») завершаются объяснением пользы этого письма для читающего, слушающего и переписывающего (отпущение ему всех грехов) и угрозой наказания для тех, кто не верит в его магическую силу. При этом используются идентичные формулировки при перечислении грехов — сколько в море песка, звёзд на небе, в поле травы: «А который человек сему верить не будет, то да будет проклят от Бога и ввержен в тьму кромешную. На последок приказываю вам: который человек будет иметь при себе сіе письмо, будет давать его на прочтение или переписывать, то сколько грехов не имел, — как в море песку, а на небе звезды, на поле трав. А на деревьях листьев, — все ему будет прощено. А который человек будет иметь сіе письмо при себе и не будет давать его на прочтение или переписать никому, тот будет проклят, погибнет и отвернется от него царствіе Божіе. Приказываю вам под великим наказаніем моим сохранять приказаніе Мое, ибо кто сему верить не будет, тот нагло

умрет; а который человек сие письмо будет иметь, то будет прославлен и покорны ему будут все люди, и хотя бы кто без исповеди и причастия Моего умер, имея письмо сие, то в царствие Мое войдет. Сие письмо такое, что если кто его будет читать или слушать, то иметь будет от Меня на сто дней отпущение грехов и ни один неприятель вредить не будет. А которая девица (по другим спискам вместо «девица» стоит слово «невеста») беременна, будет иметь при себе сие письмо, родит дитя счастливое от Бога на всем свете, великую милость получит, как душевную, так и телесную; который человек будет иметь сие письмо, вечное счастье получит. Аминь». Особо оговаривается его свойство для солдата (будет уберезён от врага) и беременных (легко разродятся). Для человека, носящего его с собой, – вечное счастье (под которым понималось Царствие небесное).

«И снова говорю вам: „Ох, православные христиане, кто не верит в это письмо, пусть будет проклят и не никогда не увидит Царства Небесного, тот же, кто поверит в Божьи слова и смирится, как полагается, тому человеку прощу все его грехи, сколько звезд на небе и песка в море, и листьев на деревьях, и травы на земле. Тот же, у кого будет это письмо, но не покажет его никому, тот пусть будет проклят, и грехи его не будут прощены“ («Ебм»). Подробнее о пользе письма сказано в первой части этого же произведения: «Это письмо имеет огромную силу. И опять же, кто прочтет его и исполнит эти слова, у того человека грехи будут прощены, если не будет делать зла. А та женщина, которая носит его при себе, легко разродится в тот час, и даже если кто носит его за пазухой, получит милость Божью от Иисуса Христа и (оно) отворотит (от него) всех его врагов, – говорит Христос этой молитвой».

Таким образом, первая часть «СП» из КЕВ и «Ебм» (главным образом отрывок о воскресном дне) во многом схожи по форме и стилю изложения и представляют, по-видимому, варианты Епистолии о воскресном дне. По сути «Эбм» состоит из 3 частей: молитвы к Богу, чтобы он хранил молящегося от бед; поучения о необходимости празднования воскресного дня; небольшого отрывка из апокрифа «Сон Богородицы». Возможно, эти фрагменты были добавлены в эту Епистолию при переписывании, поскольку сам текст начинается как характерное «небесное послание».

Определённое сходство рассмотренных выше текстов обнаруживается и со «Святым письмом», которое содержится в одном из гагаузских рукописных сборников из с. Бешгёз (7). Особенностью данного письма, зафиксированного у гагаузов только на русском языке, является легенда о его происхождении (найдено в пещере Святого Лаврентия) и использование буквенного кода. В целом же оно представляет собой, по-видимому, вариант так называемого «Бракского небесного письма», которое А.Н. Веселовский считал «крайней степенью разложения» Епистолии о неделе (8). По предположению Е.Н. Елеонской, опубликовавшей это письмо и указавшей на его западноевропейские аналогии, «появление такого заговора от оружия в русском народе может быть объяснено тем, что печатные произведения из Западной Европы свободно проникают в русские пограничные местности и что появившийся печатный текст мог быть переведён и распространён; да и при личных сношениях с иностранцами русские могли воспользоваться их знанием заговора» (9).

Вопрос о времени появления и источнике проникновения в гагаузскую среду подобных текстов требует дальнейшего сравнительно-исторического изучения. Известный русский исследователь В.А. Мошков, изучавший бессарабских гагаузов в конце XIX—начале XX вв., вскользь упоминает о том, что апокриф «Сон Богородицы» встречается у них на славянском и молдавском языках (10).

В наиболее раннем (из того, что нам удалось обнаружить) по времени написания гагаузском рукописном сборнике из с. Казаклия, содержащем несколько вариантов Епистолий на гагаузском и русском языках, на конце слов использован твердый и мягкий знак (Хемь бюкъ ерь..., Сора билясинись ки язынь мункасындаь мунчить олаженыс в Вечника). Известно, что в результате реформы 1918 г. твёрдый знак был отменён. Уникальными являются и представленные в конце этого сборника сведения о переписчике: «Расписал Ябанжи Матрёна Михайловна. Конец 1-го Епистолия начинания 2-го». Отметим, что во всех других обнаруженных нами вариантах Епистолий подобная информация отсутствует. Этот казаклийский сборник написан каллиграфическим почерком, почти без ошибок и пропусков отдельных слов, чего нельзя сказать об остальных сборниках. Не

исключено, что некоторые позднейшие варианты могли быть переписаны с него, так как многие тексты практически полностью совпадают, но при этом в них имеются пропуски некоторых слов, текстовых фрагментов, а также смысловые искажения. Вместе с тем, один из обнаруженных нами сборников (11) довольно заметно отличается от других определёнными диалектными особенностями гагаузской лексики и произношения, хотя в нём представлены аналогичные по форме и содержанию Епистолии.

В одной из заметок, опубликованной представителем местного духовенства (по-видимому, миссионером) в «Кишинёвских епархиальных ведомостях» в 1895 г., имеются сведения о распространении Святых писем на юге Бессарабии. По приводимым им данным, так называемое «святое» или «золотое письмо» получило широкое распространение в Аккерманском, Бендерском и Измаильском уездах, «а быть может, и во многих других местах Бессарабии и вне ее. Особенно быстро оно распространяется в приходах с русским населением». При этом он уточнил источник проникновения таких писем в Россию: «с Востока – через Сербию и Болгарию, а с Запада через Польшу». Ценными являются приведённые им сведения относительно языка этих посланий. Им было собрано 6 вариантов таких писем, четыре из которых на русском языке, одно – на болгарском и одно – на молдавском (12). Данные сведения говорят сами за себя, что процесс распространения подобных писем затронул различные этнические группы указанного региона, в том числе православного вероисповедания.

Относительно «духа» подобного рода посланий, в частности «Святого письма», автор упомянутой нами заметки писал: «По-видимому, оно написано в православном духе, но вторая половина, особенно заключение его, чисто антихристианского штундистского характера. По смыслу его выходит, что нет особенной надобности ходить в храм Божий, Богу молиться, исповедоваться, приобщаться, но достаточно только иметь при себе это „святое письмо“, читать его (кто грамотен) или слушать и можно получить прощение множества грехов и царствие небесное... Надо полагать, что враги православия – сектанты (штундисты) переделали это письмо и стараются распространять с целью подорвать основы православной веры, охладить чистосердечных пра-

вославных, чтобы таким образом подготовить почву для пропаганды и развития своих пагубных лжеучений» (13).

Пока сложно конкретизировать источник проникновения подобных текстов в гагаузскую православную среду, однако вряд ли есть основания согласиться со столь категоричными выводами священника-миссионера. Исследование «Святых писем» делает необходимым рассмотрение широкого спектра религиозно-магических текстов, включающих апокрифические сказания и поучения, духовные стихи, письма-обереги, молитвы-заговоры и т.д. Говоря об особенностях жанра «Святых писем», можно отметить, что они вобрала в себя элементы заговора и магического оберега, молитвы и проповеди. Об этом свидетельствует функциональная значимость текстов, их широкое использование в ритуально-магическом обиходе. Составной частью некоторых из них является буквенный код или абракадабра. В произведениях этого жанра вполне отчётливо проявляется влияние средневековой апокрифической молитвенной традиции.

Рассмотрение Епистолий как одного из жанров гагаузского религиозного фольклора, позволяет говорить о том, что они являются наследием различных этнокультурных традиций, адаптированных к гагаузскому языку. Исследование гагаузской рукописной традиции является важным, поскольку в ней отражаются религиозно-мифологические и магические представления гагаузов, их религиозная идентичность. Изучение функционально-типологических и тематических особенностей этого жанра позволяет рассмотреть их роль и значимость в традиционной религиозной практике гагаузов и влияние на такой устный жанр песенного фольклора, как духовные стихи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Полевые материалы автора собраны в 2008–2011 гг. в гагаузских населённых пунктах Республики Молдова (с. Гайдар, с. Казаклия, с. Бешгёз, г. Чадыр-Лунга).

2. Квилинкова Е.Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинёв, 2007. С.793–822; она же. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев, 2011. С.292–319, 350–359.

3. Квилинкова Е.Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев, 2010. С.292–319, 350–352, 360–362.
4. Лурье В.Ф. «Святые письма» как явление традиционного фольклора // http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/I_AM/sv_pisma.html; «Епистолия о неделе» // <http://www.pravenc.ru/text/190053.html>; Дикарев М.А. Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь В.Ф. Миллера. М., 1900. С.89–90.
5. Полевые материалы автора, с. Казаклия, 2011 г.
6. О распространении в народе «золотого» или «святого» письма (Из пастырских наблюдений) // Кишинёвские епархиальные ведомости. 1895. №14–15. С.516–517.
7. Квилинкова Е.Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. С.360.
8. Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской легенды. П. Берта, Анастасия и Пятница. П. Эпистолия о неделе // ЖМНП. 1876. Март. С.106; Цит. по: Панченко А.А. Ускользящий текст: пророчество и магическое письмо // <http://deja-vu4.narod.ru/>
9. Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994. С.140.
10. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. 1900. №1. С.18; 1901. №4. С.24.
11. Полевые материалы автора, г. Чадыр-Лунга, 2011 г.
12. О распространении в народе «золотого» или «святого» письма. С.515–516.
13. Там же. С.516–517.

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ 1. Епистолия

Бизим алахын олу Исус Христос ёлады бизя гёктян сесляин християнар благословения коркулан хем детиремяклян ки ани аслы вар дюштю таш дин Гёктян кючюк гёрюнер ама ар калдырма кимсей ону кимсей калдырамэр озман гюнь батысындан хархирляр хем святой читещы Алахтан хем Дюбюдюс (оча) полесиня топландылар хепси Митрополя хем владикалар да яптылар Дува хем деня хем святой службылан свинтит етиляр юч гюнь хем юч гечя озман гелер сес гёктян да демиш алын ташы багословит един сизин елиниздян да ярдыктан да яры булачинысс Ичиндя бу Алахын лафларны хем **демиш Аты** (выделено нами. – Е.К.) ки бян вердим сизя илкинки Епистолянын хем сис дёнмединис Табетлерниздян Сизи неда покоит олдунос ниче сымарлэрым сизя неда сеслединис беним святой лафлармы да буну ичин ёладым сизин юстюнюзя пагын динерини робит ети сизи Ажымадылар да хем покоит олмадыныс о хаирсыс хем мындар табетиниздян параныздан хем гелмединис о дору ёла хем сеслямединис беним лафлармы ки дедим сизя Гёк хем топрак гечежек Ама беним лафларым

Гечмяс хем геня ким яптыса Исля о адам каибельмясь ёлады йшйти сизин гюнахларныс ичин хем Пазар гюню ичин ани Тутмэрсыныс икрамлан ёладым юстюнюзя сизин Ар кышлар кескин аязлар бюк люзгерляр хем Гёк гюрляр хем коркулу ямурлар хем Карарсыс чыкты сулар башкаларындан дышары хем кытлык хем ёлюм. Напрасна ки ёладым сизин араныза хем хаиванарныза хем бюк ер тепремеси топрак юстюня хем чок нишан гёстердим ки юзюм сизин истюнюзя сизин феналыкларныс ичин хем беним святой пазарларым ичин Ани тутмэрсыныс пак хем коркмэрсыныс Дявул ярдым едер да буламэсыныс башка иш кендинизя (рыилорь шй леницилор ши пыгарицалор че сынтец вои) Хем гене танымэрсыныс ани вердим чок екин хем шарап ешилик сизин кюлернизя да геня брлмэрсыныс сизин хаирсыс хем мындар табетлерниздян да буну ичин Истедим каибетмя дюбюдюс инсаны топрак юзюндян Ама дёндюм беним амамын Дувалары ичин Ани дурур да постояно ялварыр дюбюдюс дюня ичин факир фукаря ичин ани истерляр Аранызда Милуйт едясинис онары да сизи милуйт едим прост едим Гюнахларнызы сизин да гене сёлерим сизя бир кокой олмарсэнныс алажам берекеди топрак юзюндян. Сизин гюнахларныс ичин ани тутмэрсыныз топрак юзюндя. Берекет олмас баларларныс курур хем баларланыза вердим чок рода да сорд курудуром хем алырым сую топрак юзюндя ондан сора билясинис ки язын Мункасында милуйт олачыныс вечника Зере олдунос пек фена хем яланжи бири биринизи ёк гёзюнюс гёрясинис хем бири биринизи тутэрсыныс ки бири биринизинь ичерлерниздя сеслерсинис да сора гюлерсинис ама казандыныздан биряр парча вермерсинис хем бир фукари Милуйт етмерсинис клиси корумэрсыныс пек фена хем пек пагын олдунос дининиздя атылдыныс бири биринизи обижат едерсинис зере бян сизя вердим святой гюнь пек фена олдунос да кендинизи корумэрсыныс да сеслямерсинис беним насат етмеми да танымэрсыныс да пек фена олдунос ки ани бян святой пазарда диненерим дюбюдюс беним ишлерми браерым Да пазар гюню ёлады бобам Арахангел Гаврили да хабер ети беним пак анама беним бубам ичин Да пазар гюню Калктым да калдырдым адамы язын мункасында да пазар гюню судить едежям дюбюдюс дюнеи хем дирилери хем ёлюери гюнахларна гёря да ондан сора ким яптыса исля беним. О адамы кояжам бубамын янына беним падишахлыма да ёля ёлыичам рай ичиня олсун Муштина вечника ама ким яптыса феналык куважам беним юзюмдян гидин бластматлар вечника атеш ичиня Ани хич сюнмер мунка хем Уикусус куртлар ичиня нередя сизин ериниз хазырланмыш Дявулар хем пагыннарлань да геня Сёлерим сизя хер бир покоит олмарсэнныс Гюнахларныздань ани яптыныс хем Клисеи корумадынысь и Крамлан* хемь: Гюнюклень ёлаихам сизинь юстюнюзя бенимь кюсюлю хем незамандан Аклыныза гележек хем бластмат олурса о Адамь Ким Ишлярса Жумаертеси вечернедьян сора та пазарертеси (выделено нами. — *Е.К.*) о вакыт гюня да геня Деримь сизя Жумаи хем чаршанба тутасынысыс пакь хем хоручлань зере бу гюннря сизи чикаркек киять Ичиндянь бяннь ведим сизя дюбюдюсь ешилик Иясинис топак юзюндя да хеп етишмеди сизя да балык Жума чаршанба билясинись Ки бундинч бян яны ёламамь Башка Епистолия о илкинкиси гиби хем Аклыныза Гетириженись Ачарым гёкюнь Капуларны да вериримь атешлий ямурь Февраль айнда да якарь Сизи диридян топрак юзюндьянь да олур бююкь каранник ёларым Гёкь гюрлемьяк хем Илдырымь чакар да сизи якарь озамань гидеженись ёлюярин. Мезарларына да бараженыс чыкын ёлюяр Мезарын ичиндянь гирелим бис дириляр зере даянамэрыс Мункаяара хем недяпсолара ани ёлады бизя Алма бизим гюнахлармыз

ичин да бянь дёнйрим юзюмо сизян да йшйтмйм сизи да битиририм сизи всяпина зере пек фена хем яланжи олдунос да бирибиринизи северсинис до олдунос судемлени северсинис пара вермя фаиданан да фукарлери робит едерсинис Дининизян сыбыдылдыныс клисей корумэрсыныс Дуваянан хем Литургилян да сизин гонахларныс икансын ох насы ёк сизин коркунус зере ер ачылар да юдар сизи озмань не чувап веречинис о гюндя дувата нечин покой олмаэрсыныс дёнюн дининизя олмаэин царамония ама олун смйрна ох вай очана ким сювер попазлары хем калугерлери. О адам сюмер Попазлары хем калугерлери о адам сюмер Попазлары хем Калугерлери ама сювер Алахы хем кимда сювер падишахын слугасыны о сюмер слухай ама о сювер падиша сювер озаман ох вай онарын чанарна Ани инанмэрлар бу святой лафлары ох вай онарын чанарна ани япэр гюна кумицасынан вай ох Драгинкун чанына Ани япэр гюна булюсунан о еништенин жанына ани япэр гюна балдыскасынан хем вай онун чанына ким бакэр капмаклян зенгинемя вай онунда чанына ким лафедер клисенин ичиндя сеслямер святой службай о попазында жанына ани службай япэр сарфош хем башкасына урулду Ох не мутлу чанына ким сеслер ниже онун азы янылаер зере дил ялыныс дюдюс Аёзлар долаянда хем билисинис ки бу киаат дил япылма топрак юстюндя инсандан Ама Гёк юзндянь ёланма оласыныс фиоль дюнедя хем вай о попазын хем калугерин хем о Даскалын дяконун жанына ангысыда олсун хер бир адамын евиндя да ёласын нерелярдя ёк зере бюк фаидасы вар адамын евиндя олсун хем геня ким язарса пропустит едярса вай бир слово онун ичиндян не мутлу Жанына ким сатын алырса бу святой кихады да башларса о Адамын гонахлары прост олур Да моштина олур Гёк юзндя хем тамана тутарсэ Алахын лафларны Аврамлян хем Исаклян хем Яковлян хем не Мутлу жанына ким сеслярса бютюн юреклян хем не мутлу Жанына ким япарса илик бир фукарея хем кабуледирса бир ёлжую евиня о адамын олажек миласы Алахын падишахлындан хем вай о бобанын жанына ангысы демер прошения кихат юренсин да клисей корусун зере вержинис жувабыны онар ичин дорулук та ёлдионен хаивань гиби да гезярсинь Духовныларын ардына Мартурисин простедясин гонахлармызы ама чалышмадыныс Исусс христозун Таиналарындан да олсун фаидасы сизин жаныныза да севинмяклян Аласыныс святой нафран да бунун ичин бянь Юники патриахуля святой ажынын Дуаларынань хем Алахын ярдымынань хем святой Духтан чалыштым да чёдюм бу Алахын лафларны ани шинди бунар саа гене ялварэрым Алаха христианар благословища Ки ачылсын жанарныс хем Гёзлернис да сатынь Аласыныс бу кихады зере кючюк пасы вар онун ама бюк фаидасы вар Адамын евиндя да Алла башлады гёкюнью падишалына Алахын хем Олун хем святой Духун Кувединен вечникая

Амин:

ПМА, с. Гайдар

Эпистолия (о воскресном дне)

Сын нашего Господа Иисус Христос отправил Вам с небес слушайте христиане со страхом и дрожью благословение, что правда что упал камень с Небес вера кажется небольшой, но ее тяжело кому-либо поднять, ее никто не может поднять, тогда на закате солнца архиереи и святые чтецы от Бога в поле (со всего мира ?) собрались все митропо-

литы и владыки и отслужили службу и бдения (всенощную?) и святую службу три дня и три ночи освящали, и тогда снизошел голос с небес и сказал: «Возьмите камень и благословите своими руками и, разрубив, найдете внутри разрубленного это слова Господа». И сказал Отец, что я вам дал первую Эпистолию и вы не отказались от своих привычек и не стали покорными чему я вас наставлял и не вняли моим святым словам и потому я наслал на вас языческие верования (народы — ?), которые поработили вас, не пожалели вас, и вы не отказались от своего недостойного и грязного порока, тяги к деньгам, и не стали на правильный путь, и не вняли моим словам, в которых я говорил вам: «Небо и земля пройдут, а мои слова не пройдут». И снова кто делал добро, тот человек не пропадет. Послал (?), услышал о ваших грехах и о воскресном дне, который не почитаете. Я наслал на вас лютые зимы, сильные морозы, большие ветра и громы, и страшные дожди и наводнения (?) и неурожай (голод) и смерть. Напрасно, что наслал на вас и ваш скот самые сильные землетрясения и много знамений «показал» вам воочию за вашу злость и за то, что тщательно не соблюдаете мои святые воскресенья и не боитесь. Вмешивается дьявол (?), и не находите себе других дел. (Вы злые, ленивые и язычники — ?) и снова вы не благодарные, что дал вам много зерна, вина и зелени в ваши села. Но всё равно не отказываетесь от ваших недостойных привычек, и потому хотел уничтожить весь род людской со всей земли, но потом передумал из-за молитв моей матери, которая стоит и постоянно просит за весь мир, за бедных, которые хотят, чтобы я помиловал их, и вам прощаю ваши грехи и снова говорю вам, если не успокоитесь, заберу весь урожай с земли из-за ваших грехов, что не соблюдаете на земле. Урожая не будет, виноградники высохнут и на виноградники дам большой урожай, а затем иссушу и заберу воду с земной поверхности. После этого, чтобы знали, что вам уготованы вечные летние муки (?), так как стали очень злыми и лживыми, ненавидите друг друга и подслушиваете, что творится в доме друг у друга, а потом смеетесь, а из того, что заработали не делитесь даже кусочком, бедняку не оказываете милости, не относитесь бережно к церкви, очень злыми и язычниками стали, от веры отказались, друг друга обижаете, так как я вам дал святой день, очень злыми стали и друг друга не бережете, и не слушаете моих наставлений, и не почитаете, и очень злыми стали, так как даже я на святое воскресенье отдыхаю и не делаю всех своих работ. В воскресенье отправил отец мой Архангела Гавриила, он принес моей непорочной матери весть о моем отце. В воскресный день поднялся и достал запись о мучительной судьбе человека и в воскресный день буду судить весь род человеческий живых и мертвых по их грехам, после этого кто будет делать добро — тот мой. Этого человека поставлю рядом с моим отцом в мое

царство и отправлю в рай (?) навеки, а кто делал зло, прогоню с глаз моих долой: идите, проклятые, в вечный огонь, который никогда не гаснет, на муки в то место, где неспящие черви, где для вас приготовлено место с дьяволами и язычниками. И снова вам повторяю: если вы не прекратите совершать грехов (не успокойтесь), которые совершили ранее и «не хранили» церковь почитанием и ладаном, найду на вас свою обиду и, когда вспомните, проклят будет тот человек, кто будет работать в субботу после вечерни до понедельника того же времени*. И снова говорю вам: пятницу и среду тщательно соблюдайте, и постичьтесь, так как эти дни вас вызволят из книг (списков?). Я дал вам всюду зелень, чтобы ели то, что растет на земле, но вам всё не хватает. В пятницу и среду ешьте рыбу, так как мясо я не позволяю**. Другая епископия как и первая, и вспомните, когда Я врата Небесные открою и ниспослужу огненный дождь в феврале и (он) испепелит вас, сотрет с лица земли и наступит кромешная мгла; ниспослужу гром и молнии, которые сожгут вас. И тогда пойдете на могилы умерших и будете кричать: Выйдите мертвые из своих могил, чтобы туда вошли мы, живые, так как нет сил выносить эти мученья и кару, которые нам ниспослал Бог за наши грехи. А Я отверну от вас Свое лицо, чтобы не слышать вас и уничтожить вас (?), так как вы стали очень злыми и лживыми и друг друга не любите и стали сутяжничать (?), вам нравится давать деньги под проценты и бедных поработаете, от веры отказались, не почитаете церковь, чтобы очистить свои грехи молитвой и литургией.

Ох, как нет у вас страха, ибо земля разверзнется и поглотит вас, какой ответ вы тогда дадите, вознося молитву в тот день, почему не становитесь смиренными. Уверуйте, не будьте чопорными, но будьте смиренными. Ох, горе тому (той душе), кто ругает матом священников и монахов. Этот человек не материт священников и монахов, а материт (самого) Бога. Кто же материт слуг царя, тот не материт слуг, он материт (самого) царя.

Тогда ох, горе тем душам, которые не верят этим святым словам, ох, горе душам тех, которые грешат с кумицей; ох, горе душе шурина/деверя, который совершает грех со своей тетей, и душе мужа старшей сестры, который грешит со свояченицей. И ох, горе душам тех, которые стремятся разбогатеть рвачеством; ох, горе душам тех, которые разговаривают в церкви и не слушают святую службу (литургию?), душе попа, который совершает службу пьяным и ударяется о кого-то.

Ох, блажен, кто слушает, как не сбывается сказанное им, так как он не один, вокруг ангелы. И знайте, что это письмо не написано человеком на земле, но послано вам с Неба, чтобы вы стали сыном (?) на земле. И ох, горе душе священника, монаха, псаломщика, дьякона (?), которое должно быть у каждого человека в доме и чтобы он отпра-

вил туда, где его нет, так как большая польза дому того человека.

И снова ох, тому, кто при переписывании пропустит хоть одно слово из его содержания. Блажен тот, кто купит это святое письмо и подарит, его грехи будут прощены и унаследует он на небесах (?). И если будет следовать словам Бога и Авраама, Исаака и Якова, блажен тот, кто воспринимает их всем сердцем, блажен тот, кто делает добро для какого-то бедняка, кто примет путника в свой дом – тому человеку будет даровано царство Божье. И горе душе того отца, кто не наставляет (детей?) читать книги и почитать церковь, так как будете держать за это ответ после смерти, как скотина будешь ходить за духовным судьей, свидетельствовать (?), чтобы он простил грехи наши, но вы не потрудились (понять) тайны Иисуса Христа, чтобы была польза для ваших душ и чтобы с радостью причащались святой просфорой.

Поэтому Я молитвами Святого милосердного патриарха Ионики и с Божьей помощью и (с помощью) Святого Духа, старался «раскрыть» эти слова Божьи, которые сейчас правильные (?). Опять прошу Бога благословить христиан, чтобы прозрели ваши души и глаза, и чтобы покупали это письмо, так как стоит оно недорого, но от него огромная польза дому человека и Бог подарит (?) Царство Небесное. Силой Отца и Сына и Святого Духа во веки веков.

Аминь.

* Здесь допущена ошибка при переписывании. Согласно другим вариантам – «до утра понедельника».

** У подчеркнутого нами текстового фрагмента искажён смысл. В результате есть ощущение разделенности его на 2 самостоятельные Епистолии. Данный момент был уточнён при анализе других вариантов этого же произведения, в которых смысл этого отрывка сводится к следующему: «и чтобы знали, что с этого времени я более не передам вам другую Епистолию...»)

№2. Епистолия Алахын анасы

бу кихады ады Епистолия сымарланма бизим Алахтан Иссус Христоздан бизя юренмеин феналык япма зере бьянь сизи ятпым хем ёладым сизя хем ген сымарлэры бири бириниздян коимаин зем о харам хаве (рiля) кимсея буюр етмин евениздя тутмаин хем геня диленжилери хем фукарлери уратмаин некадар булунурсаиды елиниздя Милуит един хем Ананыза бобаныза лаф чевирмеин бу кихат Алахын сымарламасындан бизя да бизим феналыклармыс ичин ниче деерь кенди Иссус Иссус Христос Алахын Олу язмыш бизя бу Кихады да окуркан ставрозумузу япалым хайрсызлыклардан бралалым бу кихады ким окурса хем сеярся хем сеярся япсын нишан святой кручая она десин воимя Отца и сына и святого Духа Амин: бу лафлар Алахтан кендисиндя Ани битирер бизи Иссус Христос вермиш свынтул Патриахула да Патриахулада ёламыш Карда-

шына Краюля ярдымжы олсун онун душманра бу кухады бюк куфеди вар хем геня Ким окурса да тамана тутарса бу лафлары о Адамын гюнахлары прост олур хем феналык япмарса хем ангы карыда тышырса янында илин (дурачек) дудуружек*. О сата хем макар кимда ташырса коинусунда олажек миласы Алахтан (выделено нами. – *Е.К.*) Иссус Христоздан хем чевирир онун Душманарны хепсини Дер бу дуваларлан Христос сесля Еи Христозум кору бени Гечя Гюндюс хем хер бир сата ялварэрым Алахым Иссус Христозум беним сенин Анылмыш дуваларын Ичин хем хич диль Кабаты ани сени дудурду бу гюдяилен Христозун хем сенин Икрамыны хем пал Канын ичин Ани дёктюн Круча юстюня бизим гюнахлармыс Ичин Иванын дувалары Ичин ани гидер Илери хем Аани вахтис етти Ёрданын суюнда проповедует ети народу хем деди прост еть Алахын Кузусуну онарын Дувалары ичин Алахым Иссус Христозум кору беним Жанымы дюбдюс фена Ишлердян ани гелер евдян Ирактан зере сянда сую дирльдянь Алахын хем бизим бобамызын Святой Дух ама. бизим Кихат гёстерди Ихтярлары Каршысында Маслин Мунтесиндя Асылымыш бу святой Архангел Михайлын Иконасында кихат Асылымыш маслинердя да ким истер окусун О кенди ачылармышь да бу лафлар язылы вар онун ичиндя Иссус Христос Алахын олу бизим бобамыс ани гёк юстюндя хем геня сымырлэрым сизя беним святой Алах куведимлен ки бу кихады инанасыныс сымарлэрым сизя християнар ишлямясинис Святой пазарда Свинтит един пазары бир иш япмарсыныс басчелернидян бир от биле чыкармасыныс (выделено нами. – *Е.К.*) сизин Ананынызын афолмасы ичин тутасыныс хем Инанасыныс бу Дюнедя феналыклардан сакынасыныс да япынь илык зере бян вердим сизя Алты гюнь бир афта да дюбдюс ишляр ичин А единжи гюню свинтит етим дува едясинис хер бир япмарсыидыныс не сымарладым мунчит едежям сизи Кытлыкклан хем холерлен хем чекиргилен ондан сора Ким калырса бюк ёлюмнен зетличям (выделено нами. – *Е.К.*) да калкачек Падиша падиша хем Бояр да бояр да пек чок кан дёкюлечек сизин аранызда да ондан сора хепсинизи смйрит Едежям хем сизин Мындар яныннызы алажам сиздян да Наказать Едежям сизи Гёк чатлыжек да бунун ичин таныясыныс ани вар кюсюм сизин юстюнюзя сизин гюнахларныс ичин вар Анамын миласы бян сизя сымарладым калкасыныс да пазар гюню клисея гияясинис да дува едясинис сизин феналыкларныздан браласыныс да хем покой оласыныс ёлыичам сизин юстюнюзя гёкюн фена кушларны да Иерляр сизи да ондан сора топрак юстюндя да геня сымарлэрым сизя Вечернедян сора дюбдюс ишлердян браласыныс беним Анамын Икрамы ичин зере о ялвармэиды бян сизи чоктан каибедирдим да геня сымарлэрым сизя Ихтярлар хем Генчляр япмаясыныс феналык неда бир кимсеи лафедясинис фена (выделено нами. – *Е.К.*) да сора веририм Гёкюн падишахлыина вечник да сизин гюнахларныс прост олур да геня дерим сизя ох християнар православный ким инан мар сыиды ** бу кияды Проклет олсун да гёкюн падишахлыины гёрмяс хем кимда Алахын лафларны тамана тутарса хем покоит олурса ниже лязым о адамын Гюнахларны прост едярим некадар илдыс гёктя хем денизин ичиндя Кум хем япрак котру Ачында хем чимен топрак юстюндя ама кимдя да булунурса бу кихат да гёстермярса кимся о проклят олсун (выделено нами. – *Е.К.*) да гюнахлары Прост ольмас Да геня сымарлэрым сизя беним вечника еминимлен беним лафлармы тамана тутарсыныс ниже сымарладым сизя Акына бян Алахым ани яздым бу кихады (де лаефинця са Думнезеу) хем святой дюшюню Панаиянын ачан уюмуш Маслин

баирында гелирмиш янына Алах Христос гөрдю да деди ох беним севгили Анам уюдунму да ачан уянды факир чирам верди Исус Хриостога да деди гөрдюм севгили олуму хем геня уяндым хем сени гөрдюм балы хем сатылмыш диридя Какылмыш хем кручая Герилймиш хем сенин святой пак гюденян канынь акаркан да демиш Исус Христос ох беним севгили Аначим сенин дюшюню ани гөрдюм бяну пацит олажам (подчеркнуто нами. – Е.К.) Бизим христос янымые ичин хем онарын Гюнхлары ичин хем ким гөстерирса да язарса бу кихады Алахтан правинцасы Дюбюдюс инсандань хем о сата ачан ёлыижам бянь кендимь гөрюнежям да ялваржам дюбюдюсь Аёзларынан о адамын жаны ичинь хем кимда язарса хем башкасына да гөстерирса хем янында ташырса бу святой кихады ону гөтюрюм гөкюн падишахлына (выделено нами. – Е.К.)

Амин;

ПМА, с. Гайдар

Эпистолия Божья Матерь

Название этого письма Эпистолия, заповедь, данная нам нашим Богом Исусом Христом: «Не учитесь делать зло, так как Я вас сотворил и передал вам и снова заповедую вам, чтобы не «ставили» себя один выше другого, так как нечестным добром никому не (?), не держите у себя в доме (?), и опять же нищих и бедных не прогоняйте, сколько найдется в руке подайте милостыню, и матери и отцу не перечьте.

Это письмо из Божьей заповеди для нас и из-за нашего зла (?), как говорит сам Исус. Исус Христос, Сын Божий, написал для нас это письмо, чтобы, (мы) читая, крестились, отказались от порочных дел. Это письмо кто прочтет и полюбит (проникнется), и произнесет, пусть сделает знак святому кресту и ему скажет: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь!»

Эти слова от Самого Бога, которые уничтожают нас (?), Исус Христос дал святому Патриарху, а Патриарх отправил своему брату в Краюл, чтобы помогал его врагам. Это письмо имеет огромную силу. И опять же, кто прочтет его и исполнит эти слова, у того человека грехи будут прощены, если не будет делать зла. А та женщина, которая носит его при себе, легко разродится в тот час, и даже если кто носит его за пазухой, получит милость Божью от Исуса Христа и (оно) отворотит (от него) всех его врагов, – говорит Христос этой молитвой.

Слушай, эй, Христос мой, храни меня днём и ночью и каждый час. Умоляю, Боже, мой Исус Христос, благодаря Твоим знаменитым молитвам и нет совсем вины, что Тебя этим телом родила Христа (?), и ради Твоей славы (?) и дорогой крови, которую Ты пролил на кресте за наши грехи, за молитвы Иоанна Предтечи, который крестил в водах Иордана, проповедовал народу и сказал: «Прости, Господи, Божьего агнца». За их молитвы, Господь Исус Христос, храни мою душу от

всякого зла, которое приносит нечистая сила, так как Ты, Господи, — живительная вода и Святой Дух нашего Отца.

Но наше письмо показалось (появилось?) перед стариками, оно висело на иконе святого архангела Михаила на Маслиновой горе, письмо висело на маслиновом дереве, и тому, кто хотел прочитать (его), оно само открывалось. И эти слова в нем записаны. Иисус Христос, Сын Божий, Отец наш, который на небе.

И снова наставляю вас данной мне силой Божьей, чтобы верили в это письмо. Заповедую вам, христиане, не работайте в святое воскресенье, освящайте воскресенье и не делайте никакой работы в огороде, даже травинки не сорвите. Ради милости вашей матери, соблюдайте и верьте, на этой земле избегайте зла, делайте добро, так как Я дал вам шесть дней в неделю для всех дел, а седьмой день освятил для того, чтобы вы молились.

А если вдруг не будете делать то, что Я вам велел, замучаю вас голодом и холерой, и саранчой. А после этого, тех, кто останется в живых, смертью замучаю. И восстанет царь на царя, бояре на бояр, и очень много прольётся крови между вами. И после этого всех усмирю и заберу вашу нечистую плоть, и накажу вас. Небо разверзнется, чтобы тем самым вы узнали, что Я обижен на вас. За то (чтобы ваши грехи были отпущены) просила Моя милостивая мать. Я вам заповедовал, чтобы, в воскресенье вставали и шли в церковь, и молились, чтобы перестали делать зло и смирились. Нашлю на вас злых небесных птиц, которые съедят вас, и после этого на земле...(?). И снова прошу вас, после вечерни оставьте все свои дела из почтения к Моей матери, так как если бы она не попросила за вас, Я бы вас давно уничтожил.

И вновь заповедую вам, старики и молодежь, не делайте зла, не злословьте ни о ком, и после этого Я дарую вам навечно Царство Небесное, и ваши грехи будут прощены. И снова говорю вам: «Ох, православные христиане, кто не верит в это письмо, пусть будет проклят и не никогда не увидит Царства Небесного, тот же, кто поверит в Божьи слова и смирится, как полагается, тому человеку прощу все его грехи, сколько звезд на небе и песка в море, и листьев на дереве (?), и травы на земле. Тот же, у кого будет это письмо, но не покажет его никому, тот пусть будет проклят, и грехи его не будут прощены.

И снова закликаю, следуйте моим словам, как Я завещал вам. Воистину Я Бог, который написал это письмо (?) и святой сон Богородицы, которая, когда уснула на Маслиновой горе, к ней подошел Бог Христос и, увидев, сказал:

— Ох, моя любимая мать, ты спала?

И когда она проснулась, мой бедный раб (?) дала Христу и сказала:

— Видела Тебя связанного и преданного, и распятого живым на кресте, и из Твоего чистого тела текла кровь.

И ответил Иисус Христос:

— Ох, моя любимая мамочка! Сон, который тебе приснился, со Мной все это случится. За (мучения?) нашего Христа и за их грехи.

Кто покажет и перепишет это письмо, тому от Бога (?) от всех людей и в тот час, когда Я оправлю, Я покажусь и буду просить со всеми святыми за душу того человека, кто же перепишет и покажет другому, и будет носить при себе это святое письмо, его «приведу» в Царство Небесное. Аминь.

№ 3. «Золотое» или «Святое письмо»

«Сие письмо найдено в земле Британской, на горе Таборе (по другим спискам на горе Фаворе), под образом св. Михаила. Кто его хотел прочитать или списать, то оно само ему растворялось, в котором было написано золотыми буквами так: Я, Иисус Христос, сын Бога живаго, приказываю вам силой Божества Моего, чтобы вы день воскресный почитали, ибо Я вам дал шесть дней рабочих, а день седьмой оставил и посвятил его вам, чтобы вы молились заблаговременно, благодарили Господа, награждали убогих и веровали тому, что Я, Иисус Христос, Сын Бога Живаго сие письмо своей рукой писал, чтобы вы во всем хорошо себя вели. И если сего исполнять не будете, то Я буду вас наказывать голодом, поветрием, огнем и водою, и ежели вы и тогда не покоритесь, то который человек останется, несчастная душа его будет терпеть адское наказание. Также возбужу против вас царей и бояр и будет кровопролитие между вами и окончится тогда живот ваш, чтобы познали справедливость Мою; и еще буду наказывать вас громом, молнией и градом за грехи ваши, чтобы вы остерегались; и, ежели вы не станете исполнять Моего приказания, то напущу на вас черных птиц, летающих по воздуху, которыми распространится поветрие. Я, Иисус Христос, сын Бога Живаго, приказываю вам, чтобы вы после вечерни не работали для умоления Матери Моей, Которая, если бы не молилась за вас, и не умоляла Меня, то давно бы Я погубил вас всех. В день праздничный, как старые, так и молодые, до храма ходите и припомните грехи свои, которыми прогневали Мое величие и Меня Самого. Напрасно не призывайте Имя Мое, не оскверняйте Кровь Мою и Члены Мои, которыми вас искупил от грехов и ада и сотворил вас по образу и подобию Божію; один другаго не убивайте, не обижайте ближняго, любите его, как самого себя; богатства не собирайте, свидетельства ложна не давайте, и отца и мать почитайте и дам вам за это в царствии небесном пребывание. Я, Иисус Христос, сын Бога живаго, приказываю вам силой Божества Моего: Вы сие письмо, которое Я Своей рукой писал, должны уважать и почитать. А который человек сему верить не будет, то да будет проклят от Бога и ввержен в тьму кромеш-

ною. На последок приказываю вам: который человек будет иметь при себе сіе письмо, будет давать его на прочтение или переписывать, то сколько грехов не имел, — как в море песку, а на небе звезды, на поле трав. А на деревьях листьев, — все ему будет прощено. А который человек будет иметь сіе письмо при себе и не будет давать его на прочтение или переписать никому, тот будет проклят, погибнет и отвернется от него царствіе Божіе. Приказываю вам под великим наказаніем моим сохранять приказаніе Мое, ибо кто сему верить не будет, тот нагло умрет; а который человек сіе письмо будет иметь, то будет прославлен и покорны ему будут все люди, и хотя бы кто без исповеди и причастия Моего умер, имея письмо сіе, то в царствие Мое войдет. Сіе письмо такое, что если кто его будет читать или слушать, то иметь будет от Меня на сто дней отпущение грехов и ни один непріятель вредить не будет. А которая девица (А по другим спискам вместо «девица» стоит слово «невеста») беременна, будет иметь при себе сіе письмо, родит дитя счастливое от Бога на всем свете, великую милость получит, как душевную, так и телесную; который человек будет иметь сіе письмо, вечное счастіе получит. Аминь».

О распространении в народе «золотого» или «святого» письма (Из пастырских наблюдений) // КЕВ. 1895. №14–15. С.513.

ТРАДИЦИИ. ОБРЯДЫ

В.И. ОСИПОВ

БОРОВСКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ И МЕСТНЫЕ СВЯТЫЕ И ЧУДОТВОРНЫЕ ИКОНЫ

Церковная реформа XVII в., лишившая староверов их храмов, лишила их и возможности поклоняться особо чтимым иконам находившимся в них. Вопрос о почитании святых и чудотворных икон, находящихся в «никонианских» храмах боровскими старообрядцами воспринимался всегда однозначно – им надо поклоняться. До 1917 г. этот вопрос на официальном уровне был бессмысленен. Синодальная церковь для привлечения в своё лоно старообрядцев не препятствовало им заходить в свои храмы. Но это было неприемлемо для самих старообрядцев, которые считали «никониан» еретиками. Это можно было сделать только во время крестного хода, когда чудотворную икону выносили на поклонение.

В Боровске к 1917 г. ежегодно совершалось несколько крестных ходов. В «Памятной книжке Калужской губернии» на 1916 г. говорится:

«1 мая совершается крестный ход из всех городских церквей в Боровский Пафнутиев монастырь. Установлен этот ход с Высочайшего соизволения в 1828 г., по ходатайству монастыря и жителей города, в память преставления преподобного Пафнутия Боровского Чудотворца.

18 июля, т.е. в день празднования иконы Пресвятыя Богородицы Боголюбская, крестный ход совершается из соборного храма в слободу Солдатскую, в память избавления жителей в 1771 г. от моровой язвы.

2 августа бывает крестный ход из городских церквей на Кудиново для встречи чудотворной иконы Боголюбской Божией Мате-

Осипов Виктор Иванович – директор Музея истории и культуры старообрядчества, председатель боровской старообрядческой общины Введения во храм Пресвятой Богородицы, г. Боровск Калужской обл.

ри, приносимой к этому дню из с. Юрьевского Боровского уезда.

12 августа крестный ход вокруг города с иконою Боголюбской Божией Матери.

14 августа крестный ход на Кудиново для сопровождения чудотворной иконы обратно в село Юрьевское» (1).

Боровчане-старообрядцы всегда почитали память преподобного Пафнутия. В каждом доме находилась икона этого святого (2). Так, когда разбирали древнюю церковь прп. Пафнутия в Пафнутьев-Боровском монастыре, боровские старообрядцы выкупили фрески с ликом святого со стен этого храма.

Крестный ход на день памяти преподобного Пафнутия из часовни с. Кудиново в Пафнутьев монастырь официально был установлен в 1828 г. История (становления) крестного хода следующая (3).

В декабре 1827 г. несколько дворян Боровского уезда (М.И. Навашин, М.Я. Сенявина, И.Г. Куртеев) подали прошение на имя епископа Калужского и Боровского Григория с просьбой разрешить крестный ход 1 мая от Благовещенского собора до Пафнутьева монастыря (4).

Это прошение не возымело действия, так как исходило только от дворян, а не от органов городского управления и жителей. Оказалась необходима поддержка городской думы. Во второй половине XVIII—начале XX вв. в городское управление избирались боровчане из купеческого и мещанского сословия, состоявшее преимущественно из старообрядцев. Ясно понимая, что они, старообрядцы, не будут принимать участия в этом крестном ходе, а будут совершать службы преподобному Пафнутию в своих моленных, руководство городской думы вынуждено было подать прошение о разрешении крестного хода. 2 марта 1828 г. оно было подано за подписями городского головы Петра Васильевича Большакова, бургомистров А. Молчанова, Ф.М. Томилина и боровских купцов Тихона Федоровича Щукина, Дмитрия Михайловича Второва, Василия Санина (все фамилии боровских старообрядцев) (5). Позже, 19 июля 1828 г., архимандрит Пафнутьева монастыря Венедикт подал рапорт на имя епископа Калужского и Боровского Григория с просьбой разрешить крестный ход 1 мая.

Эта просьба была поддержана епископом Григорием (6), и на основании обращения горожан обратился в Синод, откуда 11 сентября 1828 г. последовал указ о разрешении совершать крестный

ход 1 мая в память преподобного Пафнутия от Благовещенского собора до монастыря. Этот указ был продублирован 28 сентября Калужской духовной консисторией:

«Указ Его Императорского величества Самодержца Всероссийского, из Калужской Духовной Консистории, оной присутствующему Калужской семинарии ректору Боровского Пафнутиева монастыря отцу архимандриту Венедикту.

Учреждение крестного хода в Боровский Пафнутиев монастырь в 1-е число мая из тамошнего Благовещенского собора пред литургиею, а по окончании оной и молебствия обратно Святейший Синод благословляет» (7).

В начале 1920-х годов крестный ход был прекращён и возобновился только 14 мая 1993 г. (8).

Из истории взаимоотношений боровских старообрядцев с официальной церковью известны 2 эпизода, когда чудотворные иконы никониан были в Боровске – это ежегодная встреча иконы Боголюбской Божией Матери и иконы Калужской Божией Матери в 1899 г.

Крестный ход с иконой Калужской Божьей Матери в Боровске был совершён боровскими и калужскими миссионерами в 1899 г. Икона Калужской Божией Матери стала почитаться калужанами с 1771 г. (9).

Инициатором крестного хода с иконой Калужской Божией Матери в Боровске стал миссионер священник М. Извеков. Более 9 лет он был миссионером в Боровске и вёл собеседования с боровскими старообрядцами. Он знал убеждённость боровских старообрядцев в что «со времени патриарха Никона в Греко-Российской церкви не может быть ни новоявленных святых мощей угодников Божиих, ни явленных и чудотворных икон» (10). И вот 10 сентября 1899 г. икона Калужской Божией Матери была привезена в Боровск (11). По окончании крестного хода священник в восторженных тонах рапортовал: «При одном известии о прибытии Калужской иконы Божией Матери весь город Боровск встрепенулся. Люди всех званий и состояний соединились в достойной встрече святыни. Когда же наступило время этой встречи, то к православным примкнули раскольники, которые за трехдневное пребывание святой иконы в городе присутствовали за богослужениями в соборном храме» (12).

Икону несли крестным ходом от Балабанова до Пафнутьева монастыря, где состоялся молебен. По наблюдению М. Извекова, среди собравшихся на молебен было много старообрядцев (13). Большое удивление у священника вызвало то, что по просьбе Боровской городской думы, «состоящей из раскольников-старообрядцев», был совершён молебен на городской площади (14). Но главным своим успехом священник М. Извеков считал пожелание одного из боровским-старообрядцев «принять в свой дом святую икону» и «отслужить пред нею молебен. Когда я пришел к нему со святой иконой в дом, то там было собрано множество раскольников, которые с особым усердием молились и прикладывались ко святой иконе В таком раскольническом городе, как Боровск, подобный факт представляет целое событие; по крайней мере, произошло это так неожиданно и необыкновенно, что произвело сильное впечатление» (15).

Однако «сильное впечатление» это произвело только на самого миссионера о. М. Извекова и сохранилось в его рапорте-отчёте Калужской духовной консистории. Из памяти же старообрядцев это событие изгладилось довольно быстро.

Пребывание иконы Калужской Божией Матери в Боровск было единственный раз.

Боровчане особенно почитали икону Боголюбской Божией Матери из с. Юрьевского, которая находилась в этом селе с 1838 г. (16). По преданию, список с иконы Боголюбской Божией Матери был подарен Пётром I за службу стольнику Борису Мироновичу Батурину, который просил благословить его образом из придворного храма (17).

Как уже отмечалось выше, икона Боголюбская приносилась в Боровск несколько раз: 18 июля в день её празднования был крестный ход из Благовещенского собора в слободу Солдатскую, 2 августа её приносили из с. Юрьевского в город, и в течение 12 дней она была в храмах г. Боровска и Пафнутьевом монастыре. 12 августа был крестный ход вокруг города с иконою Боголюбской Божией Матери, а 14 августа крестный ход на Кудиново для сопровождения иконы обратно в с. Юрьевское (18).

Когда у боровчан сложилась традиция совершать крестный ход с иконой 18 июня и 12 августа? В «Справочной книжке Калужской губернии на 1871 г.» (19) зафиксировано:

«В Боровске:

Июня 18, в день празднования Боголюбской Божией Матери совершается крестный ход из одного только собора в так называемую Слободу и среди улицы совершается общественное молебствие с коленопреклонением пред чудотворною иконою Боголюбской Божией Матери. Ход этот учреждён в воспоминание избавления жителей города Боровска от морового поветрия 1771 г. заступлением Богоматери.

Августа 12-го дня 1848 г., во время свирепствовавшей холеры, жители Боровска поднимали чудотворную икону Боголюбской Божией Матери из с. Юрьевского, отстоящего от Боровска на 25 вёрст, с которою, при крестном ходе, из всех церквей, обошли вокруг города, от чего эпидемия совершенно прекратилась. Об установлении в память этого события ежегодного крестного хода вокруг Боровска в 12 день августа испрашивается разрешение через Святейший Синод» (20). Эта церковная традиция закрепились во второй половине XIX в. и продолжалась в первые десятилетия XX в.

После 1917 г. и социальных потрясений, когда официальная церковь была отделена от государства, стало возможным пойти на уступки старообрядцам. Сохранились документы в Государственном архиве Калужской области, в которых ведутся переговоры между РПЦ и боровскими старообрядцами о приёме в их храмах чудотворной иконы Боголюбской Божией Матери (21).

В середине мая 1919 г. уполномоченными боровских старообрядцев: 1-й Покровской (Ив. Калашников), Всехсвятской (П. Санин), 2-й Покровской (П. Головтеев) и московской Николо-Рогожской общины (Ив. Полежаев) было направлено письмо протоиерею Благовещенского собора о. Иоанну с просьбой ходатайствовать перед вышестоящими церковными чинами принимать икону Боголюбской Божией Матери в своих храмах (22). «Икона Боголюбской Божией Матери, приносимая ежегодно в город Боровск из села Юрьевского, с давних времён особенно почитается старообрядцами. Массы старообрядческого населения всегда участвуют при встрече и провожании Боголюбимой, с усердием выходя далеко за город, невзирая ни на какую погоду, а во время пребывания в городских приходских храмах, многие старообрядцы ищут случая помолиться и приложиться к Святой иконе — и не все имеют возможность по своей совести получить это духовное

удовлетворение». Поэтому они просят разрешить им «во время пребывания Боголюбимой в Боровске, в августе месяце, по окончании обхода церквей и крестного хода по городу продолжить срок пребывания иконы в городе на 4 дня».

16/28 мая 1919 г. протоиерей Благовещенского собора о. Иоанн Жаров пригласил настоятелей, церковных старост, членов приходских советов церквей г. Боровска. На этом собрании была выслушана просьба старообрядцев и вынесено решение «приветствовать желание старообрядцев помолиться одновременно с православными» и просить епископа Феофана ходатайствовать перед Патриархом Тихоном и Святейшим Синодом о разрешении изменения срока приноса иконы Боголюбской Божией Матери на 2 дня ранее обыкновенного (обыкновенно приносится 2 августа) и принятия иконы старообрядцами. Для выработки программы встречи и проводов иконы решено было образовать комиссию совместно со старообрядцами.

19 мая к 5 часам пополудни о. Иоанном были приглашены все заинтересованные стороны в собор. На этом собрании выяснилось, что старообрядцы желают лишь воспользоваться принятием в свои храмы святой иконы для совершения пред нею богослужения, но участвовать в крестных ходах при встрече святой иконы 31 июля, в крестном ходе 12 августа вокруг города и проводах святой иконы 14 августа в с. Юрьевское, со своими иконами и духовенством они не могут. Молитвенное же общение их с православным населением города выразалось лишь в том, что они ежегодно около 50 лет вместе с православным населением города выходят далеко за город на место встречи иконы (на Кудиново).

Приём иконы Боголюбской Божьей Матери в свои храмы староверы предлагали совершать так: 9 августа они приходят к боровской единоверческой церкви со своим духовенством и крестным ходом. Отсюда берут икону и несут в сопровождении только своего духовенства и крестного хода в свой храм, а 11 августа таким же образом к 6 часам пополудни приносят в православный собор икону ко всеобщему бдению.

Таким образом, крестные ходы в г. Боровске остаются в прежнем виде: одно православное духовенство встречает икону 31 июля, 12 августа совершает крестный ход вокруг города и 14 августа провожает её обратно в с. Юрьевское.

После такого предложения старообрядцев в о. Иоанне заговорил миссионер: а будет ли от «такого нововведения в г. Боровске существенная польза церкви православной, послужит ли это поводом к сближению старообрядцев с церковью православною, утверждать не решаюсь» (23).

29 мая в 5 часов собрались повторно священники, старосты по письму старообрядцев. Было решено разрешить старообрядцам молиться, но изменить срок приноса иконы в их храмы не на 4 дня, а на 2 дня, и носить её по плану:

31 июля ст. ст. приносят из Кудинова к 12 часам в Боровск

1 августа – икона в Соборе

2 августа – в Успенской церкви

3 августа – в Рождественской церкви

4 августа – в Крестовоздвиженской церкви

5 августа – в церкви Спаса-на-Взгорья

6 августа – в с. Красном

7 августа – в церкви Спаса-Преображения (на площади)

8 августа – в Троицкой церкви

9 августа – в Борисоглебской и единоверческой

10–11 августа – у старообрядцев до всенощной

12 августа – из собора крестный ход вокруг города

13 августа – Пафнутьев монастырь до всенощной

14 августа – из собора в с. Юрьевское.

После собрания о. Иоанн Жаров рапортовал Феофану, епископу Калужскому и Боровскому о том, что боровские старообрядцы обратились к нему с письменною просьбой разрешить им принимать икону Боголюбской Божией Матери в своих храмах.

Просьба была удовлетворена. 17/30 июня 1919 г. епископ Феофан рапортует патриарху Тихону, который своим указом разрешает принимать старообрядцам икону:

«Калужский Епархиальный Совет.....Копия

22 июля 1919 г.

№ 3511 1919 г. июля 9 дня

Вх. № 4307/1352.....

В Епархиальный Совет Ф.Е.К. и Б.

Указ.

Преосвященному Феофану, епископу Калужскому и Боровскому.

Святейший патриарх и Святейший Синод слушали: рапорт Вашего Преосвященства. От 17 (30) июня 1919 г. за № 2986 с хода-

тайством о разрешении боровским старообрядцам принимать находящуюся в церкви с. Юрьевского Боровского уезда Боголюбскую икону Божией Матери в свои старообрядческие храмы, ввиду чего, в изменение утвержденного Святейшим Синодом расписания пребывания названной иконы в г. Боровске, назначить новый срок пребывания ее там: с 31 июля по 14 августа.

Постановлено: Предоставить Вашему Преосвященству разрешить боровским старообрядцам принять в свои приходские храмы находящуюся в церкви с. Юрьевского Боровского уезда икону Божией Матери, назначить срок пребывания ее в г. Боровске с 31 июля по 14 августа, о чем и послать Вашему Преосвященству указ июля 3/16 дня 1919 г. №2197. Подлинный подписали: Член Святейшаго Синода Архиепископ Никандр и делопроизводитель (подпись неразборчива).

С подлинным верно: Исполнено июля 24/11 дня 1919 г.

Указ протоиерею Иоанну Жарову № 3459» (24).

Состоялся ли этот крестный ход и смогли ли боровские старообрядцы принять в своих храмах икону Боголюбской Божией Матери, установить не удалось. Во-первых, это связано с государственной политикой, которая проводилась в отношении верующих. Идёт Гражданская война, и в каждом крестном ходе новая власть видит демонстрацию против её политики. Об этом не упоминает и о. Иоанн Жаров в «Церковной летописи Благовещенского собора» за 1919 г. Современные прихожане Боровской старообрядческой общины Введения во храм пресвятой Богородицы, которые родились в 1930-х годах вспоминают, что их родители и старшие родственники ходили крестным ходам на Кудиново, чтобы встречать икону Боголюбской Божией Матери из с. Юрьевского. По их рассказам трудно определить, когда это происходило — до 1919 г. или же ещё крестные хода были и после 1919 г.

В 1930-е годы храм в с. Юрьевском был закрыт, а икона Боголюбской Божией Матери передана в храм д. Карижа под Малоярославцем, где она хранится в настоящее время (25). Боровские старообрядцы на протяжении всего XX в. ежегодно отмечали праздник 1 июля (18 июня) иконы Боголюбской Б.М., а в начале 2000-х годов совершили паломническую поездку в д. Карижу, где им был предоставлен храм и они смогли совершить молебен и приложиться к чудотворной иконе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Памятная книжка и адрес-календарь Калужской губернии на 1916 г. Калуга, 1916. С.ХХ.
2. Осипов В.И. Взаимоотношения боровских старообрядцев с Пафнутьев-Боровским монастырём во второй половине 50-х гг. XIX в. // Обнинский краеведческий сборник. Обнинск, 1996. С.78–82; он же. Отношение крестьян-старообрядцев к официальным православным монастырям: Вторая половина XIX–начало XX вв. (На примере Калужской губернии) // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. М., 1996. С.106–108.
3. Учреждении крестного хода 1 мая в память прп. Пафнутия от Благовещенского собора в г. Боровске до Рождества Пресвятой Богородицы Пафнутьев-Боровского монастыря // РГАДА. Ф.1198. Оп.2. Д.4634. 13 л.
4. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.1198. Оп.2. Д.4634. Л.4–4об.
5. Там же. Д.4634. Л.5.
6. Епископ Григорий был на Калужской кафедре с 4 января 1826 г. по 1828 г. С первых дней пребывания на калужской кафедре он начал обличать «раскольников». Сразу перед ним встали 2 задачи в этом направлении: обращение старообрядцев в лоно официальной церкви и – недопущение перехода в старообрядчество из неё. Поэтому он видел в разрешении такого крестного хода достаточно сильное влияние официальной церкви на боровских старообрядцев. См.: Соколов Д.Д. Высокопреосвященнейший Григорий, митрополит Санкт-Петербургский, как деятель против раскола // Калужская старина.. Т.1. Кн.1. Калуга, 1901. С.1–22; Кн.2. С.23–72; Кн.3. С.73–99.
7. РГАДА. Ф.1198. Оп.2. Д.4634. Л.2.
8. Осипов В.И. Из истории крестного хода в день памяти преподобного Пафнутия // Вестник фонда «Боровск – историческое наследие». №2. 1999. Май. С.3–4; он же. Крестный ход в день преподобного Пафнутия // Боровские известия. 2002. №52–53.
9. Икона Богоматери Калужская явилась в 1748 г. в с. Тинькове Калужской губ. в доме помещика Василия Хитрово. Калужская Божия Матерь стала почитаться калужанами с 1771 г.. когда моровая язва опустошала окрестности города и никакие меры не могли приостановить эпидемию. Тогда из с. Тинькова в город была принесена чудотворная икона Богородицы. Три дня обносили калужане икону с молитвой вокруг города, и язва отступила. В память об этом событии был установлен день празднования иконы 2 сентября. После окончания войны 1812 г. Синод благословил в память об освобождении Калужской губернии и

города от французов установить празднование Калужской иконе Божией Матери 12 октября с крестным ходом вокруг Калуги. С 1918 г. Калужская чудотворная икона Богородицы находилась в Калужском областном краеведческом музее. В послевоенные годы Калужская икона Пресвятой Богородицы была возвращена РПЦ и ныне находится в Калужском Свято-Георгиевском кафедральном соборе.

10. Калужские епархиальные ведомости (КЕВ). 1899. №20. Офиц. С.269.

11. Извеков М. Рапорт священника о воздействии иконы Калужской Божьей матери на боровских раскольников // КЕВ. 1899. №20*; Он же. Новое чудо милости чудотворной иконы Калужской Божьей Матери (О принятии ее боровскими старообрядцами) // КЕВ. 1900. №1; Казанский В. По поводу пребывания в Боровске иконы Калужской Божьей Матери // КЕВ. 1900. №4.

12. КЕВ. 1900. №1. Неоф. С.3.

13. Там же. 1899. №20. Офиц. С.269.

14. КЕВ. 1900. №1. Неоф. С.3

15. КЕВ. 1899. №20. Офиц. С.271.

16. По преданию, в 1155 г., во время перенесения будущей Владимирской иконы во Владимиро-Суздальские земли из Вышгорода, князю в походном шатре явилась Пресвятая Богородица и повелела ему поставить икону во Владимире. На месте явления Богородицы Андрею Боголюбскому (ныне Боголюбово) был основан монастырь и князь повелел написать особую икону, изображающую его видение. Новый образ, затем был поставлен в Боголюбове вместе с самой Владимирской иконой в Боголюбовском замке. Празднование иконе установлено 18 июня по ст.ст. Боголюбская икона, считающаяся чудотворной, множество раз становилась образцом для создания списков. Наиболее почитаемы списки: Боголюбская-Владимирская, Боголюбская-Московская, Боголюбская-Зимаровская, Боголюбская-Угличская и др. Установление общерусского почитания Боголюбской Б.М. приходится на последнюю треть XVII в. Считается, что в 1672 г. крещение царевича Петра Алексеевича было специально приурочено ко дню памяти апостолов Петра и Павла, в канун праздника которых был убит кн. Андрей Боголюбский. Согласно «Летописи Боголюбского монастыря», в 1681 г. обитель посетил царь Феодор Алексеевич, приложивший к иконе свой наперсный крест. В 1682 г. до дня празднования иконы Боголюбской Б.М. были отложены похороны И. и А. Нарышкиных, убитых во время стрелецкого восстания братьев царицы Наталии Кирилловны, а в 1684–1687 гг. над местом их погребения в московском Высокопетровском монастыре выстроена церковь в честь иконы Боголюбской Б.М. (вероятно, первый храм с таким посвящением); в 1690 г. в ней был

поставлен список иконы Боголюбской Б.М., привезённый царём Петром из Боголюбского монастыря. Чудотворным образом в тот период считалась и икона Боголюбской Б.М. кремлевского Сретенского собора. Составление службы Б.и. относится к рубежу XVII–XVIII вв. и, возможно, связано со строительством храма в Высокопетровском монастыре / Сайт Седмица.RU / Праздник Боголюбивой Божией Матери // <http://www.sedmitza.ru/text/415130.html>.

17. Этот список с древнерусского образа прославился в XVIII в. с. Юрьевском. История этой иконы была записана в 1836 г. со слов заштатного священника Матвея Ермилова, 1770 г. рождения, жившего в с. Сущеве в 6 верстах от с. Юрьевского. Священник Матвей «с самого малолетства своего подлинно знал все происшествия о чудотворной иконе». В начале столетия крестник Петра I стольник и полковник московских стрельцов Борис Миронович Батурич отличился перед государем и в награду просил отдать ему Боголюбскую икону Богородицы, которая находилась в придворном храме. Икону Батурич хранил в своём доме в сельце Стенине Боровского уезда. Отдавая дочь Прасковью замуж за помещика из соседнего с. Юрьевского Семёна Ильича Загряжского, он благословил её любимым своим образом Богородицы. По наследству икона перешла к детям и внукам Прасковьи Борисовны. С одним из них, гвардии прапорщиком Николаем Васильевичем Загряжским, в 1760-х гг. произошёл знаменательный случай. На барина ополчились крепостные. Однажды ночью крестьяне, замыслившие смертоубийство, пришли в барский дом. Загряжский в страхе спрятался за большой иконой Боголюбской Божией Матери. Но когда злоумышленники зашли в образную комнату, отчаявшийся спастись помещик встал из-за образа. Однако, крестьяне его не увидели. Потрясённый Н.В. Загряжский дал обет построить в селе, где издавна существовала Благовещенская церковь, ещё одну, чтобы поместить в ней чудесную икону. 8 июня 1771 г. епископом Переславским и Дмитровским Геннадием была подписана храмозданная грамота на постройку в с. Юрьевском тёплой деревянной церкви «во имя Пресвятой Богородицы явления Ея Боголюбския, ...и по построении убрать оную иконостасом и святыми иконами по подобию лучших российских церквей благолепно и благостройно». В том же 1771 г. разразилась эпидемия чумы. Жители с. Юрьевского и окрестных деревень попросили у владельца Боголюбскую икону и совершили с ней крестные ходы вокруг своих селений. Моровая язва прекратилась. Узнав об этом, и жители Боровска и Малоярославца обошли города с чудотворным образом, и здесь также прекратилось распространение чумы. Исполняя обет, Н.В. Загряжский поместил икону в иконостасе нового храма по левую сторону от Царских врат. Великое множество богомольцев потянулось в Юрьев-

ское. В праздничные дни икону из храма приносили в дом помещика для служения молебна и всенощной и оставляли до утра. Так случилось и в 1803 г. под Успение. А ночью месть крестьян всё же настигла Н.В. Загряжского, и он был убит. Власть дом, в котором оставалась икона, опечатали до приезда наследников. Ими оказались племянники убитого Иван и Сергей Бахтины, помещики Брянского уезда. Подольстившись к священнику о. Емелиану, чтобы не поднимал шума, братья тайком увезли чудотворную икону в драгоценной ризе в свое с. Сташевичи. А в юрьевском храме поставили список того же размера в медном окладе. Только через 30 лет майор Семён Петрович Загряжский, вознамерившийся на месте деревянной Боголюбской церкви построить каменную, возбудил дело о возвращении принадлежащей церкви святыни. Бахтины пытались доказать, что образ никакой не чудотворный, а просто их семейная реликвия. В результате долгих разбирательств было собрано много свидетельств очевидцев – местных старожилов. Например, вдовствующая попадья из с. Масалова Прасковья Акимова подтвердила помощь, оказанную Божией Матерью через Боголюбскую икону во время чумы 1771 г. В то время ей, дочери юрьевского дьякона, было 15 лет. Отец также рассказывал ей, что «на образе в ножке сделался знак от громового удара и этот знак закрыт стеклом».

Долгожданное событие случилось только 20 марта 1839 г. По распоряжению министра внутренних дел служители Афанасьевской церкви с. Сташевичи передали приехавшим из с. Юрьевского священнику Никите Загрядскому и дьячку Афанасию Фёдорову драгоценную святыню. Бахтины «утрудили» просьбой о пересмотре дела самого Николая I. Но в марте 1841 г. был издан указ, по которому чудотворная Боголюбская икона Божией Матери должна была оставаться в храме с. Юрьевского вечно. См.: Сорокина Л.Б. Святыни окрестностей Обнинска. Калининград, 2011. С.191–193.

18. Памятная книжка и адрес-календарь Калужской губернии на 1916 г. Калуга, 1916. С. XX; Чудотворная икона Боголюбской Божией Матери была носима и почитаема не только в Боровске, но и соседнем г. Малоярославце. Здесь крестный ход был установлен с 1855 г. на второй неделе после 16 августа в честь избавления от холерной эпидемии 1848 и 1853 гг. (Там же. С. XXI).

19. Справочная книжка Калужской губернии на 1871 г. Калуга, 1871. Ч.2. Справочная. С.25.

20. Протоиерей о. Евгений Чертков в «Церковной летописи Благовещенского собора» за 1867 г. пишет, что холера была в 1853 г. и тогда же состоялся крестный ход «около города, в тот же день прекратилась холера, так что на другой день уже не было умерших в городе, тогда как до 12 дня ежедневно умирало от 2 до 5 человек». После этого ежегодно

стал совершаться крестный ход в этот день. См.: «Церковная летопись». Благовещенский собор. Запись за 1867 г.

21. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.1267. Оп.2. Д.726. Л.1–12.

22. В «Церковной летописи Благовещенского собора» за 1919 г. новым её настоятелем о. Иоанном Жаровым записями подтверждается желание старообрядцев принять в свои храмы икону Боголюбской Божией Матери. См.: – «Церковная летопись». Благовещенский собор. Запись за 1919 г. Л.159–160

23. ГАКО. Ф.1267. Оп.2. Д.726. Л.1об.

24. Там же. Л.7.

25. Д. Кудряшов, считает, что во второй половине 1920-х годов совершался крестный ход с иконой Боголюбской Божией Матери в г. Малоярославец с разрешения советских властей. Церковь в с. Юрьевском ветшала, разрушалась, в 1927 г. её собирались ремонтировать. Икону на это время была оставлена в Покровской церкви с. Карижа. См.: Кудряшов Д. История Храма в Кариже / http://karizha.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=47:history1&catid=34:historycat&Itemid=56; По данным Л.Б. Сорокиной, церковь в с. Юрьевском была закрыта в начале 1960-х гг., а икону Боголюбской Божией Матери решили перевезти в Малоярославец. По преданию, когда проезжали мимо Покровской церкви на Кариже, лошади стали и отказались двигаться дальше. Так Божиим промыслом святыня обрела новое место пребывания. Множество людей ежегодно стекается на Карижу 1 июля, в день праздника Боголюбской иконы См.: Сорокина Л.Б. Святыни окрестностей Обнинска. Калининград, 2011. С.191.



Л.В. ХИРЬЯНОВА

ОСНОВНЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО МИРОВОЗРЕНИЯ

Формирование этнического самосознания и национального чувства российского общества, без которых невозможен выход из современного духовного и социокультурного кризисного состояния, требует целостного осмысления проблем христианской этики. Старообрядчество, являясь «носителем христианских идей» (1), основательно зафиксировало кодекс нравственных критериев и этики русского народа: нравственные нормы, принципы, ценности, моральные добродетели, нравственный идеал.

Этические проблемы в старообрядчестве (о происхождении и сущности нравственности, о нравственных качествах человека, о добре и зле, о долге, чести, совести) анализируются через призму и содержание христианско-православного учения.

Методология исследования старообрядческой этики, включает:

- анализ основных категорий этики как философской науки (понятие о смысле жизни, месте человека в мире и т.д.);
- осмысление положений христианской этики: о греховной природе человека, необходимости спасения через веру в Бога и т.д.;
- рассмотрение моральных ценностей семьи;
- изучение трудовой этики.

Отправной точкой старообрядческой этики является представление об испорченности и падшести человеческого естества в результате первородного греха. Обратимся к воззрениям представителей старообрядческих общин: «Грех с давних времён пошёл» (Прасковья Григорьевна, г. Белгород, 2009 г., поморское согласие). «Первородный грех считается, когда Господь сказал,

Хирьянова Людмила Васильевна – к.филос.н., преподаватель кафедры социальной работы и психологии Белгородского университета кооперации, экономики и права, г. Белгород

от этого дерева, чтобы не ели – это считается, как пост. Адам и Ева не выдержали этот пост» (Тарасова Е.Т., 1940 г.р.), с Кошлаково Шебекинского района Белгородской обл., 2010 г., поморское согласие).

Сущность греха состоит в непослушании воле Божией, в нарушении заповедей: «Грех, когда мы не выполняем Божии законы. Ну, например, слушать бесовскую музыку, ходить в театр, слушать нецерковные песни – грех» (Кизилова Т.Ф., 1926 г.р. г. Шебекино Белгородской обл., 2008 г., поморское согласие). «Нарушаешь заповеди – вот и грех» (Прасковья Григорьевна). «Грех для всех единый. От греха – вот и грех. Самый опасный грех: не убий, не осуди, детей нельзя на исповедь не спрося вести: не убила ли, не подожгла ли кого, не желала ли смерти, аборт не делала? Это очень большие грехи. Исповедаться надо, отбывать надо – накладывают за грехи». «Если, примерно, женщина делает аборт, пьёт, курит, волос подстригает, и много, много больших грехов, и вот она грешница получается и незаконно живёт, надо, если замуж выходят, венчаться обязательно, надо все заветы выполнять Божьи, людей обижать нельзя, постничать надо» (Долгополова З.А., г. Белгород, 2009 г., поморское согласие). «На каждом шагу грех. В уме, помышлении и то грех. Ты плохо сделал – грех. Душе своей плохо сделал» (Тарасова З. М., 1941 г.р. с. Кошлаково Шебекинского р-на Белгородской обл., 2008 г., поморское согласие).

Грех, или моральное зло, имеет обнаружение в неправильных поступках, в недолжном поведении по отношению к людям. «Грех – это то, что делаешь во вред человеку. Поступай с человеком так, как хочешь, чтобы поступали с тобой. Даже сам Господь смотрит на наши грехи. Помните, как строился Вавилон. Мы не видим Господа Бога на земле, а Он нас видит. Един Бог без греха» (Долгополова З.А.). Морально-этический императив старообрядчества: относись к другому человеку так, как бы ты хотел, чтобы он относился к тебе.

Полевые материалы дают возможность увидеть, что староверы делают акцент на необходимости безропотного перенесения страданий, посланных Богом для испытания прочности веры и очищения от греха: «Обычно надо, чтоб за грехи свои человек поболел, пострадал». «За грех наказывает Господь. Дети греш-

никами не считаются. Например, если родился ребенок слепым, это не наказание за грехи родителей, а это на уверенье, что Господь его воскресит» (Рябцева О.М. 1928 г.р., с. Кошлаково Шебекинского р-на Белгородской обл., 2008 г., поморское согласие). Как писал французский историк Леруа-Болье, «русский народ – один из тех немногих народов, которые любят сущность христианства, крест, он не разучился ценить страдание; он воспринимает его положительную силу, чувствует действительность искупления и умеет вкушать его терпкую сладость» (2).

Источником нравственности является – Богочеловек, совершивший подвиг самопожертвования, доказав тем самым свою величайшую любовь к людям. Иисус Христос сошёл с небес на землю, родившись как человек, чтобы научить людей праведной жизни, принять на себя их грехи и умереть мученической смертью на кресте. «Иисус Христос пришёл на землю для спасения мира. Он пошёл на муку. На муку пошёл ни за что, чтобы мир спасся. Сколько Его мучили» (Екатерина Алексеевна 1938 г.р., с. Кошлаково Шебекинского р-на Белгородской обл., 2008 г., поморское согласие).

Старообрядцы говорят о соблюдении нравственных заповедей, данных человеку Богом, главным содержанием которых является любовь к ближнему, проявление милосердия и сострадания. Они культивируют такие этико-аксиологические детерминанты, как смирение, послушание, покаяние, прямо ведущие к спасению в Боге. «Самый короткий путь к Богу – это уважать всех людей, всех любить, независимо какой веры, какого положения, тогда спасёмся. Любовь – есть Бог. Главное не обижать никого, не унижать никого и всегда думать, что я самый грешный на земле и больше всех у меня грехов. И никогда ни перед кем не возноситься, а всегда перед самыми слабыми, перед самыми бедными, перед самыми униженными, унижать себя, одним словом, быть смиренным. Смирение – есть больше всех добродетелей. Когда человек смиряется, то с ним Бог» (Тарасова Е.Г., 1930 г.р., г. Белгород, 2008 г., поморское согласие). Смирение выступает здесь как важнейшая этическая категория: «Смирение первым делом, не болтать что попало, не сердиться ни на кого, терпеть, Бога славить – спасение будет» (Килин Ф.С., 1941 г.р., с. Кошлаково Шебекинского р-на Белгородской обл., 2009 г., часовен-

ное согласие). «Наша религия призывает нас к порядочности, любви друг к другу, к уважению, не оскорблять друг друга. И самый большой грех – осуждение. Вот нам сейчас наставник рассказывал, что если человек согрешил, ну мало ли что случается с нами. И вот мы его осуждаем и тем самым оскорбляем его и себя. А ему надо посочувствовать» (Долгополова З.А.). «В нашей вере нельзя подражаться, оскорбить друг друга, посплетничать. Выполняйте заповеди и будете спасены. Не осуждайте, не прелюбодействуйте» (Прасковья Григорьевна, г. Белгород, 2008 г., поморское согласие).

Старообрядчество учит о необходимости участия в богослужбно-обрядовой практике для будущего спасения. «Седьмой день – воскресенье – отдайте Богу. Придите на службу, постоит, отдайте эти 2 часа Богу» (Прасковья Григорьевна).

Этика староверов, существующая в контексте традиционных форм жизни, пронизана обращениями к совершению добрых дел: милостыни, пожертвований, благотворительности, активного участия в жизни церковной общины. «Первая церковь, которая в Киеве была построена, называлась Десятинной, то есть всё, что мы зарабатываем, десятую долю, мы должны отдавать на храм» (Долгополова З.А.). «Обязательно надо милостыню подавать, на храм подавать. Добрые дела спасают человека. Молитва и милостыня – это два крыла, которые до Бога долетают» (Тарасова Е.Г.).

Особая роль в старообрядчестве отводится деонтической или «законической» этике. Если мужчина бреет бороду, курит табак, женщина ходит без платка, пользуется косметикой, значит, происходит сопричастность греху. «Мужчина обязательно с бородой, так положено. У нас без бороды не отпевают даже» (Екатерина Алексеевна). «Надо девушкам с волосами ходить, волосы не стричь, не красить» (Прасковья Григорьевна). «Грех большой краситься, волос подрезать. Рукав длинный, с крестиком обязательно. Нужно покрываться платком. В храм придёшь, надо – юбка длинная» (Крюкова М.Т., 1929 г.р.), г. Белгород, 2007 г., поморское согласие). Кроме того, греховным считаются: троеперстие, совершение богослужений по «новообрядческим» книгам, пропуск в восьмом члене Символа веры слова «истинный», пение трегубой «аллилуйи», новая интерпретация имени Христа – Иисус (вместо старой – Иисус) и т.д. Староверы

свидетельствуют: «Троеперстие – это грех» (Лукьянчиков А.В., 1982 г.р., г. Белгород, 2007 г.).

Семья в старообрядчестве является организующим началом, носителем глубоких традиций, хранительницей духовного опыта предшествующих поколений, самым эффективным механизмом трансляции конфессиональной культуры. «Через обычай человек идентифицирует себя со своим народом, вводится в свой род, ибо обычай – дух народа, его дела... Свою духовность мы получаем от предков. Она заключена в обычаях и преданиях» (3). Методы и средства воспитания в старообрядческой семье определяются требованиями, основанными на канонах религиозной этики. Цель воспитания – формирование духовно-нравственных качеств, ценностных норм, установок, стереотипов поведения. «Дети в послушании должны жить. Молятся с 2 лет» (Ф.С. Килин). «В семье было по пятнадцать-семнадцать человек. Когда дети только начинают говорить, их учат молиться, креститься с самого рождения – мать рукой младенца крестит» (Бибешко М.И., 1924 г.р., с. Ровны Вейделевского р-на Белгородской обл., 2010 г., Белокриницкая иерархия). Ядром идеала воспитания является отношение к труду. «У нас с 10 лет дети работают, с 15 уже хорошо помогают» (Килин Ф.С.).

Нравственная ориентация занимает первостепенное место в трудовой деятельности старообрядцев, которые выработали свой идеал экономической этики, воплощённый в понятиях: долг, честь, жертвенность. Этико-трудовой кодекс старообрядческого предпринимательства можно объяснить стремлением к сохранению органической духовной связи поколений в сотериологическом контексте. «В сохранении традиции предприниматели-старообрядцы осознавали своё предназначение, в бережном отношении к заветам предков видели путь к спасению» (4). Ярким примером этико-деловой активности является деятельность белгородских предпринимателей – членов старообрядческих общин. Благотворителями поморской общины, непосредственно участвующими в строительстве храма в честь Покрова Пресвятой Богородицы г. Белгорода, выступили предприниматели-старообрядцы, внуки репрессированного в 1937 г. Афанасия Михайловича Тарасова, наставника старообрядческой общины с. Кошлаково. Табличка на храмовых воротах свидетельствует: «В память раба

Божьего Афанасия Михайловича Тарасова и всех пострадавших за православную веру Христову, с Божьей помощью и попечительством внуков Александра, Анатолия и всех благодарных потомков построен сей Храм в лето 2006 декабря месяца от Рождества Христова». За счёт пожертвований предпринимателя-старообрядца из поповской общины белокриницкого согласия был отреставрирован Покровский храм села Ровны.

Итак, в системе моральных представлений староверов христианские идеалы, принципы и оценки занимают доминирующее положение и напрямую коррелируют с ортодоксальной формой этики. Старообрядчество в поразительной чистоте сохраняет основополагающие ценности и традиции русской культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бернштам Т.А. Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Поволжья (сравнительное обобщение) // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы. Л., 1990. С.137.
2. Кологривов И. Очерки по истории русской святости. Siracusa, 1991. С.11.
3. Шадриков В.Д. Происхождение человечности. М., 1999. С.44–45.
4. Расков Д.Е. Хозяйственная жизнь русского старообрядчества: Новаторство в рамках традиций // Вестник СПбГУ. Сер.5. 1999. Вып.3 (№19). С.69.



А.Б. ОСТРОВСКИЙ

ЧАСОВЕННЫЕ УРАЛА: СПЕЦИФИКА ОБРЯДНОСТИ

Часовенное согласие – наиболее значительное по числу входящих в него старообрядческих общин, по меньшей мере с середины XIX в., на Урале и в Сибири. Оно возникает в 1720-е годы под идеологическим влиянием переселенцев из заволжских лесов и вплоть до 1840 г. эволюционирует от поповского направления к беспоповщине. С 1840 г. после решения, принятого Тюменским Собором об отказе от поиска в качестве своих иереев «беглых», из РПЦ, священников (и ввиду того, что власти это запрещали, и ввиду, случалось, неудовлетворительных качеств конкретных попов), возникает проблема требоисполнения ряда таинств, в первую очередь таких, как причащение и браковенчание. Отныне это возлагается на избранных лиц: «... избираем правителей-настоятелей, коим дозволено собором сим исполнять требы и нужды мирян; якоже и предки наши имели у нас настоятелей, но подчинялись оныя священникам правленным. Но ныне их вконец отрицаем» (1). Хотя на некоторых соборах позднее, вплоть до начала XX в., вновь возникала дискуссия о необходимости поиска подлинного священства, курс на беспоповщину, а конкретнее стариковщину – по народному именованию настоятелей общин – возобладал.

Причащение без священника поставило вопрос о преждеосвященных дарах; иногда крупницы их удавалось сохранить в течение более ста лет – вплоть до второй половины XX в. (2). Вместе с тем, возникает и нетрадиционный способ причащения – богоявленской водой. В конце XIX–начале XX в. для её освящения настоятель-мирянин использовал остатки прежней воды, некогда освящённой беглым иереем. Это нововведение обсуждалось на соборах урало-сибирских часовенных в конце XIX–начале XX в., однако не получило там окончательного одобрения.

Островский Александр Борисович – д.и.н., ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея, Санкт-Петербург

Специфическая обрядность часовенных — не только декларируемые нормы, но их функционирование — мало изучена; имеются некоторые свидетельства, оставленные священниками РПЦ, относящиеся к середине XIX в. и концу XIX—началу XX вв. Известно, что в середине XIX в. старообрядцы Пермской губ. причащались богоявленской водой, используя специально составленный чин причащения; дары для этого таинства получали от монахов-старообрядцев, проживавших в скитах. Кроме того, некоторые старообрядцы «сами причащаются простым обыкновенным хлебом», взятым из трёх печей, или простой обыкновенной водой, почерпнутой из трёх рек или из одной реки (3). Тогда же кратко описаны и другие требы, с выделением их специфики, обусловленной стремлением каким-то способом восполнить отсутствие рукоположенного священника, не отказываясь от символики, образующей таинство как таковое. Так, при освящении брака настоятелем-мирянином на голове жениха и невесты закрепляли, соответственно, иконы Спасителя и Богородицы; требовалось непременно согласие родителей на брак, их благословение (4). В чине погребения: омовение покойника имело не столько физический, сколько символический смысл, поскольку «омывают только те части тела умершего, которые при крещении (когда оно осуществляется священником — *А.О.*) помазуются елеем»; покойника «облекают в белый холщёвый саван, а по савану будто бы в подражание Иисусу Христу пеленают покойника тесьмой, шнуром или особенно приготовленным для этого свивальником, наблюдая при этом, чтобы тесьмы скрестились на передней части тела» (5).

Итак, и в обряде, заменявшем причащение, и в брачении, в погребально-поминальном чине создавалась особенная символика (числовая, визуально-имитационная, а также с использованием народных верований и социальных норм), сближавшая религиозную жизнь общины и с раннехристианским мировосприятием, и с опытом прежних поколений старообрядцев. Отчётливые следы такой символики прослеживаются в обрядности часовенных, зафиксированной нами с помощью опроса, проведённого в Пермской и Свердловской обл., для второй половины XX—начала XXI вв.

В конце XIX—начале XX вв. на территории и Пермской, и Екатеринбургской епархий РПЦ среди старообрядческих согласий

численно преобладали часовенные (6). Так, и в 1903–1904 гг., и в 1912 г. — это уже время «золотого века» старообрядчества — в Екатеринбургском уезде Пермской губ. они насчитывали более 50 тыс. чел., что составляло более 87% всех учтённых старообрядцев (7). Они же составляли значительную часть уральского горнозаводского населения.

В начале 1910-х годов в Екатеринбурге функционировали 2 старообрядческие часовни, в г. Невьянске — центре горнозаводского населения — также действовала часовня на кладбище. В Лысьвенском уезде возводилось несколько часовен. Вплоть до конца 1920-х годов сосуществовали 3 формы коллективного религиозного служения: скиты (форма, близкая к монастырскому общежителю, известна и в XIX в.), часовни, молельные дома. Православный священник В. Морозов, обследовавший в 1906 г. «состояние раскола» в Пермском у., отмечал высокую солидарность в среде старообрядцев вне зависимости от сословной принадлежности: на съездах «для обсуждения своего религиозного и общественного строя ... бывают богатые и бедные, купцы и крестьяне, и все они имеют одинаковое право голоса, все они вместе разделяют за одним столом общую трапезу. Особенно же между ними развито дело взаимопомощи. В трудных обстоятельствах жизни состоятельные помогают бедным, почему в старообрядчестве и не заметно той вопиющей нужды, какая нередко встречается среди православных» (8). Тот же автор, критикуя старообрядцев, включая и их наставников и начётчиков, за невежество («темен, груб и невежествен этот раскол» (9)), отмечает в весьма положительных тонах порядок в их богослужении — «положенные по уставу и приличные дню чтение, пение и каждение», — наблюдаемый им в молельном доме: «Старообрядцы читают внятно, громко, выразительно, не спеша, твердо выговаривая каждое слово, несколько речитативом, но почему-то немного в нос. Они вычитывают всё, что положено по церковному уставу, без малейшего опущения и строго осуждают православных за произвольное сокращение служб. Нельзя не похвалить здесь старообрядцев и за истовое наложение на себя крестного знамения. Оно совершается чинно, однообразно, точно и благоговейно» (10).

Изложим результаты нашего изучения религиозной обрядности во второй половине XX—начале XXI в. в среде нескольких общин часовенных в Лысьвенском и Куединском р-нах Перм-

ской обл. и в Невьянском, Шалинском р-нах Свердловской обл. (ещё 90 лет назад все эти территории относились к Пермской губ.), проводившемся посредством опроса и наблюдения в 2004 и 2006 гг.

Специфика требоисправления. Недалеко от г. Лысьвы – в д. Захарово уже в конце 1910-х годов была возведена часовня; тогда же была построена часовня и в д. Большая Лысьва. Та и другая – крупные здания, с притвором, большим молитвенным залом, с иконостасом и множеством паникадил. После закрытия в 1930-е годы более чем на столетие часовни вновь функционируют. Кроме лысьвенской общины, в распоряжении которой находятся в настоящее время обе эти часовни, имеется и община на ст. Кын, там как раз живёт единственный наставник на обе общины – Михаил Васильевич Кокшаров, 1947 г.р.; с его благословения осуществляется крещение, чин погребения, а также каждение и зажигание свеч в часовнях для проведения силами прихожан праздничных служб. Нам удалось побеседовать и с М.В. Кокшаровым, и с прежним наставником (в 1982–1990) Е.Н. Тюриным, 1908 г.р., живущим в окрестностях г. Лысьвы, а также с председателями лысьвенской общины, в прошлом и настоящем, и некоторыми прихожанами из обеих общин.

В Свердловской обл., г. Невьянске около двух столетий функционирует (была закрыта в 1930–1980-е годы) часовня на кладбище; в сельской местности Невьянского и Шалинского р-нов часовенные собираются в частных домах. Нам удалось побеседовать с наставником Невьянской часовни В.П. Васильевым, а также и с несколькими наставниками в сельских районах и прихожанами. Нередко часовенные, особенно в Свердловской обл., о себе говорят «кержаки».

Вот что о крещении сказал наставник со ст. Кын: «Мы и зимой воду не греем. Купель – железная ванна. Ребёнка сюда [в дом наставника] приносят. Достаточно одного крёстного; раньше считали нужно двоих... При крещении ставим на купели 4 свечи. Перед погружением ребёнка всеми свечами крестом проводишь в воде. После каждого погружения по солнцу ребёнка поворачиваем» (11).

О характерной детали крестильного обряда – поворачивании посолонь после каждого из трёх погружений, – встречающейся только у современных беглопоповцев и часовенных, упомянули и в других местностях (ст. Россалёно Лысьвенского р-на; с. Боль-

шая Уса Куединского р-на). Считается, что окрещаемый всякий раз должен снова «смотреть на восток» (12). У часовенных Пермской губ. эта деталь обряда отмечена как отличительная уже в 1826 г. в период их тайного инспектирования по распоряжению императора Николая: «В крещении младенца строго наблюдается, чтобы его при каждом „амине“, из воды вынимая, отделять, и перевертывают по-солонь, держа головой вверх, и паки потом погружать» (13).

Как и у беспоповцев поморского согласия, у часовенных для каждого окрещаемого вода наливается и освящается заново; в неё ничего не добавляют, только кадят, используя в качестве ладана кедровую серу. Кое-где воду зимой подогревают. К освящённой для крещения воде относятся бережно: «Когда крестишь, ни одна капля на пол не должна упасть, это грех; упала — тогда пол надо вытесывать» (14).

Почти во всех основных чертах крестильный обряд такой же и в двух упомянутых районах Свердловской обл.: воду раньше не грели, ничего в неё не добавляли, на купели помещали 4 зажжённые свечи (в д. Пильва Куединского р-на ранее возможны были варианты — 4 либо 3 свечи), которые перед крещением гасили в воде, находящейся в самой купели и уже освящённой, эти свечи оставались в доме окрещаемого; троекратно погружали с головой, с поворотом после каждого раза; крестик окрещаемому чаще всего надевал не настоятель, а крёстная, а затем она же — рубаху и поясок (15). В обоих районах упомянуты, в добавление к сказанному, и такие требования к крёстным родителям: в случае крещения мальчика требуются и крёстный, и крёстная; желательно, чтобы девочку от купели принимала крёстная, а мальчика крёстный; духовное родство в дальнейшем учитывается в запретах на брак на протяжении «семи колен»; тому, кто не молится, не положено быть крёстным.

С разрешения настоятеля часовни, находящейся на старообрядческом кладбище г. Невьянска, — Василия Панфиловича Васильева, лет 65–66, нам удалось присутствовать при проводимом им в часовне крещении девятимесячного младенца. Ребёнка родители называли Даниил; при крещении он получил имя Павел.

Вода была приготовлена накануне родственниками Даниила: 8 вёдер воды, принесённой из пруда, налили в цинковую бадью с ушками — часовенную купель. Настоятель перед проведением

крещения добавил из бадьи в купель спасовой воды (освящённой в праздник Спаса Нерукотворного 1/14 августа прошлого года). Поскольку отец ребёнка отсутствовал, настоятель поинтересовался, «оба ли родителя по нашей вере». Затем, произнося всякий раз Иисусову молитву, закрепил на купели, двигаясь по солнцу, 4 свечи. Во время совершения чина крещения, пока крёстные молились, младенца неоднократно передавали его матери. Крест младенцу надевал его крёстный, зажав в своём «кресте», то есть между указательным и средним пальцами, — так велел настоятель.

В беседе, состоявшейся вслед за этим, В.П. Васильев пояснил мне, что младенца нельзя крестить, если его отец — иной веры. При этом если отец церковный, а настоятель всё же крестит, то крещение не отменяется, но этот грех лежит на настоятеле. Однажды ему пришлось сначала окрестить отца ребёнка, затем он провёл брачение родителей его жены, позднее состоялось бракосочетание их зятя, то есть отца ребёнка (это возможно сделать только спустя 40 дней после крещения, и «он тогда эти 40 дней отрашивал бороду»); только после этого стало возможным окрестить ребёнка (16).

Характеризуя особенности крестильного обряда, другой настоятель, с большим стажем (10 лет), исполняющий требы в селах Невьянского р-на — Филипп Саввиныч Коновалов, около 70 лет, отметил, что он всё же иногда крестит, если мать ребёнка старообрядка, а отец церковный: «Младенец больше матери принадлежит — я иду навстречу» (17).

Важная деталь обряда относится к матери окрещаемого младенца: перед крещением отдельно, в небольшой посудине Ф.С. Коновалов кадит воду; мать младенца читает очистительную молитву и «Богородице, Дево». Сразу после завершения крещения мать водой из этой посуды оmyвает себе груди — тогда лишь она может кормить младенца «без опаски» и участвовать в коллективной молитве. И наставник, проживающий на ст. Кын, очищает «от скверны» мать окрещаемого в этот день младенца — но не освящаемой водой, а каждением её груди. У часовенных п. Пильва Куединского р-на матери младенца запрещалось присутствовать при крещении; перед его кормлением ей требовалось омыть груди на реке.

Обряд брачения — чин бракосочетания, проводимый настоятелем, ныне исполняется редко, не в каждой общине часовенных и не всяким наставником. Вот его краткое описание, дан-

ное М. Балчиковой, 80 лет, жительницей д. Симонята Шалинского р-на: «Крёстный, крёстная иконы нам на головы ставили, когда мы брачились. Бывало, крёстные кольца брачные покупали. Сбрачат – волосы сразу в две косы заплетут. Когда второй раз замуж выходят (после смерти мужа), икону ставят не на голову, а на плечо. При брачении невеста в сарафане, платке. Если мужик в первый раз женится, а девка во второй, тогда ей икону на плечо ставят, а ему – на голову... При брачении у жениха, невесты на руке лестовка, (держат) свечки. Полотенце клали им обоим на голову, они стояли под полотенцем... При брачении невеста ленточку свою клала в книгу, по которой брачат. А если уж она квёлая (то есть не девица. – А.О.), ей нельзя класть. Эти ленты раньше как закладочки использовались. Это называли „девичья краса“. бывало, спереди на голове ленточки навязывали, нарочно навязывали – вместо фаты. Когда брачили, у невесты одна коса, а сбрачат – волосы разделят и заплетут две косы. И крестна женихова, и крестна невестина: одна плетет одну косу, а другая другую косу, бывало, силой женили, даже если им самим не надо, а родители согласны. Сбрачат – уже нельзя расстаться. Изменяли (супругу) редко» (18).

Причащение в настоящее время осуществляется только перед смертью. В Пермской обл. совершается оно принятием сохранённой богоявленской воды (пить её можно только первые 2-3 часа после освящения настоятелем, наставником – затем лишь хранят) (19).

В Свердловской обл., в различных местностях, считают, что подавать крещенскую воду должен только духовный отец (настоятель, наставник); после этого 6 суток нельзя никаких таблеток принимать, ни уколы делать (20). Вместе с тем, кое-где простые миряне считают возможным, если нет Даров, причаститься Спасовой водой (д. Верхние Таволги Невьянского р-на, с. Шамары Шалинского р-на) (21).

В похоронно-поминальности обрядности уральских часовенных отчётливо выделяются несколько компонентов: общие для различных этноконфессиональных групп русского старообрядчества (вне зависимости от региона и/или религиозного направления, согласия); характерные для различных старообрядческих конфессий в данном регионе; специфичные именно для часовенных. Так, к первому компоненту, несомненно относятся,

такие важные устойчивые черты, сохраняющиеся в конце XX—начале XXI в., как: использование долблёных гробов (ещё несколько десятилетий назад); при положении покойника в гроб ориентирование его ногами в сторону переднего угла; учёт полового признака при обмывании покойника (мужчину обмывает мужчина, а женщину — женщина); предпочтение белого цвета для смертной одежды, которая готовится пожилой женщиной для себя и членов её семьи заранее; чтение вслух Псалтыри в доме, где лежит покойник; помещение на грудь покойнику, поверх одежды, медной иконы или креста-распятия; похороны на третий день; постанова зажжённых свеч на бортики гроба при отпевании; вынос гроба с покойником на специальных носилках или на длинных полотенцах; каждение гроба, покойника и могилы (вырываемой в день похорон); поминальная служба и трапеза в 3-й, 9-й, 40-й дни и в годовщины.

Для того, чтобы выделить в совокупности прочих черт региональные и специфически конфессиональные, приведём некоторые описания, полученные от информантов, и учтём результаты наблюдения (нам довелось побывать в этом регионе дважды на похоронах старообрядцев — у часовенных Свердловской обл. и у поморцев Пермской обл.). Вот что сообщила М.А. Оборина, 1922 г.р., уроженка с. Большая Лысьва (в часовне того же села её брат был настоятелем): «У мамы, тяти гроба были сделаны заранее; из дуба. Стружки (сохраняли, их клали) в гроб. Когда-то раньше делали долблёные гробы...

Меня зовут обмывать женщин. Мужиков обмывать ходит со мной Фёдор, но он тупой. Я мою у мужиков верх, а он — остальное. Мою сначала лицо: правую сторону, потом левую. Потом правую руку, затем левую руку. Затем — низ. Затем ставлю кресты с молитвой „Святой Боже“ Всего надо 40 крестов поставить на суставах. Покрой рубахи — „летучая мышь“ (пояснила, что рукава не вшивные; зауженный рукав, без поликов), из холста. Пояс, лестовка. Делается „крест“ из пальцев правой руки покойного: когда умрет, туда (в этот „крест“) кладут подорожную.

Женщин хоронят без сарафана. Я всем детям своим уже заготовила смертную одежду. В левую руку покойному кладут лестовку и подручник. Пеленают без узлов, как ребёнка: двумя снизу, двумя сверху. На ноги покойнику надевали калиги (похожи

на галоши), вязанные из толстых ниток; изредка у некоторых — лыковые лапти. На голову женщине — белый платок. Женщинам — чулки белые, мужчинам — носки.

Венчики здесь печатают („Святой Боже“). В правую руку кладут текст рукописания (ксерокс ныне) — „Бог милосердный и многомилостивый“. Сверху савана — ещё 2 метра полотна; как отпоют, лицо покойника закрывают углом савана.

Мою без мыла, тряпкой, над тазом; всё время читаю „Святой Боже“. Эту воду выливаю в огород, где скот не ходит. Обмываем на двери, положенной на табуретки.

Кадят гроб, покойника. Кадить может только мужчина. В гроб кладем ногами к иконам, чтобы смотрел на них; никониане (кладут) головой. Кладём металлическую икону на грудь. Пока покойник в доме, читают Псалтырь.

Отпевание — с вечера на 3-й день, примерно в 11–12 час. дня ...При отпевании свечи ставят и на сам гроб; кто может, по 40 ставит, но не менее четырех — крестообразно. Некоторые кладут отарки в гроб, некоторые — нет. Я храню венчальные свечи, надо их в гроб положить...

Как отпоём, при покойнике едят. Всех кормят. Потом везут на кладбище.

Раньше врезали в (намогильный) крест икону. Ту икону, что на груди покойника, некоторые зарывали в землю около креста на 40 дней, а потом брали её домой...

Пока в доме покойник, зеркала завешиваем. Воду ставить (на 40 дней) к иконам — большой грех. На кладбище ездим только в Троицкую субботу» (22).

Способ обмывания покойника — без мыла, прочерчиванием тряпицей крестиков на суставах, с пропеванием молитвы, — вероятно, создан после раскола в среде старообрядцев, принимавших беглых попов. В настоящее время он обнаруживается только у часовенных — и в других местностях Пермской, и в Свердловской обл. Варьируется количество символически проставляемых крестов и место на теле. Так, в том же Лысьвенском р-не, общине на ст. Кын используется другой чин погребения, при котором, положив «Начал» с 7 земными поклонами, обмывальщица ставит на теле покойника 17 крестов, используя для этого 17 разных тряпочек: «на темени, на лбу, на глазах (по 1), на

ушах (тоже по 1), на рту, носу, на плечах (по 1 — правом, левом), на груди, локтях (по 1), кистях (по 1), коленях (по 1) — итого 17» (23).

Проставление «крестов», но не на суставах, а на различных местах тела, на каждое отдельной тряпицей, выполняют в похоронном обряде старообрядцы-поповцы белокриницкого согласия в Куединском (д. Пильва, с. Куеда) и Верещагинском (с. Сепыч) р-нах Пермской обл. (24). О крестах, проставляемых на теле при обмывании, сказано в Свердловской обл., Шалинском р-не (с. Шамары, д. Гора) и священником, принадлежащим Белокриницкой иерархии, и мирянами из часовенных; священник указал, что это делается в 14 местах («крестообразно обмываешь все те места, где было миро помазано при крещении») (25). Часовенные это делают в 17 местах (26). Кресты «кладут» при обмывании и в общине часовенных г. Невьянска, используя «тряпочки от смертной одежды» (27).

Итак, эта норма в обряде часовенных является следом их прежней принадлежности к поповскому направлению. Проставление на суставах либо на иных, охарактеризованных выше, местах тела, — это различие служит, вероятно, в уральском регионе для дифференциации, соответственно, часовенных и белокриницкого согласия: о проставлении крестов именно на суставах, кроме М.А. Обориной (г. Лысьва), сказали также в Пермской обл. часовенные на ст. Россаленко (Лысьвенский р-н), в д. Пильва (Куединский р-н) и, наконец, авторитетный и среди часовенных Свердловской обл. и в Лысьвенском р-не Пермской обл. — отец духовный В.И. Борисов, проживающий на ст. Унь (Шалинский р-н): неоднократно сам осуществлявший обмывание, он назвал в качестве нормы проставление 17 крестов на суставах (28).

Варьирование количества проставляемых крестов — 40 или, чаще, 17 — обусловлено, полагаем, несколькими обстоятельствами, относящимися к сакрализации в христианстве, в том числе в богослужении старообрядцев, некоторых чисел. И то, и другое число являются сакрально значимыми уже в раннехристианский период: 17 — согласно толкованию, столько было в Ветхом Завете пророчеств о рождении Христа; 40 — через столько дней душа умершего христианина полностью отделяется от земного мира, это количество, в свою очередь, возводилось к сорокадневному пребыванию Моисея у Господа при получении десяти заповедей

и сорокадневному пребыванию в земном мире воскресшего Христа до Его Вознесения. Второе из этих раннехристианских обоснований 40 дней зафиксировано у старообрядцев Оренбургской губ. О.Г. Барановой: «Для роженицы 40 дней открыта дорога: если она умрет при родах, то (в) 40 дней ей – Вознесенье, то есть дорога открыта в рай» (29). Вместе с тем, и 17 и 40 – варианты числа молитв, отсчитываемого по лестовке: 17 – один из четырёх вариантов числа «бабочков» (бусин) между разделителями, а 40 – или ещё один вариант, или чаще 38 бусин в совокупности с двумя разделителями по краям.

Числовая символика используется у часовенных и для маркирования благочестия. Так, если женщина была брачена, должна постоянно носить чин – головной убор (из х/б ткани), состоящий из двух частей: волосник и поверх него кокошник. М.А. Обо-рина (г. Лысьва) показала мне свой волосник: на нём на макушке вырезано круглое отверстие, в котором помещены радиально расходящиеся парные крученые нити – как было пояснено, это означает «17 пророков»; на поверхности ниже прорези сделаны равномерно по кругу 12 складок – «12 апостолов»; в двух местах на поверхности нашиты 7 и 9 красных ниток – «7 таинств» и «9 чинов ангельских» (30). Подобный же головной убор показала мне, с разъяснением, и пожилая женщина, проживающая в с. Шамары Шалинского р-на: на его нижней части, называемой здесь чин, в форме колпачка, посредине также имеется прорезь, а на поверхности нашиты красной ниткой 7 косых крестов – по числу слов Иисусовой молитвы (31).

Постановка на бортиках гроба именно 40 зажигаемых свеч – также бытующий в среде часовенных способ выразить благочестие усопшего (32). Встречается в Шалинском р-не и другой вариант с тем же значением, а именно установка на гробе 8 свеч, как бы намечающих восьмиконечный крест: по одной у головы и ног, по две – у рук и ещё две пониже (33); или 6, но с тем же значением и изображая посредством перехода от свечи к свече косую планку (но без верхней планки подразумеваемого креста) (34).

Порядок обмывания характеризуется особенным вниманием не только к постановке «крестов» на теле усопшего, но и учётом признаков верх/низ, правая/левая сторона. Отметим, что оба этих признака встречаются в Пермской обл. в описании порядка

обмывания также у старообрядцев-поповцев белокриницкого согласия и у беспоповцев-поморцев (с. Сепыч, Соколово) (35). Вместе с тем, признак правая/левая сторона при обмывании не зафиксирован нами у часовенных Свердловской обл. Итак, прослеженный строгий порядок обмывания усопшего представляет, вероятно, региональную пермско-уральскую старообрядческую специфику, а не своеобразие только часовенных.

Пеленание покойника с наложением 4 или, чаще, 3 перекрестий — также, вероятно, не специфическая черта часовенных, но общая у них с белокриницким согласием. Её называли в обоих районах, обеих конфессиях (36); а поморцы не пеленают.

Ещё одна черта: трапеза при покойнике, сразу после отпевания, до выноса гроба из дома — характерна только для уральских старообрядцев. Она характерна для часовенных Лысьвенского р-на (кроме Обориной, об этом упомянули прежний наставник Тюрин и др.), соседнего с ним Шалинского р-на, с. Шамары (37), и для поморцев Верещагинского р-на (с. Соколово, наставник) (38). В с. Сепыч того же района в 2004 г. нам довелось присутствовать на похоронах, где отпевание проводили приверженцы белокриницкого согласия; после отпевания и прощания с покойным гроб переместили в сени, и сразу же был устроен поминальный стол для молещниц, а после этого — для всех остальных (39). У часовенных Шалинского р-на, соседнего с Лысьвенским, при покойнике после отпевания устраиваются только трапезы для молещниц и отдельно для копальщиков (тех, кто выкопал могилу); в Невьянском р-не у часовенных нет обычая трапезы до выноса гроба. Итак, эта интересная особенность первых поминок не является дифференцирующей именно для часовенных; она специфична и для различных старообрядческих конфессий на западе и востоке Пермской обл., известна в соседнем р-не Свердловской обл.

В отличие от только что рассмотренной черты, представляющей региональную специфику, закапывание в землю у намогильного креста иконы, лежавшей на груди покойника, причём только до сорокового дня, характерна в обследованных местностях только для часовенных: в Лысьвенском р-не это традиционная норма, а в соседнем Шалинском — сравнительно новая, поскольку прежде врезали эту икону в намогильный крест (40); в отличие от часовенных Лысьвенского р-на, здесь икону закапывают не на 40 дней, а навсегда.

Обычай зарывания иконы с груди покойника у надгробного креста до сорокового дня существовал и за пределами Уральского региона, но он известен только у старообрядцев-спасовцев, зафиксирован мной в Арзамасском р-не Нижегородской обл. (41). Если принять во внимание, что формирование часовенных произошло под воздействием переселенцев из Заволжья, можно предположить, что уже в том регионе возникла эта своеобразная норма в рамках погребально-поминальной обрядности, а затем была перенесена на Урал и стала нормой для некоторой части часовенных, не далее к востоку от Лысьвенского р-на.

Рассматриваемая норма представляет интерес в отношении религиозного мышления старообрядцев. Помещение иконы, находившейся при отпевании на груди усопшего, у надгробного креста усиливает связь могилы с душой, уходящей из этого мира. Само по себе это отвечает народным православным представлениям о могиле как пространственном медиаторе между миром живых и умерших, верованиям конца XIX в. о том, что именно на могилах могут появляться огоньки — души умерших грешников либо, другое толкование, знаки, что здесь упокоен благочестивый человек (42). Сохранившийся во многих старообрядческих конфессиях, в особенности у поморцев, вплоть до второй половины XX в. обычай врезать икону, взятую с груди усопшего, в надгробный крест, служит увековечиванию такой сакральной связи. Новация, упоминавшаяся выше: зарывание иконы навсегда вблизи надгробного креста — ещё один вариант того же.

По-иному, вероятно, следует понимать значение рассматриваемой нормы — связь иконы с могилой только в течение сорокадневного периода промежуточного состояния души покойного. У православных РПЦ вплоть до конца XX в. весьма распространён на сорокадневный период обычай вывешивания полотенца у божницы, поставления воды, иногда и хлеба в божницу либо на стол, находящийся в переднем углу, — для души покойного, которая в течение этого периода может «прилететь» (чтобы могла «сесть» на полотенце, попить и умыться). В изучаемой ситуации часовенных происходит своего рода зеркальное отражение всех компонентов временно формируемого медиаторного комплекса (см. табл.); благодаря этому, соответственно свойствам мифологического мышления, происходит смена общего значения на противоположное (43).

Итак, если повседневные предметы, помещаемые православными РПЦ в передний угол, способствуют отправлению души из земного мира в иной трансцендентный, то, наоборот, трансцендентный семиотический статус иконы, символизовавшей усопшего при отпевании и затем помещаемой к намогильному кресту, способствует впоследствии приходам души в этот мир, на свою могилу. То, что часовенные и спасовцы не отождествляют рассматриваемую норму с помещением навсегда этой же или другой иконы на намогильный крест, выражает их акцентировку медиаторного статуса не только могилы (так и у православных РПЦ, и у всех старообрядцев), но и сорокадневного периода после смерти.

**Сакральный медиаторный комплекс,
формируемый на период до сороковин**

Конфессия	Сакральный медиаторный локус	Предмет, помещаемый в этот локус	Подразумеваемые для души последствия
Православные РПЦ	Передний угол избы	Предметы повседневности, способствующие «телесному» проявлению души, приходящей в дом	Душе про-граммируется уход навсегда из этого мира
Часовенные (Лысьв. р-н Пермск. обл.); спасовцы (Арзамасский р-н Нижегород. обл.).	Свежая могила	Сакральный церковный предмет, способствующий формированию иномирного свойства могилы	Душе про-граммируется эпизодический приход в этот мир

Проведённое рассмотрение того, как в среде уральских часовенных производятся требы (крещение, причащение, брачение, погребение), конкретизирует в этнографическом отношении их промежуточное положение между поповцами и беспоповцами. Хотя часовенные во многих обследованных местностях сближают себя с поморцами («поморцы – почти как мы», разница «в основном, в кресте: у них на кресте нет Св. Духа» (44)), в рассмотренной обрядности отчётливо выделяются народно-христианские компоненты, служащие замещением тех или иных компонентов таинства, проводимого с участием священника. Кроме

того, можно обнаружить компоненты обрядности часовенных, определённым образом сходные с теми народно-христианскими компонентами, что свойственны старообрядцам поповского направления или православным РПЦ.

ПРИМЕЧАНИЕ

1. Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С.336.
2. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С.79.
3. А.П. [Архимандрит Палладий] Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядчества». СПб., 1863. С.159, 113–115.
4. Там же. С.162; Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Указ. соч. С.81.
5. А.П. Обозрение пермского раскола С.163.
6. Пономарев П. Раскол в пределах Савинского прихода // Пермские епархиальные ведомости. 1897. С.236, 238; Морозов В. Краткий очерк состояния раскола старообрядства и деятельности миссии в пределах Пермского уезда за 1906 г. // Пермские епархиальные ведомости. 1907. С.131; Черных А.В. Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории // Старообрядческий мир Волго-Камья. Пермь, 2001. С.139, 141, 147; Шилов А.В. Отчёты о состоянии раскола в Пермской епархии как источник по истории старообрядчества (по материалам РГИА) // Старообрядческий мир Волго-Камья. С.83–84.
7. Клюкина Ю.В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX–начале XX в. // Очерки по истории Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. Приложение 2. Табл.2.
8. Морозов В. Указ. соч. С.186.
9. Там же. С.135.
10. Там же. С.137.
11. Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф.10. Оп.1. Д.152. Л.17.
12. Там же. Л.52об., 58об.
13. Из архива С.Д. Нечаева: Исследования о пермском расколе в начале царствования императора Николая. М., 1894. С.52.
14. АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.152. Л.17об.–18.
15. Там же. Д.189. Л.23, 29об., 31об.–32об., 41об.–42об., 45об., 53об., 69об. Вместе с тем, наставник в с. Роща крестильные свечи в воде не гасит, крестик младенцу сам надевает (Там же. Л.67).

16. Там же. Л.32об.
17. Там же. Л.30об.
18. Там же. Л.54, 56об.–57, 60об., 64, 66об.
19. Там же. Д.152. Л.6, 15, 18об., 52–52об.; Д.189. Л.31, 45об., 47об., 54.
20. Там же. Д.189. Л.31.
21. Там же. Л.18, 21об., 46.
22. Там же. Д.152. Л.10–11.
23. Там же. Д.152. Л.20об.–21
24. Там же. Л.45, 61об., 70.
25. Там же. Д.189. Л.39.
26. Там же. Л.40об., 41об., 48об.
27. Там же. Л.9об.
28. Там же. Д.189. Л.27об., 43, 34об.
29. Там же. Д.133. Л.25–25об. (2002 г.).
30. Там же. Д.152. Л.6.
31. Там же. Д.189. Л.70. О том, что на головном уборе браченной должно быть нашито 12 тесёмочек и наверху отверстие, упомянули и в д. Платоново того же района (Там же. Л. 63).
32. Там же. Л.69об.
33. Там же. Д.189. Л.48об., 68об., 69об. (д. Гора, с. Шамары). Символика числа 40 особенно проявлена в 40-дневный период после смерти и в сорочины: в день похорон и в сорочины надо 40 человек накормить (Там же. Л.48, 53об.); за умершего родственника надо 40 милостынь раздать (Там же. Л.42об., 50).
34. Там же. Л.67. (с. Роша).
35. Там же. Д.152. Л.70, 73, 79об.
36. Там же. Д.189. Л.9 об. (часовенные г. Невьянск); л.48об., 69об. (часовенные, с. Шамары, д. Гора); л.39 (белокриницкое согласие, с. Шамары).
37. Там же. Д.152. Л.15, 28 (ст. Россалёнка); Д.189. Л.70об.
38. Там же. Д.152. Л.77об.
39. Там же. Д.153. Л.13об.–14.
40. Там же. Д.152. Л.11, 15; Д.189. Л.53, 63об. (д. Симонята, Платоново).
41. Там же. Д.189.
42. См. Островский А.Б. Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия // Материалы по этнографии. Т.1. СПб., 2002. С.120–121.
43. Об этой операции мифологического мышления – «инверсия», или перенос бинарности, – открытой К. Леви-Стросом, и интерпретации её в ключе общей психологии) см.: Островский А.Б. Парадигма мифологического мышления (Очерк вклада К. Леви-Строса). СПб., 2005. С.79, 87.
44. АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.152. Л.4, 5, 16об.



Л.В. КОРОЛЬКОВА

**СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ДЕРЕВНЯ ЛАВНИЯ XIX–XX ВВ.
(ВОЛХОВСКИЙ Р-Н ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ):
ОПЫТ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ**

В последние десятилетия в отечественных исследованиях, посвящённых старообрядчеству, наметился возрастающий интерес к изучению локальной истории и истории повседневности российской старообрядческой деревни. Эта проблематика нашла отражение в ряде работ историков, этнографов, краеведов разных регионов страны. Изучение локальной истории дало возможность проникнуть вглубь социокультурных процессов деревни и выявить их региональную специфику. Однако для того, чтобы этот материал стал «работать» на историю старообрядчества в целом, предстоит заполнить ещё много территориальных лакун.

Предлагаемая статья – это исследование, посвящённое одной старообрядческой деревне Ленинградской обл., на примере которой можно составить представление о состоянии старообрядчества в XIX–XX вв. в одном из самых богатых уездов бывшей Петербургской губ. – Новолодожском. Для написания данной работы были использованы материалы Российского государственного исторического архива (РГИА), публикации и полевые материалы автора, собранные во время полевых исследований в д. Лавния (2005). Большая часть материалов впервые вводится в научный оборот.

Деревня Лавния в XIX–начале XX вв. являлась одним из старообрядческих центров Новолодожского уезда Санкт-Петербургской губ. Она находилась недалеко от Новолодожской почтовой дороги (почтовая станция д. Черноушево) и располагалась на небольшой песчаной возвышенности среди болот и лесов – лаве.

Королькова Людмила Валентиновна – к.и.н., Российский этнографический музей, Санкт-Петербург

Единственным средством сообщения с другими населёнными пунктами были лесные тропы и почтовый тракт, соединяющий Лавнию и куст соседних старообрядческих деревень с Новой Ладогой. Первоначально д. Лавния была приписана к Гавсарскому православному приходу, а после постройки княгиней А.И. Волконской храма в д. Вёготь (1853), старообрядческие деревни Сюрья, Черноушево, Чаплино, Пали, Нурма и Лавния были отнесены к вновь образованному приходу церкви Анны Пророчицы (1). В 1863 г. в Лавнии было 88 крестьянских дворов (2).

Время возникновения д. Лавния можно отнести к концу эпохи позднего средневековья, именно в этот исторический отрезок времени на северо-западе России начинают осваиваться территории, лежащие в стороне от крупных рек и не являющиеся оптимальными для земледельческого освоения. Датировку основания деревни подтверждает клад мелких серебряных монет (копеек?), обнаруженный в культурном слое деревни (3). Преданий о возникновении деревни не сохранилось, известно лишь, что д. Лавния была основана неким Ерофеем» (4). До пожара, случившегося в деревне в конце XIX в., в Лавнии была уличная планировка (дома были ориентированы фасадами на улицу). Вся деревня располагалась на правом берегу речки Кнуток. Отстраивая деревню после пожара, хозяева стали ставить дома подальше друг от друга. Так появились в деревне новые улицы. Недостаток земельных площадей для строительства заставил жителей освоить территорию за рекой.

В середине XIX в. д. Лавния принадлежала помещице княгине Волконской и «свободным хлебопашцам». По данным 1853 г. в ней насчитывалось 269 жителей. Материалы по старообрядчеству Новоладожского уезда, собранные чиновником по особым поручениям Ю.К. Арсеньевым, свидетельствуют, что почти все крестьяне Лавнии в то время были приверженцами старой веры (беспоповцы федосеевского согласия). В деревне проживало 236 старообрядцев (88 мужчин, 148 женщин) (5). В те годы старообрядцы поморского согласия в Новоладожском уезде были единичны. По сведениям 1861 г. в этом уезде их числилось всего 14 человек (6).

Ю.К. Арсеньев считал, что «раскол» в Поволховье и Приладожье стал распространяться с начала XVIII в. (7). К середине

XIX в. он значительно окреп. Старообрядческое население Новолодожского уезда отличалось от староверов других уездов «особенной преданностью к расколу». Местные крестьяне были «твёрдо уверены, что спасения душевного можно достигнуть лишь неукоснительным сохранением обычаев и верований предков и отвержением обрядов православной церкви» (8). Для того чтобы избежать уголовных преследований со стороны правительства и официальной церкви, староверы «выражали преданность законным властям и уважительно относились к постановлениям правительства». При этом они «с необыкновенным искусством скрывали свою принадлежность к расколу» (9). Подобную политику до начала 1860-х годов жители Лавнии проводили и в отношении мирской церкви. Со времени открытия нового Вёготского прихода, раскольники стали «наружно исполнять обряды православной церкви», а после того, как в 1858 г. прекратились преследование за раскол и стали применяться «меры духовного вразумления», местные старообрядцы «стали открыто чураться православных и укоренились в расколе» (10).

Как уже говорилось выше, д. Лавния в XIX–XX вв. была центром местного старообрядчества. В деревне была моленная и кладбище, на котором хоронили умерших староверов из Вёготского и соседних с ним приходов Гавсарского и Терёбушкинского. Моленная д. Лавния считалась одной из самых богатых и «почитаемых» в Новолодожском уезде. На субботние и воскресные службы и на все праздники в Лавнию приходили староверы даже из деревень, расположенных по Ладожскому каналу. Точная дата возникновения моленной пока не определена. Известно лишь, что она была устроена до 17 сентября 1826 г. (11). Моленная располагалась на окраине деревни, на берегу речки Кнудок, в большом общественном доме. Рядом с моленной стояла колокольня с 3 колоколами. Несмотря на то, что законом от 1840 г. при старообрядческих часовнях запрещалось иметь колокола, в Лавнии колокольный звон собирал прихожан на службу до середины 1850-х годов (12). В 1856 г. по распоряжению церковных властей моленная в Лавнии была запечатана (13) и несколько лет не функционировала. В эти годы моления совершались в домах старообрядцев.

Моленная принадлежала государственным крестьянам Григо-

рию Антонову и Моисею Григорьеву. Наставниками местных старообрядцев в середине XIX в. были Емельян Яковлев – «свободный хлебопашец» (в 1853 г. ему было 86 лет) и его сын государственный крестьянин Моисей Григорьев (53 г.). Это были люди «с умом», трудолюбивые, скромные в быту. Они имели огромное влияние на местных старообрядцев (14). Помимо службы в моленной, для жителей старшего поколения Лавнии проводились службы в избе Григория Антонова (15). Также требы в домах старообрядцев Вёготского прихода во второй половине XIX в. исполняли помещичьи крестьяне Иларион Марков, Симеон Иванов (16). Численность старообрядческого населения, проживавшего на территории прихода церкви Анны Пророчицы, постоянно увеличивалась. К 1883 г. в приходе было уже 652 приверженца старой веры (279 мужчин и 373 женщины) (17).

Старое кладбище в д. Лавния располагалось напротив моленной, на левом берегу речки. Оно занимало небольшой участок возвышенного берега. Захоронения на этом месте производились до середины XIX в. В начале XX в. здесь ещё были видны надгробные плиты. Новое кладбище было устроено за восточной окраиной деревни, на краю поля. Оно представляло собой прямоугольную площадку, ориентированную сторонами по сторонам света и окружённую со всех сторон канавой. Могилы располагались рядами, в направлении север-юг. Захоронения на этом кладбище осуществлялись «по родам» (18).

Самые ранние погребения на «новом» кладбище датируются 1844 г. В то время могилы маркировали надгробными плитами из известняка. На плитах делали надпись. На самой ранней плите сохранился текст: «На сем месте погребено тело раба Божиего крестьянина деревни Чаплина Авраама Федорова Лобанова скончавшегося 28 декабря 1844 года». На плите, датируемой 1885 г., написано: «Во имя отца и сына и святого духа. На сем месте покоится тело раба божьего Николая Артемьевича Лобанова крестьянина деревни Шуму скончавшегося 1885 г 55 лет от роду» (19).

В конце XIX в. крестьяне стали ставить на могилах своих умерших родственников памятники с нишами для лампад и деревянные расписные кресты. Первоначально надгробные кресты делали из дуба, потом из ели. В деревне были специальные мастера, которые изготавливали кресты и делали надписи на них.

Традиция расписывания крестов в д. Лавния сохранялась до 1970-х годов. Последними мастерами были Алексей Парамонович Абрамов (умер в 1960-е годы) – он расписывал кресты до Великой Отечественной войны. После него надпись на крестах делал Абрамов Василий Васильевич и Алексей Аверин (20).

В Лавнии в XIX–начале XX вв. работали свои деревенские иконописцы. Информанты вспоминали, что последними иконописцами были: мастер Осип и его ученик Пётр Абрамович Парамонов. Свою продукцию они продавали на ярмарке в г. Новая Ладога и развозили по деревням (21). В 2005 г. нам удалось обнаружить в Лавнии икону местного письма – святитель Николай Чудотворец. Это небольшая по размеру икона для икононого угла, написанная на деревянной доске – поясное изображение святителя. Иконография образа следующая: правая рука чуть приподнята в благословляющем жесте, в левой руке святитель держит закрытое Евангелие (левую руку прикрывает омофор с изображением креста). На плечах святителя – кресчатые ризы. Слева и справа от св. Николая изображены округлые медальоны; с левой стороны в медальоне поясное изображение Богородицы с платом в руках, с правой стороны в медальоне изображение Христа. При увеличении изображения на иконе хорошо видны следы процарапывания контура Николы Чудотворца.

Возможно, что в Лавнии прежде существовала традиция переписывания книг. Об этом свидетельствует то, что в деревне в 1980-е годы ещё сохранялось много старообрядческих рукописных текстов. Известно, что житель Лавнии Корнилий Яковлевич Ерофеев (26.09.1895–5.09.1980) вписывал имена в помянники (письмо подражало печатному шрифту). В его доме археографам удалось увидеть помянник д. Лавния, крестьянина Якова Михайлова (конец XIX–начало XX вв.), ученические тетради с выписками из старообрядческих книг, «Свидетельства» – сборник старообрядцев, который раньше принадлежал наставнику Моисею Григорьеву, об этом свидетельствовала надпись на книге: «Сия святая богодухновенная книга принадлежит Новоладожского уезда, деревни Лавния, Моисея Григорьева его собственная, куплена 1835 года» (22).

В моленной и в домах старообрядцев до Великой Отечественной войны было много книг. В их числе старопечатные издания

и рукописные. В 2005 г. автор зафиксировала в деревне более 20 книг; 14 из них были переданы владельцем Парамоновым (Абрамовым) Вениамином Васильевичем (1941–2006) в Российский этнографический музей. Книги принадлежали его матери, последней старообрядческой наставнице Абрамовой Маремьяне Михеевне (1902–1994). В их числе: старопечатная книга «Миней праздничная», отпечатанная на Московском печатном дворе в 1640-е годы, рукописная певческая книга XVIII в. с подписью: «Сия книга святого Николы Чудотворца казенная Ерофей Ларионович», печатная книга «Святцы с летописью» (1733 г., напечатана в г. Могилёве), печатная книга «Святцы» со вставками рукописного текста (конец XVIII в., типография Клинцы Федора Карташева, напечатана на ярославской бумаге), рукописная книга «Чин бываемый на разлучение души от тела» (XVIII в.), рукописная книга «Скитское покаяние» (XIX в.), печатная книга (бумага 1820 г.) «Часовник», подписная: «Книга Часовник деревни Чёрное Федора, цена десять рублей 1829 года», печатная книга «Канунник» (конец XIX в.), отпечатанная в Почаевской типографии и др. (23).

Кроме вышеперечисленных изданий в Лавнии хранились книги, которые принадлежали родственнице Парамоновых (датировка не была определена): две рукописные книги «Тропарь»; одна из них подписная и принадлежала крестьянину Савину, рукописная книга «Список с челобитной Соловецкого монастыря», рукописная книга «Канон», печатная книга «Устав» (с надписью: «Сия книга деревни Лавнии крестьянину принадлежит Ивану Лаврентиевичу»), печатная книга «Скитское покаяние» (подпись: «Книга Трофима Трофимова. Выписано из Москвы»), печатная книга «Потребник» (подпись: «Евтихей Алексеева»), печатная книга «Синодик», печатная книга «Чин погребения», поминальная книжка (24). Многие из вышеперечисленных книг имеют рукописные пометы – имена и даты поминовения умерших. Самые последние пометы сделаны рукой наставницы Маремьяны.

В первой четверти XX в. в д. Лавния произошло много изменений, связанных с принятием указов 1905–1906 гг. легитимировавших веротерпимость, и последующими революционными событиями 1917–1918 гг. В 1920-е годы д. Лавния вместе с другими деревнями, где проживало старообрядческое население:

Харчевня, Сюрья и Черноушево – была включена в состав Черноушевского сельсовета (25). Старообрядческое население (средняки и бедняки) поддержало советскую власть и революционные преобразования на селе. В документах середины 1920-х годов не раз отмечалось, что у приверженцев старой церкви «замечается доброжелательное отношение к советской власти и пассивное отношение к православному духовенству» (26). Даже женщины-староверки с начала 1930-х годов стали активно участвовать в общественной жизни деревни и принимали участие в кооперативном движении (27). В 1934 г. в Лавнии был создан колхоз. Он специализировался на выращивании зерновых и картофеля, а также на добыче торфа. В 1930-е годы в деревне стала работать трёхлетняя начальная школа (28).

До Великой Отечественной войны д. Лавния проживали следующие старообрядческие семьи: Абрамовы, Ерофеевы, Кирсановы, Лазоревы, Мелентьевы, Михайловы, Овсянниковы, Палагушины, Пастуховы, Петровы, Платовы, Полиловы, Савины, Трофимовы, Яковлевы. За своеобразный характер старообрядцев Лавнии жители соседних деревень прозвали их «лавинская простокваша» и дразнили «братцы – лавинцы, хомутина лопнула» (29). Несмотря на это, лавинцев уважали.

Зона родства д. Лавнии была довольно большая. Поскольку до Великой Отечественной войны браки совершались только между старообрядцами, замуж девушек из Лавнии отдавали в д. Черноушево, Пали, Сюрья, Лигово, Маруя. Харчевня, а невест сватали в деревнях, расположенных на Ладожском канале и в Терёбушкинском приходе. Девушки выходили замуж в Лавнию охотно, так как деревня считалась зажиточной. Местное население занималось промыслами (точили веретёна и посуду из дерева, плели лапти, ступни, шили поршни из кожи) и торговлей. В деревне было 2 мельницы: водяная и ветряная. Молоть зерно в Лавнию приезжали даже из удалённых поселений. Все сельскохозяйственные угодья располагались вокруг деревни. До 1930 г. местные жители выращивали лён. Также д. Лавния славилась своими яблоневыми садами, огородами и пасекой (30).

Значительным подспорьем крестьянским семьям Лавнии служила охота, рыболовство и собирательство. В лесу заготавливали грибы и ягоды, в основном клюкву. В 1920–1930-е годы её

возили продавать на рынок в Ленинград. Также в город на продажу возили крахмал, произведённый из картофеля, выращенного на огородах. Овощами и семенами овощей местные крестьяне торговали и на базаре в Новой Ладоге. Кроме того, семена с целью продажи разносили по деревням Маруя, Остров, Гавсарь. В Новую Ладогу ходили пешком, отправлялись в путь в 2 часа ночи, чтобы к 8 утра уже быть на базаре. Так как родители были очень заняты, на базар часто отправляли детей-подростков.

Охотились в основном на водоплавающую птицу и боровую дичь: тетеревов, глухарей при помощи силков. Петли из конского волоса и хвойных веток ставили на нижние ветви рябины, чтобы потом было удобнее снимать пойманную дичь. Рядом с петлями устанавливали «чучалки» – чучела птиц, сшитые из ткани чёрного цвета и набитые сеном. Пойманную в силки птицу доставали при помощи специальных шестов с крюком. За перелётными утками ходили на оз. Широкое. Оно располагалось среди болот. Рыбу: щуку и окуня – ловили в озерах Сосенское и Троицкое. Для ловли использовали удочки, жерлицы. Зимой рыбу глушили по льду. Все что добывали, выращивали и собирали – шло в пищу (31).

В 1930-е годы в Лавнии продолжала функционировать старообрядческая моленная. Она была обшита тёмсом и выкрашена в жёлтый цвет. До 1941 г. в моленной служил «поп дядя Степан» (32). По субботам и воскресеньям на моления собирались в основном крестьяне старшего возраста, молодёжь же приходила в моленную только по большим праздникам. Одна из информантов рассказывала, что больше всего ей запомнилось Вербное воскресенье. Накануне праздника деревенская молодёжь ходила в д. Лигово за настоящей вербой. В праздник с 3 веточками вербы «ночь стояли в моленной». После службы пожилые женщины бросали эти ветки в речку Кнуток, а молодёжь делала из вербы букеты и украшала их ленточками, разноцветной папиросной бумагой, осиновою стружкой. Эти букеты приносили домой и «затыкали» за икону, где букет находился до следующего года (33). Антирелигиозная пропаганда, усилившаяся в 1930-е годы, способствовала тому, что молодёжь постепенно начала отходить от веры. Численность старообрядческого населения сокращалась.

Этот процесс усилился в годы Великой Отечественной войны. Многие мужчины ушли на фронт. Оставшиеся в деревне жители Лавнии в 1942 г. были эвакуированы в с. Воскресенское на р. Сясь. Вернулись в свою деревню лишь спустя 2 года. Всё это время Лавния практически была пуста. Временно в домах размещались воинские подразделения, отправленные на отдых. В годы войны была разорена моленная. Колхоз устроил в ней зернохранилище. За неимением специального помещения для моленной, церковные требы стали исправлять в домах старообрядцев. Так, после войны вела службу в своём доме «баба Степанида». После неё стала служить Абрамова Маремьяна Михеевна (34). До последних дней её жизни в Лавнию приносили и присылали по почте поминальные записки. Иногда вкладывали в конверт деньги для приобретения свечей. Маремьяна «поминала» в своём доме перед большой иконой (35).

В послевоенные годы основными хранителями старообрядческой традиции в Лавнии были пожилые женщины. Они осуществляли крещение младенцев и погребение умерших староверов. По словам информантов, обряд крещения совершали Федосова Евгения Акимовна, Абрамова Маремьяна Михеевна и Палилова Александра. Крестили в основном детей разного возраста. В тёплое время года крещение проводилось в карьере, расположенном за кладбищем. Все участники обряда: принимающий обряд крещения, крёстная (чаще всего это была тётка по отцу или матери) и совершающая обряд женщина заходили в воду. После чего читалась молитва «отрицание и окрещиваемого трижды с головой окунали в воду. Если крестили новорождённого, то имя ему выбирали по календарю. Мальчикам — неделя после рождения, девочкам — неделя до рождения. В холодное время года обряд крещения совершали дома, в деревянной бочке. Бочку наполняли водой накануне вечером. При крещении использовалась специальная крестильная рубашка и крестик. Рубашка обязательно должна была быть новая и надевавшаяся через ворот. До 1980-х годов в Лавнии были случаи перекрещивания взрослых. Так, например, если невеста была крещена в старую веру, то ей разрешали выходить замуж только при условии, если мирской жених будет перекрещён по старообрядческому обряду (36).

Погребения старообрядцев, как уже упоминалось выше, осуществлялись на специальном старообрядческом кладбище. До 2000-х годов на нём запрещалось хоронить мирских. Пожилые староверки следили за соблюдением обряда погребения. После смерти родственника в доме закрывали зеркала и самовары. Умерший человек лежал в избе двое суток. Родственники находились рядом с ним и 2 ночи «читали по книгам». Хоронили на третий день до полудня. Вместе с покойником в гроб укладывали стружки от гроба, листья от веников. Подушку под голову набивали сеном или также листьями. Покойника обряжали в саван, сшитый из полотна или коленкора редкими стежками. На лоб укладывали специальный венчик из бумажной ленты. Он мог быть чёрного или красного цветов. На венчике рисовали 3 кружка и делали надпись (эти венчики в Лавнии раньше делал Ерофеев Корнилий Иванович). Могилу рыли соседи за день до погребения. В день похорон у дома умершего собирались родственники и соседи. Гроб с телом выносили через окно, если это по каким-либо причинам было невозможно, то через дверь. До войны гроб несли на кладбище на специальных носилках с перилами и ножками-подставками или на «полотенцах» – 2-3 отрезках ткани. Носилки несли на плечах четыре человека. Носилки были общие, они хранились в подсобном помещении рядом с моленной. Похоронная процессия выстраивалась следующим образом: первым шёл мужчина, который нёс поднятую над головой крышку гроба, за ним шла женщина с погребальным полотенцем на шее и с иконой в руках. Позади них шли родственники с венками, потом мужчины, несущие открытый гроб, а затем уже остальные родственники и соседи (37).

На кладбище гроб закрывали. Перед этим из него вынимали крест и иконку, их хранили дома. В выкопанную могилу бросали медные деньги, потом при помощи веревок опускали гроб в могилу. После этого каждый из присутствующих бросал в яму по 3 пясти земли. Затем брали землю на лопату и ею 3 раза «крестили» гроб. После этого могилу закапывали. Поминали умерших родственников на девятый, двадцатый и сороковой день. На поминки готовили клюквенный кисель и кутью (рис с изюмом) (38).

Несмотря на то, что в Лавнии в первой трети XX в. были

сильны старообрядческие традиции, её жители в большинстве своём не были консервативны. Им не была чужда традиционная праздничная культура. В д. Лавния праздновали Николу весеннего и заветный праздник Положение Ризы Господней 10 (23) июля. Этот праздник был установлен после конского падежа. В этот день в деревне запрещалось работать на лошадях. К заветному празднику был приурочен крестный ход, который шёл от моленной до кладбища. На праздник варили солодовое пиво и брагу из воды, сахара, дрожжей и хмеля (39).

Отмечали в Лавнии также все большие религиозные праздники и праздники народного календаря: Рождество, святки, масленицу, Вербное воскресенье, Пасху, Егорьев день, Троицу. Особенную активность по отношению к праздникам проявляла молодежь. Наиболее разгульными были зимние праздники. Информанты вспоминали, что почти каждый праздник в деревне заканчивался дракой. На Рождество в каждом доме пекли из белой муки в латке рождественский каравай и готовили отварной рис со свиной. 7 и 8 января молились, а с 8 на 9 января девушки начинали гадать на суженого. Бросали башмаки за ворота, ходили «слушать» имя суженого под чужие окна, укладывали под подушку гребень – звали суженого прийти умыться, жгли бумагу, лили воск. Гадали на замужество на изгороди «парно – не парно» (обхватывали руками частокол). Тряпку или мочалку, которой мыли пол, клали под подушку – гадали, в чьём доме потом будут мыть пол. В более раннее время – расстилали кожу на перекрёстке и очерчивались кочергой. Информанты рассказывали, что слышали от своих матерей, как один раз гадающие «девушки забыли хвост у кожи очертить, так их черти схватили и к пруду потащили. Оставили их только тогда, когда они молитву сотворили» (40).

До 17 января молодежь гадала и ходила колядовать (рядились в медведя, цыгана, пели под окнами колядки, жгли на мосту через речку соломенное чучело), а 18 января в «Крещенскую коляду» (Крещенский сочельник) накануне праздника Крещения Господня все обязательно посещали моленную. На масленицу в Лавнию съезжались старообрядцы из окрестных деревень. Это был самый большой по числу приезжих праздник, так как в другое время года до Лавнии было трудно добраться. Лавния

была и центром молодёжных гуляний, в ней проходили самые большие молодёжные беседы, собиравшие парней и девушек разных селений. На них молодые люди знакомились, женихи присматривали себе невест. Для молодёжных вечеринок снимали дом у крестьян Тазикиных. После окончания беседы ходили по деревне гулять парами (41).

Отток молодёжи из Лавнии начался в 1950-е–1960-е годы. Из деревни уезжали на учёбу и работу в Новую Ладогу, Сясьстрой, Волхов, Выборг и другие населённые пункты Ленинградской обл. Большая часть выходцев из старообрядческих семей на новом месте жительства отошла от старообрядческой церкви. Население деревни быстро старело. Те немногие приверженцы старой веры, оставшиеся в Лавнии, после смерти последней наставницы (1994) стали ориентироваться на Невскую Поморскую Старообрядческую общину (42). В 2005 г. настоящей староверкой в Лавнии считали только одну жительницу деревни – Александру Петрову. Остальные «дети староверов» говорили: «Ну, какие мы староверы! Каждый день лампадку зажигаем, а ведь не верим!» (43).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Деревенские святыни. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Новолadoжский уезд. Церкви второго благочиннического округа // <http://www.countrysite.spb.ru>
2. Архив РЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.165. Л.26об. Королькова Л.В. Полевой дневник за 2005 год.
3. Там же. Л.27.
4. Там же. Л.14.
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.490; Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.32.
6. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.68.
7. Там же. Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.413.
8. Там же. Л.414.
9. Там же. Л.68, Л.414.
10. Деревенские святыни.
11. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.68.
12. Там же. Л.139; Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.393.
13. Деревенские святыни.
14. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.139, 171.
15. Там же. Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.393.

16. Деревенские святыни.
17. Там же.
18. Архив РЭМ. Указ. соч. Л.5.
19. Там же. Л.6.
20. Там же. Л.15; Цыпкин Д.О. Археографическая работа в Ленинградской области в 1990 году // Труды Отдела древнерусской литературы. Т.47. СПб., 1993. С.436.
21. Цыпкин Д.О., Федоров А.В., Сесейкина И.В. Археографическая работа в Ленинградской области в 1988–1989 году // Труды Отдела древнерусской литературы. Т.46. СПб., 1993. С.504.
22. Там же. С.504.
23. Архив РЭМ. Рукописный фонд. Акт №131, 140.
24. Там же. Ф.10. Оп.1. Д.165. Л.23–25.
25. Там же. Л.14.
26. ЦГИАПД. Ф.1573. Оп.1. Д.69. Л.5–6.
27. Архив РЭМ. Указ. соч. Л.25об.
28. Там же. Л.14.
29. Там же. Л.15.
30. Там же. Л.14–15, 23.
31. Там же. Л.22–23.
32. Там же. Л.20.
33. Там же. Л.15об.
34. Там же. Л.20.
35. Там же. Л.20, Л.26об.
36. Там же. Л.3.
37. Там же. Л.20–21.
38. Там же. Л.21.
39. Там же. Л.15об.
40. Там же. Л. 15об., Л.16.
41. Там же. Л.15об.
42. Цыпкин Д.О. Старообрядчество на территории С.-Петербургской епархии по материалам археографических экспедиций 1988–93 гг. // Первые Дмитриевские чтения. СПб., 1997. С.143.
43. Архив РЭМ. Указ. соч. Л.15.



Ю.В. АРГУДЯЕВА

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В ШТАТАХ АЛЯСКА И ОРЕГОН США*

Существование на современном этапе старообрядчества – в той форме, в которой оно могло сохраниться, – можно считать явлением уникальным. Сегодня старообрядчество продолжает существовать как самобытная, устойчивая к изменениям преимущественно русская культура, хорошо сохранившая народные и православные традиции. Именно поэтому она вызывает интерес у исследователей, в том числе учёных Дальнего Востока, куда в разные периоды отечественной истории мигрировали значительные группы старообрядцев практически из всех российских регионов (1).

Весной и летом 2010 г. было проведено два полевых исследования среди старообрядцев Северной Америки – в старообрядческих общинах штатов Аляска и Орегон США – с целью изучения степени сохранности традиционной русской культуры в иноэтническом окружении у локальной группы русского этноса – старообрядцев.

В США первые старообрядцы появились в конце XIX в. из Сувалкской губ. Царства Польского. В начале XX в. эту общину дополнили переселенцы-староверы из Виленской губ. Эти группы последователей «древлего благочестия» расселились в Пенсильвании и Калифорнии. Работая преимущественно на шахтах и заводах, многие из этих старообрядцев сравнительно быстро ассимилировались, а некоторые, уже в 80-х годах XX в., воссоединились с Русской Православной Церковью за границей (2).

* Работа выполнена при поддержке гранта Президиума РАН. Код проекта 09-И-П25-01.

Аргудяева Юлия Викторовна – д.и.н., Учреждение Академии наук Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, профессор

Новые, более значительные по численности группы старообрядцев прибыли в штат Нью-Джерси США уже в 60-е годы XX в. В последующие годы они расселились в штаты Миннесота, Нью-Йорк, Монтана, Орегон, Аляска и некоторые другие. Наиболее крупные их поселения в настоящее время находятся в штатах Орегон и Аляска. Здесь первоначально поселились исключительно старообрядцы-беспоповцы часовенного согласия. Они представляли собой локальные группы староверов, получившие в зависимости от места выхода неофициальные названия «турчане», «синьцзянцы», «харбинцы». Их единая религиозная принадлежность позволила им быстро сблизиться и наладить, что было особенно важно для дальнейшего существования общин, брачные контакты. История их миграции в Северную Америку довольно сложна и берёт своё начало с 60-х годов XVII в., с раскола в Русской Православной Церкви.

Раскол окончательно оформившийся на церковных соборах 1666–1667 гг., вовлёк в противоборство представителей разных слоёв российского общества, которые вынуждены были бежать от преследования и казней на окраины России и за её пределы. В конце XVII в. это были южные районы России, турецкие владения на Балканах, в XVIII–XIX вв. российские Польша и Литва, северные леса, Урал, Сибирь, Забайкалье, Алтай, Дальний Восток. Уже в те времена среди староверов образовались два основных течения – поповцев и беспоповцев.

Каждая из этих групп на протяжении длительного исторического периода развивалась по-своему. Одни, как, к примеру, дальневосточные старообрядцы, осевшие в Приамурье и Приморье во второй половине XIX–начале XX в., с одной стороны, впитали черты северорусских, среднерусских и южнорусских традиций, а с другой – получили, в условиях многочисленных перемещений, этнокультурное влияние со стороны целого ряда местных народов на продолжительном пути через Урал и Сибирь в Дальневосточный регион и, отчасти, уже на Дальнем Востоке – от восточноазиатских народов. Другие, ушедшие на Балканы, в Малую Азию, Синьцзян, Маньчжурию, прошли разные стадии адаптации к местным условиям жизни в иноэтничном окружении, но сумели сохранить главное – православную религию, русский язык и русские традиции.

После Октябрьской революции уход староверов из России продолжался. В 1920-х и, особенно в начале 1930-х годов, в период коллективизации, часть их с Алтая переселилась в Синьцзян (автономный район в северо-западном Китае), а на Дальнем Востоке из Приморья – в Маньчжурию, где староверы разместились вначале в Трёхречье (З), а затем недалеко от Харбина, создав там несколько русских старообрядческих деревень.

Старообрядцы-«турчане», проживавшие перед миграцией в Турции, попали в Северную Америку не сразу. После поражения восстания под предводительством Кондратия Булавина донской атаман Игнатий Некрасов увёл в сентябре 1708 г. на Кубань 8 тыс. мужчин, женщин и детей. Казаки, собравшиеся около этого атамана стали именоваться некрасовцами. Затем, по разным причинам, в 1740–1741 гг. они ушли в Добруджу, а в конце XVIII в. – в азиатскую Турцию на берега оз. Маньяс (Майнос по-некрасовски), поселившись впоследствии и в других местах Турции. Их основные занятия – земледелие и рыболовство. Наиболее крупными были две группы – майноская, следовавшая традициям старообрядцев-поповцев Белокриницкой церковной иерархии, и дунайская («дунаки»), включавшая старообрядцев-беспоповцев во главе с выбранным из их среды начётчиком. Все общины жили замкнуто, не смешиваясь браками с турецким населением. К 30-м годам XX в. эти общины, особенно дунайская, достигли такого положения, когда браки внутри них стали проблематичными, а затем и вовсе невозможными. У старообрядцев не принято вступать в брак до восьмой степени кровного родства. Возникла угроза кровосмешения, избежать которой можно было только растворившись в массе турецкого населения. Однако казаки твёрдо придерживались заветов Игната Некрасова, записанных в «Игнатовой книге» – этом кодексе казачьего обычного права, определявшего все аспекты жизнедеятельности некрасовцев. Одними из важнейших считались заветы не родниться с турками и не возвращаться в Россию при царе. В этот же период турецкие власти потребовали от казаков взять турецкие фамилии. Поэтому в настоящее время каждый американский старовер-турчанин по документам именуется по-турецки, но все знают свою русскую фамилию.

Громадные людские потери в нашей стране в ходе Второй

мировой войны вызвали острую потребность в людских ресурсах, необходимых для восстановления разрушенных городов и сёл, промышленности и сельского хозяйства, в том числе подъёма целины. СССР через свои консульства в разных странах стал призывать русских эмигрантов вернуться на родину. Одновременно не отказывались от лишних рабочих рук и США. Это коснулось и староверов-турчан. К этому времени остро встал вопрос о необходимости некрасовцам, как и прочим мужчинам Турции, служить в армии. Старообрядцы, откупавшиеся до сих пор от этой повинности, решили покинуть турецкие пределы. К тому же проблема кровосмешения по-прежнему оставалась нерешённой. Когда же принципиально вопрос с отъездом из Турции был решён, община раскололась. В итоге 999 чел. на советском пароходе (тысячный переселенец родился на этом судне) прибыли в сентябре 1962 г. на землю предков. Однако около двухсот человек при помощи Толстовского фонда и главы Департамента юстиции США Роберта Кеннеди, на самолётах в 1963 г. переправились в США, в городскую местность штата Нью-Джерси. Те некрасовцы, которые прибыли из пос. Коджагель («Большое озеро») называли себя «кубанцами», а те, которые переселились из центральной части Турции, из пос. Казаккей – «дунаками» (4).

Работая по найму, некоторые из них довольно быстро стали на путь ассимиляции, а другие стали посещать Русскую Православную Церковь (5). Однако наиболее крепкие в вере спустя несколько лет, боясь «разложения» своей молодёжи искусствами городской жизни, перебрались на северо-запад США, в штат Орегон, в сельские окрестности вокруг г. Вудборна, где и получили общее название «турчане».

«Синьцзянцы» – в прошлом старообрядцы-«кержаки» и «поляки», пришедшие на северо-запад Китая с российского Алтая в основном в 1930-е годы. Это были крестьяне, спасавшиеся от коллективизации, хотя некоторые поселения русских возникли в Синьцзяне значительно раньше. Занимаясь земледелием, скотоводством и охотой, они расселились в двух основных регионах – в китайском Алтае и в районе Кульджи, создав там ряд населённых пунктов. После окончания Второй мировой войны многих мужчин арестовали «за незаконный переход границы» и отпра-

вили в СССР, в лагеря. После победы в 1949 г. в Китае коммунистов новые власти стали отбирать землю, принуждая создавать коллективные хозяйства. В итоге часть старообрядцев вернулась в СССР, но некоторые, с трудом оформив соответствующие документы, двинулись через весь Китай в Гонконг, откуда в конце 1950-х годов при помощи различных международных организаций выехали в страны Южной Америки – Аргентину, Бразилию, Парагвай, Уругвай. Оттуда часть синьцзянцев в начале 1960-х годов попала в США.

Примерно такая же ситуация складывалась у старообрядцев-«харбинцев». Действия советской власти в 20–30-е годы XX в., в том числе введение непосильных налогов, коллективизация, атеизация и другие мероприятия, подорвали экономическую основу крестьянских хозяйств. Многие домохозяйства подверглись так называемому раскулачиванию, в процессе которого забиралось практически всё имущество, многие главы семей были арестованы и отправлены на общественные работы. Это послужило причиной бегства ряда крестьянских семейств в близлежащую Маньчжурию. Так в 1932–1935 гг. начался очередной виток миграционной подвижности старообрядцев, который привёл их в иное культурное окружение. В Маньчжурии возникло несколько сельских поселений, основанных преимущественно старообрядцами из Приморья (6). Все они были образованы сравнительно недалеко от КВЖД и Харбина на совершенно незаселённых землях. Хозяйство староверов-харбинцев было натуральным, основанным, по традициям русских, на земледелии и скотоводстве, дополняемым промыслами: охотой, рыболовством, пчеловодством. Поселившиеся здесь крестьяне-старообрядцы впоследствии получили название «харбинцы». С приходом в Маньчжурию Красной Армии почти всех взрослых мужчин, как и у «синьцзянцев», отправили в советские лагеря. После 1949 г. и этим старообрядцам китайские власти дали понять, что их дальнейшее пребывание в стране нежелательно. Как и в Синьцзяне, советские консулы убеждали старообрядческие семьи вернуться в СССР. И некоторые на этот призыв откликнулись. Но большинство, оформив всякими правдами и неправдами соответствующие документы, перебрались в Гонконг, откуда в конце 1950-х годов попали в разные южноамериканские страны. Большин-

ство из них обосновались в Бразилии, где им с помощью Всемирного Совета церквей в 200 милях от Сан-Пауло удалось получить 6 тыс. акров земли (7). Однако, не сумев адаптироваться к местным природным условиям, они в начале 1960-х годов при помощи Толстовского фонда и некоторых спонсоров, в основном молокан, живших в Америке уже давно, переехали в США, в основном в штат Нью-Джерси, откуда впоследствии отправились в штат Орегон.

Непросто было старообрядцам приживаться в США. В штате Орегон первоначально они работали на фермах по выращиванию ягод своих спонсоров – многим надо было оплатить долги за переезд, встать на ноги. Местным фермерам это было выгодно, так как на сбор ягоды выходила вся многолетняя староверческая семья. Первым переселенцам быстро освоиться мешало незнание английского языка. Но постепенно языковой барьер был преодолен и они стали искать заработки в других местах. Выручали природное трудолюбие и смекалка. Поскольку многие из них, особенно «харбинцы» и «синыцзянцы», имели навыки работы с деревом (сами возводили себе в Китае рубленые избы и хозяйственный постройки), их охотно принимали работать на мебельные фабрики. Мужчины изготавливали мебель, женщины шили на неё покрытие. Даже отсутствие на работе старообрядцев в дни религиозных праздников не смущало хозяев, так как они знали, что староверы всегда отработают пропущенные дни и выполнят свою работу качественно. Определённый доход давала работа в лесу на посадках деревьев. Постепенно, заработав нужные суммы, они завели на арендованной или собственной земле фермы (фермы) по выращиванию ягод, новогодних ёлок и различных декоративных растений. Часть из староверов всю неделю работала на фабрике, а по вечерам и в субботние дни – на своих фермах. Некоторые параллельно занимались охотой в окрестных лесах и промышленным ловом рыбы в штате Аляска. Постепенно жизнь наладилась.

Прожив несколько лет в Орегоне, часть старообрядцев, чтобы спасти подрастающую молодёжь от «разлагающего» влияния телевидения, табака, алкоголя, наркотиков, уже широко распространившегося в этом штате среди американцев, решила снова «уйти от греха подальше» – переселиться на Кенайский полуост-

ров, на Аляску. В 1967 г. по совету Толстовского фонда туда на разведку, для поиска подходящего места отправились 4 ходока-«харбинца», в том числе Прохор Мартюшев и Григорий Гостевский (8). За 14 тыс. долларов там, на Кенайском полуострове, недалеко от г. Хомера была куплена квадратная миля земли.

В 1968 г. семьи старообрядцев Прохора Мартюшева, его сыновей Кирилла и Владимира, отца Григория и Стафея Калугина – все «харбинцы», взяли в долг двадцати тонный самосвал и гусеничный трактор, которым можно копать землю и проводить дорогу, и отправились в путь. Добирались через Канаду в течение нескольких дней. Несмотря на весеннее календарное время, было ещё холодно: дорогу покрывал снег, реки ещё не вскрылись. Через несколько дней, 13 мая 1968 г., прибыли в местность недалеко от купленной ими земли. Первая старообрядческая деревня на Аляске – Николаевск – началась с обычных палаток (9).

После тёплого и обустроенного Вудборна, где уже широко использовали различную бытовую технику, работавшую на электричестве, в Николаевске пришлось вернуться к старым бытовым традициям. По воспоминаниям одной из первопоселенок Соломеи Калугиной о первых годах пребывания на Аляске, существенную помощь в обустройстве на новом месте им оказали местные американцы, жившие неподалёку. Они снабдили старообрядцев печью, топившейся дровами, показали, где можно брать питьевую воду, привозили пищу. Но больше всех помогали алеуты (10).

По русской традиции одной из первых бытовых построек была баня. Её соорудили в палатке, воду грели в больших банках. Вскоре построили баню из дерева. Не обошлось без происшествий и трагедий. По неосторожности загорелась палатка Кирилла Мартюшева, погибла его дочь. Постепенно стали обзаводиться строительной техникой, приобрели трактор и трейлер. Приступили к строительству деревянных жилищ, посадили и вырастили овощи. Выручали окрестные леса, к которым «харбинцы» привыкли в Приморье, а затем и в Маньчжурии. Здесь, как на Дальнем Востоке и в Китае, дикоросы, растущие в изобилии, дополняли повседневный запас еды. Это были грибы, голубика, морошка, брусника. Их употребляли как в свежем виде,

так и заготавливали впрок в виде варенья. Это был детский и женский промысел. Женщины также успешно охотились на рябчиков. Для коров, которых завели через год после прибытия на Аляску, заготавливали сено. Эта обязанность также ложилась на плечи женщин, так как мужчины были заняты на строительстве дороги до ближайшего населённого пункта или на заработках. Свои овощи, молочные продукты и яйца кур-несушек, которых завели при помощи местных американцев, были хорошим подспорьем в питании.

Постепенно налаживался и повседневный быт. Если в первый год пребывания по воду приходилось ходить к дальнему ручью, а зимой пользоваться снегом, растапливая его для приготовления пищи и различных хозяйственных нужд, то постепенно провели водопровод, а затем и электричество. Пищу стали готовить на электрической плите, стирать – на стиральной машине, продукты хранить в холодильниках и в «ледниках» (специальные большие ящики, работавшие на электричестве. – Ю.А.).

За первопоселенцами уже на следующий год потянулись и другие семьи старообрядцев из Орегона (11). Уже через 4 года население этой деревни превышало 200 человек. Впоследствии в окрестностях Николаевска возникло ещё несколько населённых пунктов. Повсеместно стали строить рубленые избы. Все главы прибывших семей были «харбинцы» или их потомки. И лишь их жёны были в основном из числа «синьцзянок» и «турчанок». Поэтому в настоящее время на Аляске мы встречались с мужчинами, носящими знакомые нам по Приморью фамилии старообрядцев: Басаргины, Гостевские, Калугины, Кузнецовы, Мартюшевы, Ревтовы, Семериковы, Якунины и др. Большинство из них – это бывшие жители Приморья, его уроженцы или их потомки.

Хозяйственная деятельность старообрядцев на Кенайском полуострове была иной, чем в Орегоне. На суровой по природным условиям Аляске заниматься традиционным земледелием, хотя бы в виде выращивания ягод, было невозможно. Средства к существованию добывали иными способами. Мужчины, соорудив жилища и хозяйственные постройки, устроились работать на ближайшие рыбоконсервные заводы, нанимались к местным предпринимателям на строительство катеров и в коммерческое рыбо-

ловство. Но вскоре, научившись у американцев строительству маломерных морских судов, стали строить их сами, основав собственное дело – «Русскую морскую компанию». Построенная в Николаевске крытая верфь позволяла ежегодно производить из стеклопласта по 13–15 «русских», как их стали называть, рыболовных катеров, оснащённых современной техникой, пригодных для лова рыбы в океане. Некоторые из староверов стали выходить на них в океан на коммерческий промысел лосося, палтуса, королевского краба, креветок на катерах собственного производства. Доходы от этого вида деятельности стали не только ощутимыми, но и значительными. Создали свои верфи и стали строить катера в других старообрядческих беспоповских деревнях Аляски. Их жители также занялись коммерческим ловом рыбы. Это позволило отказаться от некоторых видов домашней деятельности, в частности от разведения молочного скота, для которого в условиях продолжительной суровой зимы, необходимо было накашивать много сена. Легче и выгоднее стало приобретение молочных продуктов в магазинах ближайших городков. Однако огородные культуры выращивать продолжали. Картофель, репу, капусту и некоторые другие овощи выращивали в грунте. Для помидоров и огурцов пришлось заводить теплицы. Дополняла пищевой рацион и продукция таёжных промыслов (охота на копытных животных, сбор дикоросов – грибов и ягод).

Религиозные установки старообрядцев-беспоповцев аляскинские переселенцы соблюдали свято. Помимо ежедневных домашних молитв устраивали и общие, собираясь первоначально в доме первого настоятеля – Григория Мартюшева. Он ещё в 1931 г. вместе со своими братьями эмигрировал из Приморья в Маньчжурию (12), оттуда в 1950-х годах перебрался в Южную Америку, затем – в штат Орегон Северной Америки и, наконец, на Аляску. Старшее поколение хорошо владело церковнославянской грамотой, хотя некоторые мужчины знали современное им русское письмо. Однако в условиях Америки необходимо было знать и английский язык. Это хорошо поняли в первую очередь мужчины, которым, в силу производственной необходимости, пришлось его освоить. Поэтому родители-первопоселенцы были заинтересованы в приобретении их детьми школьного образования. Вначале дети ходили в школу в соседний посёлок, через

год устроили школу в Николаевске, используя для этого помещение привезённого трейлера, затем мужики срубили для школы два небольших дома. Преподавателям-американцам помогли две молодые женщины-старобрядки, немного владевшие английским языком. Побывавший в 1972 г. в Николаевске американский журналист Д. Реарден сообщил, что далеко не все разделы школьной программы приветствовались старообрядцами, поскольку они расходились с религиозными установками. Учитель старших классов Роберт Мор рассказал Д. Реардену, что по просьбе родителей раздел биологии о размножении человека он опускал, объясняя репродукцию на примере рыб и растений, а во время показа научного фильма о высадке астронавтов на Луну дети, ссылаясь на Библию, вообще ему не поверили (13).

Однако жизнь постепенно менялась и у аляскинских, и у орегонских старообрядцев. В 1983 г. в Николаевске открыли новую большую государственную школу с прекрасно оборудованными классами, спортивным залом, телевизорами и компьютерами. Старшее поколение увидело в телевизорах и компьютерах опасность «ослабления в вере». Вновь разгорелись жаркие споры, поиски истины и зазвучали призывы «уйти подальше от соблазнов». К тому же к этому времени возникла угроза раскола среди самих «синьцзянцев», «турчан» и «харбинцев», которые все относились к старообрядцам-беспоповцам часовенного согласия (переходное между поповщиной и беспоповщиной. — Ю.А). У них все службы ведёт выбранный общиной наставник (начётчик).

В 1983–1985 гг. часть аляскинских и орегонских старообрядцев пришла к выводу о необходимости принятия ими священства и отправилась в Румынию к староверческому патриарху. Там, в г. Браила, наставники «харбинец» Кондратий Фефелов из Николаевска и «турчанин» Тимофей Торан из Вудборна, пройдя соответствующее обучение, были рукоположены в священники. Так в Николаевске и Вудборне появились старообрядцы-поповцы. Однако переход некоторых старообрядцев-беспоповцев в поповство расколол некогда единые старообрядческие общины и вызвал взрыв негодования у остальных староверов-беспоповцев, воспринявших такие нововведения как возврат в никонианскую веру. В итоге в семьях начался разлад, некоторые жёны ушли от мужей; не только прежние соседи и хорошие друзья, но и род-

ные братья и сёстры, оказавшиеся теперь в лагере поповцев и беспоповцев, перестали общаться и до сих пор не желают видеть друг друга. Общины раскололись. В результате часть аляскинских старообрядческих семей выселилась из Николаевска и в 70-80 км от этого села образовала 5 новых населённых пунктов староверов-беспоповцев: Вознесенку, Находку, Раздольную, Ключевую, Качемак-село.

Этот раскол эхом отозвался на всей социальной жизни старообрядческих общин. Более того, под угрозой оказалась хорошо разрешившаяся (по приезду в США разных, не состоявших в родстве, региональных групп старообрядцев-беспоповцев) демографическая проблема: создание семей при наличии достаточно широкого круга брачных партнёров. Браки между поповцами и беспоповцами стали проблематичными, так как оба молодых супругов должны были придерживаться либо тех, либо других канон. Возникали коллизии как между наставниками и священниками, так и между родителями и многочисленной роднёй новобрачных.

Что характерно для современной повседневной жизни старообрядцев США? Какие традиции сохраняются и какие уходят? Как уже говорилось, старообрядцам пришлось в значительной степени изменить свою хозяйственную деятельность. В экономической сфере эмигранты-старообрядцы адаптировались сравнительно быстро и успешно, создав материальную основу жизни своим детям и внукам. В настоящее время живёт и трудится уже второе и третье поколения бывших переселенцев-староверов. Многие из них владеют фирмами по выращиванию ягод, которые обслуживают преимущественно эмигранты-мексиканцы. Некоторые приобрели новые, не связанные с сельскохозйственным производством, профессии, в частности освоили американскую технологию строительства жилых сооружений, создали фирмы по строительству и сборке жилых домов и преуспевают в этом деле. Хорошие заработки получают и от промышленного рыболовства на Аляске, многие имеют в собственности свои рыболовные катера, оснащённые новейшей японской электроникой и навигационной техникой (14). Ушли в прошлое нужда, неустроенность, плохо налаженный быт.

Изменение традиций в этой области жизнедеятельности лиш-

ний раз свидетельствует о хорошей приспособляемости старообрядцев к местным природным и экономическим условиям.

В социальной жизни сохранилось главное – религиозная традиция, которая является основным стержнем бытования русской культуры. У каждой региональной группы староверов-беспоповцев («турчан», «синьзянцев», «харбинцев»), как в Орегоне, так и на Аляске в настоящее время имеются моленные дома и наставники; у поповцев в Николаевске и в Вутборне – действующие старообрядческие церкви. В них проходят еженедельные и праздничные службы. Совершаются и ежедневные домашние моления. Большинство старообрядцев употребляют постную пищу в определённые дни недели и дни годового календаря. Во всех домах имеются иконы, а у первопоселенцев – и старинные книги религиозного содержания, привезённые из России. Молодёжь сама выбирает себе брачного партнёра, родители в этот процесс не вмешиваются, хотя неукоснительно соблюдают принцип не разрешать браки до восьми степеней кровного родства и родства с крёстными. Увеличивается возраст вступления в брак как у девушек, так и у юношей, хотя есть случаи создания семьи довольно юными парами. Заключение браков между поповцами и беспоповцами происходит редко, согласия обе стороны достигают с трудом. Новым феноменом в общине стал выход девушек замуж за лиц иной веры и иной национальной принадлежности. Часть коренных американцев, вступивших в брачные отношения со старообрядкой, принимают веру её родителей. Но большинство продолжает быть верными своим религиозным убеждениям, если они имеются, и в таком случае нередко со временем наступает разрыв семейных отношений. Наблюдается увеличение численности разводов и уменьшение числа рожденных детей. В настоящее время не рожают, как прежде, 10-15 детей, обычно – не более пяти. Последнее связано с использованием контрацепции и в меньшей степени аборт, хотя, как известно, религия всегда выступала против того и другого.

Полностью сохранился основной регламент свадебного ритуала: сватовство, пропой, девичник, брачение или венчание в моленном доме или церкви (с благословением молодых родителями и главным духовным лицом), собственно свадьба (духовные обед, одаривание новобрачных, «продажа» сундука невесты

и др.), послесвадебный цикл, хотя отдельные элементы свадебного торжества ушли в прошлое.

Определённые изменения претерпела материальная культура. В настоящее время не возводят рубленых изб. Жилища строят по американским технологиям – сборные из облегчённых панелей с межстенными наполнителями. У зажиточных хозяев одноэтажные дома довольно просторные. Некоторые строят двухэтажные жилища, нередко с внутренними колоннами, отделанные дорогостоящими материалами, украшенные с небывалой роскошью. В таких домах множество жилых помещений: несколько спален, гостиная, столовая, кухня с жарочными шкафами и электроплитами, туалетные комнаты, душ, ванна, калориферное отопление; у некоторых есть даже бассейны. Безусловно, есть дома и поскромнее, особенно у старшего поколения, которое не всегда расстаётся и с привычными для них плитами, «работающими» на дровах, и с баней «по-чёрному», и некоторыми другими элементами старого быта. Но иконы, если и не в «красном» углу (у старшего поколения) жилища, а на восточной стене жилого помещения (у большинства молодых брачных пар) – есть непременно.

Несколько изменилась и пища. В настоящее время не готовят некоторые блюда, характерные для крестьян-землепашцев («кулага», кисели из зерновых культур и др.). При употреблении пищи широко используются покупные продукты; собственную молочную продукцию можно встретить почти только в отдалённых аляскинских деревнях, хотя мясо диких копытных животных и рыба из озёр и океана, добытых самими старообрядцами, повсеместно дополняют пищевой рацион, как и домашние заготовки овощных солений и ягодных варений. Этому способствует широкое использование бытовой техники: холодильников, холодильных камер и т.п. – длительно сохраняющий продуктовые запасы.

Определённые изменения произошли в натальной одежде, особенно в мужской. В повседневной жизни мужчины, особенно в штате Орегон, носят общепринятую гражданскую одежду, они отличаются от основной массы местного мужского населения тем, что носят бороды. В воскресные, праздничные дни и в молельни обязательно надевается вышитая растительно-цветочным орнаментом по вороту и разрезу рубаха с вытканым поясом. Молельный костюм дополняет кафтан чёрного цвета. Его надевают

как взрослые мужчины-старообрядцы, так и мальчики. У женщин ушли в прошлое модные в 1960–1970-е годы разноцветные, непременно с рисунком в «цветочек», средней длины сарафаны, сильно присборенные на спине. В настоящее время основной нательный женский костюм (однотонный, разнообразной по цвету нежной гаммы, непременно длинный, до пят) может быть трёх видов: сарафан с белой рубахой; сарафан, верхняя часть которого пришита к рубахе, составляя единое целое, и заимствованное у «турчан», но широко распространённое среди всех региональных групп староверок платье «галичка». «Классическая» галичка также претерпевает изменения: каждая женщина придумывает свой фасон, используя разные вырезы, вставки, вшитые нагрудные украшения в виде плетёных из ткани косичек и т.п. Известны хорошие мастерицы по изготовлению женской нательной одежды. Такую одежду женщины носят повсеместно, лишь изредка можно в офисах увидеть женщину-служащую в гражданском костюме европейского покроя. Ушли в прошлое запоны с грудкой (фартуки), вышитые по подолу. В настоящее время носят в домашней обстановке, и только пожилые матери семейства, полузапоны (фартук, прикрывающий только нижнюю часть, от пояса, женского костюма). Непременным атрибутом и детской и взрослой одежды традиционно является пояс, которым в первый раз подпоясывают младенца при крещении. И взрослые, и подростки непременно надевают пояса поверх сарафанов (женский пол) и рубах (мужской пол).

Сохранилась традиция изготовления кросаты – головного убора невесты в виде шапочки из лент, оформленных как цветки-розетки, и спускающихся от неё длинных, до пят лент. Кросата – символ девичества. Она является фиксированным элементом костюма невесты, начиная с дня пропоя и заканчивая последним днём девичника. Надевание кросаты и пребывание в ней – одно из основных обрядовых действий предсвадебных дней, означавших прощание с девичеством.

Девушки могут ходить с непокрытой головой и одной косой, замужние женщины – в шашмуре – традиционном женском головном уборе, надеваемом в момент венчания (брачания), когда «свашки» меняют невесте причёску: из одной девичьей косы плетут две как символ замужней женщины. Шашмуру покрывают

лёгкой косынкой, непременно в тон сарафана. Во время посещения службы поверх косынки надевают белый нарядный платок. Даже если на замужней женщине-староверке надет гражданский костюм, шашмуру она никогда не снимет.

Мужчины-староверы в тёплое время года носят, как и американцы, кепки-«бейсболки», в зимнее время – тёплые шапки. В зимний период женщины-старообрядки в качестве головных уборов используют тёплые платки. Верхняя одежда как мужчин, так и женщин практически не отличается от аналогичной одежды местного американского населения. Совершенно не осталось в обиходе, даже в отдалённых старообрядческих деревнях на Аляске, самодельной обуви. Обувь как мужская, так и женская – исключительно фабричного производства.

Но самые значительные изменения произошли в повседневной речи. Английский язык постепенно становится основным разговорным языком, однако степень владения им неодинаковая у разных поколений. Мужчины старших возрастных групп владеют им относительно сносно. И это неудивительно, ведь именно им приходилось зарабатывать на жизнь, общаясь с работодателями и другим англоязычным населением на местном языке. Их жёны владеют английским плохо, а некоторые почти не знают его, поскольку были заняты в основном воспитанием многочисленных детей и домашними заботами, а грамоту знали в основном только церковнославянскую. Эти семейные пары в домашних условиях разговаривают исключительно на русском. Взрослые практически все владеют церковнославянской грамотой, хотя некоторые мужчины знают современное русское письмо. Родители-первопоселенцы были заинтересованы в приобретении их детьми школьного образования, но первоначально лишь на уровне шестого-седьмого классов. Главное, как полагали они, – знание основ арифметики и местного языка, церковнославянскому языку учили обычно дома. Окончание школы, а тем более колледжа или университета первоначально родителями не приветствовалось, так как в этом видели опасность для сохранения семейных и духовных традиций. Поэтому многие забирали детей после окончания шестого-седьмого класса, предпочитая для своих отпрысков, дабы обезопасить их от «греха», ранние

браки. Это привязывало молодёжь к семье, укрепляло приверженность к религии и верность общине.

Постепенно ситуация менялась. В настоящее время дети старообрядцев повсеместно заканчивают среднюю школу, учатся в колледжах, а некоторые получают и высшее образование, безусловно, на английском языке. Образовательный процесс на русском языке носил волнообразный характер. В первые десятилетия пребывания в Америке, в семьях, где повзрослевшие дети жили со стариками-родителями, общались исключительно на русском языке. В отделившихся семьях женатых сыновей быстрее переходили на английский, хотя общение со старшим поколением по-прежнему осуществлялось на русском языке. В общении к английскому языку эмигрантов-старообрядцев были заинтересованы и местные власти. Первоначально федеральное правительство субсидировало в школах двуязычные программы обучения, с преподаванием русского языка в начальных классах. Однако в 1980-е годы эта программа в местных школах была отменена, ибо в первые классы стали приходить дети с достаточно высоким уровнем владения английским языком (15). Отмена занятий по русскому языку вызвала недовольство родителей-староверов, некоторые стали приглашать к детям частных учителей, хорошо владеющих русской грамотой. В последние годы ситуация изменилась. Местные власти вновь заинтересовались проблемой развития языков и в целом культуры национальных меньшинств. В частности в Вудборне, население которого в последние годы значительно пополнилось контингентом «новых» русских эмигрантов и испаноязычными мексиканцами, стала функционировать государственная «русская» школа, где есть русские, мексиканские и английские классы с обучением детей на их родных языках вплоть до окончания средней школы и включены в учебный процесс знания на английском языке (16). Однако в повседневной жизни английский язык всё глубже укореняется в речи детей и молодежи. Этому способствует не только школа, но и, что особенно характерно для поповцев и беспоповцев из Вудборна, телевидение, уже широко вошедшее в быт молодёжи и брачных пар среднего возраста, и производственные контакты с местным населением. Русская речь молодёжи в разговоре с родителями и посторонними русскоязычными постоянно пере-

мешивается с английскими словами. Молодые люди понимают, что для жизни в новой стране и ради своего будущего необходимо овладеть американской культурой, в том числе языком, да и соблазнов для тех, кому уже не мешает языковой барьер, немало. Старики резко осуждают новые веяния и настаивают на сохранении наиболее важных традиций и духовных ценностей. И с каждым годом противоречия между взглядами молодого и старшего поколения дают себя знать всё чаще. В то же время и старики и молодёжь понимают, что они живут, только в разной степени, как бы «в двух мирах» – в англоязычном сообществе в процессе повседневных отношений и в общении детей с родителями. Молодые супруги уже не хотят мириться с отсутствием телевизоров, современных музыкальных проигрывателей, записей современной музыки и кинофильмов. В итоге родители вынуждены всё чаще идти на компромиссы, хотя и это им даётся с большим трудом (17).

В какой степени будет сохраняться традиционная культура у этнокультурных групп русского этноса – старообрядцев в иноэтническом окружении на территории Северной Америки – покажет время. Во всяком случае полувековое пребывание последней крупной волны русских староверов – «турчан», «синьцзянцев» и «харбинцев» – на американском континенте показало, что, изменив в значительной степени свои хозяйственные традиции, они сохранили часть материальной культуры, традиционный семейный уклад и семейные обряды, русский язык и в неизменности религию. Примечательно, что американские старообрядцы продемонстрировали способность к эклектическому и в то же время избирательному восприятию культуры хозяйствования и материальной культуры, найдя свою нишу в новой для них природной среде и новых экономических условиях, успешно используя в быту достижения современной техники. Сталкиваясь в процессе своей многовековой миграции с многочисленными культурами других народов, они тщательно отбирали те аспекты чужой культуры, которые были для них позитивны и полезны, и отвергали те, которые могли бы помешать сохранению в целостности их религиозных обрядов и в целом духовных ценностей. Поэтому и сегодня мы видим у американских старообрядцев в неизменности религиозные традиции, которые являются основ-

ной цементирующей составляющей в сохранении в целом русской культуры в иноэтничном окружении.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000.
2. Робсон Р. Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений стран Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.27–33.
3. Область трех рек, или Трёхречье – территория бассейнов притоков р. Аргуни – Гана, Дербула и Хаула в северной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Китай).
4. Рукописный фонд автора (далее – РФА). Информация Кем (Стеклова) В.Г., 1943 г.р., г. Вудборн штат Орегон США.
5. Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870–1970: Этноисторический очерк. М., 2005. С.319.
6. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток, 2008. С.8.
7. Нитобург Э.Л. Указ. соч. С.319.
8. РФА. Информация Калугиной С.Г., 1940 г.р., с. Николаевск штат Аляска США.
9. Там же.
10. Там же.
11. Федорова С.Г. Семья у русских староверов на Аляске // Семья у народов Америки. М., 1991. С.297; Песков В. Аляска больше, чем думается. М., 1994. С.263, 265.
12. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. С.93–94.
13. Rearden J. Bit of Old Russian Takes Root in Alaska // National Geographic. 1972. Vol.142. №3. P.421–424.
14. Нитобург Э.Л. Указ. соч. С.324.
15. Там же. С.321.
16. РФА. Информация Басаргиной У.Ф., 1966 г.р., г.Вудборн штат Орегон США.
17. Morris R.A. Old Russian Ways: Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon. N.Y., 1991. P.213–219, 342–344.



Д. БУШНЕЛЛ

**ПОЛОВОЕ ВОЗДЕРЖАНИЕ И ЦЕЛИБАТ
В ПРИХОДЕ КУПЛЯ ГОРОХОВЕЦКОГО УЕЗДА
ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1750–1830-Е ГОДЫ**

В XVIII в. среди старообрядческих крестьян получили распространение новые формы репродуктивного поведения, которые резко отличались от традиционного, ориентированного на всеобщие ранние браки и неограниченную рождаемость. Они зафиксированы в исповедных книгах прихода Купля близ Гороховца. Их анализ показывает, что, до середины XVIII в. проживавшие в приходе староверы практиковали всеобщие браки и не ограничивали рождаемость. Но с 1750-х годов некоторые из них пришли к убеждению, что таинства брака более не существуют и само производство потомства – греховно. Одна часть крестьян, принявших подобное мнение, переставала производить потомство, что означало, учитывая отсутствие контрацепции, отказ от половых сношений, и не позволяла своим детям обоего пола вступать в брак. Другая часть удерживала от вступления в брак дочерей, но позволяла хотя бы одному сыну жениться, полагая, что, хотя брак и производство потомства греховны, ведение хозяйства и поддержка родителей в старости требуют, чтобы сыновья были женаты и производили потомство. Я не нашёл ни одного старообрядческого документа, который бы предписывал или хотя бы рекомендовал такое поведение. По-видимому, крестьяне, будь то убеждённые старообрядцы или просто разделявшие старообрядческое мнение о греховности брака и деторождения, сами принимали решение об удержании дочерей а не (всех) сыновей от брака, что представляло собой практический компромисс – они адаптировали религиозную веру к потребностям своего уклада жизни.

Бушнелл Джон (John Bushnell) – prof., Нортвэстернский университет Department of History Northwestern University Evanston, USA

Мы можем проследить историю этих новых практик после того, как они в 1750-е годы появились в приходе Купля, благодаря 3 сохранившимся исповедным спискам, составленным тремя разными священниками в 1777, 1800 и 1830 гг. Списки позволяют выявить как те традиционные семьи, в которых родители производили детей, а последние по достижении соответствующего возраста вступали в брак, так и те, в которых прекратилось производство потомства и новые браки не заключались, и те, в которых невесты нашлись для сыновей и в хозяйствах которых сконцентрировалось большое число незамужних женщин. Однако поскольку исповедные списки отделяют друг от друга 23 и 30 лет, в течение которых состав семей коренным образом изменялся, не всегда одна и та же семья фигурировала во всех или даже в двух смежных списках. Не менее трудно решить, пожалуй, самый важный вопрос – вышла ли женщина замуж в возрасте до 21 года между скажем 1800 г. и 1830 г. (и потому ушла из семьи) или осталась старой девой и умерла до 1830 г. То, что большинство умерло не достигая пятидесятилетия не подлежит сомнению. И в 1800 и в 1830 гг. женщины в возрастной группе 51-60 составляли всего 27 % возрастной группы 21-30 лет (1).

Поскольку мы располагаем данными о возрастной структуре прихожан лишь на 3 даты, важно определить возраст, в котором незамужняя женщина как бы обрекалась на безбрачие, теряя всякую надежду выйти замуж. Так как немногие метрические книги прихода Купля за XVIII в. и первую треть XIX в. сохранились и, что более важно, редко отмечают возраст при вступлении в брак, средний брачный возраст приходится оценивать, основываясь на исповедных списках. К сожалению, по купленской росписи за 1777 г. невозможно точно оценить брачный возраст: в 7 деревнях, которые в том году относились к приходу, у многих крестьян (от 48 до 69%) старше 20 лет был указан возраст, оканчивающийся на ноль: 10, 20, 30, 40 и так далее. Только лица в возрасте от 10 до 20 лет, по-видимому, были записаны более или менее правильно. Если учесть возраст самых старших незамужних женщин, самых молодых замужних и большое число женщин в возрасте 20 лет, можно достаточно уверенно предположить, что в 1777 г. подавляющее большинство женщин выходили замуж до 21 года (с небольшими вариациями по разным

деревням) или, во всяком случае, священник, составлявший роспись в 1777 г., полагал, что именно такой возраст является нормой. Сравнение возраста новобрачных у крестьян разных категорий показывает, что помещичьи крестьяне заключали браки даже в несколько более молодом возрасте. Двадцатилетний потолок брачного возраста, как правило, не поднимался вплоть до 1830 г., а если в некоторых деревнях и повысился, то несущественно. Этот вывод подтверждается и другими источниками. Согласно имеющимся данным за 1780–1850-е годы средний возраст крестьянских невест вырос с 15–16 до 18–20 лет, женихов – с 16–18 до 20–21 лет. От XVIII–первой половины XIX в. сохранилось множество инструкций, данных помещиками своим приказчикам, которые включали и пункты о браках. Как правило, они рекомендовали крестьянам вступать в брак по возможности раньше. В инструкциях первой половины XVIII в. чаще всего рекомендовалось венчать девушек в возрасте 15–16 лет, юношей – в 18 лет, а в инструкциях конца XVIII–первой половины XIX в. – соответственно в 16–18 и 18–20 лет; предельный возраст устанавливался для мужчин 25 лет, для женщин 20 лет (2). Основываясь на вышеизложенном, всех незамужних женщин в возрасте от 24 лет и старше я отнёс к обречённым добровольно или принудительно, по воле родителей, на внебрачную жизнь, а незамужних женщин в возрасте от 21 года до 23 лет – кандидатками на статус старой девы. Шансы на это зависели от наличия или отсутствия в семье других незамужних женщин.

Приход Купля был средним по численности. В 1777 г. священник при составлении исповедных росписей, как правило, игнорировал маленьких детей, однако, видимо, учитывал всех в возрасте от 10 лет и старше. В 1777 г. в приходе находились 3 помещичьи деревни: сама Купля, в которой проживало 14 семей с населением в 53 человека в возрасте от десяти лет и старше, Харлаково (18 семей с 87 жителями в том же возрасте) и Хорошево (19 семей со 101 жителем в том же возрасте). Три дворцовые деревни (после 1798 г. они перешли к удельному ведомству) – Алешково, Случково и Пешково – были более крупными, в них проживало в возрасте старше десяти лет соответственно 118 человек от десяти лет и старше (22 семьи), 119 (22 семьи) и 106 (21 семья). Кроме того, в удельной д. Арефино, которая между 1777 г.

и 1800 г. была передана в другой приход, в 11 семьях проживало 58 человек в возрасте от десяти и старше лет (3).

По исповедным росписям можно проследить, как проходила семейная революция в приходе. Она началась в 1750-е годы, ускорилась с 1760-х и к 1800 г. произвела серьёзные демографические последствия. Они, очевидно, сгладились на протяжении следующих 3 десятилетий, но и в исповедном списке 1830 г. мы замечаем заметный дисбаланс в соотношении взрослых женщин и мужчин как результат отхода от традиционной брачности. В 1777 г. в помещичьих деревнях Купля и Харлаково и в дворцовых деревнях Пешково и Арефино все 113 мужчин старше 20 лет были женатыми, а из 117 женщин старше 20 не состояли в браке лишь три. Две из них в возрасте 22 лет ещё могли выйти замуж позднее и лишь одна пятидесятилетняя была безнадёжной старой девой. Мы не знаем, какими были брачные практики в Арефино после 1777 г., но из 6 деревень, остававшихся в приходе с 1800 до 1830 гг. только в Купле почти все крестьяне продолжали вступать в брак в молодом возрасте (4).

К 1777 г. полное или частичное ограничение брачности вошло в практику в 3 деревнях прихода Купля. В одной из них, дворцовой д. Алешкове, половина крестьян обрекла своих детей на безбрачие. Священник идентифицировал 11 семей как православные и 11 – как записные раскольнические. Среди православных 20 из 22 мужчин старше 20 лет были женаты (двое неженатых были в возрасте 29 и 33 лет, последний отмечен как холостой), а 19 из 21 женщины были замужем (из двух незамужних одной было 25 лет, а другой, отмеченной как «девка», значит, никогда не состоявшей в браке, – 50 лет). На первый взгляд, ситуация среди алешковских старообрядцев выглядит идентичной с православными: 13 из 14 мужчин и 17 из 20 женщин бракоспособного возраста состояли в браке (5). Однако это сходство было пережитком практики почти всеобщей брачности, доминировавшей в деревне до середины XVIII в. На чем основывается этот вывод? В 1777 г. всем алешковским старообрядцам, занесённым в исповедную роспись, было больше 12 лет, что говорит о том, что в последние 12 лет дети не рождались. Гипотезу, согласно которой все рождённые умерли, следует за невероятностью отвергнуть. Несостоятельно и предположение, что все

новорождённые не были учтены священником. Исповедный список 1800 г. показывает, что в 1800 г. из 11 раскольничьих семей, зафиксированных в 1777 г., в Алешково остались только 2 с населением в 9 человек, из них самому молодому было 28 лет (6). Один из факторов столь быстрого сокращения численности старообрядцев частично связан с переходом в православие трёх семей, благодаря чему они вернулись к традиционному репродуктивному поведению (7). Следовательно, из 9 исчезнувших старообрядческих семей 6 попросту вымерли. Семейно-возрастная структура алешковских старообрядцев 1777 и 1800 г. свидетельствует о том, что ещё в 1760-е годы они в основном придерживались традиционной модели демографического поведения, но уже к началу 1770-х от неё полностью отказались, вследствие чего воспроизводство населения прекратилось (8) и к 1830 г. от староверов не осталось ни одного потомка (9).

Судя по данным исповедной росписи 1777 г., в дворцовой д. Случково 7 номинально православных семей (из 22) также вступили на путь celibата. Семья вдовца Григория Авдеева в 1777 г. состояла из 5 незамужних дочерей в возрасте от 23 до 40 лет; к 1800 г. трое оставшихся в живых женщины всё ещё не были замужем и формально были зарегистрированы как старообрядки. Вторая семья в 1777 г. состояла из матери-вдовы, 2 холостых сыновей в возрасте 25 и 40, женатого, но бездетного двадцативосьмилетнего сына и незамужней тридцатилетней дочери; к 1800 г. семьи в исповедном списке не оказалось, очевидно, вымерла. Третья семья Ивана Яковлева в 1777 г. включала его жену, женатого, но бездетного тридцатилетнего сына, двадцатипятилетнего холостого сына и 4 незамужних дочерей в возрасте от 17 до 33 лет. К 1800 г. трое из последних оставались не замужем и были зарегистрированы как старообрядцы, как и доживший до этого времени единственный сын; четвёртая дочь, также ещё незамужняя, присоединилась к «старообрядцам», то есть к единоверцам. Четвёртая семья по исповедному списку 1777 г. состояла из бездетной брачной пары и двух незамужних сестёр жены в возрасте 21 года и 23 лет. Пятая семья по списку 1800 г., которую, вероятно, из-за изменения состава и главы, невозможно идентифицировать по списку 1777 г., состояла из двадцатилетнего женатого мужчины с двухлетним сыном, его

тридцатилетнего неженатого брата и 3 незамужних сестёр от 22 до 40 лет. Ещё о двух семьи мы можем уверенно говорить по данным исповедной росписи 1800 г., что к 1777 г. они выбрали целибат. Эти семьи стали отказываться от брака и практиковать половое воздержание примерно с 1760-х годов. На эти семь семей приходится все пять взрослых холостых мужчин и 13 из 17 незамужних взрослых женщин, находившихся в д. Случково в 1777 г. (10).

В 1800 г. 48 случковских крестьян, ставших на путь целибата, объявили себя либо старообрядцами (среди них 8 мужчин и 21 женщина), либо единоверцами (среди них 5 мужчин и 14 женщин). Священник не распределил их по семьям. Но, зная их возраст и состояние здоровья, можно заключить, что эти 48 человек происходили из 10–12 (а возможно и больше). Судя по числу семей, учтённых в исповедных росписях 1777 г. и 1800 г., доля семейств деревни, выбравших в интервале между 1777 г. и 1800 г. целибат, почти удвоилась. Среди старообрядцев Случково 9 женщин, самой молодой из которых было 39 лет, были замужем или раньше выходили замуж, а 11 женщин в возрасте от 34 до 76 лет оставались девами. У старообрядцев был единственный ребёнок, девятилетняя девочка, что, возможно, говорит о том, что среди молодёжи сохранение безбрачия утверждалось с меньшим успехом. Из 11 мужчин старше 38 лет трое являлись холостяками.

Среди случковских единоверцев ситуация была схожей: 11 девиц в возрасте от 23 до 48 лет, две пожилые вдовы и 1 десятилетняя, несомненно внебрачная девочка, родители которой не были зафиксированы. Из 4 неженатых мужчин двое, 23 и 48 лет, — старые холостяки, а двое других, 38 и 68 лет, — вдовцы. Хотя единоверцы официально принадлежали к православной церкви, их репродуктивное поведение было таким же, как у явных старообрядцев. К 1830 г. число лиц из семейств, которые практиковали целибат, в Случково сократилось до 6 человек, среди них 1 мужчина и 5 женщин, младшей из которых было 39 лет. Они теперь были отнесены к поморской секте (или, как они сами себя называли, Поморскому согласию) (11). Как видим, староверческая практика безбрачия, принятая в приходе Купля в 1760-е годы, практически сошла на нет к 1830 г.

Практика удержания всех дочерей, а иногда некоторых сыновей, от вступления в брак, также появилась в помещичьей Купле в конце 1750-х или начале 1760-х годов, и, что неудивительно, оказалась более устойчивой, чем полное безбрачие. В 1777 г. крепостные в Хорошево принадлежали трём владельцам: Александру Бабкину 4 хозяйства, Петру Бабкину – 5, Марии Шеховской – 14. Все крестьяне мужского и женского пола старше 20 лет, принадлежавшие братьям Бабкиным, состояли в браке. Иначе обстояло дело у крепостных Шеховской: все мужчины старше 20 были женаты, но 4 из 28 женщин старше 20 лет (23, 30 и 2 по 40 лет) были незамужними, причём 3 последние были записаны священником как старые девы, значит, никогда не состояли в браке. К 1800 г. 2 женщины, кому в 1777 г. было по 40 лет, умерли, но та, которой было 30, Пелагея Яковлева, еще была жива, но по-прежнему не состояла в браке и жила со своим братом. Что касается двадцатитрёхлетней Акулины Федотовой, то в 1800 г. она всё ещё была незамужней, как и её младшие сестры, Улита и Офилия, которым в 1777 г. было только по 14 и 10 лет. Они жили вместе с двумя своими женатыми братьями (12).

К 1800 г. женский celibат охватил почти все семьи во владельческой д. Хорошево, но к 1830 г. женское безбрачие пошло на убыль, не в последнюю очередь под давлением помещиков. В 1800 г. 5 из 9 семейств, принадлежавших Шеховской, удерживали от брака от 1 до 3 дочерей (и, вероятно, также 1 из сыновей), заботясь при этом о том, чтобы по крайней мере 1 сын (или принятый в семью племянник) был женат и производил потомство. Ещё 8 крестьян Шеховской, все женатые или вдовы, однако не имевшие детей или, по крайней мере, не ставшие отцами в интервале между 1777 г. и 1800 г., были записаны отдельно как старообрядцы. Четыре женщины (2 незамужние 19 и 34 лет и 1 двадцатидесятилетняя незаконнорождённая и её 39-летняя мать) числились среди безбрачных единоверцев прихода (13). К 1800 г. практика удержания от брака дочерей и некоторых сыновей также распространилась на крепостных Бабкиных. Из 10 хозяйств, им принадлежавших, не менее 8 удерживали от брака от 1 до 3 взрослых детей (14). По Хорошево в целом в 1800 г. 13 из 36 женщин в возрасте от 21 до 40 лет не были замужем.

С другой стороны, только 4 из 37 мужчин старше 20 лет не были женаты. Вероятно, когда в имении ощущался недостаток невест, помещики восполняли его за счёт девушек из других своих владений или покупками.

Однако к 1830 г. число семей, удерживавших дочерей от брака, в Хорошево резко сократилось. Крестьяне Шеховской, перешедшие к новой помещице Анне Тюриковой, по-видимому, принуждались к вступлению в брак, вследствие чего в 10 хозяйствах теперь имелся только 1 холостяк, 26 лет, и 2 девы, 21 и 27 лет, а все бездетные старообрядцы и единоверцы между 1800 г. и 1830 г. вымерли. Примеру Тюриковой, очевидно, последовали Бабкины (правда возможно, наоборот, она последовала их примеру): в 11 принадлежавшим им хозяйствах в браке не состояли только 3 девушки и 1 парень в возрасте старше 20 лет да сорокадвухлетняя старая дева (15). Вероятно, помещики обеспечивали невестами мужчин и принуждали к браку женщин, нежелающих выходить замуж.

В дворцовой д. Алешково в 1777 г. приверженцами celibата стала половина семей, а к 1800 г. другие семьи стали удерживать дочерей от брака. Число номинально православных семей выросло с 11 до 23, крестьян в возрасте старше 10 лет – с 56 до 112 человек. Однако это не было результатом естественного прироста населения. Лишь 9 из этих семей сохранились с 1777 г., 3 перешли из старообрядчества, и около 11 семей были новыми (16). Вероятно, новая удельная администрация переселила крестьян из других деревень, чтобы заменить бездетные раскольнические семьи, которые либо вымерли, либо не имели больше трудоспособных работников. Впрочем, некоторые из этих новых семей скоро попали под влияние старообрядцев и стали удерживать детей от брака: в одной из них был холостой сын 24 лет и 3 незамужние дочери в возрасте от 21 до 34 лет, в двух других было по одной незамужней дочери в возрасте 27 лет и 31 года. Во всей деревне 11 номинально православных семей удерживали от брака 6 сыновей и 8 дочерей в возрасте от 22 лет и старше. 11 семей вели традиционный образ жизни и воспроизводили потомство, 9 были настроены против брака (однако имели, по меньшей мере, 1 женатую молодую пару), предпочтения оставшихся 3 семей неясны (17). Самым старшим из не-

замужних было 34 и 31 год. Практика невыдания дочерей появилась в Алешково в конце 1780-х годах.

К 1800 г. практика удержания дочерей от брака распространилась на все остальные деревни прихода Купля, за исключением д. Купля. В удельном Случково, где, как и в удельном Алешково, в 1777 г. имелась группа семей, приверженных целибату, другие к 1800 г. стали удерживать дочерей от брака. В 14 номинально православных семьях 5 незамужних сестёр старше 20 лет проживали со своими братьями, которые являлись главами семейств, в одной – пятидесятилетний холостяк со своим женатым братом, а в 3 семьях имелись незамужние взрослые дочери старше 20 лет, причем в одной из них – неженатый взрослый сын. По меньшей мере 6 семей принудительно удерживали своих дочерей от замужества и ухода из дома. Девять незамужних взрослых женщин находились в возрасте от 21 года до 39 лет, что даёт основание предположить, что в начале 1780-х годов некоторые случковские семейства стали препятствовать своим дочерям вступать в брак. Вероятно, некоторые из числа самых молодых впоследствии вышли замуж, но большинство остались старыми девами.

В третьей удельной деревне, Пешково, в 1777 г., судя по исповедной росписи, не было даже намёка на стремление к безбрачию. Единственная взрослая женщина, по всей видимости, осталась девой вследствие серьёзного физического недостатка. К 1800 г. ситуация изменилась. Одна бездетная семейная пара, состоявшая из соркачетырёхлетнего мужа и сорокадвухлетней жены, объявила себя старообрядцами. Из 22 номинально православных семейств в 5 насчитывалось 6 старых дев в возрасте от 24 до 74 лет (18).

Приверженность к безбрачию обнаружилась также во владельческой д. Харлаково. В 6 семьях, принадлежавших в 1800 г. Василию Бычкову, в одной имелось 2 неженатых сына в возрасте 25 и 22 лет, ещё в одной – холостой сын и незамужняя дочь 22 лет и 21 года соответственно. Из 7 семейств той же деревни, принадлежавших Анне Постниковой, в одной был неженатый тридцатитрёхлетний брат главы семейства, ещё в одной были 2 незамужние дочери 26 лет и 21 года. Для сравнения, мужчины и женщины в деревне, придерживавшиеся традиции, начинали вступать в брак в 18 лет и к 20 годам все состояли в браке (19).

К 1830 г. в приходе Купля осталось немного семей, твёрдо придерживавшихся celibата. Однако в семьях, верных традиции продолжения рода, имелось немало старых дев. Таким образом, в приходе сосуществовали 2 модели демографического поведения: традиционная и новая, старообрядческая, сторонники которой удерживали дочерей от брака. Большинство староверов объединились со спасовским согласием (о нём подробнее ниже): в приходе насчитывалось не менее 122 спасовцев против лишь 6 пожилых членов поморского согласия (20). 117 спасовцев, составлявшие 10 семей, в каждой из которых до 16 членов, проживали в удельной д. Случково. Только одна из спасовских семей, брачная пара с 2 незамужними дочерьми 42 лет и 31 года, не заводила потомства. В других имелась хотя бы одна молодая воспроизводящая пара. В семьях женатых мужчин скапливались всё больше и больше незамужние сёстры, дочери, и племянницы, да ещё не родственные вдовы и старые девы (21). В 10 спасовских семействах насчитывалось 27 девиц старше 20 лет, но не зафиксировано ни одного взрослого холостяка.

Ни одна из 14 номинально православных семей в удельном Случково в 1830 г. не воздерживалась от брака, однако их половозрастная структура была совершенно иной сравнительно с 1800 г. (22). Семь из них к 1830 г. перешли к спасовцам. В деревне стабильно росло число семей, которые не выдавали своих дочерей в замужество, и по мере того, как они изменяли своё брачное поведение, они отходили от православной церкви и становились староверами-спасовцами. В Случково, по данным на 1830 г., в первый раз совпали формальная религиозная принадлежность и брачное поведение: православные придерживались традиционной модели, староверы – женского celibата (с исключением тех женщин, которые «импортировались» в качестве невест). Из других случковских семей, зарегистрированных в исповедной росписи 1800 г., лишь одна оказалась в списке 1830 г.: она разделилась на 3 семьи, во главе которых стояли 3 брата (23). На 1830 г. 10 из 14 православных семей возглавлялись молодыми мужчинами, которым шёл третий или четвёртый десяток; 11 семейств состояли из единственной семейной пары и их малолетних детей. Низкий средний возраст глав семей и преобладание нуклеарных семей было весьма необычным для русской де-

ревни первой половины XIX в. По-видимому, удельная администрация недавно перевела в Случково молодые семейные пары из других вотчин на замену несамовоспроизводящихся вымирающих семей, как это было, по моему предположению, сделано в другой удельной деревне Алешково около 1800 г. Если дело обстояло именно так, в Случково власти добились гораздо большего успеха, чем в Алешково.

В самом Алешково зарегистрированные в 1800 г. избегавшие брака старообрядцы к 1830 г. вымерли. 8 из 20 православных семей из списка 1800 г. к 1830 г. также исчезли (4 из них в 1800 г. удерживали дочерей от брака, а две из последних – также и сына). Семь других семей из списка 1800 г. удерживали от брака 12 взрослых девушек: в четырёх удерживались 2–3 сестры, в трёх – по одной незамужней дочери, в возрасте 42, 31 и 24 года. Все эти семьи имели, по меньшей мере, по одной воспроизводящей семейной паре с детьми. В оставшихся 13 семьях все лица старше 20 лет состояли в браке. В третьей удельной д. Пешково в 1830 г. насчитывалось 4 старые девы в возрасте от 22 до 27 лет. На 1800 г. семьи, к которым они принадлежали, нельзя однозначно отнести к сторонникам celibата. Но и без их учёта соотношение семей, настроенных против брака и за него, в 1830 г. было примерно таким же, как в 1800 г.

Владельческие крестьяне из Харлаково удерживали своих дочерей от брака в интервале между 1800 г. и 1830 г. примерно с одинаковым, но не слишком большим усердием. В четырех из десяти семейств имелись незамужние дочери в возрасте 21, 21, 22 и 27 лет. В семье, в которой была одна из двадцатиоднолетних дочерей, проживал также её двадцичетырёхлетний холостой брат, однако их пятнадцатилетняя сестра вышла замуж и ушла из семьи (24). Ещё в одной семье имелся двадцатипятилетний холостяк. Мы не можем говорить с уверенностью о том, какая из этих семей была исходно настроена против брака. Но в деревне, в которой женщины выходили замуж, как правило, в 15, 17 и 18 лет, наличие двадцатиоднолетней незамужней здоровой девушки говорит о том, что её вступление в брак искусственно задерживалось её родителями. Что характерно и для других деревень: все семейства, удерживавшие дочь (или сына) от брака, имели, по меньшей мере, 1 брачную пару с маленькими детьми (25).

Таким образом, около 1760 г. крестьяне в приходе Купля избрали новую модель репродуктивного поведения: прекращение сексуальных отношений, или бездетность, среди семейных пар; или удержание дочерей, а иногда и сына, от вступления в брак. При этом ради сохранения семейства последние женили хотя бы одного сына. Эти 2 формы поведения установились более или менее одновременно: безбрачие в дворцовых д. Алешково и Случково в широких масштабах и удержание дочерей от вступления в брак в части владельческой деревни Хорошево, принадлежавшей Шеховской, поначалу в небольших размерах. По данным на 1777 г., 11 (половина) семей в Алешково и, по меньшей мере, 6 (четверть) семей в Случково прекратили деторождение. К 1800 г. почти все бездетные семьи вымерли в Алешково; дожившие имелись только в 2 семействах. В Случково сохранились потомки по крайней мере от 10-12 семейств. В Хорошево и Пешково к 1800 г. сохранились 4 бездетные семьи из 18, а к 1830 г. — лишь 3, возможно, несколько больше, поскольку на утраченном листе исповедной книги, несомненно, были записи неисповедовавшихся семей. Число семей, удерживавших дочерей от брака, было поначалу небольшим, но быстро увеличилось — эти семьи были долговечнее бездетных семей. По данным на 1777 г., только 4 из 23 семей с детьми в Хорошево удерживали дочерей от брака, к 1800 г. их число возросло до 13 из 19 семей с детьми.

К 1800 г. в д. Алешково, по меньшей мере, 9 из 22 семей с детьми препятствовали своим дочерям вступить в брак, в Случково — по меньшей мере, 6 из 14, в Пешково и Харлаково — 8 из 35. В целом в приходе Купля на 1800 г. 55 из 120 семей удерживали от брака некоторых сыновей и всех дочерей (26), а к 1830 г., по меньшей мере, 30 из 122 семей. Причём, 20 из 30 семей находились в 2 удельных д. Случково и Алешково, которые в 1777 г. первыми стали на путь целибата и к 1830 г. были центрами удержания дочерей от брака (27). Из владельческих деревень активные сторонники безбрачия имелись только в Хорошево, да и то лишь до 1800 г. Следовательно, между 1777 и 1830 гг. наиболее активные приверженцы безбрачия проживали в удельных деревнях.

Склонность к целибату среди староверов и номинально православных крестьян со староверческими наклонностями в при-

ходе Купля, о котором я довольно подробно рассказал, была характерна и для других приходов Гороховецкого уезда в период от середины XVIII в. до середины XIX в. Например, положение брачных дел в приходе Фролово, примыкавшего к приходу Купля с запада, отличалось лишь в деталях. Безбрачное поведение появилось в дворцовой д. Шубино к 1760-м годам и к 1779 г. охватило более половины всех семей. В последующем приверженность celibату ослабла, так как в 1800 и 1815 гг. в приходе оставались лишь несколько бездетных семей, но к тому времени удержание дочерей от брака распространилось на другие категории непомещичьих крестьян, хотя и там эта практика не получила такого широкого распространения, как в приходе Купля, по крайней мере, на 1815 г. В приходе Фролово, как и Купле, владельческие крестьяне были либо менее склонны к безбрачию, либо этому успешно препятствовали их помещики. В обоих приходах движение за безбрачие наибольший размах приобрело среди владельческих крестьян около 1800 г., после чего помещики, вероятно, приняли активные контрмеры, и оно пошло на убыль (28).

В приходе Мячкова Слобода, расположенном примерно в 20 км к востоку от Купли, среди экономических крестьян самой слободы в 1800 г. имелось 6 семей «староверов», отказавшихся от продолжения рода, и в ещё 1 «староверческой» семье имелся лишь 1 полугодовой ребёнок и, по крайней мере, в 8 из 60 номинально православных семей 1 или 2 взрослых детей удерживали от брака. К 1815 г. 15 из 64 православных семейств удерживали от 1 до 3 взрослых детей от брака, преимущественно женщин, и, кроме того, имелись ещё 7 бездетных «староверов». Иной была ситуация среди владельческих крестьян. В 2 деревнях, принадлежавших помещикам Лазаревым, ни в одной семье (из 23 в 1800 г. и из 34 в 1815 г.) не было старых дев и холостяков (29).

Наконец, данные сказок от 8-й (1834–1835) и 9-й (1850–1851) ревизий подтверждают не только что демографическая ситуация в удельных д. Алешкова, Случкова и Пешкова осталась неизменной, но и то, что невидание дочерей многими семействами было характерным для половины всех удельных и государственных деревень Гороховецкого уезда (30).

Для прихода Фролово характерен случай, который позволяет

предположить, что пожилые крестьяне, которые заявляли о том, что не имеют сексуальных отношений с жёнами, на самом деле их имели, иначе говоря, половое воздержание было скорее распространено как идеал, чем как образ жизни. В исповедном списке 1779 г. Андрей Яковлев, 39 лет, из экономической д. Погост был записан вместе со своей женой Матрёной, 32 лет, и сыновьями Григорием и Алексеем, 8 и 4 лет, все православные. В 1800 г. вдова Матрёна (в том году записанная под отчеством-фамилией Герасимова), теперь в возрасте якобы 62 лет, была записана как живущая со своим сыном Алексеем Герасимовым, 42 лет, его женой, их сыном Григорием, 23 лет, и их дочерьми Екатериной и Вассой, 21 и 19 лет. В 1815 г. вдова Матрёна Герасимова, якобы 72 лет, была записана как живущая со своим младшим братом, холостым Алексеем Герасимовым, 58 лет, своей младшей сестрой, старой девой Вассой Герасимовой, 56 лет, и с не состоящим в родстве мужчиной, Григорием Константиновым, женатым, с 3 маленькими детьми. Эта перемена семейного положения была постепенной. Где-то перед 1800 г. Алексей, всё ещё записанный как сын Матрёны, принял её отчество, подготавливая почву для того, чтобы превратиться в её брата. Затем между 1800 и 1815 г. Матрена, её сын Алексей и её внучка Васса стали братьями и сёстрами, причём двое последних не вступали в брак до конца жизни, а Матрёна была записана как бездетная (не имея формально живых потомков, она могла заявить, что её брак был бездетным), а её истинные родственные отношения были скрыты фиктивными отчествами. Родственная связь Григория с его отцом Алексеем также была замаскирована сменой отчества. Очевидно, эта семья полагала, что в крестьянском сообществе половое воздержание заслуживало уважения, так что это желательно сфабриковать, даже если их ближайшие соседи знают об этом. Священник, введённый ими в заблуждение, в конце концов, записал их бездетными в исповедную роспись (31). Наверное, это был не единственный случай, когда пожилые крестьяне фальсифицировали своё семейное прошлое, чтобы официально считаться бездетными. Отсюда можно предположить, что случаи бездетности и, значит, полового воздержания были распространёнными несколько менее, чем следует из данных исповедных росписей, и что в то время и в тех приходах половое

воздержание рассматривалось как признак праведности как среди номинальных православных, так и среди явных старообрядцев.

Бездетность как целых семей, так и отдельных их членов имела катастрофические демографические последствия, приводила к вымиранию и депопуляции деревни и создавала непреодолимые проблемы для выживания крестьянских семей, независимо от того, каким было их отношение к браку. Помещики в приходе Купля сумели отвести надвигающуюся угрозу вымирания, которая к 1800 г. стала очевидной в д. Хорошево, приняв принудительные контрмеры. Удельная администрация также дважды принимала превентивные меры – около 1800 г. в Алешково и около 1830 г. в Случково – чтобы восполнить демографические потери, вызванные распространением celibата в этих селениях.

Однако удержание дочерей от вступления в брак явилось более серьёзной проблемой – причём для всех крестьянских семейств, независимо от их отношения к браку. Безбрачные не участвовали в брачном рынке вообще. Сторонники безбрачия дочерей брали с этого рынка девушек для своих сыновей, но не поставляли на рынок своих дочерей. Когда значительное число семейств в приходе стало удерживать своих дочерей от брака, но при этом искало жён для своих сыновей, брачный рынок не мог удовлетворить потребность в невестах. Так, в удельной д. Алешково в 1777 г. имелось 40 женщин в возрасте старше 20 лет на 35 взрослых мужчин или по 32 человека каждого пола, если не считать солдаток, вдов и вдовцов, в 1800 г. – соответственно 45 на 43 или 42 на 35, в 1830 г. – 40 на 30 или 33 на 24 (32). Сокращение числа взрослых мужчин в Алешково в период с 1800 по 1830 гг. было определено связано с большим количеством женщин, не производивших потомства. Число девочек, конечно, также сокращалось, однако дефицит невест покрывался в основном благодаря женитьбе на девушках со стороны.

Гендерный дисбаланс был ещё более резким в Случково, где концентрация незамужних женщин в семьях началась раньше. В 1777 г. на 47 взрослых женщин приходилось 34 взрослых мужчин, без вдовых и солдаток – 39 на 32, в 1800 г. соответственно 63 на 36 или 55 на 32 и, наконец, в 1830 г. – 69 на 43 или 64 на

41. Несмотря на это, численность населения в Случково росла, но лишь благодаря мигрантам, поселённым здесь удельной администрацией, и благодаря тому, что спасовская община деревни принимала в свои семьи одиноких женщин из окрестных приходов. В то же время в помещичьих деревнях Харлаково и Хорошево (только о них есть полные данные в исповедной росписи 1830 г.) женщины преобладали над мужчинами только на 1 душу в 1777 г., на 9 в 1800 г. и на 3 в 1830 г. (правда, не считая вдовых и солдаток). Здесь гендерный дисбаланс в 1800 г. почти полностью объяснялся наличием большого числа семей, которые удержали дочерей от вступления в брак в д. Хорошеве (33).

Вместо каждой местной женщины, не вышедшей замуж, невесту приходилось искать на стороне. Ясно что до 1777 г. некоторые молодые люди прихода Купля находили невест за пределами прихода, что было обычным в то время для всей России. Нехватка местных невест должна была стимулировать женихов к поиску девушек в отдалённых деревнях. Не следует преувеличивать трудности, которые семьи испытывали при поиске невест для своих сыновей: существенный дисбаланс в пользу женщин явился результатом удерживания дочерей от вступления в брак в течение нескольких десятилетий, и в каждый конкретный год недостаток местных невест был небольшим. Однако даже небольшой дефицит невест мог создать проблему хотя бы для нескольких семейств, особенно потому, что многие крестьяне, которые жили близ прихода Купля, также удерживали дочерей. Недостаток невест мог лишь укрепить убеждение крестьян, что все их сыновья могли жениться только в том случае, если бы существовал беспрепятственный многосторонний обмен дочерьми.

Семьи, которые удерживали своих дочерей от брака, в свою очередь должны были сталкиваться со значительными трудностями в поисках жён для сыновей. Известно, что во владельческих имениях Центральной и Северной России крестьяне, искавшие невест для своих сыновей, оскорблялись, когда их соседи держали своих дочерей дома, препятствуя им вступать в брак; им приходилось умолять своих помещиков, чтобы те заставляли нестогворчивые семейства выдавать своих дочерей замуж. После 1800 г. помещики прихода Купля, по всей вероятности, так и поступали.

ли. Однако если местная удельная администрация пыталась заставить крестьян выдавать своих дочерей замуж, это оказывалось малоэффективным. К 1830 г. у случковских спасовцев сложилось заметное преобладание женщин, что должно было рассердить крестьян других удельных деревень в приходе (и, возможно, также помещичьих крестьян, хотя мы не знаем, как часто владельческие и удельные крестьяне вступали в matrimониальные отношения между собой). Можно ли было убедить православную семью выдать дочь замуж в старообрядческую спасовскую семью, если спасовцы не выдавали своих собственных дочерей? Каким-то образом спасовцам прихода Купля всё-таки удавалось находить невест для своих сыновей, но весьма вероятно, что за невесту приходилось платить выкуп и нести дополнительные расходы, гораздо более существенные сравнительно с семьями, отдававшими своих дочерей замуж без препятствий.

Что это были за старoverы, практиковавшие целибат и невыдавание дочерей? Какая имелась связь между «записными раскольниками» и «единоверцами» XVIII в. и спасовцами и поморцами в 1830 г.? Ясно одно различие: спасовцы лишь удерживали дочерей от брака, а записные раскольники, единоверцы и поморцы практиковали полную бездетность и, значит, полное половое воздержание (34). То, что в XVIII в. бездетные семьи были разделены между формальными православными, единоверцами и записными старообрядцами, позволяет предположить, что они принадлежали к различным беспоповским согласиям. Почти все бездетные семьи прихода Купля, по-видимому, вымерли к началу XIX в., так как их потомства нет в исповедных списках. Предубеждение против брака было отброшено большинством староверческих согласий где-то около 1800 г. Но в начале XIX в. ни одно из самовоспроизводившихся старообрядческих семейств с детьми в приходе не состояло в поморском или каком-либо другом настроенном против брака согласии. Бездетные семьи XVIII в. и семьи, удерживавшие дочерей от брака в XIX в., принадлежали к различным староверческим традициям. И это позволяет предположить, что и в XVIII в. крестьяне, бездетные и сторонники безбрачия своих дочерей, также принадлежали к разным согласиям.

Скорее всего, семьи, удерживавшие дочерей от вступления в

брак в 1777 и 1800 гг., являлись скрытыми членами спасовского согласия. Происхождение спасовцев в конце XVII в. отчасти связано со староверцами, проживавшими в Вязниковском лесу, расположенном в районе Гороховца и Купли. Это было беспоповское согласие, возникшее, однако, независимо от поморского согласия и его ответвлений. Спасовцы считали, что только Спаситель может дать спасение (отсюда их наименование), что Его благоволение надо искать через индивидуальную молитву и что только таинство крещения, исполненное мирянином, оставалось в силе. В начале XVIII в. некоторые спасовцы вообще не поддерживали каких-либо отношений с официальной церковью, однако другие их допускали. Определённо к началу XIX в. согласие официально разрешало своим членам венчаться у православного священника, исповедоваться и причащаться, поскольку это было необходимым приготовлением к православному венчанию. Впоследствии за это полагалась простая епитимья (35).

Если допустить, что и в середине XVIII в. спасовцы демонстрировали ту же готовность вступать в контакт с православной церковью, какая наблюдалась в XIX в., то история старообрядцев прихода Купля могла выглядеть следующим образом. В середине XVIII в. местная религиозная практика представляла собой синтез православия и компромиссного спасовского согласия, поэтому отсутствовали какие-либо видимые различия в их брачной практике. В конце 1750-х и начале 1760-х годов апостолы бездетности и полового воздержания приобрели в приходе сильное влияние, вследствие чего вплоть до 1780-х годов включительно всё больше число семей становились сторонниками целибата и объявляли себя староверами. Доктрина безбрачия влияла также на другие семьи, которые стали удерживать девушек от замужества. Однако они оставались незаявленными спасовцами, так как гибкость согласия позволяла сочетать безбрачие дочерей и сохранение семейства посредством женитьбы хотя бы одного из сыновей. Только где-то между 1800 г. и 1830 г. крестьяне открыто объявили себя спасовцами. Так как спасовцы продолжали производить потомство, хотя и на пониженном уровне, к 1830 г. они превратились в господствующее согласие в приходе Купля.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф.556 (Владимирская духовная консистория). Оп.107. Д.73. Л.160–172; Д.212. Л.882–895 об.; Оп.111. Д.119. Л.187–198.

2. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. 3-е изд. СПб., 1999. Т.1. С.167–168.

3. ГАВО. Ф.556. Оп.111. Д.108. Л.187–198.

4. В 1830 г. в приходе была ещё одна помещицья д. Гашкино. В ней просматривались некоторые признаки нарушения традиции всеобщей и ранней брачности. Например, трое из 21 мужчины старше 20 лет никогда не были женаты – в возрасте 24, 27 и 32 лет. Однако без сведений за более ранние или поздние годы данные за 1830 г. не могут быть однозначно интерпретированы (ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.212. Л.885–886об.)

5. ГАВО. Ф.556. Оп.111. Д.108. Л.195об.–197об.

6. Там же. Оп.107. Д.73. Л.170об.

7. Семьи №4, 7 и 8 из исповедного списка алешковских раскольников 1777 г. (ГАВО. Ф.556. Оп.111. Д.108. Л.196об.–197) и семьи №19, 23 и 24 из списка алешковских православных 1800 г. (Там же. Д.107. Л.161об.–162).

8. Отметим, что если возраст в исповедном списке 1777 г. во многих случаях записан произвольно, то в списках 1800 и 1830 гг. – более или менее правдоподобно.

9. Три семидесятилетние старые девы родом не из Алешково и одна семидесятилетняя вдова, числившаяся в 1800 г. православной, в 1830 г. были приписаны к спасовским староверам (ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.212).

10. ГАВО. Ф.556. Оп.111. Д.108. Л.191–192об. Семьи №50, 51, 58, 69 из списка 1800 г. удерживали детей от брака и не имели маленьких детей. Семья №63, в которой был двадцатидвухлетний неженатый сын, и семья №61, включавшая двадцатипятилетнего неженатого сына и двух незамужних девушек 20 и 18 лет, зарегистрированы как раскольничьи, а те члены семей, которые в 1777 г. не были женаты, так в брак и не вступили. В семье №67 по списку 1777 г. был двухлетний сын. О религиозной принадлежности и семейном состоянии случковских семей в 1800 г. см.: ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.73. Л.164–165, 170–171.

11. Там же. Оп.107. Д.73. Л.170–171; Д.212. Л.895об.

12. Там же. Оп.11 Д.108. Л.189об. –191; Оп.107. Д.73. Л.167об.–169об.

13. Там же. Оп.107. Д.73. Л.169–169об. Священник не указал числа хозяйств единоверцев.

14. Там же. Л.167об.–169об.

15. Там же. Д.212. Л.886об.–889.

16. Там же. Д.73. Л.160об.–162; Оп.111. Д.108. Л.195об.–196. Семьи по исповедной росписи 1800 г., отсутствовавшие в списке 1777 г., зарегистрированы под №5, 6, 11, 18, 20, 21, 22, 25 и 26. Возможно, что 1 или 2 из них существовали и в 1777 г., но мы не смогли их идентифицировать по причине радикального изменения состава семей между 1777 г. и 1800 г. Например, если их члены, которые в 1777 г. были старше 10 лет, умерли или вышли замуж и ушли в другие семьи, а их малолетние дети не были внесены в исповедный список. Определённо вымершими из списка 1777 г. можно считать семьи под №117 и 125.

17. ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.73. Л.160об.–162. Исповедная роспись 1830 г.: Там же. Д.212. Л.890об.–892об. Я сравнил списки 1800 и 1830 гг., чтобы найти тех холостых взрослых мужчин, которые вступили в брак после 1800 г.; это было несколько 21-летних и один 22-летний женились после 1800 г., вот почему я выбрал возраст 22 г. как конечный брачный возраст для мужчин. К сожалению, все незамужние женщины в возрасте 21 года и старше, зафиксированные в 1800 г., в 1830 г. не обнаружены. Имеются и другие, кроме возраста, признаки удержания взрослых детей от брака, но они не всегда однозначны.

18. ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.212. Л.894–895об. Пять семей, определённо удерживавших дочерей от вступления в брак, в списке обозначены №28, 29, 39, 47, 48. В других 5 семействах №32, 33, 35, 37, 43, имелась лишь одна 21-летняя одинокая женщина. Ни одна из них не отмечена в списке 1830 г. Они либо умерли незамужними, либо вышли замуж за пределы деревни, либо покинули деревню по другим соображениям.

19. ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.73. Л.166об.–167.

20. Там же. Д.212. Л.894–895об. «По меньшей мере» 122, так как 1 или 2 последние страницы списка утрачены: неправославных всегда записывали отдельно в конце списка и список резко обрывается после имен 4 спасовцев из д. Алешково. В последней могло быть ещё некоторое их число, и, возможно, немалое число в Пешково, в котором в 1777 г. было 21 семейство, в 1800 – 22, а в 1830 г. только 17 (все православные). Возможно, что семьи, настроившиеся на celibat в 1800 г., в 1830 г. объявили себя старообрядцами и были записаны на потерянных страницах списка.

21. ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.212. Л.894–895об. Многих из пожилых спасовских женщин невозможно найти в более ранних исповедных росписях д. Случково. Возможно, некоторые из них были выходцами из распавшихся семей других деревень, принятыми случковскими спасовцами, причём многие могли быть родственниками. Исповедные записи почти никогда не

учитывали родство далее третьего колена, то есть дядей и тетей, племянников и племянниц, однако крестьянские понятия родства были шире.

22. ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.212. Л.889–890об. Два семейства кажутся настроенными на целибат, но, возможно, что на самом деле это не так. Например, 23-летний холостой мужчина, живший с матерью-вдовой и пятилетним братом, был, вероятно, холост потому, что семья недавно обеднела. Семейство из двух женатых братьев, имевших по младенцу, включало двух незамужних взрослых девиц (сестёр жены одного из братьев). Девушки почти определённо происходили из семейства, практиковавшего целибат, и потому распавшегося. Они нашли убежище у более благополучной в демографическом отношении семье.

23. ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.212. Л.889–890; Д.73. Л.164–165. Семейство №59 в 1800 г. в 1830 г. разделилось на семейства №68, 71 и 72.

24. Нам это известно, так как священник написал после её имени и возраста «поступила в замужество». Он делал так и в нескольких других случаях, а также отмечал недавнюю смерть некоторых других прихожан. По-видимому, священник копировал каждое имя из списка предыдущего года и давал объяснение, почему некоторые крестьяне больше не состояли в приходе. Если девушки, о которых говорится, что они «поступили в замужество», вышли замуж за члена прихода, они по существовавшим правилам должны были записываться со своими мужьями.

25. ГАВО. Ф.556. Оп.107. Д.212. Л.883об.–885.

26. В это число включена 1 настроенная против брака семья в д. Купля в 1800 г., 1 из 2 семей в деревне, принадлежавшей тогда помеику Василию Бычкову. Она состояла из семейной пары и 24-летнего брата мужа. В 1777 и 1830 гг. ни одно из семейств в Купле не удерживало своих девушек от брака.

27. Данные на 1830 г., скорее всего, приблизительны. Мы знаем, что отсутствующий первый лист списка 1830 г. содержал сведения о 4 семействах из д. Купля. Я предполагаю, что в соответствующем отсутствующем последнем листе речь шла о нескольких старообрядческих семьях в Алешково и Пешково. Я исключил из расчёта те семьи из д. Арефино, которые появляются только в 1777 г., и 11 семейств помещичьих крестьян из д. Гашкино, которые появляются только в 1830 г. (некоторые из них, по-видимому, имели склонность к целибату).

28. Фролово было гораздо более крупным приходом, чем Купля, поэтому в нём служили 2 священника. Исповедные списки за 1779, 1800 и 1815 гг. см.: ГАВО. Ф.556. Оп.11. Д.119. Л.116–124, 135–147об.; Оп.11. Д.73. Л.134–152об.; Оп.14. Д.254. Л.762–783об.

29. Там же. Оп.107. Д.73. Л.154–159об; Оп.14. Д.254. Л.117–124об.

30. ГАВО. Ф.301 (Владимирская Казенная палата). Оп.5. Д.460, 602.

31. Там же. Ф.556. Оп.11. Д.119. Л.122, семья 90; Оп.107 Д.73.

Л.152, семья №116; Оп.14. Д.254. Л.776, семья №45. Этот случай хорошо показывает, как трудно проследить историю семьи на протяжении длительного времени, когда фамилии опускались или фальсифицировались, а многие крестьяне имели одни и те же имена. Мы можем предположить, что в определённый момент между 1800 и 1815 гг. Матрёна и её семья сказали новому священнику, что его предшественник безнадежно перепутал их родственные связи, и священник им поверил.

32. Как ни странно, но исповедные росписи 1777 и 1800 гг. вообще не регистрировали солдаток, а в 1830 г. — только четверых. Их должно было быть больше. В большинстве деревень за большое число лет (не только в приходе Купля) вдов было больше, чем вдовцов. Это было связано не столько с тем, что женщины жили дольше, сколько с тем, что вдовцы чаще женились повторно, чем вдовы.

33. В 1777 и 1800 гг. причина преобладания женщин заключалась в значительно большем числе безбрачных женщин, чем мужчин, именно среди старообрядцев. Это было следствием большей приверженности женщин, чем мужчин, к старообрядчеству и склонности к celibату. А безбрачие женщин являлась до некоторой степени следствием концентрации старых дев в старообрядческих семьях, практиковавших celibат. Демографическая же норма, представленная в православном населении, которое практиковало всеобщую брачность, была такова, что число мужчин и женщин, когда-либо вступавших в брак (включая повторные браки), было примерно одинаковым. Вторая возможная причина относительного преобладания женщин среди старообрядцев состояла в том, что многие православные братья бездетных женщин-раскольниц проживали — возможно — в семьях, более или менее приверженных традиционному репродуктивному поведению и женились на женщинах, также не склонных к celibату.

34. Я считаю, что номинально православные, но бездетные семейства в д. Случково в 1777 г., на самом деле являлись скрытыми старообрядцами.

35. Сипицын. [Введение]. С.1–2, 10–12; Сипицын. О расколе в Ярославской губернии. С.90–93; Зеньковский. Русское старообрядчество. С.472–476; Мальцев. Старообрядческие. С.410–417. Слабо отразившиеся в источниках наиболее ранние практики спасовцев могли варьироваться от одной местности к другой. В 1732 г. православный священник деревни Домодедово, к югу от Москвы, сообщил в Синод, что 40 спасовцев, живших в его приходе, отказывались ходить в церковь и принимать какие-либо церковные таинства. См.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т.13 (1732). СПб., 1902. Кол. 648.



Е.Ф. ФУРЦОВА

ОБРАЗ ЖИЗНИ И СЕМЕЙНЫЕ ПРЕДАНИЯ СИБИРСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ САБЛИНЫХ-СЕРЕБРЯННИКОВЫХ*

Елена Петровна Серебрянникова (в девичестве Саблина) родилась в 1936 г. в Таштагольском р-не Кемеровской обл. в д. Кустов Лог, которой в настоящее время уже не существует. Свою родословную ведёт от старообрядцев Пермской обл. Причина переезда в Сибирь в 1930-е годы Елене Петровне неизвестна. По словам отца Петра Кирьяновича Саблина, родному деду Кирьяну Саблину (в другом произношении Гурьяну) пришлось себя крестить и затем всех остальных кровных родственников, почему длительное время в среде старообрядцев их называли «самокрестами». Как самой Елене Петровне, так и её дочери Марии Феодоритовне, креститься в условиях гонений и скитаний в свою исконную поморскую веру по всем правилам не было возможности. По воспоминаниям Елены Петровны, дело происходило следующим образом. Кирьян Саблин во время скитаний после октябрьской революции (которую все старообрядцы до сих пор называют «переворотом») нашёл поморца, но тот не мог его крестить, так как был женат дважды («двоеженец»). Однако встречный посоветовал Саблину за неимением нужного человека креститься самому: «Крестись сам и их крести. При нужде можно, как сказано в Писании».

На недавно состоявшемся в Санкт-Петербурге Соборе (май, 2006 г.), где вопрос «о самокрестах» рассматривался специально, было принято решение считать Саблиных старообрядцами, но с условием «повторного перекрещивания» (по словам Е.П. Саблиной).

Горная Шория, куда в тайгу прибыла семья Саблиных, настолько богатый край, что остаться голодным здесь было практически

Фурсова Елена Фёдоровна – Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 10-01-000470а)

невозможно. По воспоминаниям Елены Петровны, они занимались традиционным сельским хозяйством: сеяли для собственных нужд рожь, пшеницу, овёс, ячмень, лён. Лён сеяли ориентируясь на день св. Николая, после которого, считалось, уже не будет заморозков. Хлеб убрали серпами, лён дёргали руками.

До 1930-х годов носили одежду собственного изготовления из льна и шерсти, а пожилые женщины пряли и ткали в Кустовом Логу ещё в 1950-е годы (шерсть пряли до 1960–1970-х годов). В период единоличного хозяйствования весь процесс обработки льна проводился силами одной семьи: сушили, мяти, трепали, чесали «щетями», пряли не только женщины и девочки, но также привлекались малолетние сыновья. С самых ранних лет Елене Саблиной пришлось учиться прясть на прядке-«преснице», хотя в деревне у более обеспеченных были и самопряхи. Уже будучи взрослой женщиной, проживая в городе, она ткала и вязала из тряпочек дорожки, коврики. Елене Петровне пришлось работать в промартели, лескомбинате, пихтовом заводе. В молодости она «лазила по пихтам как белка, рубила пихтовую лапку», из которой гнали пихтовое масло.

Большую роль в питании и, следовательно, выживании в условиях собственного хозяйства, играли дикоросы тайги. Повседневным блюдом были так называемые «галушки», представлявшие собой варёную лапшу, резанную в виде ромбиков, заправленную солёной колбой. Целыми мешками собирали в лесу кедровые шишки, которые потом молотили, поджаривали. Высаживали огородные культуры, прежде всего, огурцы, капусту, их солили в «кадках». Помидоры до окончания Великой отечественной войны не были известны не только местным старообрядцам, но и всему населению Сибири.

Строжайшим законом было определено соблюдение постов, а также постных дней по средам и пятницам, считавшимися траурными днями календаря («В среду на Иисуса Христа говор сделали, а в пятницу распяли»). Особенно строгими считались первая и последняя недели Великого поста. Но, рассуждая таким образом, Елена Петровна считала, что это традиция сложилась «по слабости» веры, так как все недели должны быть одинаково строгими.

В семье Е.П. Саблиной было 12 детей, двое из которых, Анисим и Кузьма, погибли в Великую Отечественную войну. До сих пор среди детей и внуков сохраняется традиционная терминология

гия родства: «дедонька», «бабонька», которую раньше звали также «мама стара». Прабабушку звали «баба стара», или «баба старенькая», старшего брата – «браткой», выделяя его статус таким названием, потому что он решал проблемы на уровне детей самостоятельно, без помощи родителей. С ранних лет Елене Петровне пришлось выполнять роль старшей сестры – «няньки», которая будучи сама ребёнком должна была постоянно качать колыбели с младшими братьями и сёстрами. Вот как она рассказывала об этом периоде своей жизни: «Моё детство вспоминать, да это не дай Бог никому! В зыбку ложишь и пошёл накачивать. Когда уснёт, быстрей пошёл чёй-то делать в это время. Когда замуж вышла, только тогда белый свет увидела!» Хорошо знала маленькая нянька колыбельные песни, песни-потешки, детские игры. При исполнении колыбельной песни главным было уметь «присказывать», то есть фантазировать:

«Бай-бай, ты, Иван, засыпай!

Ты, корова, не мычи,

Ты, собака, не рычи» и так далее.

Делали маленьким детям «козу», крутили «сороку»: «Сорока-белобока, по лесу летала, добычу добывала». По причине столь непосильного для подростка труда замужество показалось Елене Петровне отдыхом, так как в семье Серебрянниковых, куда она вышла замуж, «своего хозяйства не было (здесь в смысле: не держали крупный рогатый скот, коней. – *Е.Ф.*), а кормили только кур и поросят. «Я всё хожу, у мамоньки спрашиваю: „Ну, чё мне делать-то?“ Она: „А делать нечего. Ложись, отдыхай!“ А мне дико было, привыкла к такому труду!» Тот факт, что дети выживали в семье и не болели, Елена Петровна видит в том, что женщины (мама, мачеха) не работали на сельскохозяйственных работах. Действительно, в нашей полевой практике имеется много записей о случаях, когда оставленный без нянек ребёнок погибал.

Детей крестил на восьмой день отец духовный Лука Васильевич Пестиков, но, если рождался слабый ребёнок, то старались крестить сразу после родов, «чтобы он не умер без крещения». «Бывало, что неживые рождались у матери. Тогда уже всё. Ничего не сделаешь, так хоронят. И молиться-то за него нельзя обычным образом, даже за упокой нельзя. Только Богородице молятся да Святителю Николаю». Таким образом, народные традиции и

устное предание было более терпимо по отношению к памяти такого рода умерших, чем официальная церковь, запрещавшая помянуть души некрещёных.

У старообрядцев-поморцев крестили в холодной воде с полным погружением: «Из холодной воды он румяный выскакивает!» В день крещения ребёнку давалось имя соответствующего святого. У мальчиков для любого дня можно было подобрать имена, а для девочек, если таких имён не оказывалось (были все мужские), то допускалось поискать на 8 дней назад и на 8 дней вперёд. Именно после крещения, по представлениям старообрядцев, у человека появлялся ангел-хранитель.

Соблюдались запреты на заключение браков (как говорили «не брачили») в постные дни недели, а также в двенадцатые праздники. Жениха и невесту ставили на коврик перед аналоем и духовный отец читал брачный канон. Потом подходили родители, клали руку на голову и говорили: «Благословляю тебя, моё чадо. Аминь. Родительское благословение отныне и до века». Благословляли родители жениха и невесты, если родителей в живых не было, то подходили мачеха или отчим.

В 1957 г., когда российский народ переживал очередное гонение на веру и свои исконные обычаи, подыскать жену-христианку было сложно. По этой причине Феодорит Фёдорович долго не женился, объяснял родителям: «Каво я буду брать-то, они стрижены никоньяны, я свою, христианку же хочу!» Феодорит присмотрел свою невесту на Соборе поморцев, когда он проводился в доме Саблиных. Елену Петровну приезжали сватать 3 раза. В решении Елены Петровны главную роль сыграл отец, или «тятя», который после визитов сватов озвучил своё отношение: «Вот тебе жених. Вот только за него и отдам». Хотя немало приходило свататься «мирских», для Елены Петровны слово отца было законом. После сватания ещё до свадьбы Саблину ночью перевезли в дом жениха в г. Новокузнецк, что было не по правилам, но надёжнее, так как деревенские ухажёры уговаривали её не ехать замуж в город, а уйти убегом. Сосватали в Троицу, далее шли Петровки, когда нельзя играть свадьбу, поэтому был выбран Петров день. К этому дню приготовили приданое в виде постели, пухового одеяла, новой одежды. Свадьбу играли в Кустом Логу, так как в деревне проживала вся многочисленная родня невесты, а со стороны жениха приехали лишь его мать и отец.

В замужестве Елене Петровне приходилось привыкать к городской жизни, отвыкать носить холщёвую одежду. Здесь она услышала, что вместо слова «кержаки» их культурно можно называть «старообрядцы». Довелось ей слушать рассказы «мамоньки», как звала она свекровь, о жизни в ссылке в г. Нарым (1). В 1930-е годы туда сослали многие старообрядческие семьи. Саблины не попали в этот список только по причине малолетних шестерых детей-сирот, оставшихся после смерти матери с отцом, но 2 сосланных брата отца погибли в этой ссылке.

На свадьбе, как вспоминала Елена Петровна, пели духовные стихи, но не за столом, а после столования. На стол обязательно ставили рыбный пирог со свежезапечённой рыбой, кисель, куриную лапшу (если свадьба была не зимой, когда кур не резали), а под завершение общей трапезы приносили горку блинов. Взяв блин, каждый прилюдно объявлял о своём подарке и клал его в определённое место или передавал жениху и невесте. Таким образом, за «первым столом» молодых одаривали полотенцами, отрезами ткани, платками, деньгами. Поскольку всё это сопровождалось съеданием блинов, то обычай назывался ещё «блиновать». На второй день столование сопровождалось обычаем «сор кидать», когда в принесённую заранее домой солому кидали мелкие деньги. Молодые собирали деньги, а гости снова и снова кидали им в солому мелочь. Третий день был завершающим, когда доедали оставшиеся кушанья. Проказы ряженных, как и сами ряженные, на свадьбе старообрядцев отсутствовали («у никаньян были ряженные»).

Старообрядцы отличались своим отношением к некоторым обычаям традиционного календаря, чем выделялись на фоне остальных жителей русской старожильческой деревни. Так, на Масленку, как и прочие русские сибиряки, катались с песнями на конях («молодые, старые-то уж не будут»), съезжали с гор на санках, пекли блины. В Вербное воскресенье собирали веточки верб, освящали их в моленной («кадили»), но, в отличие от «никоньян», не стучали ими ни людей, ни скот. В Страстную неделю хозяйственными делами не занимались, а духовно готовились встретить Пасху: молились, читали душеполезную литературу.

В праздник Светлого Христова Воскресения ходили по домам, «Паску пели». Приведём воспоминания Елены Петровны: «За стол садятся, это торжество. Стрепня всякая, рыбный пирог, и браж-

ка тут, медовушку делали. Водку не брали – это грех». Обязательно христосовались, то есть целовались со словами «Христос Воскресе» и обменивались крашеными яичками. Отец обходил с яйцами на тарелке всех своих детей и христосовался с каждым. «Каждому яичко поднесил и говорил „Христос Воскресе“, ему отвечали „Воистину Воскресе“ и брали яичко. И обязательно его надо съесть в первую очередь». Интересно, что куличи в семье Елены Петровны Саблиной не готовили, во всяком случае, в её детстве, но обязательно пекли блины. Отсутствовала традиция загадывания на предпасхальное количество яиц, приносимых курами накануне праздника. До св. Егория скот не выгоняли, а «придерживали дома». В праздник святого выгоняли скот первый раз с молитвами «Да воскреснет Бог» и «Живые помощи». Каких-то особых традиций, связанных с народными приметами, в семье Саблиных не было, как поясняла Елена Петровна, «всё просто было»: «Вот пошли на пашню, три поклона положили, благословились: „Тятя, благослови“. И пошли пахать или там сажать. В сухое лето пророку Илии молились».

В семье Серебрянниковых до сих помнят и исполняют духовные стихи, особенно любима песня о протопопе Аввакуме. По представлениям, бытующим сегодня в среде старообрядцев, накануне восьмого тысячелетия (сейчас идёт седьмое) родится антихрист, будут «зашивать пенсионные чипы». Об этом пишут и читают в собственных периодических изданиях.

По рассказам, воспоминаниям и письмам семьи Саблиных-Серебрянниковых вырисовываются особенности религиозной атмосферы, семейно-бытового уклада, обычаев и обрядов старообрядцев-поморцев на протяжении XX в. Интересно то, что на фоне новых исторических и политических событий, развития технологий и изменения условий жизни, члены семьи сохранили твёрдое убеждение в правоте своей веры и, проживая в большом городе, научились абстрагироваться от «вредоносного мира».

Усвоенные с детства навыки выживания с опорой на знание законов природы и собственное трудолюбие помогали старообрядческой семье выживать и сохранять достоинство в самых трудных, для иных невыносимых, условиях жизни. Северорусские в своей основе традиции строительства, обработки льна и изготовления одежды помогали успешно адаптироваться в Сибири. Ряд

особенностей семейно-свадебной и календарной обрядности был обусловлен принадлежностью семьи к старообрядчеству беспоповского согласия, системой соответствующих запретов.

Приложение. Выдержка из письма Феодорита Федоровича Серебрянникова родственнице, где он рассказывает об этом этапе жизни семьи (копия, подлинник хранится в семье Серебрянниковых, г. Новосибирск): «Тебе известно, что моя жизнь начиналась со ссылки, как семья кулака. Но чтоб яснее показать, какой был мой родитель кулак, надо начать рассказ с его рождения. У тебя же вопрос как был поставлен? Как ты жил и как ты стал верующим? Вот и родитель мой, родился в семье потомственных христиан-староверов в деревне Завьялово Алтайского края, то время – Томской губернии. Откуда они там появились, я не спрашивал. Когда ему исполнилось 9 месяцев, его отец был убит в дороге по Алтаю, каким-то жителем Сятовки Алт. Кр. Осталась вдова с 3-мя ребятишками. Федюнька был вторым. Тетка Февронья – старшая, дядя Яков – младший, так и ходили вместе....

А тогда был жесткий закон на староверов. Так как староверы не ходили в никоньянскую церковь венчаться, такой брак не считался действительным, и дети не имели права на наследство. Пользуясь таким положением, как мой родитель вспоминал, его дядя – брат отца, отцовские пожитки пропил. Прожив сколько-то лет, бедная вдова ссаживает ребятишек на телегу и что-то из оставшихся пожиток, переезжает в Куячу. В Куяче им дали надел земли, как было заведено, приезжим, в пределах Сайбачихи, до вершины, и, так как было изрядно христиан-староверов-поморцев, желающие сделать добро, запрягли лошадей, привезли по бревну, по 2 и на дом готово. А потом несколько дней помощи и заходите живите. А уж как жили, только им известно».

Далее из письма, где речь идет о репрессии семьи Федора Саблина: «назначили в ссылку, как бывшего председателя, чтоб не мешался в руководстве в подмечаниях, да в критике. Или за староверие. И так, семья с 5 малыми детьми едет в ссылку, старшему 13 лет младшему четвертый. Таких врагов народа – кулаков, по записям Томской комендатуры, было выслано в Томскую обл. 550000 семей, в 1931 г.

Ссылка. Верховье Кети. Наш самый последний переселенческий поселок Березовка. Дальше остяцкая деревушка Алипка 18 км, а ближе в другую сторону Мулешка – русская, давние жители, тоже 18 км. И тут же соседские наши 2 поселенческие поселка Клюквенка и Карасевка, все три на расстоянии 5 км.

Высадили нас с баржи в начале лета на берег речки Чучанги, считай, – на остров, примерно 500 x 700 м – с севера речка, с востока, – болото – 100 м бескрайное в длину, с запада – болото круглое 1,5 км.

В диаметре, все залито сплошь водой, а с юга 20 м – согра, с болотным протечным ручейком.

Со слов старших, картина такая – сплошная тайга, разнолес. Небо видать только над головой, поставить палатку, сначала расчистить от леса, кустарника. Под ногами в основном папоротник уросший мохом, из которого выжимается вода. В воздухе один другого меняя, а то и все сразу тучами – комар, мошкара тройная, овод-паут 4-х видов. Не только Макар с телятами, даже нога человека не ступала.

Наши родители присмотрели где избу построить, на восточном берегу болота, сначала надо было сделать нары, спать всей семье, под ними разводил дым, сверху высоким шалашом, с тонкого леса закрыто ветками и берестой. Уже потом строить. Добро, родитель привез весь инструмент, что надо. Тут же готовили лес, на стены и пилили плахи, даже тесом крышу закрыли. Мох кругом. Глина на русскую печь рядом в берегу.

К зиме вошли в дом. Небольшой, но ничего. Примерно 6,5 х 4,5 м, и вот в таком доме первую зиму жили 40 человек. Дом такой теплый, что кроме русской печи ни надо ни чего. Даже на полу тепло. У меня всю зиму было любимое место сидеть на кухонном окне смотреть на улицу. А там метров 70 от дому были могилки. Сначала, с осени смотришь, несут хоронить. Еще что-то поют. А потом это шествие участилось. А дальше, что ни день, то и несут. За половину зимы уже копать стало некому, смотришь, возчик везет на санях без гроба, а голова или ноги тащатся. Там свалит и обратно. А весной, как снег растаял, люди выкопали яму, все трупы свалили, закопали. У нас в доме зимовала женщина с 8 ребятишками, все на иждивенческом пайке. К весне не одного не осталось. Мужика посадили, а ее с ребятишками вывезли. Другая семья, рядом жили в землянке, Субботины – 9 ребятишек. Так же. Мужика посадили, ее вывезли. К весне осталось трое. Никифор с Нюрой – юноши сбежали, а Синку, мне ровесницу в детдом увезли.

Главная работа для всего населения – раскорчевка леса. Истощенные до предела дорогой валились и умирали. Так за несколько лет построили поля, стали выращивать свой хлеб, снабдили скотом, и лошадьми, завезли картошку, с государства хлеб давать не стали, но к тому времени остались самые выносливые люди. Ну, а как к нам относились, можно понять с одного разговора. Егоров М.А. спрашивает: „Товарищ Бугаев, разрешите к вам с вопросом“. Ответ: „Понимаешь ни товарищ, а гражданин. Ни Бугаев, а комендант, еще услышу, посажу!“ Разговор закончен. Спустя некоторое время, в момент настроения, Егоров спрашивает, что я плохого сказал? „Ты меня оскорбляешь. Не забывай что вас из своих мест вывезли как потерявших достоинство называться человеком, и ты, называя меня товарищем, ставишь в один ряд с собой. Посажу, за оскорбление личности“».



Н. И. ШИТОВА

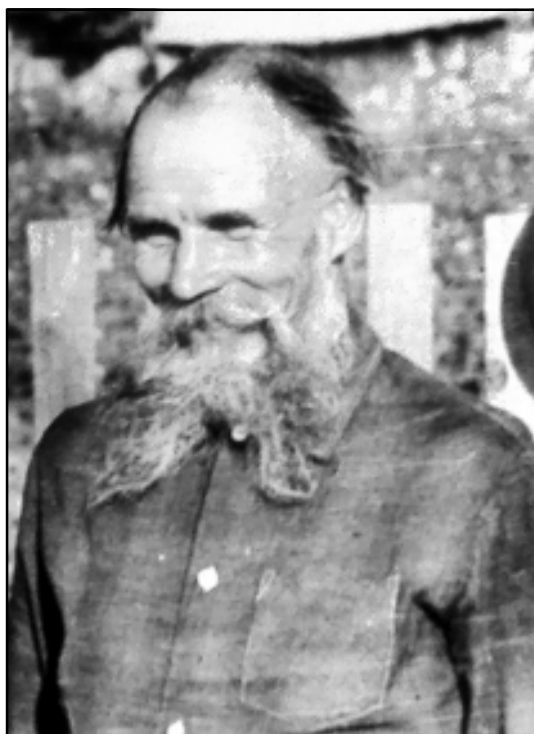
**ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ
УЙМОНСКОЙ ДОЛИНЫ ГОРНОГО АЛТАЯ
В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ НАРРАТИВНЫХ ИСТОЧНИКАХ
(ПО МАТЕРИАЛАМ РУКОПИСЕЙ Т.Ф. БОЧКАРЁВА)***

В сёлах Усть-Коксинского р-на Республики Алтай компактно проживают уймонские старообрядцы, которые являются представителями одной из конфессиональных этнографических групп русского старожильческого населения Сибири и исповедуют «стариковщину». Группа формировалась в течение XVIII–начала XX вв. из нескольких разновременных переселенческих потоков (первопоселенцы Уймонской долины, переселившиеся из центра Европейской России, бухтарминские старообрядцы, старожилы северных районов Алтайского горного округа, выходцы из Кузнецкого округа Томской губ., переселенцы из различных губерний Европейской России, преимущественно Вятской и Пермской). Внимание этой группе в своих работах уделили В.А. Липинская, Т.С. Мамсик, Е.Ф. Фурсова, Л.И. Шерстова (1). Эти авторы высказали своё мнение о происхождении группы и некоторых её этнографических особенностях. В последние годы появились специальные издания, посвящённые богатству и своеобразию уймонских традиций (2).

Особый интерес представляет вопрос о происхождении уймонских старообрядцев. Разными исследователями ведущая роль в образовании группы отводится старожилам Алтайского горного округа (3), бухтарминским старообрядцам (4), основателям с. Усть-Кокса (5). На основе тщательного изучения состава комплексов нательной одежды автором было высказано предположение о том, что первопоселенцы Уймона являлись выходцами из средней полосы Европейской России (6).

Шитова Наталья Ивановна – к.и.н., Горно-Алтайский государственный университет

*Работа выполнена в рамках проекта РГНФ №11–11–04003 а/Т



**Т.Ф. Бочкарёв, 1980-е годы
(фото из семейного альбома, ПМА, 2011)**

Источниками, которые позволяют уточнить полученные ранее выводы о первопоселенцах Уймонской долины, конкретизировать район их первоначального расселения, а также осветить события раннего периода этнической истории уймонцев, являются рукописи старожила с. Мульта Тимофея Филипповича Бочкарёва (1917–2011) (7). Труды Т.Ф. Бочкарёва можно разделить на 2 части. К первой относятся рукописи, посвящённые событиям XVIII в., ко второй — мемуары самого Т.Ф. Бочкарёва. В последних описаны события 1920-х–1940-х годов, содержатся уникальные сведения об особенностях бытования старообрядческой культуры в первой половине XX в. В настоящей работе исследуется первая часть рукописных трудов Т.Ф. Бочкарёва. Эти сочинения уникальны и не имеют аналогов в культуре уймонцев.

Автор этих произведений – старец, который являлся активным участником духовной жизни старообрядческой общины с. Мульга. Рукопись №1 Т.Ф. Бочкарёв написал в 2006 г. и весной этого же года вручил старшему сыну Василию Филипповичу. Время написания рукописи №2 не установлено. Обе рукописи написаны в ученических тетрадях в клетку с расчерченными автором полями. Т.Ф. Бочкарёв обучался 1 или 2 года у учителя Д.А. Злобина, нанятого в 1920-х годах старообрядцами (Полевые материалы автора (далее – ПМА), 2011, с. Мульга). Поэтому многие слова записаны «как слышатся», грамматические ошибки часто отражают особенности говора, знаки препинания расставлены произвольно или отсутствуют (в приведённых ниже цитатах ошибки исправлены автором статьи). Рукопись №1 состоит из 44 страниц, пронумерованных автором записей, рукопись №2 – из 57 листов (то есть 113 страниц).

Оба труда являются попытками, предпринятыми Т.Ф. Бочкарёвым в разное время, изложить, по прошествии многих лет, сведения по истории семьи Бочкарёвых. Эти знания Тимофей Филиппович получил в юности, когда читал «тетрадь отца», Филиппа Максимовича Бочкарёва: «Моего отца тетрадь, в ней было записано» (8). «Тетрадь отца» была уничтожена во время репрессий 1930-х годов. Видимо, это были подлинные исторические записи, сделанные главным героем рукописей – Исааком Бочкарёвым. «Была книжка, когда он (Т.Ф. Бочкарёв. – *Н.Ш.*) еще маленький был. Он писал, сам Исаак, который шёл хребтами», – вспоминают в с. Мульга (ПМА, 2011, с. Мульга). О том, что в ходе своего путешествия из Европейской России в Горный Алтай Исаак Бочкарёв ежедневно вёл дневник, сообщается в рукописи №2: «На каждый день в книге записывал» (9). Особенностью рукописи №1 является то, что начатое вначале изложение от третьего лица уже на третьей странице переходит на рассказ от первого – самого главного героя изложения Исаака Бочкарёва, и так продолжается до 38 с., где о нём снова говорится в третьем лице. Смена первого и третьего лица при описании событий характерна и для рукописи №2. Это обстоятельство ещё раз свидетельствует о том, что в первоначальном источнике, с которым был знаком Тимофей Филиппович, повествование велось от первого лица – Исаака Бочкарёва.

Т.Ф. Бочкарёв является человеком, транслирующим потомкам семейную историю, отразившую коллективный жизненный опыт (коллективная историческая память). В таком случае исследователи часто говорят об «устной традиции», видя в ней аналог устного исторического источника. Недостатком источников такого типа являются субъективизм, искажение фактов, опосредованный характер информации и ощущений (10). Нет возможности доказать или опровергнуть содержащиеся в нём сведения. В источнике присутствует и субъективное отношение к собственной семье Бочкарёвых. Так, в одном из мест рукописи первоначально пишется фамилия Атамановых, затем Бочкарёвых, после чего совершается исправление так, чтобы Бочкарёвы были названы первыми, а Атамановы – вторыми. При всех недостатках рукописи важно заметить, что в науке существуют прецеденты восстановления истории старообрядческих семей на основе их собственных нарративных источников. Накопленный исследовательский опыт в целом демонстрирует высокую достоверность сочинений подобного типа, которая имеет основу в старообрядческом менталитете (11).

Тимофей Филиппович сознательно стремился передать по памяти первоначальный, известный ему, текст по возможности ближе к оригиналу. Об этом свидетельствует тот факт, что при самом беглом сравнении первой и второй части рукописных сочинений Бочкарёва (исторических записей и его собственных мемуаров) очевидно стилистическое различие этих текстов. Так, Т.Ф. Бочкарёв старался употреблять устаревшие названия предметов, но, в ряде случаев, он этого сделать не смог. Некоторые бытовые явления описаны Т.Ф. Бочкарёвым через призму собственного восприятия, такие части текста верны в отношении быта старообрядцев более позднего периода. Иногда употреблены названия явно не бытовавших в описываемое время предметов.

Например, при описании хлебоуборочных работ старообрядцев во время их пребывания на р. Керженец, Т.Ф. Бочкарёв, по существу, описывает жатву начала XX в., делая при этом оговорку: «Исаак сказал: „Завтра серпы в руки, палатки, мешки. Горсь нажала — на палатки отряхни, а горсь в сноп. А где стоит желтеет — лошадей в жнейку (или то, когда жнеек не было — литовкой косили или косилкой с приводом)“» (12). О лечении Исаака Бочкарёва после одного из избиений повествуется так, как по-

ступили бы старообрядцы в XX в.: «Исааку отец голову обстриг, рану промыли. Всю кровь обмыли. Больница есть, но в нее не пошли. В магазине купили ваты и марли» (13). Сами религиозные преследования старообрядцев в XVIII в. обозначаются, через призму восприятия Т.Ф. Бочкарёва, как насмешки, нападения и избиения со стороны «хулиганов», что, опять-таки, более характерно для XX в.

В рукописях повествуется о том, что семья Исаака Бочкарёва во главе с его отцом Василием нашла недолгое пристанище на р. Керженец (в рукописи Кержа, так же называют эту реку наши информаторы), переселившись туда «из-под Москвы» (14). Но и в этих местах «нашлись стропотливые люди, стали их обзывать, подсмеивать» (15). Двадцатилетний Исаак Бочкарёв с благословения родителей отправляется на поиски места для переселения. Далее следует краткое описание его пути в Уймонскую долину, встреча в этих местах со ставшей легендарной личностью – алтайцем Уймоном (в рукописи «Аймон»), зимовка, возвращение домой.

Семьями Бочкарёвых и Атамановых принимается решение о переселении в долину Катуня, молодой Исаак избирается старшим. Заготавливаются продукты на 5 месяцев пути, берутся с собою ружья, строительные инструменты, лодки, канаты. В путь отправляются семь бричек, восемь ходков, гонится полукругом скот. Весной отправляются в путь: «После Масленки собрались. Исаак спросил, у кого есь моховы пилы, там надо будет тес и плахи. У кого есь лодки – на них погрузились. Приехали пристав и Миша, привезли две дробовки, пять банок пороху, четыре коробки гильз, три коробки капсулей. Пристав привез четыре винтовки, цинковых патронов. В восемь утра выехало на дорогу бричек семь, восемь ходков. Два ходка для пассажиров, (остальные. – *Н.Ш.*) с грузом. Брички и ходки были закрыты палатками. Кто мог, ехали на конях верхами. Исаак свою буренку привязал к заднему ходку. Она была повадлива, за ней шел скот. Последний раз попрощались. Исаак сказал: „К нам милости просим“. Исаак с Татьяной верхами впереди, молодые ребята ехали верхами полукольцом, чтобы скот не разбежался» (16).

Прибывшие на новое место староверы основывают Верх-Уймон. Последнее событие, освещённое в рукописи – это получение руководителем уймонских старообрядцев Исааком Василье-

вичем Бочкарёвым письма от старообрядческого духовного лица, посвящённого запретам на чай, чайники и самовары.

Рукопись №2 по объёму приблизительно в 2 раза больше рукописи №1, поэтому отдельные события в ней описаны более тщательно. Так, подробнее повествуется о причинах переезда старообрядческих семей из района Подмосквья («2 версты от Москвы») к р. Керженец, охарактеризованы хозяйственные занятия старообрядцев во время проживания в этих местах. Особое внимание уделено особенностям труда и быта Исаака Бочкарёва во время первой зимовки в алтайских горах. Подробнее повествуется о последующем групповом переселении старообрядцев в Уймонскую долину, специфике обустройства на новом месте. Рукопись №2 отличается также тем, что в ней описано ещё одно путешествие – поездка Исаака с братьями в Москву за невестами и их путь назад.

Особенностью рукописей является указание числа и месяца событий при полном отсутствии упоминания хотя бы одного года. Но текст рукописи №1 содержит указания, по которым можно попытаться косвенно установить год прихода старообрядческих первопоселенцев в Уймонскую долину. Автор перечисляет первых приехавших, называя основателей Верх-Уймоны: «У Бочкарева Василия 4 сына, 3 дочери. Исаак, Григорий, Федор, Иоанн. У Исаака 5 сынов, 2 дочери. У Григория 3 сына, 3 дочери. У Иоанна 5 сынов, 1 дочь. У Атаманова Григория 6 сынов – основатели Верхнего Уймоны». Далее в тексте упоминаются промежутки времени от основания села и событие обложения уймонских староверов ясаком. «Через 5 лет приехал Бочкарев Михаил с семьей и Атаманов Петр с семьей... Через 10 лет приехал пристав (Атаманов Иосиф Сергеевич. – *Н.Ш.*)... Иосиф Сергеевич рассказал решение московского начальства Бочкарева Исаака за открытия земли от армии освободить (и Атамановых). Через 50 лет от царского правительства пришло извещение для армии платить подать» (17). Известно, что и бухтарминские, и уймонские беглецы-каменщики были прощены императрицей Екатериной II и обложены ясаком в 1792 г. и через 4 года обложены ясаком (18). Если вести отсчёт от этого события, косвенно, согласно рассматриваемому источнику, можно определить дату основания Верх-Уймоны как приблизительно 1731 г.

Отнести основание уймонских поселений к концу XVII или

началу XVIII в. считает возможным А.А. Лебедева (19). Официальной же датой основания деревни принято считать 1786 г. (20). При этом старожилы утверждают, что старожилы живут в этих местах «лет триста», с наступлением XXI в. некоторые информаторы к истории села стали добавлять ещё век — «лет триста-четыреста назад это было».

Начальник Колывано-Воскресенских заводов П.К. Фролов писал: «Можно со всей вероятностью предполагать, что происхождение уймонских инородцев и независимая их жизнь до обложения ясаком, равно как и облегчение противу прочих при обложении оным, вместе со внушениями их, были действительнейшим поводом к возбуждению заводских служителей и крестьян на побег» (21). Эту возможность независимости как причину переезда первопоселенцев в такое отдалённое место, как Уймонская долина, осознают современные потомки Бочкарёвых: «Они приехали — здесь была ещё воля» (ПМА, 2011, с. Мульта). Видимо, период вольной жизни в Уймоне имел существенное значение для формирования особенностей не только самих уймонцев, но и явился одним из факторов, оказавших влияние на активность русского населения Алтайского региона в целом.

Казалось бы, согласно сведениям из рукописи №1, старожилы около 65 лет проживали в Уймонской долине, никому не подчиняясь. Но в рукописи №1 содержатся сведения, которым можно доверять в большей степени. После полевых исследований 2011 г., посвящённых изучению рукописей Т.Ф. Бочкарёва, стало очевидно, что, наряду с именами первых жителей Уймона и их потомков, автор рукописей указал и свою прямую родословную линию, ведущую к его прапрадеду Исааку Васильевичу Бочкарёву. Если отвести на поколение 25 лет и учесть приблизительно известное время рождения отца автора мемуаров, то таким образом вычисленное время приезда первопоселенцев в Уймонскую долину будет более соответствовать общепринятой хронологии событий. В настоящее время автором статьи ведётся работа по соотнесению этой линии с архивными источниками.

Затрагивая вопрос о соответствии указанных в старообрядческих нарративных источниках событий с конкретными десятилетиями, важно отметить ещё одну сюжетную линию, связанную с исторической памятью старообрядцев о событиях раскола церк-

ви. Так, в источнике сообщается: «Бочкарев Исаак, Атаманова Татьяна учились в Москве в церковном училище, учебу закончили. Никон патриарх и Алексей митрополит их поставили церковными служителями, петь и читать. Алексей митрополит, Никон патриарх были довольны, и московский народ дружно собирался к молению, а кто приходил просто послушать. И вскоре Никон патриарх церковное правило разрушил, крест сделал из трех пальцев. Алексей митрополит спросил: „Зачем апостольское учение нарушаешь?“ – „Я старше тебя. Что мне надо, то и делаю. Народ давно ропщет: сотня молится, а тысячи негде. Вот я и делаю, чтоб тысячи молились“. Алексей сказал: „Весь московский народ пришел к духовным отцам на молитву. Ходили бы в церкву Никоновы избиратели“. На Алексия закричали» (22).

Представляет особый интерес, что уймонские беспоповцы помнят такие термины как «митрополит» и «епископ», которыми поочередно обозначается старообрядческий духовный деятель Алексей, с которым, как сообщается в рукописях, уймонцы продолжали поддерживать отношения и после переселения в горы Алтая. Про это лицо упоминается следующее: «Никон был патриархом, стал набирать своих друзей. Алексей тихим гласом сказал: „Никон, вы не апостольскому учению“, – „Я патриарх, подчиняйся мне“. – „Ты нарушил закон“. В это время пришли никониане. Алексей что успел взять, и ушел» (23).

Таким образом, своих предков Исаака Бочкарёва и его будущую супругу Татьяну Атаманову их потомок осознаёт как непосредственно связанных с дониконовской церковью и событиями раскола. Даже если бы старообрядцы поселились в Горном Алтае в 1730-х годах, молодые герои повествования никак не могли быть участниками событий XVII в. В историческом аспекте, исходя из логики хронологии событий, этот сюжет скорее мифологичен. Но таким образом автор рукописей обозначает собственную линию преемственности русского древлеправославия, как бы обосновывает свою принадлежность к истинной православной вере.

Ещё одним интересным аспектом, связанным с историческим самосознанием, является приведённое в рассматриваемых источниках объяснение факта освобождения уймонцев от рекрутской повинности: «Иосиф Сергеевич рассказал решение московского начальства: Бочкарева Исаака за открытия земли от ар-

мии освободить, и Атамановых. Через 50 лет от царского правительства пришло извещение для армии платить подать» (24). То есть, уймонцами осознавалось, что выплата ясака вместо военной службы происходила «за открытие новых земель», а в устной традиции это более отчётливо связывается с их освоением: «Их в армию не брали. Они – основатели целины» (ПМА, 2011, с. Мульта). Таким образом, сами уймонские старообрядцы осознавали ту роль, которую они объективно сыграли в деле хозяйственного освоения Южной Сибири. В действительности уймонцы были освобождены от службы армии по причине их административной принадлежности к «ясашным инородцам».

Большое значение рукописи Т.Ф. Бочкарёва имеют в отношении указания региона происхождения переселенцев Уймона. В этих источниках Подмосковье как место первоначального проживания (Бочкарёвых и Атамановых) указано достаточно ясно. «Исааков отец жил под Москвой, их там стали как староверов притеснять неверующие в Бога. Исааков отец с матерью решили переехать к р. Кержи» (25). Как сообщается в источниках, связь с Москвою, а также со старообрядческим духовенством, после основания Уймона в XVIII в. регулярно поддерживалась.

Ю.С. Булыгин придерживается той точки зрения о первых уймонцах, которая была высказана ещё А. Принтцем, что одна часть каменщиков ушла в горы к р. Катунь и Коксе, а другая спустилась в долину р. Бухтармы (26). Длительное время господствовало мнение, что первые поселенцы на Уймоне конца XVII в. были выходцами с Бухтармы – об этом писали Т.С. Мамсик, В.А. Липинская (27). Л.И. Шерстова, наряду с бухтарминцами, выделяет в этногенезе уймонских старообрядцев 40 семей, переселившихся в 1830 г. из Шуйской волости к р. Коксе (28).

На основе изучения традиционного костюма с опорой на выводы Е.Ф. Фурсовой о развитии бухтарминской и уймонской одежды, ранее автором было высказано предположение о том, что первые русские жители Уймонской долины были выходцами из Средней полосы России (29). Очевидное своеобразие костюмов двух групп ставит под сомнение идентичность поселенческих потоков в долины Бухтармы и Катунь, а также понимание происхождения уймонских староверов путём отселения бухтарминцев. В прослеживаемом бытовании двух типов женских рубах

отразилось взаимодействие 2 старообрядческих групп, вошедших в уймонскую: переселенцев из Европейской России (туникообразная) и бухтарминцев (поликовая). Как выявлено Фурсовой, для бухтарминцев изначально характерен был туникообразный сарафан, а сарафан с передним цельным полотнищем был явлением частично привнесённым, частично эволюционировавшим из туникообразной одежды, а уймонский сарафан с передним продольным швом развивался у группы конвергентно (30). Генетически восходя к распашной одежде, такой сарафан близок к московскому сарафану из 3 полотен и свидетельствует о возможном бытовании у уймонцев распашной одежды Московской Руси.

Кроме материалов по одежде, встречаются также редкие сообщения старообрядцев, указывающие Москву как район выхода первопоселенцев Уймона, а также направление первоначального заселения долины не со стороны Бухтармы, а «со степи». «Это, слушай, со степи приехали они. Это еще в Москве было. Там эти, вера-то, в Печору то уходили при Петре Первом. Вот, в то время, наверное, сюды уже подавались кержаки», – вспоминал И.И. Макаров из с. Тихонья (ПМА, 2000).

В рукописи №2, помимо событий, связанных с семьями Бочкарёвых и Атамановых, кратко упоминаются представители других фамилий. Сообщается, что вслед за группой Атамановых и Бочкарёвых следовала семейная группа, возглавляемая Филиппом Черновым. Эти семьи пользовались одними приспособлениями для переправы через реки, сообща сооружали дороги для преодоления горных перевалов. Потомки Бочкарёвых вспоминают: «Черновы, Атамановы, Бочкарёвы – первые приехали в Верх-Уймон, топорами рубили дома» (ПМА, 2011, с. Мульта).

Также упоминаются семьи старообрядцев-«поляков» Ленских и Знаменских, которые приехали в Уймонскую долину через некоторое время после того, как первопоселенцы стали собирать первые урожаи зерновых (повествование ведётся от лица Исаака Бочкарёва): «Через пять лет приехали Ленски на одном коне. И уехали, и приехали вот к этой реке Мульте. Вскоре младший сын Ленский пришел. Я его спросил: „По какой причине сюда приехали?“ „В Польше отца хотели арестовать. Ночью уехали, ушли“. И вскоре приехали Знаменски. Тоже бежали» (31). Интересно, что потомки Ленских вплоть до настоящего времени по-

мнят, что их предки пришли в Уймонскую долину с одним конём: «Ленские, Болтовские ехали вместе 25 человек, 2 семьи. Лошади погибли, один конь. Шли пешком» (ПМА, 2011, с. Мульты).

Потомки Болтовских помнят, что их родоначальник Дементий переселился на Алтай в царствование Екатерины II: «Катерина издала указ: „Русские поляки, уезжайте обратно“» (ПМА, 2005, с. Мульты). В рукописях упоминается, что эти семьи «поляков» приезжали без каких-либо материальных запасов и предварительной подготовки к переселению, и поэтому быт их был в первое время скромнен: «В стройке, в охоте, в расплождении скота и не оглядывались, как польски беженцы Ленски и Знаменски детям говорят: „Сегодня ешьте, и к завтраму оставляйте“» (32). Представители старообрядцев-«поляков» интегрировались в состав уймонской группы.

В рукописях содержатся краткие, но очень ценные намёки на то, что поиском нового места руководила некая легенда, которая была известна во времена Исаака Бочкарёва в старообрядческом кругу. Когда Исаак Бочкарёв пришёл в Уймонскую долину, он огляделся и понял, что пришёл к р. Катунь и горе Белухе, то есть именно на то место, которое он искал: «Видел между гор белую гору. Значит, это Белуга, а это Катунь» (33). После возвращения из шестнадцатимесячного путешествия, уже на р. Кержи у Исаака состоялся такой разговор: «А теперь разрешите спросить: „По каким делам к нам приехали?“ – „Услышали, какой-то Исаак нашел Белугу и Катунь“. Я и сказал: „Это легенда – это истина правда. Вот я и приехал“» (34). То есть, переселению предшествовала неизвестная нам легенда, географической привязкой которой, исходя из текста, являлись Катунь и Белуха.

Ещё одним интереснейшим аспектом рукописей Т.Ф. Бочкарёва, также затрагивающим сферу легенд, является повествование об Уймоне (Аймоне). В культуре уймонских старообрядцев алтаец Уймон стал собирательным образом. Время его жизни могут относить как к первым появившимся здесь алтайским кочевьям, так и революции, могут даже назвать его казаком. В разнообразных рассказах чётко совпадает одно обстоятельство – по имени Уймона названа Уймонская долина. Уймон в рукописях Т.Ф. Бочкарёва – это первый друг, которого встретил Исаак Бочкарёв в горах Алтая: «Внизу у подножия горы какой-то человек по этой дороге начал спускаться. Стал к нему подходить.

Он на меня поднял лук. Я встал, снял ружье, ему показал и повешал его на плечо. Снял шапку, к нему поклонился. Он лук положил на землю. Я к нему подошел, протянул ему руку, он тоже подал. Иче поклонился, говорить не умеем. Тогда я правой рукой в грудь: „Исаак с реки Кержи, а тебя как звать?“ К нему руку, он назвал имя Аймон» (35).

Уделено внимание опыту Уймона в охоте, навыкам, которые не были ранее известны русским, рассказано, как происходило совместное усовершенствование приспособлений для охоты и обработки мяса. Уймон хорошо знал суровую природу этих мест. Он помог русскому ходоку построить времянку и склад, заготовить продукты для прибытия старообрядческих семей в долину. Вернувшись в Уймонскую долину с родственниками, Исаак привёз для Уймона в подарок ружьё. Уймон везде в рукописи назван уважительно, по имени или как «друг», с положительным эмоциональным настроением.

По мнению автора, Уймон в культуре уймонских старообрядцев стал глубоким собирательным образом. Так русские персонафицировали представителей алтайского народа в период контакта с ним в первые десятилетия своей жизни в горах. Официальное в традиции эмоционально тёплое, дружелюбное и уважительное отношение к Уймону передавалось от поколения к поколению и являлось одним из механизмов формирования и воспитания навыков культуры межэтнического общения. Рукописи Т.Ф. Бочкарёва являются ярким проявлением той локальной культуры межэтнических и межконфессиональных отношений, которая с XVIII в. складывалась и развивалась между русскими и алтайцами в Уймонской долине.

В заключение отметим, что рукописи Т.Ф. Бочкарёва на правах старообрядческого предания проливают свет на многие неизвестные и проблемные стороны культуры и истории уймонских старообрядцев. Уймонцы сами тщательно фиксировали не только генеалогию, но и важнейшие события в своей жизни достаточно подробно, и эти записи передавались из поколения в поколение. Вплоть до процессов разрушения старообрядческой культуры, начавшихся в 1920-х—1930-х годов, они прекрасно знали и помнили свою историю, существовали механизмы передачи этих знаний.

Уймонские старообрядцы обладали чётким историческим са-

мосознанием. Это представления о преемственности, исторической и духовной, русскому дониконовскому православию, а также осознание исторического значения своей группы в деле хозяйственного освоения новых земель в Южной Сибири. Спорный вопрос о происхождении уймонских старообрядцев возник как следствие позднейшей утраты исторической памяти и её материальных носителей, а также психологической замкнутости старшего поколения.

Старообрядческий герой – первопроходец Исаак Бочкарёв искал не просто земли, пригодные для переселения, а конкретно земли в районе горы Белухи и р. Катунь, крайне тяжёлом и неудобном для хлебопашества месте. Староверы пришли в Уймонскую долину не случайно, заблудившись в поисках Беловодья или не найдя его, а целенаправленно именно в это место. Представители старейших старообрядческих родов Бочкарёвых и Атамановых были выходцами из Подмосковья, и р. Керженец («Кержа») была только остановкой на пути в Алтайские горы.

Рассматриваемый материал свидетельствует о том, что в освоении Уймонской долины русскими осуществлялась классическая для Сибири схема – путешествие ходока для разведывания нового места и последующее за этим переселение группы родственников. Переселение было запланировано и организовано, ему предшествовала подготовка определённой материальной базы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII–начало XX в. М., 1996; Мамсик Т.С. Хозяйственное освоение Южной Сибири. Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск, 1989; Упхонов В.Г. Консонантизм говора жителей Уймонской долины Алтайского края // Учёные записки Бурятского гос. пед. ин-та. Вып. XXVII. Улан-Удэ, 1970; Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX–начало XX). Новосибирск, 1997; Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири. Новосибирск, 2005.

2. Кучуганова Р.П. Уймонские староверы. Новосибирск, 2000; Шитова Н.И. Традиционная одежда уймонских старообрядцев. Горно-Алтайск, 2005.

3. Упхонов В.Г. Указ. соч. С.109.

4. Мамсик Т.С. Указ. соч. С.121, 126, 127, 154; Липинская В.А. Указ. соч. С.25–27.
5. Шерстова Л.И. Указ. соч. С.202.
6. Шитова Н.И. Указ. соч. С.106.
7. Бочкарёв Т.Ф. Рукопись №1. С. Мультя, 2006. 44 с.; Бочкарёв Т.Ф. Рукопись №2 . С. Мультя, б/г. 57 л.
8. Бочкарёв Т.Ф. Рукопись №1. С.1.
9. Он же. Рукопись №2. Л.15об.
10. Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в. Устная история. Барнаул, 2008. С.21, 22.
11. См.: например: Агеева Е.А. Старообрядческий род Килиных // Старообрядчество: история и современность. Местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С.94–100.
12. Бочкарёв Т.Ф. Рукопись №2. Л.7об.
13. Там же. Л.5.
14. Он же. Рукопись №1. С.1.
15. Там же. С.1.
16. Там же. С.31.
17. Там же. С.39, 40.
18. Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С.14.
19. Лебедева А.А. Мужская одежда русского населения Западной Сибири (XIX–начало XX веков) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М., 1974. С.205.
20. Кучуганова Р.П. Уймонские староверы. С.17.
21. Цит. по: Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. С.47.
22. Бочкарёв Т.Ф. Рукопись №2. Л.1.
23. Там же. Рукопись №1. б/н.
24. Бочкарёв Т.Ф. Рукопись №1. С.39, 40.
25. Там же. С.1.
26. Бульгин Ю.С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул, 1974. С.25.
27. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. С.26; Мамсик Т.С. Хозяйственное освоение Южной Сибири. С.121, 126, 127.
28. Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири. С.202.
29. Шитова Н.И. Традиционная одежда уймонских старообрядцев. С.75, 106.
30. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов. С.53.
31. Бочкарёв Т.Ф. Рукопись №2. Л.47–47об.
32. Там же. Л.48об.
33. Он же. Рукопись №1. С.43.
34. Там же. С.27, 28.
35. Там же. С.4, 5.



П.Е. БАРДИНА

**СТАРООБРЯДЦЫ В НАРЫМСКОМ КРАЕ
(ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ СБОРАМ 1982 Г.)**

О старообрядцах, осевших на томской земле в разное время, начиная с конца XVII в., мне уже доводилось неоднократно писать (1). В конце XIX в. профессор богословия Томского университета Д.Н. Беликов (2) писал, что раскол распространился в Томской губ., «не исключая угрюмого и пустынного Нарымского края». Значение этого края как более надёжного места для жизни, удалённой от мирской суеты, возросло с начала XX в. в связи со многими бурными событиями этого времени. В 1909 г. В. Рубчевский (3), объезжая бассейны рек Чаи и Парабели, писал, что русское население этой тайги состоит преимущественно из «религиозных отщепенцев».

Характеристики, зачастую нелестные, исследователей и наблюдателей прошлого не отражали и малой части лишений, которые пришлось на долю скитальцев-староверов.

Материалы этнографических экспедиций Томского госуниверситета (далее МЭЭ ТГУ), проведённых мною в 1974–2003 гг. на территории Томской обл., содержат записи рассказов староверов и позволяют предоставить слово им самим.

В 1982 г. в пос. Березовка Каргасокского р-на Томской обл. о своей жизни рассказала Махонина (Томилова) Александра Филипповна, 1914 г.р., русская из старообрядцев. Александра Филипповна была одета своеобразно и отличалась по внешнему виду от своих пожилых сверстниц-старушек. Выгоревший старинный кашемировый платок был повязан концами под подбородком, с большими складками на висках, а под ним явно была надета шапочка типа сашмуры, так что голова выглядела большой. Фланелевая кофта навыпуск, длинная тёмная юбка, рези-

Бардина Прасковья Елизвовна (Пана Елизаровна) – к.и.н., ст.н.с. отдела археологии и этнографии Музея г. Северска

новые калоши. Уже по внешнему виду я предположила, что она из староверов, что и подтвердилось при расспросе. Интересно было также слушать своеобразный, пермский её говор, такой же, как был у моей пермской бабушки. В возрасте четырех лет Шура приехала из Пермской губ. с родителями на Алтай, потом восьмилетней её привезли в Чаинский р-н Томской обл. в пос. Атарму, в 14 лет переехали на Кенгу в пос. Усть-Кенга, потом в 1930-е годы на р. Чузик в пос. Осипово (Плотбище). После этого жили в пос. Чурульке на р. Чижапке, а замуж вышла на р. Комбарс. В пос. Березовку приехала 12 лет назад к дочери. Так что географию, названия речек и селений Томской обл. она изучала по скитаниям своим и своих родителей. Что их гнало с одного места на другое? Сама Александра Филипповна затруднялась это определить, но говорила, что искали места, где можно было спокойно жить, «чтобы никто не мешал старые книги читать». И такие увесистые книги в обложках из дерева и кожи, с металлическими застёжками, а также старинного письма иконы всюду перевозили с собой. И переселялись часто не по своей воле, а власти заставляли уезжать, «куда подальше».

Анна Филипповна рассказывает: «Мы жили не писались, не вставали на учёт, не платили налоги. В магазинах ничего не брали, всё своё было, лён выращивали, сами пряли и ткали. Сначала нас в 1920–30-е годы не притесняли, хотя знали, что мы не писались. Когда к нам приезжали – отец книги старопечатные читал им, но ничего не притесняли. А потом, перед войной сказали – уезжайте отсюда подальше куда. Через р. Чузик переехали, там опять жили некоторое время. В войну мужиков всех взяли на фронт. Тогда уже записаны были, налоги стали платить. А раньше жили свободно, селились кучками: тут 2 семьи, ещё немного дальше семьи три». В пос. Осипово (ещё его называли Плотбище) сплавливали лес. Недалеко от него ещё есть посёлок Павло-Югино, сейчас там семьи 3 осталось» (4).

Александра Филипповна рассказала о селениях на р. Чижапке, о трудном и длительном процессе обработки льна, конопли для тканья холстов, о том, как приспособивались к суровым климатическим условиям и стлали лён на следующий год.

«Когда с Алтая в Чаинский р-он приехали, там лён сеяли. Посев льна был числа 5 мая (по старому стилю), но смотря какая

весна, то и числа 15 мая. Под лён отец всегда залог пахал, новую землю, а на старой сору больше родится, чем льна. В Чаинском р-не земли хорошие были, чёрные, а здесь (имеется в виду Каргасокский р-он) плохие земли – беляк. Но лён тоже кое-где здесь выращивали. В Еремкине уже в колхозе лён выращивали. Для себя полдесятины льна сеяли. Первый год лён не слали, семя молотили и в клады складывали снопы. У нас год за год заходит, урожай этого года слали только на следующий год. Свежим не слали, а то он не вылёживается, а у старого жилочка тонкая, высохнет и быстрее вылёживается. Семя молотили молотилом, а в других местах его цепом звать. А у нас молотилом. Ручка у него метра полтора длиной, а само молотило 40 см длиной. Но молотилом дёргается шибко, и мы с матерью чаще вальком на палатке зубили. Валёк такой же, как для стирки белья. Молотилом на гумне молотили, а вальком: под палатку доски положишь и зубишь вальком. Выдержашь, повесишь книзу вершинкой на вешала сушить. Снопки делали из 6 горстей, вначале клали несколько перекрученных слегка стеблей льна, выдернутых из борозды, коротких. На эту перевязку клали первую горсть под углом к перевязке. Вторую горсть клали также под углом, но с другой стороны. Затем укладывали также еще 4 горсти, и из 6 горстей вязали снопик с уже готовой развилкой для сушки на вешалах. Некоторые делали большие снопы из 8 горстей и связывали сразу все вместе, но такой сноп плохо сохнет. В 6 горстей самое лучшее. В бабках или суслонах сушили хлеб, жито. А лён только на вешалах. Из льняного семени сбивали масло, в Чаинском р-не, на Атарме был специальный завод для этого. Лён сеяли, когда хлеб уже посеян. Обычно лен не пололи, так как наново все сеяли.

На второй год здесь рожь или пшеницу сеяли. Созревание льна определяли по тому, что пёрышки – мелкие листочки по стеблю начинали желтеть и отваливаться. Одновременно желтели головки льна и шабаркали – звенели при потряхивании. Свежим лён не стлали, но иногда его заваливал снег, не успевали убрать. Если при этом земля замёрзнет сразу, то он не испортится, долежит до весны. А на талую землю упал – то сгниёт. В кладях высушенный лён хранили всю зиму. Снопов по 90, весь урожай одного года складывали в одну кладь. Сверху его закры-

вали сухой соломой, и он сухонько лежит. Кладь укладывали вершинками друг к другу, а комлями наружу. Внизу под кладь укладывали лежки, а то и на ножках делали, чтобы мыши не грызли: семена кое-где оставались, и мыши грызли. Кверху кладь сужалась как стожок. Сверху стожок закрывали ржаной соломой. А на следующий год, после сенокоса, где-то в августе этот лён стлали. Когда похолоднеть станет, а в жару не вылёживается. Когда пойдут росы, дождички, туманы. Когда туманы – он чернеет, туманов нет – белеет. Стелили бороздками, рядами, чтобы не путалось. Слой как можно тоньше, чуть не в одну соломинку, а то одна сторона вылёживается, а другая нет. Лежит обычно 3 недели. Свежий не стлали, он дольше лежит, не путались с ним, ни разу не пробовали даже стлать, а то не долежит. В конце лёжки проверяли: если останется кострика, когда помяешь – можно убирать. Он такой бусый по цвету становится, а когда изомнёшь – весь блестит. Если семя не надо, некоторые сразу стлали, но мы не делали так, головки мять мешают. Лён некоторые мочили, но мы не мочили, только коноплю мочили. После стланья собирали лён в большие снопы, связывали в вязанки и везли сушить в баню. Сушили на жердушках, комелёк книзу, а вершинка вверх, стоя снопы сушили, а лёжа он не просохнет. Баню топили 2 раза – утром и вечером. Иногда и лён сушили в овинах, но с ним волокиты много, головки путаются. Потом лён мяли на мялках с ножками, 2 щёчки и язык. На Комбарсе, вышла замуж, там видела мялки с деревянным валом, из берёзы вырубилась, и мужики палками крутили. А трепать ещё тяжелее. Лён длинный, крепкий, отшালкивает только. Трепали сразу же в передбанке, где мяли. Это делали всё в сентябре, а чесали в бане уже позднее, в октябре, ноябре, когда картошку уже выкопаешь. До этого времени обтрёпанный лён так и лежит в передбанке. После трепания он влажный был, поэтому его снова подсушивали перед чесанием и начинали чесать.

У нас, перемских, были железные щётки для чесания льна, и после них пачесала лён на щетинной щётке. А вот у свекрови был для чесания деревянный гребень. Она была из Костромской губ., там было так заведено. Мялки и трепала у нас одинаковые были, вместе делали, а как чесать – каждая на своём, по-разному чесали. Я – на щётке, а на гребне и не пробовала. А

свекровь – на гребне лён начешет и мочки делает. Потом и прядёт с гребня. Они приехали в Сибирь ещё до нас, сын её (муж А.Ф.) родился здесь. Приехали примерно в конце XIX в. Они тоже нигде не писались, тоже были староверы. Здесь мало было русских, по рекам остяки всё больше жили. Все названия были даны остяками – Чурулька, Чижапка и др.

При обработке льна на трепале получались отрепья – грубые волокна. Из железной шётки – изгреби более тонкие волокна, из щетинной – пачеси, самый лучший лён. Кудель хранили на полках, жердях в амбаре, просто закрывали чем-нибудь сверху, коробок специальных для этого не было.

Сейчас только половики ткут, да и то мало». Анна Филипповна сама ткала ещё недавно половики, по 6 метров в день. Сейчас уже не ткёт, хотя просят многие соткать половики. Хорошо ткать тяжело, и руками, и ногами работаешь. В пос. Усть-Чижапке ещё недавно Зверева ткала половики, тоже многие просили её соткать. Тряпок у всех много, ещё хорошие, жалко выбрасывать, нарезают лентами на половики.

«Пряли попервости все на веретене. Вышла замуж – купила самопряху. Там в вершине Комбарса д. Котова была. В ней Мальцевы такие самопряхи делали. Они тоже не писались, тоже староверы, костромские были. Там-то, в Костромской губ. они писались, а сюда приехали, по старым книгам стали читать, и писаться не стали. Они сами, как и мы, как и свекровь, сюда приехали. Никто их не высылал, просто сами уезжали подальше, чтобы им не мешали старые книги читать. Своё хозяйство вели, сами себя всем обеспечивали. Эти Мальцевы, они самопряхами и жили. У них никакого другого хозяйства не было. Для всех самопряхи делали, такие большие стоячие, все беленькие – краски не было. Точили на специальном токарном станке, который был у них. Колесо с точёными пальчиками – перекладами.

У свекрови фамилия была Махонина, у Анны Филипповны девичья – Томилова, ещё там Потеряевы жили. Ну и другие семьи были, не помнить фамилии всех. Габовых ещё знала.

Использовали и непрядёную кудель, на изгребе, например, стежили и одежду, и одеяла. Красили холст: кору с краснопрутника наскоблишь, напаришь – холст туда. А потом идёшь на

речку, грязь — ил со дна в корыто накладёшь, и холст из коры туда затолкаешь. Полежит, прополоскаешь и чёрное получится. Холст ткали „в елочку“, в 4 ниченки, а не в 2, чтобы попрочнее был. Одежду сошьёшь — хоть холщёво, но всё новое, не в заплатках, как у многих было. Мы сами себе всё делали. И даже меняли холст на картошку. Это когда налог картошкой надо было сдавать, чтобы её на себе не тащить далеко. Приходили в пос. Скит на Чузике под Пудино, и меняли холст на картошку. Потом её сдавали. А в Скиту всякий сброд жил, не староверы, но были и такие, разные там жили.

Родители в Перми носили лапти, а сама уже не носила. С Расеи в Барнаул приехали — дед плёл, а отец уже не носил. В Расее из липы плели, а здесь, в Чаинском р-не — из акации, жёлтым цветёт. А сверху ещё слой бересты выковыряешь. Но всё равно не прочные.

Коноплю выращивали немного: семя — на масло, а из волокна верёвки только делали. И посконь тоже только на верёвки, холст не делали. Коноплю мочили в озере или в заводи, тихом месте реки. Верёвки на станке отец делал. На поперечной доске с тремя дырочками было три палочки и три ручки. На концы трёх ручек надевали дощечку с тремя дырочками и крутили в три пряди верёвку. А на другом конце мы одной ручкой крутим. Верёвок много надо было: воз сена перевязать и пр. Крапиву здесь не обрабатывали, не слышала. Может быть, остяки раньше обрабатывали. Осоку мы в обувь не стелили, это тунгусы так носили, говорят, тепло ноге. А вот пол мыть мы собирали такую осоку, её так и называли «половая трава». В Чаинском р-не в чистых березняках были кочечки, на них трава вырастала высокая. К осени вся кочка рассыпалась. Траву эту собирали и мыли пол. Из камыша ничего не делали. Из черёмухи драли тонкие стебли и плели корзины. Из бересты шили куженьки, кузова, которые носили на лямках и на крошнях — подставках из дуг. На крошнях даже лучше, а на лямках давит на спину. Куженьки были на полведра, на ведро, их сшивали из бересты» (5).

Рассказ А.Ф. Махониной дополняет её соседка Мария Константиновна Колмогорова, 1922 г.р., русская, приехала с родителями из г. Омска в 1932 г., работала воспитателем в Усть-

Чижапском детском доме. Родители приехали в Сибирь из Воронежской губ. примерно в 1880-е годы.

«Мария Константиновна рассказала о А.Ф. Махониной – тётке Шура, которая жила раньше в Усть-Чижапке по соседству. Махонина рассказывала М.К., как её крестили при выходе замуж за старовера. Сама она была, по-видимому, в православии или в другом старообрядческом толке. При выходе её замуж необходимо было принять водяное крещение. А дело было зимой. Надели на неё длинную холщёвую рубаху с рукавами, длина рубахи до пят, тогда ведь без штанов ходили. Сделали прорубь, в неё опустили лестницу до самого дна, ну там неглубоко было, только чтобы с головой скрыло. И вот она, тётя Шура, по этой лестнице спустилась в прорубь, да так, чтобы с головой скрыло. Так надо было. И так 3 раза: вынырнет и опять окунётся. Рядом их старичок, как у нас священник, стоит, молитвы читает. Потом её сразу же в шубу, на коня и в дом. Вот так крестилась тетя Шура в старообрядческую веру.

Здесь в п. Усть-Чижапке из старообрядцев ещё Макар Фёдорович Захаров, которому недавно исполнилось 100 лет. Это человек с очень умелыми руками, точит веретёна, вырезал флюгер. Он живет по соседству, с М.К. в дружбе.

Он говорит, что у староверов перед смертью положено исповедоваться, чтобы все грехи отпустить. Шутит, что ему не перед кем исповедоваться, поэтому и живёт долго. У Захарова есть старинные книги – часослов и другие. Он из староверов, очень приветливый старичок, подарил для музея флюгер в виде Аники-воина с секирой и мечом в руках. У него есть иконы, в том числе металлический складень» (6).

О том, как женщинам из староверов в таёжных условиях приходилось не только вести домашнее хозяйство, но и охотничать, рассказала Анна Анфимовна Ярославцева, 1908 г.р., русская – «тюменская уроженка», из староверов, в пос. Березовке живёт уже лет 14-15.

«Маленькой, в возрасте двух-трёх лет привезли её сюда из-под Тюмени. Жили на р. Салате, на охотбазе. Раньше по р. Чижапке много было староверов.

Есть знакомые староверы в Парбиге (Хохловы), в Бакчаре живёт свекровь А.А. и Горбуновы из староверов. Здесь в Бере-

зовке староверы: Первухина Евдокия Гурьяновна, Суханова Екатерина.

А.А. с шестнадцати лет пошла с братом охотничать. Из всех видов деятельности, а А.А. умеет и прясть, и ткать, и вышивать, и лён обрабатывать, и печь может сложить. Охота ей понравилась более всего. Она говорит: „Даже сейчас, когда рассказываю об охоте – молодею“. Из-за охоты она и осталась здесь жить, никуда не поехала. Проездом по путевке на курорт она заезжала как-то на родину – в Тюмень, хотя сама там уже ничего не помнит. Нашла родственников, которые знали её отца. Но не осталась там, здесь и люди нравятся, всю жизнь здесь прожила, помогали ей, когда трудно было.

В молодости два раза приходилось ходить на медведя. Вчетвером, со своим братом и с Деевыми, подняли из берлоги медведя. А когда шла в первый раз на медведя, всю дорогу смеялась и шутила, вот, мол, какие охотнички!

Парни-то знали, что когда на медведя идёшь, нельзя смеяться, говорили ей, а она не унималась. И на этой первой охоте на медведя А.А. и Деев только благодаря своей ловкости спаслись – успели вовремя отскочить. А.А., хотя было ей всего 16 лет, не растерялась, сумела вытащить зубами застрявший патрон и выстрелить в медведя. После этого случая А.А. крепко запомнила, что когда идёшь на медведя – нельзя смеяться. А.А. была удачной охотницей, приходила увешанная глухарями и косачами. Раньше косачей видела за 200-300 метров, а сейчас зрение стало плохое. В войну охота очень её выручала, не так сильно было голодно, как другим. И медаль за доблестный труд получила в это время.

На охоту ходила в юбке и штаны ещё вниз „подъодевывала“. Юбка намокала, мешала, шуршала, но всё равно не решалась ходить только в штанах, нельзя было так ходить женщинам у староверов. Только в последние годы стала ходить уже только в штанах. Медведей добывали, а сами ни мясо их, ни сало не ели. За грех считалось у староверов есть мясо зверя с когтем, потому что лапа у него такая – с когтями. И мясо, и сало, и шкуру медвежью – всё сдавала» (7).

Дорога на верховья Васюгана, издавна известная староверам с «Тарской стороны» (8), работала и в XX в. Об этом рассказали

жители пос. Усть-Чижалка. Е.Г. Иняев, 1900 г.р., мордвин, приехал в 1925 г. из Кыштовского района (ныне – Новосибирская область), пос. Усть-Чижалка Каргасокского р-на Томской обл.:

«Ехали по зимней дороге на лошадях. Ехали сами, не из спецпереселенцев. Жил в Забегаловке, с 1979 г. сюда в Усть-Чижалку переехал. Дорога из Кыштовки: Кыштовка – Орловка – Черновка, потом на Васюгане первый посёлок Игол назывался, там избушка была, ямщики всегда останавливались, кормёжка для лошадей там была. До Игола ещё были Шастинское, Черемшанка, в них домов по 5-6 было, и жили только русские. Речка Уй, по ней зимняя дорога, от Уя – на речку Игол, по Иголу – на Черталу. С верховий Васюгана можно было пройти на верховья Чижалки и дальше по Чижалке летом лодкой. Остяки в Забегаловке жили: Караулов, Ангалины, Икаличевы, это все ханты, не селькупы. В вершине Чижалки жил на озере Мирном старик Гарасим. Русские приходили с Кыштовского района рыбу покупать, постом есть. Мы туда не ходили» (9).

Рассказывает В.А. Сухушин, 1915 г.р., русский – нарымчанин из Парабели, пос. Усть-Чижалка Каргасокского р-на Томской обл.: «Пос. Шкарино – спецпереселенцы с 1931 г. Сейчас этого посёлка нет. Было более 30 домов. Спецпереселенцы в нем были омские, новосибирские, из Алтайского края. Сначала их завезли с вершины Васюгана, со стороны Омска, на лошадях, по старому пути в Тарскую сторону. Весной они тем же путём посбежали обратно. Тогда их завезли другим путём: по Иртышу вниз до Оби, по Оби до устья Васюгана и по Васюгану вверх, но уже не до самой вершины.

Старовер Деев по р. Салату жил. Озеро Мирное – центр старообрядцев. Сбежали туда беляки после гражданской войны. Скиты там были. Остяки и русские помирились на этом озере – поэтому Мирное назвали. По р. Чузику, в вершине, было много староверов» (10).

Даже из этих небольших материалов по истории освоения русскими таёжного Нарымского края можно сделать вывод, что староверы оставили заметный след в земледельческих традициях и некоторых направлениях промысловой деятельности. При всей своей закрытости и упорности староверы вступали в контакты с

местным населением и многому учились у него. Одновременно сами старообрядцы зачастую служили примером для местных старожилов своим трудолюбием, терпеливостью и стремлением к самообеспечиванию. Потомки староверов до сих пор живут во многих селениях Томской области и характеризуются как добрые семьянины и хорошие труженики в любой сфере деятельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. С.20–21; она же. Васюганские тропы староверов // Земля каргасокская. Томск, 1996. С.280–284; она же. Старообрядцы Томского Приобья по этнографическим материалам // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы III Международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2001. С.112–113.

2. Беликов Д.Н. Старообрядческий раскол в Томской губернии (по судебным данным) // Известия Томского университета. 1895. Кн.7. Отд.2. С.1.

3. Рубчевский В. 1909. С.39.

4. МЭЭ ТГУ. 1982. Тетр.1. Л.4–14.

5. Там же. Л.4–14.

6. Там же. Л.15–23.

7. Там же. Л.35–64.

8. Орлова Е.Н. По Нарымскому краю // Сибирские огни. 1926. №1–2. С.201–226.

9. МЭЭ ТГУ. 1982. Тетр.1. Л.48–54.

10. Там же. Тетр.2. Л.2–13.



Е.Л. ТИХОНОВА

**«УСТНАЯ ИСТОРИЯ» ОДНОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО
СЕЛА (НА ПРИМЕРЕ ПРЕДАНИЙ И УСТНЫХ РАССКА-
ЗОВ ЖИТЕЛЕЙ С. ХАСУРТА РЕСПУБЛИКИ БУРЯТИЯ)**

«Устная история» того или иного села подразумевает изложение самими жителями в вербальных текстах (преданиях, устных рассказах) исторических, историко-культурных, бытовых фактов из жизни их села. Естественно, эти тексты становятся принадлежностью прежде всего локальной фольклорной традиции, так как, во-первых, пропущены через призму фольклорного (коллективного) сознания, а во-вторых, на формальном уровне тяготеют к стереотипности, способствующей устной транслируемости этих текстов во времени. Следовательно, предания, устные рассказы, другие речевые акты, содержащие какую-либо информацию о селе и его жителях, мы рассматриваем именно как фольклорные тексты, в совокупности получившие в науке о фольклоре статус «местной», или «устной» истории. В данной статье мы рассмотрим отражение «устной истории» села Хасурта Хоринского р-на Республики Бурятия в локальной фольклорной традиции (1).

История родных мест всегда волновала жителей этих мест, поэтому связанные с историей родного села события, факты пробуждали практический и эстетический интерес у носителей фольклорной традиции, отразивших в устной форме «местную историю». Благодаря этому субъективному интересу (познавательная установка) и вполне объективным механизмам порождения фольклорных текстов, появлялись, например, различные версии основания с. Хасурта.

Первая версия носит чисто фольклорный характер и основана на международном мотиве «основание селения при помощи свя-

Тихонова Елена Леонардовна – к.филол.н., доцент, старший научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ

щенного животного/птицы»: «(Как старообрядцы сюда пришли, в этот район, в Хоринский? — Соб.). Дедушка наш, наш дедушка рассказывал, мы маленьки были, и говорить, на двух конях едут, двояшками ? муж с женой и другой муж с женой. Четыре человека. Тут маленька рячушка бяжить. Они остановились ночевать. А, говорить, лясной пяхух пропел, лясной. Один мужик говорить: „Нам суждено“. Это Катерина сослала их, они вот сюды, в Сибирь, приехали. Но и один говорить: „Нам суждено здесь, пяхух раз сказал, пропел, значит, мы тут будем“. И давай они сялиться. Даже могилки вот их, тут помёр самый первый. Такой камень, и выбито... Первый раз похоронили тут ешо. Давно это было, это дедушка рассказывал. Но и потом давай они сялиться, и потом из чатырех у их стало дяревня-то стала как поселяться и съезжались» (2).

В этой версии предания причиной основания села именно в данном месте (практически в лесу) послужило пение лесного петуха. Известно, что у славянских народов петух, приветствуя восход солнца, своим пением как бы призывая появиться это «животворящее светило», сам становится символом нового дня, новой жизни, наступившей после мрака ночи. Именно поэтому первопоселенцы в данной версии предания восприняли пение петуха как знак, как предзнаменование того, что село надо основывать именно на этом месте.

Вторая версия основания с. Хасурта более приближена к историческому факту: «(Почему именно здесь село основали? — Соб.). Основанье такое. Брянь, Унэгэтей были. Но охотник пришел (из одного из этих сел. — Е.Т.), посмотрел, понравилось ему, что здесь лес, здесь ягоды, зверей много, вот, всяких — и белка, и соболь, и лоси, и олени, все, и козы. Поселился и жить начал. (Он был семейский? — Соб.). Ну, семейский, конечно. Прибыл сюда, ну и потом там родня была, на Бряни. Постепенно начали... Ну, сыновья начали появляться, и так стали размножаться. Вот, двести лет назад, конечно. Вначале-то он пришел один, а потом, конечно, он привез или он в Куйтуне был, или в Бряни, в Старой, ли в Новой Бряни, или еще там в каком-то другом селе. ... Ну, а предполагают, что пришел один охотник, понравилось, поселился, потом привез семью, потом, можа, брата еще привез, приехал. (Он добровольно сюда пришел? — Соб.). Не-е, он считается сосланный. Он перво попал, может, в другое село, понимаешь?

В Бурятии. А отсюда, значит, но, охотиться пришел, понравилось, вот и переселился. А первые-то не сразу они сюда приехали, предположим, с Польши или с Белоруссии, они не сразу сюда (в Хасурту. — Е.Т.) переехали» (3).

А вот что по этому факту известно из исторических источников: «Основателями с. Хасурта были карымы Хоринского ведомства Республики Бурятия. В 1804 г. хоринский тайша Будаев за принятие бурятами православия выслал крещеных инородцев в знак наказания в лесную глушь с ключевой речонкой — Хасуртой. Оседлые инородцы образовали много смешанных браков. В 1821 г. они приняли на поселение крестьян-старообрядцев из с. Куйтун Куналейской волости (ныне — Тарбагатайский район РБ)» (4). Тот факт, что старообрядцы были переселены в Хасурту из с. Куйтун РБ (это всё-таки сравнительно небольшое расстояние), объясняет довольно часто встречающуюся в разговоре с жителями села информацию о том, что переселенцы везли с собой не только предметы быта, но и скот, и семена пшеницы, и домашних животных: «Ехали сюда на лошади, и с собой вели коров, также овец. Обязательно. А как же бы он остановился здесь, если бы нет хозяйства. Это же кругом тайга была. Тайга» (5); «Дедушка рассказывал. Оне ехали, и везли маленько... ярицу. И вот один говорит, что мы на первый случай посеём маленько где-то вот, доживем как-нибудь, а потом поля разработаем. Поля давай разрабатывать. Оттэда везли с собой пшаницу, эту, ярицу. Продукты были все равно. (И животных с собой везли? — Соб.). И животных, и собак везли, и кошек везли. Кошку обязательно, и собаку тоже. Она (Кошка. — Е.Т.) в первую очередь должна, когда построятся» (6).

О том, что Хасурту основали не старообрядцы, а карымы помнят и современные семейские: «На карымском кладбище есть большая плита, на ней фамилия — Вахрушев. (Первый житель? — Соб.). Первый. Там все написано. (Вахрушев карым. Значит, село карымы основали? — Соб.). Но, наверное. Оне потом приплыли, семейские. Сначала были карымские. У кого это спросить, не знаю» (7). И еще одно свидетельство: «(А кто первопоселенцы в Хасурте, кто здесь первым поселился? — Соб.). Карымы. Но они выходцы из бурят. Потом, Бурдуковские тоже из бурят. Мартыновски тоже какое-то колено, тоже из бурят» (8).

Подобная ситуация повлияла на то, что с точки зрения сло-

жившейся в нем этноконфессиональной ситуации с. Хасурта является уникальным. До сих пор население села делится по конфессиональному признаку на семейских и карымов: в верхней части села проживают семейские (многие из которых говорят, что у них предки были бурятами), в нижней – карымы. Карымы, как уже было сказано, – это потомки смешанных браков между русскими и бурятами, по конфессиональной принадлежности они не старообрядцы (но православные!), их и сегодня в селе продолжают называть инородцами. Приведём свидетельство жителя с. Хасурта В.Ф. Иванова 1966 г.р.: *«Наше село разделялось на инородцев и христиан. Христиане принадлежали к волостным крестьянам, служили в царской армии, были государственными крестьянами. Инородцы придерживались Указа царя Петра, не служили в армии, поэтому в I Мировую войну десять человек из нашего села с фамилией Ивановы, Казазаевы, Абрамовы погибли за Веру, Царя и Отечество»* (9).

Беседуя со многими жителями села Хасурта, мы не раз слышали о том, что носители тех или иных фамилий являются либо семейскими (при этом они могут быть выходцами из крещеных бурят), либо карымами-православными, которые по определению являются выходцами из бурят. Из разговора с А.И. Ивановым 1918 г.р. мы выяснили следующее: *«(Фамилии первопоселенцев не знаете? – Соб.). Здесь фамилии Казазаевы, Ивановы, Серпионовы. А эти Мартыновы, Бурдуковские? это все из бурят. (Как это получилось? – Соб.). Ну как. Буряты были, крестились, в русску веру переходили, и все. Вот здесь буряты жили, на горе. ... А породнились вот так. Бурдуковские – это буряты. Мартыновские – буряты. Вахрушевски – буряты. Но Вахрушевски-то, они карымы, они называются не семейские. Но они буряты, четвертое поколение, пятое-четвертое, они черные, так похожи. (У вас в селе семейские тоже темноволосые. – Соб.). Но дак. Помесь же идет все равно»* (10).

Выясняется, что жители села с фамилиями Ивановы, Казазаевы, Абрамовы, Серпионовы являются «чистокровными» семейскими, Бурдуковские и Мартыновы являются выходцами из бурят, инородцами, но тоже семейскими, а вот Вахрушевы – это тоже выходцы из бурят, инородцы, но не семейские, а «православные» (11), то есть карымы. Столь сложное положение с этно-

конфессиональной принадлежностью хасуртайцев ставит порой в тупик их самих, с такой ситуацией мы сталкивались не раз: «(А по Вашей внешности и не скажешь, что у Вас буряты были в родове. — Соб.). Так вот я-то в кого буду бурятка. И дедушка был, дедушка тоже был как русский. У батьку пошли. Но. Моего (батьку) в семнадцатом году взяли в армию. Ешо меня не было. Мама говорит, я беременна осталась. И яво с Архангельска обратно отправили домой. Он приехал, а она: „Чо это такое, усех забрали“. Кака-то война была. А он говорит: „Мы шиштаемся инородцы, из бурят“. Инородцы. Инородцы как буряты считались. Их не брали в армию. Батька-то мой был русский. (А почему его отправили домой? — Соб.). Как бурята. (А почему? Ведь Вы говорите, он был русский? — Соб.). Но дак а я откуда знаю. Это давно, не брали в армию. Вот Мартыновы из бурят были» (12).

Виктор Филиппович Иванов поясняет: «Мартыновы — они инородцы, но они старообрядцы. У нас, видите, это очень сложно объяснить. Они вроде и старообрядческой веры, а в то же время (Инородцы и карымы — это одно и то же? — Соб.). Карымы и семейские были инородцами. Они, карымы, инородцы все, а семейские — часть инородцы: Брылёвы, Бурдуковские, Мартыновы, которые, видимо, когда-то выходили замуж за бурят. Только они исповедовали вера другая, старообрядческая. А эти как были православные, так карымы и карымы. Фактически, я думаю, что и семейские тоже карымами являются, если по смешанию крови разбираться. А по вере... Я вот как-то не могу объяснить. Я все это для себя понимаю, а вот» (13).

От В.Ф. Иванова мы записали предание об основании села, которое в некоторой степени может прояснить ситуацию: «Я очень мало захватил своего прадеда, Бурдуковского Ефима Наумовича. Он прожил 107 лет. И вот он рассказывал, что село основано не мужчинами, а женщиной, Власовой, по фамилии Власова, которая переселилась из села Куйтун. Она была очень волевая женщина. Чувствовала, что в тайге ей одной не справиться. Поэтому она даже решилась на то, что вышла замуж за бурята. И до сих пор у семейских сохраняется мнение: лучше выйти замуж за бурята, чем за православного. Бурята можно окрестить, и он будет такой же веры. Поэтому у нас, видимо, инородцы-то теперь делятся на христиан и инородцев село, вот из-за этого. Она вышла за бурята

замуж. Правила всем сама и объединила, вот, общину сколотила из семейских, и вот первым уставщиком был Казазаев» (14).

Хорошо известно, что раньше у старообрядцев считалось большим грехом выходить замуж или жениться на иноверцах. В Хасурте, по преданию, это «табу» нарушила сама основательница села. Тем более что поступок основательницы села был обусловлен хозяйственными нуждами. Надо полагать, что её примеру последовали и другие: *«Бурдуковские, Мартыновы, это уж я точно знаю, из бурят. Моя мама предков бурят. Фамилия Бурдуковская. Одно — у ей глаза голубые, а волос черный-черный, бурятский такой. Красивая была. (А не грех было за бурята замуж выходить? — Соб.). Но вот я говорила: лучше выйти замуж за бурята, чем за такого, православного. Потому что буряты не крещенные. Их можно перекрестить. И он уже все, в свою веру перейдет. А у этих (У православных. — Е.Т.), у их свой» (15).*

Заключая браки с бурятами, семейские, согласно семейным преданиям, старались обратить бурят в свою древлеправославную веру: *«Мы с бурят перекрещенные. Мы, Бурдуковские, все с бурят перекрещенные. (У Вас Бурдуковская девичья фамилия? — Соб.). Бурдуковская девичья. (А как так получилось? — Соб.). А не знаю. Давно уж. Бабушка моя рассказывала. У дедушки у моего прадедка был бурят. Перекрестился. Семейску веру принял, и стали жить» (16).*

«— Семейским за карыма замуж девку грех было (Н.К. Вахрушев)

— Но переводили потом в семейскую веру. Это было. Дедушка Михайла был ведь бурят, дедушкин отец-то. Бурят крещённый был. А Казазаева была семейская, а потом перевяли в свою веру, в семейскую веру (М.Н. Иванова)

— Его, дедушку этого, Михайла, дедушку, перевели в семейску в семейску веру перевели. Он давай, это, по?семейски молиться, в церкву ходить молиться, в общем, давай он. Так вот. Перевели его (Н.К. Вахрушев)» (17).

А вот что нам поведала о своей родословной Фёкла Карповна Мартынова: *«Дедушка был карым. И украл мою маму у этих, у богомольных-то. Но и она вышла бе'гом замуж. Но оне и давай: так, так, мол, мы тебя проклянем, что ты так сделала. Но и потом пришли оне сюда, и в ноги поклонились и говорят: „Пере-*

вядите нас в свою веру“. И, вот, в часовню-то водили их, перевяли, он стал сямейский. А фамилия-то – Вахрушев» (18).

Из рассказов местных жителей становится понятно, что среди старообрядцев-семейских меньшим грехом считалось выходить замуж за бурята-иноверца, чем за русского-новообрядца, поскольку в сознании старообрядцев закрепилось восприятие новообрядцев как отступников от истинной веры, от «неповрежденного» православия. Новообрядцы воспринимались прежними старообрядцами как еретики, погрешившие против истинной веры. Буряты-иноверцы же греха отступничества не совершали и поэтому создание семьи с ними считалось делом менее греховным, чем создание семьи с отступниками-новообрядцами.

Нам представляется, что была и иная причина, заставляющая семейских заключать браки с бурятами – это боязнь кровосмешения, которое считалось у семейских ещё более страшным грехом, чем брак с иноверцем. Попав в Забайкалье и основав селение, семейские какое-то время общались только между собой. И наступал такой момент, когда все они становились друг другу кровными или некровными родственниками. А как свидетельствует Н.Ф. Ткачев (хоть и не житель с. Хасурта, но выразивший в словах общую для всех старообрядцев установку), семейские, прежде чем обвенчаться, до седьмого колена проверяли свою родословную. И если хотя бы в шестом колене у жениха и невесты обнаруживались общие родственники, брак становился невозможным: *«А у нас, у семейских, прежде чем идти в церковь, к попу (венчаться. – Е.Т.), ты должен идти к уставщику, он книгу смотрит. Там все зарегистрировано было. ... Только седьмое колено. А шестое колено? все. А сейчас-то на четвертом, пятом колене женятся. А раньше нельзя было, только выше седьмого колена. Зато у нас, семейских, дурачков-то не было» (19).* Таким образом, сложная этноконфессиональная ситуация в селе Хасурта объясняется, согласно народным преданиям, частыми (намного чаще, чем в других семейских селах) межэтническими браками. Браки эти заключались по многим причинам, среди которых были и боязнь кровосмешения, и нежелание общаться с новообрядцами-отступниками, и хозяйственные интересы.

Что касается мотивов преданий, связанных с историей раскола, то жители с. Хасурта виновником раскола определяют патри-

арха Никона, а инициатором переселения старообрядцев в Сибирь – Екатерину (причём, неважно, какую – Первую или Вторую): «(Не рассказывали, как семейские за Байкал попали? – Соб.). Ссылали их. Кочевали они сюда, в Сибирь. (А кто сослал? – Соб.). А эта, Катерина. Царица Катерина была, она сослала. Она веру Никон раскольник был. Священник. Вот он расколол веру семейскую, а эти люди не пожалали в тую веру идти, в другую-то. И Катерина их сослала туда, в Сибирь. Ссылала. ... Вот она сюда кочевали, и место себе искали» (20); «Это когда при Никоне было, ссылали. (А за что их ссылали? – Соб.). Ну дак они веру-то... Верато была совсем другая, семейская. Они давай крестить в эту (в православную. – Е.Т.). Они не согласились, и все. Кержаки, так называются. И сослали сюда семьями. Сжигали некоторых на костре. (А почему они веру не приняли? – Соб.). Ну, не хотели, и все. Не понравилось» (21); «Никон, Патриарх, веру, это, расколол. И вот сделали, что, вот, они давай от него убежать. Никон этот, Патриарх. Он старый же был. Но и вот, стали семейских прижимать, перегонять. Она давай убежать по всей России. Сюда-то сослали усяких людей негодных (неугодных. – Е.Т.), которы верующие» (22); «Тут народ-то болтает, будто нас Катерина сослала сюда. А кто знает. (А за что? – Соб.). Я не знаю, за чё она сослала. (А какая Катерина? – Соб.). Какая Катерина. Первая была. Вот она» (23).

В рассказах старообрядцев этические нормы всегда связаны с трудовой деятельностью человека. Этика труда, прививаемая старообрядцам с детства (наряду с приверженностью древлеправославию), лежит в основе мировоззрения и забайкальских старообрядцев. Старообрядцы, оказавшись за Байкалом, испытывали невероятные трудности при обустройстве на новом месте. Об этом писали многие исследователи жизни и быта семейских, начиная с П.С. Палласа, который заключил, что в Забайкалье «кроме кочующих народов, каковы бурета и тунгусы, никакому другому тут жить не можно» (24). Семейские выжили. И не просто выжили, а, благодаря упорному и порой непосильному труду, стали одной из наиболее зажиточных этнических групп Западного и Восточного Забайкалья. В рассказах жителей с. Хасурта трудности, испытываемые их предками при освоении новых земель, воплотились в мотивы «семейские испытывают трудности при освоении новой

территории» и «семейские являются трудолюбивыми, работающими»: «*Но и шли в Сибирь, разрабатывали. Тут глухая тайга была. Все разработали, поселились. Паашню распахали. Начали жить, семейством обзаводиться*» (25); «*Тут же была эта, вечная же мерзлота. А потом их (старообрядцев. – Е.Т.) сюда пригнали, оне тут давай расселяться, да хлеб такой им Бог дал хлебушко! Их сюда загнали, а им Бог все равно дал хлеба, стал родиться. Тут же мерзлота была, картошка даже не родилась. Тайга. Тайга. Вся тайга*» (26); «*Трудолюбивы семейские. (А как первые поселенцы строились? – Соб.). Разрабатывали. Раскорчевывали. (А чем? – Соб.). Мотыги были, пилы такие*» (27).

Таким образом, в исторических рассказах («устной истории») старообрядцев с. Хасурта отразились и этноконфессиональная специфика данного села, и базовые жизненные ценности, определяющие основу бытия старообрядческой общины.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Статья написана на материалах фольклорной экспедиции в с. Хасурта Хоринского р-на Республики Бурятия в апреле 2001 г.
2. Полевые материалы автора (далее – ПМА). Информант: Мартынова Фекла Карповна, 1924 г.р.
3. ПМА. Информант: Иванов Анатолий Иванович, 1918 г.р.
4. Сайт «<http://travel-siberia.ru>»
5. ПМА. Информант: Шевченко Елена Филипповна, 1930 г.р.
6. ПМА. Информант: Доновская Валентина Павловна, 1924 г.р.
7. ПМА. Информант: Казазаева Галина Леонтьевна, 1935 г.р.
8. ПМА. Информант: Шевченко Михаил Иванович, 1927 г.р. (перешёл в старообрядчество после женитьбы на семейской)
9. ПМА. Информант: Иванов Виктор Филиппович, 1966 г.р.
10. ПМА. Информант: Иванов Анатолий Иванович, 1918 г.р.
11. Старообрядцы Забайкалья себя называют «семейскими», а приверженцев традиционного православия – «православными», или «сибиряками».
12. ПМА. Информант: Мартынова Фёкла Карповна, 1924 г.р.
13. ПМА. Информант: Иванов Виктор Филиппович, 1966 г.р.
14. ПМА. Информант: Иванов Виктор Филиппович, 1966 г.р.
15. ПМА. Информант: Серпионова Елена Гавриловна, 1937 г.р.
16. ПМА. Информант: Иванова Мария Филимоновна, 1931 г.р.
17. ПМА. Информанты: супруги Вахрушев Николай Константино-

- вич, 1923 г.р., Иванова Мария Никитовна, 1924 г.р.
18. ПМА. Информант: Мартынова Фёкла Карповна, 1924 г.р.
 19. ПМ Кушнарева Л.Л., Жарниковой Н.В. Информант: Ткачёв Н.Ф., 1946 г.р., с. Бичура Бичурского р-на, 2003 г.
 20. ПМА. Информант: Вахрушев Николай Константинович, 1923 г.р.
 21. ПМА. Информант: Иванов Анатолий Иванович, 1918 г.р.
 22. ПМА. Информант: Шевченко Зинаида Нефедовна, 1930 г.р.
 23. ПМА. Информант: Иванова Мария Филимоновна, 1931 г.р.
 24. Цит. по: Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (Вторая половина XIX—начало XX в.). Новосибирск, 1978. С.24.
 25. ПМА. Информант: Иванова Мария Филимоновна, 1931 г.р.
 26. ПМА. Информант: Шевченко Зинаида Нефедовна, 1930 г.р.
 27. ПМА. Информант: Филиппова Прасковья Аникановна, 1929 г.р.



Н.И. РОМАНОВА

**РОЛЬ ВОСТОЧНО-КАЗАХСТАНСКОГО ОБЛАСТНОГО
АРХИТЕКТУРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО
И ПРИРОДНО-ЛАНДШАФТНОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА
В СОХРАНЕНИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ
СТАРООБРЯДЧЕСТВА РУДНОГО АЛТАЯ**

Рудный Алтай явился классическим очагом старообрядчества, приютившим многие поколения староверов. В данном регионе имелись две наиболее крупных группы старообрядцев – «поляки» и «бухтарминцы» (или «каменщики»). История освоения ими Рудного Алтая достаточно хорошо изучена и описана. «Каменщики» расселились по горным притокам Бухтармы и Нарыма, начиная с 20-х гг. XVIII в., составив основу оседлого русского населения в этом крае вплоть до 30-х годов XX в. (д. Быково, Берель, Сенная, Коробиха, Фыкалка, Печи, Малонарымская (Огневка), Язовая, Белая). В конфессиональном отношении большинство бухтарминцев изначально принадлежали к вере, которую сами называли стариковской. С течением времени стали доминировать беглопоповщина, поморский толк, «австрийская вера». «Поляки», выселенные из Польши в 60-е годы XVIII в. в Сибирь, расселились, главным образом, по течению и притокам рек Убы и Ульбы. На Рудном Алтае «поляками» были основаны первые 6 деревень: Шемонаиха, Лосиха, Староалейское, Екатерининка, Секисовка, Бобровка. К концу XIX в. «польских» деревень было 21 в 4 основных волостях: Алейской, Александровской, Владимирской и Риддерской. К концу XIX–началу XX вв. доминирующими толками среди «поляков» были поморский, федосеевский, а также «австрийская церковь».

К середине XIX в. на Рудном Алтае старообрядческий социум в основном сформировался. Образование деревень, форми-

Романова Наталья Ивановна – к. культурологии, доцент кафедры философии, права и соц.-политических дисциплин Кемеровского ГУКИ

рование населения и хозяйственной структуры протекали интенсивно и быстро. Крестьяне вели традиционную хозяйственную деятельность, занимались хлебопашеством, скотоводством (даже мараловодством), пчеловодством, охотой, рыболовством, и, конечно, ремёслами. Жизнь рудноалтайских старообрядцев развивалась более или менее спокойно до революционных потрясений и гражданской войны. С 1928–1931 гг. крестьянское старообрядческое население было в массовом порядке раскулачено и репрессировано. Постепенно под воздействием новой советской культуры традиционная русская культура вымывалась. Носители этой культуры – старики, отжив свой век, не смогли передать весь свой культурный опыт потомкам. Старообрядчество Рудного Алтая утратило свою прежнюю силу, что выразилось в активном переселении в город, а также в резком сокращении числа старообрядческих общин и численности верующих, в них состоящих. Лишь природа тех мест, да оставшиеся в бывших староверческих деревнях и сёлах старинной архитектуры дома, хранят молчаливо память о людях и эпохе. Теперь там течёт своим чередом уже другая история.

Тем не менее культурное наследие старообрядцев достойно сохраняется в уникальной этнографической коллекции Восточно-Казахстанского архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника (г. Усть-Каменогорск). Данная коллекция – крупнейшая как среди старообрядческих этнографических коллекций музеев Сибири и Дальнего Востока, так и в самом музее, начавшем своё существование именно с её формирования в 1968 г. Для выявления роли музея в сохранении старообрядческого культурного наследия, необходимо обратиться к истории его создания и развития, в ходе которой бережно собирались, обрабатывались, хранились и популяризировались уникальные памятники духовной и материальной культуры староверов Рудного Алтая.

Основатель и бессменный директор музея (вот уже более 40 лет) – заслуженный работник культуры Республики Казахстан Николай Алексеевич Зайцев, чья судьба тесно переплелась с историей самого музея. Оказавшись по комсомольскому призыву поддержки села в 1967 г. в с. Бутаково (недалеко от г. Лениногорска), он с 17 лет начал работать в школе сельским учителем, проявив себя талантливым педагогом и организатором. На ком-

сомольском собрании в 1968 г. было принято решение открыть музей редкостей. Почва для создания такого музея была благодатная: Бутаково, а вместе с ним близлежащие Черемшанка, Быструха, Секисовка, Мало-Убинка и другие – сёла, основанные старообрядцами-«поляками». Численность староверов в них до революции была подавляющей.

Своим необыкновенным энтузиазмом Николай Алексеевич заразил своих учеников. «Немало проявил молодой педагог смекалки, изобретательности и тонкого расчёта, чтобы поддержать огонёк заинтересованности в детских душах» (1). В школьном музее, разместившемся в отгороженной шторой части коридора, работали школьники, из которых на конкурсной основе отбирали директора, его заместителя, заведующих отделами и хранителей фондов. Некоторые ребята станут в будущем сотрудниками музея и свяжут с ним свою судьбу. Один из них, Александр Андреевич Яковлев, вспоминает: «Приверженность старообрядцев к старине, „дедовским“ устоям жизни, древним обычаям, традициям и обрядам способствовала сохранению в их среде множества предметов быта, орудий труда, одежды, предметов народного искусства, представляющих большой интерес для музея. Поэтому первые сборы школьников в родном селе были настолько обильными, что администрация школы была вынуждена предоставить под музей помещение раздевалки... Школьники с удовольствием занимались музейным делом, потому что Н.А. Зайцев смог организовать его увлекательно, включая элементы игры, организуя увлекательные походы, придумывая новые формы работы с детьми» (2). Из 250 учащихся практически все занимались музейным делом. «Какие это были времена! Юных собирателей старины ждала буквально непаханая целина. Сбор экспонатов шёл строго по плану. Вначале с горки делали снимок села или деревни. Перед подворным обходом распределяли улицы. Ребята уже поднаторели и безошибочно угадывали, что представляет ценность для истории» (3). Наиболее удачными были 2 школьные экспедиции 1973 г. в д. Александровку. Экспонаты из первой экспедиции дети несли на себе в рюкзаках, а из второй везли на попутной машине. «Среди собранных в этот раз полотенец, туесков, бадеек, кринок и других предметов старины немало было храмовых икон, сохранившихся у сельчан на черда-

ках и в кладовках после разорения и разрушения местной старообрядческой церкви в первые годы советской власти» (4). Так начинала своё существование музейная этнографическая старообрядческая коллекция. Экспонаты распределялись по разделам: «Религия», «Воспитание детей», «Народное искусство», «Земледелие», «Скотоводство», «Охота», «Рыболовство», «Сапожное ремесло», «Деревообработка», «Прядильно-ткацкое ремесло», «Одежда», «Резьба по дереву», «Нумизматика». Первой в музее стала экспозиция по русской традиционной одежде и народному искусству.

В 1971 г. школьный музей получил статус «народный», а с января 1972 г. он становится отделом Лениногорского историко-краеведческого музея, реорганизованного в 1976 г. в Бутаковский этнографический музей под открытым небом. Таким образом, когда музей стал государственным, в него из фондов школьного музея было передано десятки единиц икон, серебряных изделий, сотни поясов, рушников, сарафанов, предметов быта. Всего более 5000 экспонатов. К этому времени музей посетило около 60 тыс. человек. Музей в с. Бутаково стал гордостью всей области. Среди его посетителей было немало учёных, писателей, представителей власти, СМИ. Известный археолог, доктор исторических наук С.С. Черников написал в книге отзыв: «Выставка уникальна. Прделана большая исследовательская работа, сохранён ценнейший научный материал. Такой коллекции нет ни в одном музее СССР» (5). В 1977 г. музею был дан статус областного, и в 1978 г. в Усть-Каменогорске был открыт музей этнографии, первыми сотрудниками которого стали А.А. Яковлев, А.Н. Ефремова, Т.В. Ефимова, Л.Д. Гуляков, Т.Ф. Подгорбунская, Л.Е. Комольцева. Появляются отделы казахской этнографии, архитектуры и ремёсел, массовой работы и отдел фондов. Начались регулярные выставки, привлекавшие большое количество посетителей. Расширяются не только фонды музея, но и площади: ему передаются здания и залы под новые экспозиции. В 1987 г. все музейные коллекции из с. Бутаково были вывезены в Усть-Каменогорск в областной этнографический музей.

Сотрудники музея продолжают вести активную экспедиционную деятельность, охватившую теперь не только старообрядческие поселения бассейна р. Убы, но и сёла очень большого в географическом отношении Бухтарминского бассейна. Устанавливаются и научные контакты музея: ведутся совместные экспеди-

ции с известными научными центрами Москвы (МГУ), Новосибирска (ГПНТБ, СО РАН), Ленинграда. «Научные контакты с Государственным музеем этнографии народов СССР, интерес учёных г. Ленинграда к собраниям Бутаковского музея и этнографии русского старообрядческого населения Алтая определил включение в перспективный план работы коллекций-дублей „по всем ремеслам“ для передачи их в Государственный музей этнографии народов СССР» (6). Совместно с сотрудниками Отдела редкой книги и рукописей ГПНТБ (г. Новосибирск) шла работа по изучению и систематизации кирилловских памятников, прежде всего богослужебных старообрядческих книг. В конце 1980-х годов удалось отреставрировать в реставрационных мастерских г. Москвы 70 уникальных икон, 18 рукописных и старопечатных книг. Особо следует отметить, что сотрудники музея не только собирали книги, иконы и другие культовые предметы, но и смогли обработать и описать те из них, которые находятся в музеях области, молельных домах и частных владениях (7). Благодаря проведённым экспедициям, активно развивалась фольклорная составляющая деятельности музея. Сотрудниками музея за многие годы собран уникальный и богатейший фольклор рудноалтайских старообрядцев – сокровищница русской народной культуры. Следует сказать, что фольклор не только собирался, но и активно популяризировался. В сентябре 1984 г. при музее под руководством Н.В. Варенниковой было создано вокально-фольклорное трио «Беловодье», исполнявшее старообрядческие песни на многочисленных концертах и фестивалях (на Всесоюзном фестивале фольклорной песни трио было удостоено диплома первой степени). В 1986 г. музей организовал и провёл первый областной фольклорный фестиваль. В 1988 г. была создана новая фольклорная группа «Бастеньки» из 12 участников, из которых 5 – сотрудники музея. Ныне ансамблю (4 участника) уже 23 года, руководит им А.А. Яковлев. Артисты выступают в костюмах русских староверов Алтая, созданных на основе изучения музейных экспонатов. Высокий творческий уровень ансамбля отмечен на многих фольклорных фестивалях и праздниках Казахстана и России, а также был представлен в творческих поездках в Бахрейне и Индии. Ансамбль записал 2 уникальных диска: «Свадебные песни старообрядцев Рудного Алтая» (2008) и «Песни бухтарминских старообрядцев» (2009).

Замечательный этнограф музея, фольклорист Татьяна Германовна Шарабарина, будучи заведующей фольклорным отделом, много сделала для популяризации местного фольклора, и особое внимание уделяла детям. Ею были организованы мероприятия «Сказочные понедельники», во время которых дети попадали в атмосферу крестьянской избы и слушали притчи, сказки, поговорки и пословицы, собранные в экспедициях по старообрядческим сёлам Алтая. Не менее интересным мероприятием, разработанным Т.Г. Шарабариной и сотрудниками отдела (на основе старообрядческого свадебного обряда), был сценарий-программа регистрации брака «Молодые едут, свадьба будет». Регистрация брака проходила в музее и сопровождалась свадебными песнями и плачами в исполнении фольклорного ансамбля «Бастеньки», а также различными этнографическими конкурсами. Программа пользовалась большим успехом и спросом у молодожёнов города. Вскоре эту традицию подхватили и фольклорные коллективы в г. Лениногорске. Т.Г. Шарабарина неоднократно проводила мастер-классы по русскому традиционному костюму. Такие формы работы с населением были очень эффективными и популярными, что обусловило появление нескольких программ и передач на областном и республиканском телевидении. С 1980 г. музей начал проводить массовые русские народные праздники.

В 90-е годы XX в. музей пережил очень тяжёлые времена: сократился штат сотрудников, не приобретались новые экспонаты, прекратились экспедиции (не проводились 12 лет). К сожалению, именно в эти годы уходят из жизни последние носители традиционной старообрядческой культуры, а вместе с ними их богатейший опыт, знания, материальные и духовные культурные ценности. Тем не менее, в 1992 г. был открыт первый в Казахстане архитектурно-этнографический музейный комплекс под открытым небом на площади 37 га с секторами: старообрядческий, казачий, казахский и «поляна мастеров». В старообрядческий сектор вошли памятники деревянной народной архитектуры, привезённые из бухтарминских сёл (тем самым были спасены от разрушения), а также новоделы, выполненные по чертежам архитекторов музея, которые несколько лет изучали и собирали материалы по народной архитектуре.

В 2005 г. Восточно-Казахстанский областной этнографичес-

кий музей получил статус музея-заповедника, многопрофильного учреждения, вышедшего за рамки этнографического. На территории переданных ему парковых зон созданы природно-ландшафтные зоны с известными и редкими видами растений, а также зоопарк, детский городок, теплицы и ботанический сад. Сегодня площадь музея-заповедника составляет 5493 кв. м. Ежегодно музей-заповедник посещают от 130 тыс. до 160 тыс. человек. С 1983 г., с момента переезда из с. Бутаково, музей посетило 2 786 888 человек, проведено 119 174 экскурсии, 3852 массовых мероприятия, 877 наименований выставок, прочитана 15 801 лекция (8). «Школьный музей, созданный в 1968 г., превратился сегодня в крупный архитектурно-ландшафтный музей-заповедник... Уникальность этого музея-заповедника в поразительном средоточии памятников народной архитектуры, культуры и природы. Его коллективу одновременно приходится решать сразу весь комплекс теоретических и практических проблем. Здесь и общая стратегия развития, создание системы экспозиций, и реставрация деревянных и каменных памятников, и экология, и музеефикация природной среды, и восстановление исчезнувших в потоке времени деревень» (9). Таким образом, работа с культурным наследием старообрядцев Рудного Алтая ведётся музеем по следующим основным направлениям: просвещение, воспитание, образование, творчество. Большой объём фондов ставит весьма сложные задачи, требующие огромных усилий и большого количества времени, важнейшими среди которых являются:

1) Каталогизация коллекции. Составление каталогов музейных коллекций (печатного и электронного) открывает большие возможности для изучения и трансляции этнокультурного наследия, а также для развития межкультурного диалога. Обращение к каталогу (особенно через Интернет) приобщает любого желающего к культурному наследию.

2) Введение в научный оборот предметов материальной и духовной культуры старообрядчества Рудного Алтая должно способствовать оживлению научных исследований традиционной русской культуры.

3) Теоретическое описание и научный (прежде всего, культурологический) анализ коллекции. С позиции культурологического анализа этнографические коллекции являются своеобраз-

ным культурным пространством, в котором каждый предмет, обладая высокой информативностью, выступает как некий «код» народных культурных традиций. Знаковость старообрядческой культуры, несомненно, высока, поэтому чаще всего её определенность выступает как «инструмент» идентификации, благодаря которому человек соотносит себя со своей культурой, соотносит с другими – своими и чужими.

Научные сотрудники музея постоянно ведут трудоёмкую работу в данном направлении. На сегодняшний день создано 11 каталогов старообрядческой коллекции, в которых представлены предметы материальной культуры. Огромная работа была проделана научными сотрудниками отдела русской этнографии музея – Т.Г. Шарабариной (6 каталогов) и Л.И. Елизаровой (2 каталога). Кроме того, полностью каталогизирована и описана коллекция металлопластики Ж.Ж. Каирбековой, а также коллекция рукописного наследия староверов – О.Н. Осерчевой. В настоящий момент ведётся каталогизация и описание следующих коллекций: мужская горничная одежда – рубахи и порты (более 50 ед. хранения), пояса (более 500 ед. хранения), кожаная обувь (около 30 ед. хранения), традиционный женский головной убор – кокошники, позатыльники, кички и шашмуры (44 ед. хранения), полотенца (около 1000 ед. хранения), скатерти (более 100 ед. хранения), керамическая посуда (более 800 ед. хранения) и др.

На сегодняшний день каталогизированы следующие коллекции.

1. Коллекция верхней одежды (Кат.6). В каталоге представлены все предметы верхней одежды, хранящиеся в фондах музея (31 экспонат). Сюда же включены зимние шапки и рукавицы (1 мужская шапка-ушанка, 1 шарф, 2 пары меховых рукавиц-«мохнашек» и 1 пара вязанных варежек). По данным исследователей, на Алтае во второй половине XIX–начале XX вв. насчитывалось до 30 разновидностей мужской и женской верхней одежды. Время изготовления и активного бытования – конец XIX–первая половина XX вв. Музейная коллекция верхней одежды невелика, но она даёт представление о традиционных материалах, крае и способах изготовления и ношения старинной «лапоти» – такое общее название одежды бытовало в этих краях.

2. Коллекция «Городской костюм» (Кат.7). Благодаря извест-

ному консерватизму старообрядцев, их одежда вплоть до начала XX в. сохраняла древнейшие архаические элементы. «Принципиально новый тип одежды мог появиться только вслед за коренными изменениями в самосознании, с утратой информационной изоляции старообрядческих общин. Поэтому лишь в начале XX в. юбка с соответствующей нагрудной одеждой появилась в районе проживания «кержаков» (тогда как в Западной Сибири в начале XIX в.). Особой любовью «парочки» пользовались в «поляцких» сёлах. В Восточно-Казахстанском областном этнографическом музее хранится 102 предмета, из них 44 кофты, 35 юбок и ещё 23 кушака. Почти вся коллекция представляет праздничную одежду. По времени изготовления в коллекции представлены изделия начиная с конца XIX в.

3. Коллекция женских рубах (Кат.8). Рубахи крестьянок генетически связаны с древними славянскими одеждами, они сохранили архаические типы кроя. Сбор коллекции производился в относительно поздний период, с 70-х годов XX в., что обусловило отсутствие архаичных холщовых женских рубах. Такие рубахи вышли из употребления к началу XX в. Коллекция русских крестьянских женских рубах в фондах музея насчитывает 91 единицу хранения. Большая часть коллекции – 66 единиц хранения, или 73% – приобретена в районе проживания «каменщиков», 25 единиц хранения, или 27 % – из района проживания «поляков».

4. Коллекция передников (Кат.9). Костюм русских крестьянок дополнялся передниками двух разновидностей: плечевые – нарукавники (25 ед. хранения) и поясные – фартуки (43 ед. хранения). Наружники представляют вид плечевой одежды (состоят из кокетки – «приставки», к которой пришиты длинные рукава, и «становины» – полотнище передника, на спинке её края не сходятся). По утверждениям информаторов, «полячки» от нарукавников отказались в 1900–1910 гг., на Бухтарме нарукавники носили ещё несколько десятилетий. Все нарукавники приобретены в районах проживания «каменщиков» и изготовлены в период с конца XIX в. по 1950-е годы. Все сшиты из покупных тканей. Фартуки – поясные передники, состояли из полотнища и пояска, крепились на талии при помощи завязок. Их носили и поверх сарафанов, и поверх юбок, по назначению делили на рабочие, повседневные и праздничные. Среди крестья-

ян Рудного Алтая помимо слова «фартук» бытовало название «занавеска». Большую часть коллекции составляют нарядные праздничные фартуки, сшитые из ситца, сатина, атласа, шёлка, кашемира. Цвета яркие: красный, оранжевый, зелёный, жёлтый и др.

5. Коллекция сарафанов (Кат.1). Сарафан бытовал вплоть до середины XX в. В каталоге представлены сарафаны, поступившие в фонды музея в период с 1972 по 1994 гг., всего 107 ед. хранения (из них 2 – смертных). По времени изготовления сарафаны коллекции относятся к концу XIX–первой половине XX вв. Большая часть из них – одежда бухтарминских крестьянок – и гораздо меньше одежды «поляков», которые раньше перешли на городской костюм. В 1940–1950-е годы сарафаны шили только пожилые женщины для молений, в церковь и на смерть. Преобладают в коллекции праздничные сарафаны: шёлковые, кашемировые, сатиновые, ситцевые ярких расцветок.

6. Коллекция шалей и платков (Кат.2). На Алтае бытовали следующие разновидности платков: шали, полушалки, платки и подшалки. До раскулачивания «в богатых семьях было по сорок сарафанов и по сорок шалей». Старинные платки музейной коллекции в большинстве – праздничные, поэтому они и сохранились до наших дней. К 2008 г. коллекция шалей и платков насчитывала 205 ед. хранения, она постоянно пополняется новыми экспонатами. Наиболее ранними экспонатами музейной коллекции являются кашемировые платки и шали конца XIX–первой трети XX вв.

7. Коллекция женских украшений (Кат.10). В фондах музея-заповедника хранится небольшая по объёму коллекция русских традиционных крестьянских украшений. Коллекция собрана в период с 1977 по 2006 гг. Серьги были излюбленным украшением и едва ли не обязательным элементом традиционного костюма местных крестьянок. Их носили и по праздникам, и в будни женщины всех поколений. Фондовую коллекцию традиционных крестьянских серёг составляют 47 экспонатов, из них 23 номера – парные серьги, остальные – разрозненные. Бусы также были любимыми украшениями крестьянок. Девушки и молодые женщины по праздникам надевали сразу по нескольку сниток – от 3 до 5, и они тяжёлым каскадом спускались почти до пояса. В будни носили бусы поменьше и размером и длиной. В коллек-

ции музея 24 снитки бус, делящихся на 2 вида по материалу изготовления: янтарные и стеклянные. Фондовая коллекция украшений, при относительно небольшом объёме – 76 единиц хранения – (47 единиц – серьги, 27 – нагрудные украшения, 2 – кольца), располагает практически всеми наименованиями традиционных украшений, бытовавших в первой половине XX в. и представляет несомненный интерес.

8. Коллекция расписных изделий конца XIX–начала XX вв. (Кат.5). В каталоге представлена коллекция деревянных расписных предметов конца XIX–начала XX вв., сбор которых осуществлялся с 1974 г. В собрании 73 расписных деревянных предмета, из них 64 – прялки (значительная часть из сёл «поляков»); 9 экспонатов имеют различное функциональное назначение: створка двери, 3 шкафа, канпелька, трепалка, жбан, ладанница, котка. В старообрядческих сёлах Восточного Казахстана конца XIX–начала XX вв. роспись украшала орудия труда, быт, жилище. Роспись впервые появилась у «поляков», позже она появляется в сёлах «каменщиков». «Роспись является ответвлением от урало-сибирской и получает впоследствии название по месту нахождения – алтайская» (10).

9. Коллекция кирилловских рукописей XVIII–начала XX вв. (Кат.4). В фондах музея хранится уникальная ценная коллекция – рукописные памятники кирилловской книжной культуры – наследие времён поздней Руси, отражающее традиции древнерусского книгописания. В музее ведётся работа по поэтапному описанию и каталогизации всех кирилловских памятников коллекции: рукописи, гектографы, старопечатные книги, поздние издания XIX–начала XX вв. Вся коллекция кирилловских памятников насчитывает 346 ед. хранения. На сегодня создан каталог рукописей, каталог старопечатных книг находится в работе. В описание каталога включены сведения о книжной орнаментике, о владельческих и писцовых записях, подробный состав, расписанный по необходимости полистно, указаны источники поступлений. Авторство, а также место и время написания рукописей неизвестно, в этом видится продолжение древних традиций. Наиболее редкими в коллекции являются несколько рукописей конца XVIII в.

10. Коллекция русской мелкой пластики из меди (XVII–начало XX вв.) (Кат.3).

Произведения мелкой пластики из меди (складни, створцы, иконы и кресты) известны в русском искусстве с XI в. «По материалу и технике исполнения они объединены названием „медное литьё“ (11). Медная пластика имела массовое распространение и бытование в низовых слоях населения, что обуславливалось её дешевизной и тиражностью. Медное литьё всегда тяготело к народной культуре. Музейная коллекция насчитывает 293 образца медного литья – это памятники XVII–начала XX вв. Почти весь фонд мелкой пластики – это памятники старообрядческие, они были принадлежностью каждого старообрядческого дома, всегда брались с собой в дорогу. Коллекция медного литья музея значительна, по качеству и количеству превосходит многие музейные собрания Казахстана и России. Все образцы меднолитой пластики привозные, мастерских по их изготовлению на Рудном Алтае не было. Большинство старообрядческих изделий собрания музея – иконы (98 предметов), представляющие 36 сюжетов. По месту их изготовления выделены кресты поморского, московского, гуслицкого и уральского литья.

Этнокультурное наследие старообрядцев Рудного Алтая, сосредоточенное в Восточно-Казахстанском областном архитектурно-этнографическом и природно-ландшафтном музее-заповеднике, обладает значительной культурной ценностью, являясь органичной частью историко-культурного наследия нашего народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Михеева Н.П. Судьбою предназначено // Музей, открытый миру: Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник. Усть-Каменогорск, 2008. С.10.
2. Яковлев А.А. История отдела русской этнографии // Музей, открытый миру. С.98.
3. Михеева Н. П. Указ. соч. С.11.
4. Яковлев А.А. Указ. соч. С.100.
5. Каирбекова Ж. Ж. История музея-заповедника // Музей, открытый миру. С.22.
6. Яковлев А.А. Указ. соч. С.101.
7. Осерчева О.Н. История отдела редких книг и иконописи // Музей, открытый миру. С.155–186.
8. Каирбекова Ж.Ж. Указ. соч. С.57.

9. Лабецкая В.П., Каирбекова Ж.Ж. История фондового отдела // Музей, открытый миру. С.77.

10. Черкашина В.А. Расписные изделия конца XIX–начала XX вв.: Каталог фондовой коллекции. Усть-Каменогорск, 2005. С.5.

11. Каирбекова Ж.Ж. Русская мелкая пластика из меди. XVII–начало XX века. Из фондов музея-заповедника: Каталог. Усть-Каменогорск, 2006. С.5.

КАТАЛОГИ

1. Елизарова Л.И. Сарафаны русских крестьянок. Из фондов Восточно-Казахстанского этнографического музея: Каталог. Усть-Каменогорск, 2005. – 68 с.

2. Она же. Шерстяные шали и платки: Каталог фондовой коллекции. Усть-Каменогорск: Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, 2008 г. – 50 с.

3. Каирбекова Ж.Ж. Русская мелкая пластика из меди. XVII–начало XX века. Из фондов музея-заповедника: Каталог. Усть-Каменогорск, 2006. –184 с.

4. Осерчева О.Н. Рукописное наследие старообрядцев: Каталог кирилловских рукописей XVIII–начало XX вв. (из фонда ОЭМ). Усть-Каменогорск, 2003. – 32 с.

5. Черкашина В.А. Расписные изделия конца XIX–начала XX вв.: Каталог фондовой коллекции. Усть-Каменогорск, 2005. – 54 с.

6. Шарабарина Т.Г. Верхняя одежда русских крестьян Южного и Юго-Западного Алтая: Каталог фондовой коллекции. Усть-Каменогорск, 2009 г. – 55 с.

7. Она же. Городской костюм русских крестьянок. Из фондов Восточно-Казахстанского областного этнографического музея: Каталог коллекции. Усть-Каменогорск, 2005. – 45 с.

8. Она же. Традиционная одежда русских крестьян. Женские рубахи: Каталог фондовой коллекции. Усть-Каменогорск: Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, 2006 г. – 105 с.

9. Она же. Традиционная одежда русских крестьянок. Передники: Каталог фондовой коллекции. Усть-Каменогорск, 2003. – 72 с.

10. Она же. Традиционные серьги и нагрудные украшения русских крестьянок Южного и Юго-Западного Алтая: Каталог фондовой коллекции. Усть-Каменогорск: Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, 2007. – 62 с.



А.А. ПРИГАРИН

ФОТОГРАФИИ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ИЗМАЙЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ

Расширение источниковедческой базы современных исследований старообрядчества существенно обогащает это направление исторической мысли новыми корпусами данных и методами работы с ними. Среди принципиально новых, эвристически ценных материалов особое место принадлежит визуальным источникам. Можно утверждать, что фотографические сведения ещё только начинают эксплуатироваться современными учёными для реконструкций прошлого. При этом, чаще всего, их использование имеет прагматическую роль в качестве наглядно-иллюстративных сопровождений. Практически в стороне остаются вопросы внутренней критики, привлечение ценных фактографического и функционального содержания.

В то же время в антропологии и смежных направлениях уже имеются удачные примеры рассмотрения фотографии как элемента человеческой культуры, отражающего многоуровневую реальность (1). В обилии подобной библиографии очевидно преобладание семиотических теоретизирований над самой природой фотографии, процесса и композиционного построения фотосъёмки, жанровых эволюций и предпочтений. Данный историографический опыт убеждает в эффективности привлечения фотоматериалов в качестве уникального исторического источника, обладающего полисемантическими возможностями для воссоздания исторических практик человека и коллективов, их жизнедеятельности и ментальности.

В контексте этих продуктивных перспектив продемонстрируем познавательный потенциал фотографий для изучения прошлого и культуры старообрядческой среды. Эмпирическую основу составила коллекция оцифрованных материалов, которая собиралась в

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

рамках экспедиционных исследований в основных общинах липован (2001–2011) Этот корпус составляет более 5 тыс. единиц копий из церковных собраний и домашних альбомов. Хронологически они отражают период с конца XIX в. до настоящего времени. Из анализа исключены исследовательские съёмки, мы сознательно ограничились фотографиями не только созданными, но и бытующими внутри традиции, а не внешними её отображениями. Подобный источниковый массив позволяет характеризовать реалии по таким направлениям реконструкций:

– роль фотографии в старообрядческой культуре, как эта инновация быта воспринималась и как она входила в эту вроде как консервативную среду, какие факторы стимулировали развитие отдельных композиционно-жанровых вариантов (онтологические свойства фотореальности);

– значения фотографии как специфического типа исторически-этнографического источника визуальной разновидности, его эвристический потенциал и возможности верификации подобной структуры данных (соответствия материала для анализа – эпистемологические качества фотографии).

Для демонстрации выбран период деятельности Измаильской епархии в старообрядчестве. Этот «золотой век» (по образному выражению Ф.Е. Мельникова) в региональном измерении был наиболее продолжительным: свободы и церковное строительство в условиях пограничья оказались более длительными и структурно насыщенными (2). Активная реализация своих религиозных потребностей начала выстраиваться в условиях Дунайских княжеств (1856–1878), сохранила status quo в Российской империи (1878–1918) и усовершенствовалась в Королевстве Румынии (1918–1940, 1941–1944). Закончилась в результате советизации территорий во второй половине 1940-х годов. Это была одна из самых ярких и авторитетных организаций церковной жизни в старообрядчестве. Надеемся, что со временем удастся опубликовать фотоальбом всех собранных фотографий, а пока ограничимся лишь предварительными замечаниями источниковедческого характера.

«Буду я свою бороду чёрту показывать?!»: пути вхождения фотографий в липованскую культуру. Время существования Измаильской епархии совпало с этапом активного вхождения фотографии в старообрядческую культуру. Общая практика фотогра-

фирования начинается с середины XIX в. и поначалу воспринимается как маркер элитарности. Поэтому ранние портреты изображают, как правило, аристократию и состоятельных мещан. Из урбанистической среды фотография лишь в конце XIX в. проникает в крестьянскую, где практически сразу становится почти обязательным элементом каждой хаты и примечательных событий в селе. Это был период перехода от студийного формата портретного жанра (частного, группового, семейного) к запечатлению знаковых моментов жизни (проводы или служба в армии, свадьба и похороны и т.д.). Из ремесла (мастерства) фотография становилась элементом массовой практики, когда знания о ней становились общедоступными.

Как и многие инновации в старообрядческой среде использование светотени прошло этап апробации. Важную роль сыграло религиозное сознание. Яркий пример – практически иконографические сюжеты митрополитов, владык и отдельных иереев. Именно они заняли престижное место в храмах и домашних божницах задолго до вхождения бытовой съёмки в повседневность староверов. Приближаясь по своему значению к святым образам («Отцы Святыя – стало быть, место им у нас», – как говорил нам пожилой липованин), изображения «своих» архипастырей украшали сакральное пространство церквей и домов. В 1930–1940-х годах появляются не только изображения живущих священников отдельного прихода или епархии, но и искусственные коллажи с ретроспективой (например, портретная галерея всех Белокриницких митрополитов – от Амвросия до Иннокентия). Вслед за ними в обиход вошли лубочные образы различных святых староверия (фотообразы тех же икон или храмов). В 1920–1930-е годы к ним приравнивались репортажи с важных событий в жизни отдельных общин (например, съёмки моментов богослужений или собраний прихожан во главе с клиром).

Гораздо сложнее сложилась судьба бытовых снимков. Нам ещё довелось застать пожилых людей, поколение которых исповедовало принцип, взятый в качестве цитаты в подзаголовке. Видимо, обыденность человека, его портрет воспринимались как дело суетное («метушливое» по-липовански). Простая личность не являлась самостоятельной ценностью и, соответственно, не должна была становиться объектом памяти. Тут выступали ещё несколь-

ко дополнительных параметров. Во-первых, социальный – семейные и индивидуальные портреты являлись делом дорогим и доступным были лишь состоятельным хозяевам. Во-вторых, знаковый – изображение человека воспринималось как элемент похоронного ритуала и фотографирование осознавалось как подготовка к смерти, то есть снимок включался в жёсткую ткань ритуала, нарушение которого не допускалось.

Однако именно 1920–1940-е годы стали периодом проникновения фотокарточек в частное пространство липован. Очевидно, частные портреты имели планом-содержанием (предпосылкой) традиционные компоненты – иконы, лубок и рушники. Не случайным является расположение фотографий в системе почётных, социально и ритуально знаковых локусов – в красных углах (в селе) и на комодах (в городе). Это стандартизированные карточки, украшенные резной рамкой-виньеткой или рушником, нередко с оттиском инициалов владельца фотостудии, для которых были характерны этикетные коды – статичность поз, прямой взгляд, специфический практически универсальный фон. Инвариант таких ранних фотографий сводится к штампам: семья, солдаты или отдельная личность. А вариативность – стили одежды и собственно уникальность лиц. Усложнение и развитие отдельных семейств приводили к формированию целого комплекса таких портретов – в нём появлялись изображения всех членов семьи, родового или территориального объединения. Показательным является нарочитое присутствие атрибутов веры (книг, икон, церковной одежды) или социально-экономического достатка (самовары, графины, живность и т.д.). Примечательно расположение в центре композиции религиозных символов, которые порой вступают в логическое противоречие со светскими вещами (например, гармонь или патефон).

Улучшение условий жизни и повышение уровня семейного достатка в 1930-е годы способствуют появлению и распространению любительских фотокамер, а вместе с этим приводят к демократизации этой профессионально-коммерческой деятельности и упрощением технологии фотографирования. Если до этого каждая фотография предусматривала долговременное сохранение, поскольку была средством «документирования» отдельных ситуаций персональной истории и выполняла функцию аккумуляции родовой памяти, то после указанного рубежа, в связи с расшире-

нием практического диапазона, лишь некоторые из них остаются актуальными для презентации их хранителей.

В это же время среди липован фотокамерами оснащаются представители конфессионального центра общин – иереи, дьяконы, начётчики. Например, богатейший корпус фотоснимков из разных общин Придунавья оставил после себя о. Анисим Казаков – протодьякон из Килии. Аналогично, пономарь из Муравлевки Силаков Марк Михеевич снимал не только мемориальные события, но и бытовые реалии села. Через таких людей этот элемент прогресса активно входит в старообрядческую практику.

Жанровой доминантой в это время становятся моменты «обрядов перехода» личного (свадьба, похороны, крещения, со временем – первые и/или последние звонки, выпускные вечера, проводы в армию и т.п.) и общественного значения (храмовые праздники, общественные обряды годового цикла, со временем – демонстрации, выборы). Однако фотографирование не просто сопровождает ритуалы, а быстро приобретает свою собственную субъектность. Попытка оставить в памяти важный эпизод биографии постепенно становится структурно-формирующим компонентом праздника. Например, сосредоточение внимания перед самим актом съёмки («Внимание! Сейчас вылетит птичка!» «Чиз!» или другие средства получения статичности в событии). Именно в этот период постоянным атрибутом всех важных моментов жизни становится популярная фраза «Мы должны обязательно сфотографироваться».

Ссылаясь на тезис А.К. Байбурина о ритуале как средстве трансляции информации и сохранения памяти об обустройстве Мира (3), одна коллега удачно объясняет феномен присутствия любительской фотографии в обрядах перехода. «Современный ритуал – не только событие, которое повторяется в жизни коллектива, но и веха в биографии человека, а индивидуальная биография в нашей культуре становится предметом мемориализации и артикуляции. Однако в дилетантских фото индивидуальные черты и биографические факты выражаются в принятых для каждого случая клише. В этом проявляется парадокс фотографии: направленная, как кажется носителями культуры, на фиксацию фактов биографии определённого лица, она, в действительности, регистрирует общее и служит для вписывания индивидуального жизненного пути в „правильный“ сценарий» (4). Это качество и делает

иногда за этнолога работу по типологизации культурных явлений. Соучастие в событии или присутствие на легендарном топосе вынуждает фотографироваться в нормах и канонах своего времени, своей традиции («на фоне Пушкина снимается семейство»).

В течение 1920–1950-х годов складываются «иконографические образцы» отдельных жанров. Например, семейный групповой портрет – родители (или лишь мужчина) сидят, вокруг них – дети и внуки; свадьба – в центре новобрачные, иногда – священник, родители по обеим сторонам молодых, в несколько рядов гости с атрибутами свадьбы (иконы, рушники, демонстративно – вино и предметы для его коллективного употребления – графин, кувшин и стаканы); похороны – гроб с умершим в центре, за ним – родственники и гости, смотрящие на покойника. Все они прошли свой путь эволюции – от одной фотографии к целому репортажу.

Персональные и семейные портреты в сельском домашнем обиходе доминируют до 1910-х годов. Только с 1920-х годов в нем появляются композиционные снимки отдельных событий (то есть появляется некая динамика). Особую переходную группу представляют «военные» фотоснимки – выезды в города или путешествия на места службы приводили к появлению таких снимков в семьях. На этом этапе человек самостоятельно ехал к фотомастеру, где тот и осуществлял студийную съемку. (Такую фотографию – липован в румынской форме – мы увидели в одном из сёл на стенде о Великой Отечественной войне).

Исключительные события, которыми выступали отдельные обряды, начинают массово изображаться лишь с 1920-х годов, хотя в нашей коллекции встречаются некоторые более ранние фотографии свадьбы (в 1896 г.) или похорон (в 1915 г.) – все примеры подобных фото в досоветский период представляют городскую среду или принадлежат состоятельным прослойкам аграрного социума (священникам, учителям, трактирщикам и т.д.).

Количественное накопление фотоматериала даёт возможность осуществить попытку классификационной градации относительно расположения в пространстве и времени. В советское время популярными стали две формы фотопрезентации: на стенах парадного помещения в доме в виде своеобразного «жития семьи» – лубочный комплекс коллажей, в рамках которого пытались соединить наиболее значимых личностей и моменты приватной жиз-

ни; вторая – семейные фотоальбомы, которые изначально заводились на каждую семью, но активный процесс личностной эмансипации обуславливает возникновение в дальнейшем индивидуальных разновидностей таких альбомов. Этот когда-то аристократический формат памяти хорошо известен в урбанистической среде ещё с начала XX в., однако в липованских сёлах он появляется не ранее 1930-х годов. До этой поры фотокарточки, которые не попадали в экспозиции на стенах, хранились в различных шкапулах и сундуках. Выразительным вариантом такого хранения является их расположение в книгах/рукописях. Этим подчёркивался сакральный характер фотокарточки – её размещение в непосредственной близости от главных реликвий семьи – икон и книг.

По всем липованским сёлам удалось зафиксировать выразительные лубочные картинки 1930-х годов. На нарисованную основу – пейзаж с обязательными лебедями, хатками и, нередко – храмом, наклеивались вырезанные снимки отдельных ветвей семьи, иногда снятые в различные времена. Такая генеалогия, опрокинутая на одну плоскость, показывает переходный характер фотоизображений.

Постоянными оставались две основных функции фотографии – память и коммуникация. Диахронная память человека формализуется, в том числе – и путём фотопрезентации: рассмотрение альбома – рассказ о биографии отдельного человека или рода. Иногда фотография создаёт хронологическую глубину – сохранение изображений предков, которых уже давно нет в живых. Попытка «остановить мгновение» применяется к примечательным событиям личной судьбы: «увидеть можно всё, чем мы фотографии обязаны: историю конструирования нынешнего времени сквозь фотографический взгляд» (5).

Такой формат народной памяти иногда использовался и побочно. Так, например, в нашем собрании немало фотографий, на обороте которых содержатся записи хозяйственного, экономического или бытового содержания. Понимая «вечность» карточки родителей, одна хозяйка в 1933 г. записала, что «фторе одияло из вовны 1 400 лей материял». В аналогичной ситуации хозяин фиксировал даты рождения скота. Особо важно, что многие из записей содержали указания на церковные события регионального уровня: «На добрую память отцу Феодосию. Ето наш новопоставлен-

ный Епископъ [Силуян]. С левой стороны Епископа я стою. Кто соседнего сега священникъ отецъ Назарий с диякономъ Иоанномъ с Муравлевки. 22 июля 1935 Года». Подобные примеры подчёркивают, что вся площадь фотографии воспринималась как надёжный информационный ресурс.

Изучение коммуникативных качеств фотографии может обогатить науку новейшим эмпирическим материалом. Рано фотографии начали использоваться в качестве контекста для сближения с человеком или событием. Неслучайно фотооткрытки соединяли людей во время разлуки – портреты с признаниями в любви, вечной дружбе и «на память» существуют столько же, сколько существует фотография. В этом плане наш региональный материал представляет достаточно информативный блок о развитии межличностных отношений, пожеланий, ритуализованных формул и приветствий. Это своеобразный дуальный код, который был ориентирован на одну цель – визуальные и вербальные знаки внимания друг к другу, формы выражения которых демонстрируют эволюцию представлений об отношении между друзьями, любимыми, родственниками. Не менее важную роль играют сюжетные снимки. Дистанция между людьми сокращается не только обычными визитами, но и ссылкой на фотографии. К примеру, свадебные и похоронные фотографии рассылались по почте тем родственникам, которых не было на этих важных событиях. Таким образом, соучастие непосредственное заменяли визуальным звеном.

Итак, на основании функционального и сравнительно-исторического анализа можно выявить свойства фотографии как субъекта старообрядческой практики конца XIX–первой половины XX вв. В этом плане ещё предстоит работа по реконструкции её кодовых предшественников, чтобы ввести фотокарточку в общий процесс развития культуры (например – связь с иконой, лубком, фольклорными текстами). Кроме того, можно проследить формы бытования и отношения к фото в разные периоды, композиционную вариативность изображения. Виртуальность фотографии продуктивно также присоединить к векторам реальности отдельных ритуальных комплексов (например, обычай устанавливать фотографии на надгробных памятниках вместе/вместо христианской формулы-поминания на крестах).

Специфика реконструкций прошлого Измаильской епархии.

Обобщая корпус электронных копий фотографий по Измаильской епархии, можем констатировать, что все известные события, структурные единицы и личности нашли своё отображение в этом типе источников. Многие из них выполняют не только функцию наглядного подтверждения фактов из письменной или устной памяти, но и нередко позволяют восполнить эмпирические лакуны знаний. Весь собранный массив можно разделить по жанрово-событийным критериям на несколько групп: здания и их перестройка; владыки, иноки и иереи; духовная жизнь и отдельные ритуалы; хозяйственная деятельность и материальный быт; личности и семьи.

Здания и их перестройка. Большинство церквей и монастырей региона были созданы именно в период существования Измаильской епархии. Для большинства общин обнаружены фотоизображения как традиционных храмов, так и репортажи с их перестройки (например, расширение Казанской церкви Пресвятой Богородицы в Жебриянах (Приморском) 1906 г. или реконструкция основного придела храма Иоанна Богослова в Старой Некрасовке в 1934 г.). Уникальными стоит признать снимки с освящения мест под строительство новых церквей в 1907 г. (Покровской в Васильевке и Никольской в Вилково). Не удалось пока обнаружить ни одной фотографии строений монастырей епархии (Петропавловского в Вилкове и Михайловского в Новой Некрасовке, Усекновения Главы Иоанна Предтечи в Муравлевке). Практически отсутствуют внутренние интерьеры храмов. Выявлены фотоснимки старообрядческих училищ в Вилково и Измаиле. Показательно, что имеются карточки с изображениями храмов из других мест — Белой Криницы, Рогожки, Тульчи, Свиштовки и т.д. Мемориальность этой группы подчёркивается многочисленными записями на их паспорту.

Владыки, иноки и иереи. Пожалуй, самая выразительная группа снимков. В целом, в липованской среде выявлены фотопортреты всех митрополитов и местоблюстителей, большинства епископов (не только региональных). Фото священников сохраняются с начала XX в. Удивительно при этом, что образ иерея из одного прихода мог находиться в другой общине, но в целом духовные наставники вполне восстановимы. Особняком стоят иноки и послушники всех епархиальных монастырей — в фотопамяти оста-

лись не только игумены, но и отдельные монашествующие и находящиеся на послушании. Менее повезло дьяконам, которые реже запечатлевались, чем наставники. Чаще всего, они сфотографированы рядом с их учениками, обучавшимися церковному пению и грамоте.

Примыкают к этой группе репортажи с епархиальных совещаний, съездов или поставлении во священнический сан кого-либо из наставников. Немалое количество подобных снимков подчёркивает важность этих событий для старообрядческой среды. Особо популярными можно считать события 1935 г., когда на смену Феногену пришел владыка Силуян (б). В этих фотографиях присутствовал не только мотив документирования события, но и пропаганды благочестивого владыки и его легализации.

Духовная жизнь и отдельные ритуалы. В этой группе снимков доминируют обряды частного значения: венчания и отпевания. Выше уже отмечалось, как этот жанр входил в старообрядческий быт. Снимки практически стандартизированы – плоскостное разворачивание участников обряда в статичных позах. Их массовость позволяет говорить об устойчивости как отдельных элементов и субъектов ритуала, так и о ранних трансформациях. Например, обязательными атрибутами свадебных процессий выступали иконы-благословения родителей, которые занимали вместе со священником центральное место в композиции, – брачная пара лишь маркировала геометрическую ось изображения. Вместе с тем, в 1930-е годы на смену традиционной «кичке» приходит модерна «фата». Обычай фотографировать похороны явно попал к старообрядцам от соседей (особенно – молдаван, болгар, гагаузов, где эти фотографии составляют существенную часть семейных фотоальбомов). Сакрализация поминания умершего стремительно вбирает в себя процесс фотографирования и рассылки карточки тем, кто не смог присутствовать на отпевании. Это же распространяется на священников, с похорон которых обнаружены целые репортажи.

Уникальными стоит признать фотографии других обрядов. Многие из календарных праздников стимулировали фотографирование (судя по записям на оборотах, многие из снимков сделаны после служб на почитаемые церковные даты Пасхи, Троицы, Рождества и т.п.). Однако люди не допускали съёму своих внутренних практик – моление требовало сосредоточенности, а не суеты. Поэтому особо ценными являются единичные примеры за-

печатлённых крестных ходов или других элементов проявления религиозности. Так, например, специального внимания заслуживают съёмки Крещения и освящения воды на оз. Китай в Муравлёвке или Престольного величания св. вмч. Параскевы в Карячке (Мирном). Можно отметить, что и в дальнейшем моменты богослужений редко становились предметами фоторепортажей.

Хозяйственная деятельность и материальный быт. Внешние проявления культуры, к которым относятся фотографии этой группы, становятся популярными в 1960–1980-е годы. Однако и до этого объектив иногда выхватывал из ткани повседневности отдельные сюжеты трудовых традиций. Так, во многих общинах выявлено немало фотографий, связанных с рыболовством. Предметом гордости и запечатления становились не столько сами рыбаки, сколько небывалый улов. Люди становились фоном для поражающих своими размерами осетровых или белуг. Нередко общий объём вылова выкладывался перед артелью. Сохранились отдельные фотографии по видам ремёсел – плетение сетей, изготовление бочек, кустарный промысел черепицы и т.д. Практически отсутствуют фотографии о земледелии – структура жизнеобеспечения (преобладание рыболовства и ремёсел) сказалась на этой ситуации.

К детальным реконструкциям может привести внешний вид снимающихся, становится возможным воссоздать повседневные и парадные костюмы липован. Наиболее устойчивыми оказываются элементы, связанные с религиозными нормами: обязательное наличие поясов; борода и длинная плечевая одежда у мужчин; покрытая голова (кичка+сборник+платок) для женщин и т.д. Видно, как локальные традиции вступают в очевидные противоречия с фольклорно-этнографическими одеяниями современных народных ансамблей.

Жилище редко становилось предметом фотографирования. Обычно это лишь фрагменты домов (камышовые крыши, плетении, деревянные части крыльца, оформление окон и дверей), которые попадали на фотографию случайно. Однако небольшое количество подобных фото всё-таки имеется (особо – в городах, где снимались зажиточные хозяйства). Внутренний мир дома, по понятным техническим причинам, вообще не был запечатлен.

Личности и семьи. Наверное, самая значительная группа по количеству, отображает индивидуумов и семейные коллективы.

Этот один из самых ранних жанров фотосъёмки оказался популярным вплоть до наших дней.

Особое значение имеют коллекции по личностям, которые оказали заметное влияние на окружающих. Практически у каждого липованина в хате хранятся «деды» – портреты прямых предков на протяжении последних 100 лет. Постепенно они становятся предметом гордости и музеефицируются в приватном пространстве. Такие фотографии (до середины XX в.) составляют до четверти семейных фотоальбомов. Даже тогда, когда память об изображаемых утрачивается, с ними пытаются обращаться бережно. Нередко, сетуя на молодёжь, старики осуждали их небрежное отношение к таким фотографиям. «Я отобрала у них – спалить собирались – и у мне повесила: пусть хоть перед смертью на них посмотрю», – говорила одна почти столетняя дама.

Из всех обследованных семейных архивов особо выделяется корпус фотографий Фёдора Ефимовича Мельникова. Безусловно, что бытовые и событийные карточки этого выдающегося начётчика и грамотея отображают его судьбу и предпочтения. Например, практически на всех его снимках имеется некая книга или тетрадь как знак его книжности и начитанности. Биография человека документируется визуальными образами не меньше, чем в современных социальных сетях.

Групповые семейные фото выступают важным источником для изучения родовых структур и быта. Патриархальность нравов нередко подчёркивается положением на карточке: старики всегда сидят (особенно – мужчины), а женщины и молодёжь стоят вокруг. Интересны примеры, когда кроме родителей сидят только женатые сыновья, а их жёны и сёстры стоят рядом. Подобные фотографии удачно иллюстрируют распределение ролей в двух или трёхпоколенных семьях.

Ещё одна подмеченная закономерность связана с записями на полях или оборотах фотографий. Постепенная эмансипация приводит к отходу от практически формульных подписей (например: «на добрую память», «Храни и помни!») до вольного изложения дарственных или мемориальных надписей. Аналогично прослеживается переход от церковного полуустава в записях к светской скорописи. В 1920–1930-е годы липоване нередко писали свои послания на фото румынскими (латинскими) буквами, но русскими словами.

Это ещё один косвенный пример секуляризации сознания, ориентации его сразу на билингвистический вызов внешнего мира.

Таким образом, фотография, как и многие другие элементы культуры, претерпела в старообрядческой среде этап соответствия «старому». Найдя прототипы в предыдущей практике (иконы, книги как коммуникативные площадки, рушники, зеркала и т.д.), староверы активно восприняли эту технологическую инновацию. Однако бытование ещё долго ретроградно осознавалось как чуждое. Собственно старообрядческие фотографии, как и другие памятники этой среды, проявили масштабный характер мобильности — нередко карточка, сделанная в одном месте, сама или со своими владельцами активно перемещались в пространстве. Их пути позволяют проследить судьбу общности в целом и отдельных её представителей.

Коллекция копий из церковно-общинных и частных собраний липован представляет собой самостоятельный корпус источников, который позволяет не только наглядно продемонстрировать прошлый опыт, но и существенно уточнить представления о нём. В целом, корпус позволяет реконструировать важнейшие сюжеты липованской практики как религиозной, так и хозяйственно-бытовой. Фотографии воспринимались как код информации, имеющий как визуальную, так и вербальную составляющие (или «мэссэджи»). Бытование карточек позволяет говорить об устойчивости традиций, их развитии и трансформации. Эти тенденции в основном вписываются в общие процессы секуляризации мировоззрения этноконфессиональной общности, что делает фотографию ценным источником для реконструкций.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Барт Р. «Camera Lucida». Фрагменты / Пер. с фр. М. Рыклин.- М.: Ad marginem, 1997; Бодрийяр Ж. Фотография, или письмо света (1999) / Пер. с франц. А. Меликяна [электронный ресурс] режим доступа: <http://www.nsys.by/klinamen/dunaev1.html>; Бойцова О.Ю. Показ фотографий: лингвистический аспект // VIII Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Оренбург, 1–5 июля 2009 г. Оренбург, 2009. С.575; Бойцова О. «Не смотри их, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре // Антропологический форум. № 12. СПб, 2010. С.327–352; Власова Т.А. Рассматривание, рассказывание, при-

помянутое: нарративизация содержания семейных фотоальбомов // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность. Саратов, 2007. С.123–145; Гурьева М.М. Повседневная фотография в современном культурном контексте. Автореф. дис. канд. философ. н. СПб., 2009; Зонтаг С. О фотографии / Пер с. англ. К.: Основы, 2002; Круткин В.Л. Антропологический смысл фотографий семейного альбома // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Том VIII. №1. С.171–178; Лишаев С.А. Старая фотография (вещь, образ, -расположение) // *Mixtura verborum'* 2007; Сила простых вещей. Сб. ст. Самара, 2007; Малес Л. В. Фотография в социологических дисциплинах // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. научн. ст. Саратов, 2007. С. 168–182; Нуркова В.В. Зеркало с памятью. Феномен фотографии. Культурно-исторический анализ. М., 2006; Петровская Е. Непроявленное. Очерки по философии фотографии. М.: Ad Marginem, 2002; Подорога В.А. Непредъявленная фотография // Автобиография. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. М., 2001; Толмачева Е.Б. Личные фотоархивы жителей деревни: (По материалам экспедиции в Двиницкое поселение Сямженского района Вологодской области) //Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2007. Вып. 7. С. 149–156; Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования: учебник / Пер. с польск. Н.В. Морозовой, авт. вступ. ст. Н.Е. Покровский. М., 2007; Bourdieu P. Photography: A middle-brow Art. Stanford, 1990.

2. Кучерявенко І.Ф. Ізмаїльсько-Бессарабська старообрядницька єпархія як історико-культурний та конфесійний феномен (1857–1946 рр.). Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня к.і.н. Черкаси, 2008.
3. Байбуурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993 С.11–16.
4. Бойцова О. Указ. соч.
5. Самутина Н. Одна фотография-1 // Русский журнал. [электронный ресурс] режим доступа: http://www.russ.ru/culture/vystavka/20031020__sam-pr.html. Дата публікації 20.10.2003
6. Панкратов А. Деятельность Федора Ефимовича Мельникова в старообрядческой Измаильской епархии в середине 1930-х годов // Духовные ответы. 2000. Вып.13 С.66–82; Федорова А.І. 30-ті рр. XX ст.: смута в Ізмаїльській старообрядницькій єпархії // Інтелігенція і влада. Громадсько-політичний науковий збірник. Серія: історія. Вип.10. Одеса, 2007. С.120–129; Федорова А.И. «Увещание митрополиту Пафнутию» // Судьба старообрядчества в XX–начале XXI вв.: история и современность. К., 2008. С.144–62; Пригарин А.А. О спорах в заграничном старообрядчестве 1935 г.: публикация писем Ф.Е. Мельникова и отца Игнатия // Судьба старообрядчества в XX–начале XXI вв.: история и современность. С.120–143 и др.



Е.В. АЛЕКСАНДРОВ

**ДОКУМЕНТИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ
СТАРООБРЯДЧЕСТВА НА ПРИНЦИПАХ
ВИЗУАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

С каждым годом визуальная антропология становится всё более популярной. Её этические принципы, умение органично сочетать научные и художественные подходы, способность углублённого освещения внутренних закономерностей жизни культурных сообществ всё чаще находят применение не только в этнографии, но и в социологии, культурологии, практически во всех гуманитарных исследованиях и образовании.

В то же время существует чрезвычайно важная, очень обширная и мало освещаемая область деятельности, в которой визуальная антропология не только не имеет конкурентов, но и может наиболее полно проявлять свои возможности. Речь идёт об исследованиях традиционной культуры.

В визуальной антропологии съёмочная камера оказывается в руках либо антрополога, либо кинематографиста, принявшего и хорошо усвоившего соответствующие принципы. Такие специалисты, как правило, не только хорошо знают культуру, с которой работают, но и имеют возможность изучать её достаточно долгое время. Это приводит к близкому знакомству с наиболее яркими представителями культурных сообществ, к вхождению в круг их проблем, к выявлению исторических, социальных, природных закономерностей, характеризующих своеобразие определённой культуры. А главное – складываются близкие, доверительные отношения, позволяющие создавать произведения, наиболее адекватно передающие облик конкретного культурного сообщества.

Появляется возможность проводить съёмки на протяжении нескольких лет, отображать самые разные проявления быта, выяв-

Александров Евгений Васильевич – к.искусствоведения, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

лять неизбежные трансформации — в конечном счёте, создавать фонд видеозаписей, своего рода видеолетопись.

Кредит доверия, получаемый визуальным антропологом и предполагающий серьёзную моральную ответственность, делает его допущенным к самым глубинным пластам народной жизни — к религиозным верованиям, являющимся стержнем каждой традиционной культуры.

Как правило, изучение религиозной стороны жизни традиционного сообщества является самой трудной частью исследования. Тем более, съёмка религиозных обрядов очень часто остаётся под запретом. Обычно приходится мириться с отказом даже наблюдать сакральные действия. И это может произойти не только в джунглях Амазонки, но и в больших городах. В то же время создаваемый образ того или иного культурного сообщества оказывается неполным, если отсутствует религиозная составляющая традиции, определяющая её историческую и социальную обусловленность.

Никакие уговоры обычно не помогают. Часто приходится оттаиваться на этом пороге, довольствуясь съёмкой косвенных свидетельств религиозной принадлежности. Только длительное общение, последовательное уважительное соблюдение принятых установок может привести к отмене запретов. Вспоминается рассказ одного французского автора, сделавшего прекрасный фильм о жизни католического монастыря с очень суровым уставом. Он был вынужден ждать 16 лет, прежде чем был допущен с камерой в стены монастыря.

В нашей практике наставник старообрядческой общины сам предложил провести съёмку ночного моления. Но должно было пройти несколько лет общения, и только после этого разрешение было получено.

В России религия всегда играла чрезвычайно важную роль в жизни народа. А старообрядчество — это та часть российского населения, которая на протяжении 3 веков дистанцировалась от официальной жизни — и государственной, и религиозной. Мироззрение этих людей — относительно мало изученная часть российской истории, которая может представлять серьёзный интерес в период, когда остро ставится вопрос о формировании гражданского общества.

Многие исследователи считают раскол XVII в. поворотным моментом в истории России, когда в отличие от Реформации в Западной Европе был упущен момент формирования нового договора между народом и государством на основе религиозно-патриотического подъёма, произошедшего в Смутное время. Именно старообрядцы, может и не по своей воле, вынуждены были вопреки внешнему давлению строить существование, опираясь на собственные силы. Их опыт становления личного внутреннего мира и формирования независимого мировоззрения, обусловленные глубокой религиозностью, несомненно, заслуживает серьёзного анализа при изучении проблем российского самосознания.

Почти двадцатилетний опыт работы с такой «закрытой» культурой, как российское старообрядчество, позволил разработать определённую этико-эстетическую систему съёмочной деятельности, посвящённую отображению традиционной культуры, так называемую методику «созвучной камеры».

Лежащие в её основе подходы рассчитаны преимущественно на возможности специализированных центров, работающих на базе университетов, музеев, разного рода культурологических гуманитарных объединений, где визуальные антропологи имеют возможность организовывать работу, исходя из своих представлений.

Из ориентации на сугубо визуально-антропологические задачи рождается первое существенное свойство обсуждаемой системы — нацеленность не на единичный конкретный заказ на создание фильма, а на долговременную тематическую работу по формированию фонда материалов по одной или нескольким культурам, когда фильм является лишь частью комплексной деятельности.

При этом фильмы составляют лишь малую часть от того огромного объёма материала, который приходится снимать при стремлении запечатлеть многообразные аспекты жизни исследуемых сообществ. Документации, которые по тем или иным причинам не превратились в фильмы, имеют не меньшее значение и обладают не меньшим содержательным и этико-эстетическим потенциалами, чем те фрагменты, которые были отобраны для монтажа фильмов. А в совокупности они представляют собой неоценимый видеофонд, своего рода видеомониторинг существования определённого культурного сообщества на протяжении нескольких лет.

Например, за многолетнюю работу по старообрядческой тема-

тике снято около тысячи часов видеодокументаций в разных регионах России – верхокамье (Пермская обл. и Удмуртия), Поволжье и на Южном Урале, на Северном Кавказе, на Украине, в Молдавии, на Алтае. На их основе сделано более 20 фильмов, в которые вошла лишь сотая часть общего объема материалов.

Но эти фильмы являются своего рода аннотациями к гораздо более объёмным и подробным материалам, представляющим многостороннее отображение жизни различных старообрядческих общин России в разных регионах.

Вот перечень видеоматериалов, составляющих в настоящий момент фонд старообрядчества, сформированный на основе работ видеогруппы МГУ, ведущихся с 1993 г.

* Документации общин казаков-некрасовцев и беспоповцев-«часовенных» в 1993, 1995, 2001 гг. в Ставропольском и Краснодарском краях – 65 час. Сделаны 2 версии фильма «Групповой портрет на фоне Троицы» (1,5 и 3 часа), и фильмы «Пока жива книга...» (1 час), «Пишу на показ» (1,5 часа), «Узкие врата» (1,5 часа), «Покров день семьи Килиных» (35 мин.);

* Документации старообрядческих общин Бессарабии 1998 г. (30 часов). Фильмы «Водосвятие» (30 мин.), «Яблочный спас» (30 мин.);

* Документации старообрядческих общин Пермской обл. и Удмуртии (Верхокамье) в 1993–2006 гг. (650 часов). Фильмы «Суиб» (30 мин.), «Хозяйка Кулизеней» (30 мин.), «Носи и помни» (30 мин.), «Помочь Федору» (40 мин.), «Визуальная онтология» (1,5 часа), «Меркурий на земле» (40 мин.), «Пустыня ты моя, пустыня» (25 мин.), «Покой, Господи, душу» (35 мин.), «Второе рождение» (35 мин.);

* Документации старообрядческой общины беспоповцев-«часовенных» Горной Шории в 2001–2005 гг. (60 часов). Фильмы «И был вечер, и было утро» (35 мин.), «Семья Петра и Евдокии» (28 мин.), «Кадушка» (27 мин.);

* Документации старообрядческих общин Поволжья и Южного Урала в 2004–2010 гг. (100 часов). Фильмы «Любе и дальше» (40 мин.), «В руце лета» (46 мин.), «Остров Веры» (13 мин.), «Одна из рода» (26 мин.), «Семиогненная стрела» (60 мин.), «Казаки не простаки» (24 мин.);

* Документации старообрядческой общины в Псковской обл.

(Новоржевский р-он) (12 часов). Фильм «Андрей из Михалкино» (30 мин.).

Но не вошедшие в фильмы материалы часто отличаются большей полнотой, цельностью, в них иногда сильнее ощущается атмосфера, характеризующая реальную жизнь. Такие материалы оказываются для специалистов, занимающихся данной тематикой, источником информации, обладающим важнейшим для исследователей свойством – предельной достоверностью. И с каждым годом такие материалы становятся всё более ценными, будучи наиболее полными свидетельствами реального облика постоянно меняющихся и зачастую безвозвратно исчезающих культур.

Естественно, при видеодокументировании возникают серьёзные проблемы, связанные с необходимостью большой работы по описанию, предварительной монтажной обработке, систематизированию, обеспечению дополнительной информацией, вводу в базу данных, подготовке к переводу на другие носители для долговременного хранения.

При таком подходе серьёзно меняются приоритеты. Фильм оказывается не единственным и не главным результатом работы. Не теряя собственного значения, он скорее презентует тот большой корпус видеодокументаций, на основе которого он создаётся.

Принципиально должна меняться и роль видеодокументаций. Из подсобного, а иногда и неряшливого чернового материала, они превращаются в значимый самостоятельный продукт, подлежащий как прямому использованию, пускай и в относительно ограниченной профессиональной аудитории, так и являющийся материалом для построения на его основе других сообщений. Поэтому все эстетические и этические требования, обычно предъявляемые к фильму, распространяются и на видеодокументации.

Сообщений, построенных на материалах видеодокументаций, иногда из одних и тех же фрагментов, но в разных комбинациях и под разным углом зрения, может быть очень много – в зависимости от целей, которые стоят перед автором, или перед теми людьми, которые получают доступ к этим материалам.

На их основе могут создаваться иллюстрации к научным сообщениям или к учебным занятиям, научно-популярные и учебные

фильмы, обзорные фильмы, претендующие на достаточно полное представление образа культуры, или, напротив, относительно локальные, посвященные какому-то отдельному её проявлению. Вполне обоснованным является вопрос о создании художественных произведений нового вида, учитывающих специфики визуальной антропологии.

При документировании культур речь не идёт о стремлении к какой-то «сугубо реалистической» съёмке, стремящейся к «объективности» и пренебрегающей эстетикой кинематографического языка. Напротив, требования к творческим способностям снимающего и его мастерству чрезвычайно высоки, так как ему предстоит сформировать такой этико-эстетический язык, который бы максимально передавал характер конкретной культуры. Он должен уметь отказаться от стремления подогнать разворачивающееся перед его глазами событие к ожидаемому результату, идущему либо от исследовательской концепции, либо от устоявшихся в профессиональной среде стереотипов построения произведения. Ему часто приходится работать в импровизационном режиме, когда невозможно ни прервать действие, ни приспособить его к своим потребностям. Требование сохранения естественности события и поведения участвующих в нём людей остаётся приоритетным. В конечном счёте, перед оператором стоит очень ответственная задача увидеть в современной жизни осколки уходящей на глазах истории, сохранённые традиционной культурой и объясняющие секрет неповторимости образа жизни конкретного сообщества.

Важнейшей задачей визуального антрополога представляется умение концентрироваться на жизни людей, доверивших ему рассказ о себе. Успех этого предприятия будет зависеть от степени допущенности, от внимательности взгляда, от способности войти внутрь события, проживать в нём вместе с его участниками и передавать с помощью камеры впечатления о сущностных для данного сообщества и данной культуры чертах этих событий.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I ИСТОРИОГРАФИЯ. ФИЛОСОФИЯ

Молзинский В.В. Николай Иванович Костомаров и его концепция старообрядчества	4
Харитонов С.С. Взгляды писателя-народника И.Н. Харламова на проблему церковного раскола XVII в.	13
Маджаров А.С. Религиозный раскол русской православной церкви: концепция Н.А Бердяева	18
Архипова Е.А. Антирелигиозная пропаганда и изучение старообрядчества в 20-30-е гг. XX в.	30
Веремеев С. История старообрядчества в белорусской историографии советского и периода	39
Аторин Р.Ю. Жизнь и творчество протопопа Аввакума: религиозно-философский подход	43
Семибратов В.К. Е.Д. Петряев как исследователь жизни и деятельности протопопа Аввакума	62
Никитина С.Е. Об идентичности, самоидентификации и идентификаторах в конфессиональных культурах (на материале современного старообрядчества)	68
Кирсанов А.Н., Кирсанова С.А. Старообрядчество и русский этнос: системный подход	76
Тарасов Б.Ю. Русское старообрядчество и Российское государство – современный взгляд на проблему	89

Ружинская И.Н.	
История староверия в формате Единого государственного экзамена	92
Ершов В.П.	
Церковное рейдерство... ..	99

Раздел II ЯЗЫК. КНИЖНОСТЬ. ФОЛЬКЛОР

Пасько-Конэчняк Д.	
Лексические особенности русского говора старообрядцев проживающих в Польше в контексте развития цивилизации	106
Орлова О.О.	
Религиозная составляющая образа врага (по старообрядческим повествованиям о патриархе Никоне)	112
Богданов В.П.	
К вопросу о переходе экземпляров дониконовских кириллических изданий из церковных библиотек в руки старообрядцев	116
Есипова В.А.	
Старообрядческие рукописи XVIII–первой половины XIX в. в коллекции ОРКП НБ ТГУ: динамика репертуара	121
Сморгунова Е.М.	
Богослов Дионисий Ареопагит в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном»	131
Станкевич Г.П.	
Новый источник по истории Стародубско-Черниговских слобод	147
Анисимова В.Н.	
«Пора признать историческую правоту старообрядчества»: из переписки П.И. Власова с В.И. Малышевым	171
Чудинова Г.В.	
Мотив преодоления испытаний в книге Г.В. Чудиновой «Рассказы о староверах»	198

Мурашова Н.С.	
Духовные стихи о священномученике и исповеднике протопопе Аввакуме	205
Маёрова К.В.	
Духовные стихи в современной культуре и картине мира алтайских старообрядцев (по материалам диалектологических экспедиций 1953–2010 гг.)	211
Матвеева Р.П.	
Поэзия заговоров в традиционной фольклорной культуре старообрядцев Бурятии	222
Квилинкова Е.Н.	
Варианты «эпистолий» о воскресном дне, зафиксированные в гагаузских селах юга Молдовы	230

Раздел III ТРАДИЦИИ. ОБРЯДЫ

Осипов В.И.	
Боровские старообрядцы и местные святые и чудотворные иконы	254
Хирьянова Л.В.	
Основные этические категории старообрядческого мировоззрения	267
Островский А.Б.	
Часовенные Урала: специфика обрядности	273
Королькова Л.В.	
Старообрядческая деревня Лавния XIX–XX вв. (Волховский р-н Ленинградской области). Опыт историко-этнографического исследования	289
Аргудяева Ю.В.	
Русские старообрядцы в штатах Аляска и Орегон	302
Бушнелл Д.	
Половое воздержание и целибат в приходе Купля Гороховецкого уезда Владимирской губернии в 1750-е–1830-е гг.	320

Фурсова Е.Ф.	
Образ жизни и семейные предания сибирских старообрядцев Саблиных-Серебрянниковых	342
Шитова Н.И.	
Этническая история старообрядцев Уймонской долины Горного Алтая в старообрядческих нарративных источниках (по материалам рукописей Т.Ф. Бочкарёва)	350
Бардина П.Е.	
Старообрядцы в Нарымском крае (по этнографическим сборам 1982 г.)	364
Тихонова Е.Л.	
«Устная история» одного старообрядческого села (на примере преданий и устных рассказов жителей с. Хасурта Республики Бурятия)	373
Романова Н.И.	
Роль Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника в сохранении культурного наследия старообрядчества Рудного Алтая	383
Пригарин А.А.	
Фотографии как источник для изучения старообрядчества Измаильской епархии	396
Александров Е.В.	
Документирование культуры старообрядчества на принципах визуальной антропологии	410