



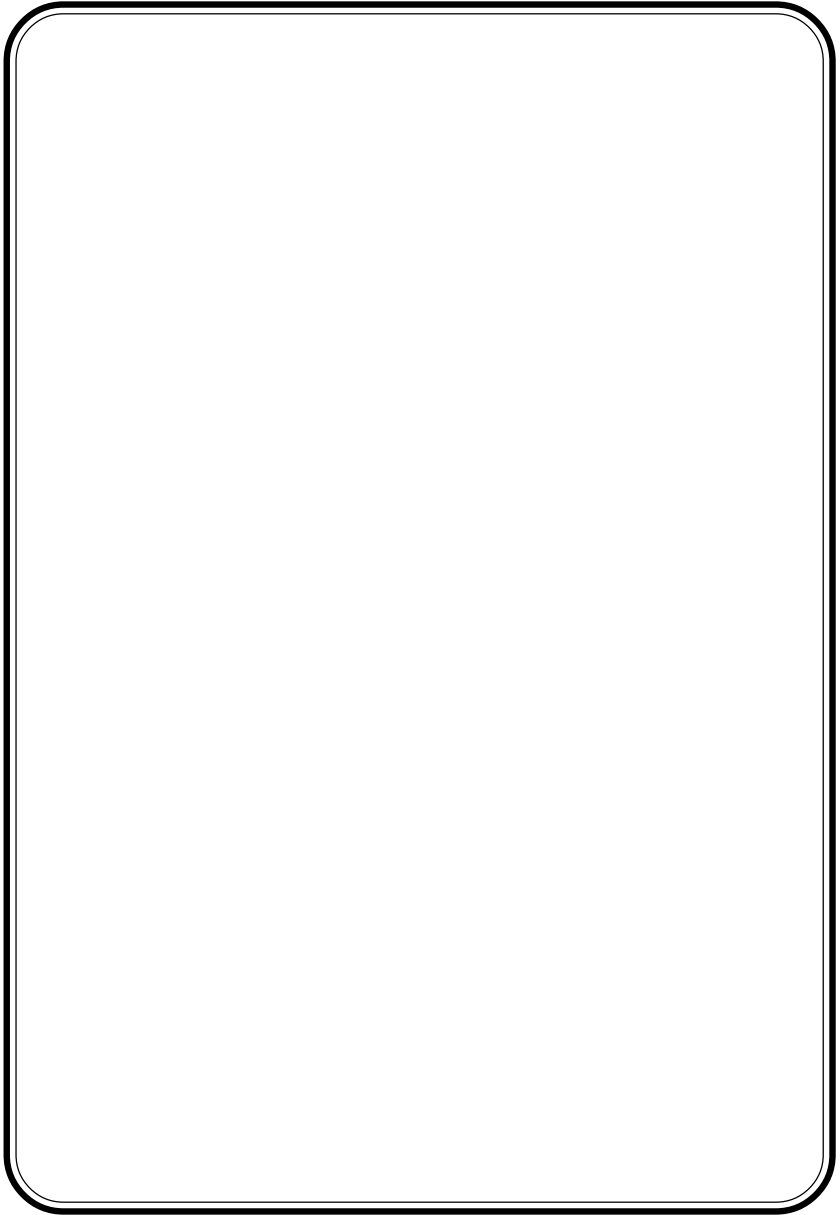
СТАРООБРЯДЧЕСТВО

**ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ**

II

МАТЕРИАЛЫ

2014



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

2014

В сборнике опубликованы материалы
XI Международной научной конференции

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

11–13 ноября 2014 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)

Е.Е. КОРОЛЁВА

**ЛЕКСИКА ОДНОГО ГОВОРА СТАРОВОЕРОВ ЛАТГАЛИИ
(ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ)**

Современные говоры староверов Прейльского района хорошо известны учёным-филологам, поскольку легли в основу диалектного словаря В.Н. Немченко, А.И. Сеницы, Т.Ф. Мурниковой «Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики», изданного в Риге в 1963 г. [МСРСГП]. Этот словарь был единственным диалектным словарём говоров староверов Прибалтики до выхода в свет «Словаря говоров староверов Эстонии» [СГСЭ 2008]. Прейльские говоры были описаны и нами [Королёва 2006 7–13]. В настоящее время наблюдается интенсивное изучение культуры, быта, языка, вопросов веры старообрядцев разных толков, что находит отражение в появлении соответствующих лексиконов старообрядцев, проживающих в других регионах [Словарь 1999]. Работа по сбору диалектного материала, связанного с изучением языка старообрядцев, рассредоточенных по всему миру, составление базы данных диалектного материала проводится в настоящее время под руководством Л.Л. Касаткина (Москва). Представления о говоре староверов Латвии все интересующиеся русской диалектной речью могут составить на основании языковых данных преильского диалекта по приводимым в названном словаре словарным статьям. То, что в качестве объекта описания авторы избрали именно преильские говоры, свидетельствует о том, что это хорошо сохранившиеся архаические говоры. Словарь выполнен на высоком для того времени лексикографическом уровне, однако к числу существенных его недостатков принадлежит неполнота материала, особенно фразеологического, и отсутствие географических помет. Это первый диалектный словарь, посвящённый языку старообрядцев, о старообрядцах в то время было не принято упоминать официально. В предисловии к словарю редактор М.Ф. Семёнова прямо

Королёва Елена Евгеньевна, Даугавпилсский университет, г. Даугавпилс, Литва.

пишет, что это диалектный словарь старообрядцев, бежавших из России от преследований царского правительства в объединённое польско-литовское государство – Речь Посполиту (современные территории Литвы и юго-востока Латвии – Латгалии), а также на западное побережье Чудского озера. Материалы для словаря собирались в основном с 1956 по 1962 гг., что делает словарь уникальным собранием живой народной речи. Обосновывая выбор объекта исследования, М.Ф. Семенова заявляет о том, что «живя довольно компактно, замкнуто и изолированно, сохраняя свои исконные особенности быта и родной язык, они (говоры) почти не подвергались влиянию окружающего местного иноязычного населения и сохраняли до последнего времени свою этническую и языковую самобытность» [МСРСГП: 4]. Надо сказать, что это утверждение могло бы стать целым направлением научного поиска современных диалектологов, второй актуальной задачей можно считать сравнение зафиксированного на момент создания словаря состояния языка с современной речью староверов, третьей – сравнение современных говоров старообрядцев Латвии, Литвы и Эстонии, четвёртой – сравнение современных старообрядческих говоров Прибалтики с материковыми говорами. Всё это задачи будущих исследований диалектологов, изучающих говоры Прибалтики.

Материалом для словаря послужили записи живой диалектной речи, сделанные А.И. Синицей в следующих деревнях Прейльского района: Городок, Гульбинка, Большие и Малые Дзеркали, Дунтишки, Засеки, Капини. Лучкино, Мухты, Новины, Пальши, Пизани, Ребини, Сомерсет, Скандели, Стародворье. Эти материалы легли в основу диссертации автора. Кроме того, в 1974 г. А.И. Синица выпускает «Диалектные тексты» [ДТ], где материал словаря представлен в виде развёрнутых текстов, из которых и был извлечён иллюстративный материал для словаря и статьи по бытованию лексики отдельных тематических групп. В 1990-е годы студентами Даугавпилсского государственного пединститута под моим руководством было предпринято 6 диалектологических экспедиций в Прейльский район. Мы обследовали Аглоу, Большие и Малые Дзеркали, Гайлиши, Гаршаны, Капини, Мыченки, Пизани, Прейли, Стародворье, Тишу, Шелепино, Яунаглоу (иллюстративный материал статьи, собранный во время этих экспедиций, снабжается в дальнейшем изложении географическими

пометами, материал А.И. Синицы даётся без помет, поскольку в словаре они отсутствуют). Кроме того, спонтанная речь жителей д. Пизани в течение 10 лет была в центре моего внимания, я ездила туда несколько раз в год. Кроме того, я несколько лет изучала диалектную речь жителей д. Фольварк (3 экспедиции со студентами), Шниткино, Санаужи. Предприняты были мною поездки в города Прейли и Ливаны, а также деревни Москвино, Анчкины, Брички, Панони. Таким образом, преильские говоры постоянно находятся в центре нашего внимания. Имеющийся материал позволяет проследить динамику лексики преильского говора за сравнительно небольшой отрезок времени, насыщенный историческими событиями, имеющими эпохальное значение как для страны в целом, так и для каждого её отдельного жителя. Лексика всегда быстрее всего реагирует на все происходящие в обществе события, поскольку всё новое должно быть названо и закреплено в словаре. Таким образом, лексика – это своеобразный камертон, чутко улавливающий все колебания настроения общественной жизни.

Для говоров характерно иное членение языкового пространства по сравнению с литературным языком. Другой особенностью говоров является чрезмерная детализация. Эта черта идёт ещё от древнего состояния языка. Литературный язык утрачивает эту особенность. Например, для обозначения родственных отношений наши городские современники используют всё меньше и меньше слов. Даже такие слова, как *шурин*, *деверь*, *своjak*, *своjаченица*, *золовка* не употребляются молодыми носителями литературного языка. Естественно, что утрата этой языковой особенности приводит к обеднению языка. В преильском говоре старообрядцев, кроме перечисленных терминов родства, употребляются лексемы *швагра* «муж сестры или брат жены, шурин», *швагерка* «сестра жены, своjаченица», первое из них заимствовано из немецкого языка через польский [Мурникова, Семенова 1972: 105–106], второе возникло непосредственно в языке старообрядцев, третье заимствование из немецкого через польский *швагер*, фиксируемое в словаре [МСРГСГП: 349], в настоящее время в языке преильских староверов не отмечается. Материалы, собранные А.И. Синицей, позволяют увидеть преобладание частного над общим, гипонимов над гиперонимами, в диалектном языке на примере различных

тематических групп лексики, не только на примере терминов родства, например, наименований домашних животных. Так, *сюкочка*, *сюкалка*, *сюкалёнок* «маленький жеребёнок», *перезимок* «жеребёнок на втором году жизни», *боронка* «жеребёнок на третьем году жизни», *третьяк*, *в соху* «трёхлетний жеребёнок», *протилятый* «лошадь на пятом году»; *коленка*, *коленочка* «телёнок на втором году жизни», *третьячка* «корова на третьем году жизни», *нетель*, *неполная* «молодая, ещё ни разу не телившаяся корова», *яловка*, *яловая* «корова, у которой не будет телёнка»; *молочник* «совсем маленький поросёнок, питающийся молоком», *подсвинок*, *подсвинняк* «поросёнок от одного до трёх месяцев», *порсюк* «поросёнок от четырех до восьми месяцев», *боров* «годовалый поросёнок», *килун* «нехолощёный самец», *выкладыш* «холощёный самец», [Синица 1970: 119–121], *зимарь* «поросенок, появившийся на свет осенью и оставляемый на зиму» [МСРСГП: 110]. Современные староверы, живущие в Прейльском районе, хорошо знают эти слова, но большая их часть уже находится на периферии языка и уходит из активного каждодневного употребления в пассивный словарный запас. Наиболее употребительными в наши дни являются *боров*, *килун*, *нетель*, *подсвинок*, *яловка*. Реже употребляются *боронка*, *сюкалка*, *третьяк*, *третьячка*, *зимарь*. Как видим, почти все слова являются мотивированными, то есть нам понятно, почему именно это слово используется для обозначения той или иной реалии и какой признак положен в основу наименования. В целом, в говорах больший процент мотивированных слов, чем в литературном языке. Важным признаком диалектной лексики является образность. Яркая образность, экспрессивность, эмоциональность – качества, присущие фразеологизмам:

Голова в голову. «Баш на баш (о равноценном обмене)». *Шапку купил ушатую – Пётра сидит, выпили с ним: «Давай мянцяца галава в галаву».* (Малые Дзеркали). [ДТ: 9–10].

Голову хломатить. «Заботиться». *Весь день коло ей, с ёй переговорим всё на свете, обо мне голову хломатила.* (Стародворье).

Как ножиком врезать. «Совершенно точно». *Один раз я сгада-ла, как ножиком врезала.* (Гаршаны).

Язык отобрать. «Перестать говорить из-за паралича органов речи». *Дед, что с тобой есте? Разве тебе язык отобрало? Что ты молчишь?* (Пизани).

В материалах А.И. Синицы есть свидетельства о том, что вместе с изменением быта, развитием техники, урбанизацией уходят из речевого употребления и старинные названия. Это касается и окружающей природы, и всех сторон крестьянской жизни, кроме духовной сферы. Духовная сфера староверов связана с религией, а церковная лексика – самая стабильная группа лексики, наименее всего подверженная изменениям [Королёва 2011]. Наибольшую сохранность обнаруживает лексика похоронного обряда. Лучшее объяснение этому находим у О.А. Седаковой: «Мысль об устройстве земного социума была бы неполна, если бы она не имела в виду этой его невидимой части, ушедших, их непрерывающейся связи с живущими, их включённости не только в настоящее, но и в будущее – в *земное* будущее, как ни странно это звучит, – в движение истории к будущему» [Седакова 2004: 278]. Диалектные материалы демонстрируют языковую рефлексию диалектоносителей, их реакцию на изменения в собственном языке и осознание того, что язык, на котором они говорят, отличается от языка жителей соседних деревень и от языка городских жителей и сельской интеллигенции. *Говорят крыжовник, а в нас ягрест; Не звали кухня, а перед; Веники висят на избы, чердак – это уже по-городскому; Каменка в байны, а во рью – печка; Молотят привязям; Клеть – хлеб там сыпали; У нас по-русски кнут, а поляки – бизун; Зерно очищалось на первую руку рукам, потом пошли арфы, арфовали* [ДТ: 36]. *Давней были рёлки, рёлка называли, а какая та рёлка – не помню, дед говорил рёлка* (участок земли). [МСРСГП 280]. *Ставочка – раньше так называли писательную ручку.* (Большие Дзеркали). *В жёрнах мололи и крупы драли.* (Прейли). *Венгерку, вальс, под испань, я так и латыша танцевала, и русского танцевала.* (Пизани). Как справедливо говорил А. Франс, словарь – это мир в алфавитном порядке.

Проследим на примере некоторых сфер крестьянской жизни те изменения, которые касаются лексики. Они могут быть разного характера, причины их возникновения тоже различны. Условно можно выделить следующие группы лексики, отражающие эти изменения.

1. Предмет или явление сохраняется, но меняется его название: керосин называли *газом*, ручки для письма называли *ставочками, самописками*, белку – *вавёркой, векшей*, солонку – *солями*

цей, участок земли, — *вортной*, *пляцем*, *рёлкой*, прорубь небольших размеров, лунку — *тюшкой*, швею — *швачкой*. При этом часто наблюдается сосуществование старого и нового, своего и чужого (заимствованного): *белка* — *вавёрка*, *вавёрка* — *векша*. Варианты с корнем *vever — преобладают в западном поясе белорусско-украинской макрзоны, которая граничит с польскоязычной территорией, где, по данным Общеславянского лингвистического атласа, названия белки с данным корнем являются по существу единственными [Клепикова 1998: 290]. По мнению О.Н. Трубачёва, «*векша могла быть заимствованием из финно-угорского*» [цитир. по Клепикова 1998: 292]. В восточной части Латвии широко употребительно слово *белка*, «но наряду с ним широко известно и слово *векша*, а к югу выступает третий термин *вавёра*, *вавёрка*. Причём информанты дают такие толкования: *белка так и есть белка, она вавёрка раньше была; белку векшей звали; белка беленькая, а вавёрка красенькая; векша она такая сивая*» [Мурникова, Семенова 1972: 105].

2. Предметы уходят из употребления вместе с их названиями. Это самая многочисленная группа лексики, она охватывает номинации абсолютно из всех сфер современной действительности.

Названия одежды и обуви: *андарак* «широкое женское платье, широкая юбка из материи любого цвета», «изношенная или неаккуратная одежда», *картунник* «сарафан из ситца», *сак*, *сачок* «короткая женская одежда на вате», *штофник* «сарафан из домотканой материи с клиньями, который носили в моленную», *шубейка* «сарафан из ситца на шлейках со складками»; *рычки* «лапти из толстой кожи».

Наименования пищи: *молоко обливанное* «топлёное молоко, в которое кладут творог, сметану»: *Обливанное молоко кипятят в печи, в большую посуду сливают вместе с творогом, остудят, то обливанное молоко зовут* [Синица 1963: 114]; *из-под камня молоко* «название кислого творога, приготовленного особым способом»: *В кадки творог под камень ложут, положут доны, камень наверх, обливают сывороткой иль водой, то зовут ис-под камня молоко кислое* [Синица 1963: 115].

Наименования лиц по роду деятельности: *валильщик*, *валельщик* «специалист по изготовлению валенок», *кадольник* «сплавщик леса», *заводничий* «человек, знающий рыбные места, руководитель рыболовецкой артели», *пешельник* «человек, пробивающий

пешнёй лед»; *езель*, *мельщик* «мельник», *мурищик* «печник». Валенки изготавливают промышленным способом, поэтому слова *валильщик*, *валельщик* вышли из употребления. Лесосплавом никто не занимается, рыболовецкие артели тоже отсутствуют, ушли из языка и соответствующие слова. Печки кладут, но обычно используют слово *печник*, реже *мурник*, *мурищик* полностью вышло из употребления. Названия *доярка*, *телятница*, *свинарь*, *свинарка* в связи с изменением общественного устройства, роспуском колхозов и закрытием животноводческих ферм ушли из активного употребления.

Предметы быта: *бойка* «маслобойка», *гасюлька* «самодельная керосиновая лампа без стекла», *глек*, *глячок*, *ляк* «жестяная ёмкость для хранения керосина»: *Кнотик туды впускает и тлеет — гасюлька*. (Пизани); *залавник* «длинный сундук, заменяющий скамейку, лавку», *ночёвка* «выдолбленное из дерева корыто», *суди* «два ведра воды, принесенные на коромысле», к исчезновению этого слова привело, по-видимому, то, что из обихода крестьянской жизни исчезли коромысла.

Наименование построек: *клеть* «амбар», *ледовня* «погреб со льдом», *приклеток*, *склеп* «погреб».

Наименования мер и весов: *кварта* «мера сыпучих и жидких тел, немного меньше литра»; *копа* «единица счёта, включающая 60 единиц», *пура* «старинная мера веса, 3 пуда».

Сфера народных ремесел и промыслов: *валить валенки*

Название сельскохозяйственных процессов: *арфовать* «очищать зерно с помощью веялки».

Сфера отдыха: *вечерина* «собрание молодёжи для развлечения»: *Вечерины справляли, днём по воскресеньям собирались, понаедет со всех виров*. [Пизани]; *кирмаш* «ярмарка», *супрядка* «посиделки».

Сфера детской жизни: *плавки*, *поплавки* «скреплённые между собой 2 связки соломы или тростника, с помощью которых дети учатся плавать». *Плавки делали с соломы, с плавкам купались давней, а мы уже плавали с доской* [Материалы: 218].

Обряды, обычаи: *дожинки* «праздник по случаю окончания жатвы», *помолотки* «коллективная помощь при молотьбе», *хлебины* «угощение в доме родителей невесты через неделю после свадьбы». При этом форма множественного числа отражает ещё одну особенность живой речи — ориентированность на смысл, ведь эти

обряды предполагают в качестве участников обряда коллектив.

Сфера городской жизни: *зазывалы-кивалы* «приказчики, приглашающие зайти в магазин»: *Зазывалы-кивалы, только покупай.* (Большие Дзеркали).

Название природных явлений. Очень важным в культурологическом отношении было название грозы именем верховного божества славянского пантеона в языческие времена *перун*: *Яны с Перуна загорели, а дом был застрахованный. Как с Перуна вдарило, всё сгорело, и дочка в ихх калекой стала* [МСРСГП: 216].

3. Предметы исчезают, но названия остаются, при этом изменяют своё значение. У слов, совпадающих с литературным языком, но имеющих в говорах другое значение, несовпадение семантики с литературным языком может быть следствием сохранения значений, присущих в глубокой древности (в старорусском, древнерусском, общеславянском, индоевропейском), результатом миграции староверов: *бичевать* «молотить ячмень»: *Когда привязал молотили, ячмень бичевали, только ячмень* [ДТ: 3]; *дрянь* «гной», «навоз», *пошлый* «плохой»: *Нонич агрест такой не пошлый* [ДТ: 18]; *берег, бережок* «край, опушка леса, граница поля, луга»: *Подъехал к берегу, допахал до краю, там уж край, бережок* [МСРСГП: 27].

4. Активизируются слова, неупотребительные в советские времена. Так, на смену волости как государственного учреждения и единицы территориального деления при советской власти пришли сельсоветы, земля перешла в собственность государства, наёмный труд был запрещён. Изменения государственного устройства и условий жизни в современной Латвии привели к возрождению таких лексем: *волость*; *копец* «межевой знак», *окопцевать* «обозначить границы земельных владений при помощи специальных межевых знаков»; *идти в работники*.

5. Для обозначения новых реалий создаются новые слова, окказионализмы: *автобусник* «водитель автобуса», *асфальтищик* «дорожный рабочий, занимающийся покрытием дорог асфальтом», *барщик* «владелец бара», *безработчий, безработник* «безработный», *биржевик* «безработный, стоящий на учёте на бирже труда», *навученец* «студент», *пассажирка* «пассажирский автобус», «пассажирский поезд», *спонсориха, уборщик* «мужчина, выполняющий работу уборщицы», *ушелец* «человек, покинувший родные места», *фотографщик* «фотограф», *шибник* «человек, охотно выполняющий

любую оплачиваемую работу» или используются в новом значении обычные слова: *беглец* «нарушитель правил дорожного движения». Некоторые из них утрачивают свою новизну, начинают активно употребляться всеми носителями диалектной речи и становятся фактами диалектного языка. Иногда жизнь окказионализмов оказывается совсем недолгой, они функционируют как слова-однодневки. Бывают случаи, когда слово, едва возникнув, тут же по воле случая или в силу исторических причин исчезает. Так, когда на смену лучинам пришли керосиновые лампы, возникли и их специальные обозначения: *гасюлька*, *сморкачка* «керосиновая лампа без стекла», могло развиваться переносное значение в результате наименования целого по его части *стекло*: *Во хлев нужно было ходить со стеклом*. (Капини). Для обозначения машины скорой помощи использовались составные наименования: *врачебная машина*, *красный крест*: *Он видит, что это врачебная машина*. (Аглона). *Меня красным крестом увезли*. (Гаршаны). В сельских клубах начинают показывать кинофильмы, и для названия киномеханика в говоре возникает слово *кинщик*, совершенно не актуальное в наше время: из-за закрытия сельских клубов фильмы на селе не демонстрируют для общественного просмотра, и слово исчезает из активного употребления. Непременного члена сельских посиделок в говорах называли не только *гармонистом*, но и *гармонщиком*, теперь сельская молодёжь не танцует под гармонь, и слово забылось.

6. *Мир* – «понятие, предельно наглядно и рельефно определяющее основную оппозицию образного мышления местного населения. Под ним обычно подразумевается не вселенная и не светская жизнь, противопоставленная монастырской, церковной, а всё то, что находится за пределами того узкого круга, в котором живет данное население» [Мурникова, Семенова 1972: 103], то есть мир – «все нестаробрядцы».

Как-то к памятнику ходили оны, ой, миру было – и молилися все! (Фольварк).

Новые значения могут развивать слова, сохраняющиеся в говорах в активном употреблении. В частности, у слова *коновал* «человек, занимающийся кастрированием лошадей» отчасти под влиянием литературного языка, где это слово имеет 2 значения «знахарь, занимающийся лечением лошадей» и переносное значение «плохой, невежественный человек», также развивается перенос-

ное значение «грубый, жестокий, невежественный врач». Как видим, переносное значение, как это обычно бывает, развивается на базе прямого. При этом, если речь идёт о женщине-враче, то с соответствующим значением появляется новообразование *коновала*.

7. Иногда новые предметы называются старыми словами. Так, *баклажкой* называют факел, *жаровней* называют тостер, а новые многоэтажные каменные дома — *мурами*.

Процесс смены слов, происходящий в жизни одного поколения, можно проследить на примере тематической группы наименований лиц: *лавощик* (*щ* здесь, по-видимому, возникает по аналогии) — *магазинщик* — *барищик*. Наблюдается уменьшение наименований лиц по их трудовой деятельности, что связано с историей народных промыслов и ремёсел, с их исчезновением, с социальными изменениями в обществе, в сельском хозяйстве, в системе землепользования. Представлены наименования лиц, занятых традиционным ручным трудом (*бондарь* «портной, шьющий шубы из овчины», «человек, занимающийся изготовлением бочек», *мурник* «печник», «каменщик», *огородник*, *пилоточ*, *швец* «портной»). Возрождение ручного труда и использование наёмных работников находит отражение в этой тематической группе лексики (показательно возрождение лексемы *работник*) [Королёва 2003: 134]. Как видим, лексема *бондарь* окказионально развивает новое лексическое значение «портной, шьющий шубы из овчины».

В лексике народных говоров обычно широко развиты синонимические отношения: *Смодел или обомлел — это одно и то же*. (Пизани). Это неперемное свойство языкового знака в говорах достигает своего наивысшего воплощения. Как видно из приведённых примеров, часто одни и те же предметы называются по-разному. Это может объясняться взаимодействием говоров, использованием заимствований (результат языковых, культурных, экономических контактов), ведь русские говоры Преильского района находятся в иноязычном окружении, сосуществованием старых слов (историзмов и архаизмов) и новых слов, влиянием таких престижных разновидностей языка, как русский литературный язык и церковнославянский язык. Надо отметить, что влияние и престижность литературного языка падает в связи с тем, что государственным языком стал латышский язык, это привело к усилению его влияния на русские говоры и вообще на язык русскоязычного

населения. В д. Пизани мною записан такой пример: *Сажелка, где скот поили, с сажелки, с прудки, с канавы скот поили. Мочило или сажелка, или копанка — это одноё то же место, вода да земля выкопана.* Не названо в данном контексте ещё одно слово с этим значением, встречающееся в преильских говорах — *ставка*. Таким образом, мы видим уникальный случай, когда весь ряд синонимов-дублетов встречается в пределах одного контекста.

Говоры развивают оттенки значения, отсутствующие в литературном языке. Это находит выражение в особой сочетаемости слов, совпадающих с литературным языком: *Совет, когда явился, ликвидировали моленную.* (Пизани).; *Хозяин бывший явился.* (Яунаглона); *Даст дождь, трава явится.* (Большие Дзеркали).

Современные говоры старообрядцев Латгалии имеют северную основу, исторически они характеризуются как говоры северного происхождения с некоторыми белорусскими особенностями. Эти говоры относят к собственно псковским говорам, продолжающим древнепсковский диалект, близкий к древним новгородским и смоленско-полоцким говорам. С современных позиций они классифицируются как говоры среднерусские, то есть смешанные, объединяющие языковые черты говоров северного и южного наречия. Отражение северного происхождения говоров староверов Латгалии проявляется в том, что практически в любой тематической группе лексики наряду с повсеместно распространёнными словами и словами, распространёнными в новгородских и псковских говорах, встречаются лексемы, распространённые только в северных говорах. Например: *выкладать* «кастрировать самцов домашних животных» [Синица 1970], *кокошник* «женский головной убор в виде шапочки, чаще из светлой материи, завязывался шнурком на затылке», *кумушка* «спиртной напиток домашнего приготовления»: *Кто говорит кумушка, кто пиво, кто бражка; С ячменню работают кумушку; Кумушку с сахарю работают, воду заклиятишь, сахарю туда, дрожжи; штофник* в преильских говорах «косоклинный сарафан из домотканой материи», в архангельских говорах «сарафан из шёлковой узорчатой материи», *шубейка* «сарафан». *Штофник* и *кокошник* относят к севернорусскому комплексу женского костюма [Синица 1963: 120].

В целом, подводя итоги, следует отметить хорошую сохранность лексической основы староверческих говоров Преильского

района, сохранение ими глубокой архаики. Однако существует тенденция, общая для всех русских говоров, к забвению лексем с частными значениями. Социальные процессы, происходящие в обществе и напрямую затрагивающие жизнь и само существование староверов в Латвии, влияют и на жизнь слова: одни лексемы уходят на периферию языка в пассивный словарный запас, другие исчезают из языка, третьи возрождаются, четвёртые развивают новые значения или, наоборот, уменьшают объём лексических значений, приводя к появлению в лексике инновации.

ЛИТЕРАТУРА

- ДТ – Сеница А.И. Диалектные тексты. Даугавпилс, 1974.
- Клепикова Г.П. Названия белки *Sciurus* / Восточнославянские изоглоссы 1989. Вып. 2. М., 1998.
- Королёва Е.Е. Словообразование имен существительных мужского рода со значением лица в старообрядческих говорах Латгалии и псковских народных говорах (история и современность) / Псковские говоры: синхрония и диахрония. Межвузовский сборник научных трудов. Псков, 2003.
- Королева Е.Е. Лексика преильских говоров староверов (современное состояние). – *Latvijas Universitātes raksti. 707. sējums. Valodniecība: Slāvistikas tradīcijas Baltijā.* = Scientific papers. University of Latvia. Volume 707. Linguistics: Slavonic Traditions of the Baltic area. – Rīga, Latvijas Universitāte. 2006. – 7–13.
- Королёва Е.Е. Церковная лексика в речи староверов Латгалии // *Valoda – 2011. Valoda daudodu kultūru kontekstā. Zinātnisko rakstu krājums XXI. Daugavpils. 2011.* Lpp. 18–26.
- Мурникова Т.Ф., Семенова М.Ф. Некоторые лексические изоглоссы русских старожильческих говоров Прибалтики // *Известия Академии наук Латвийской ССР. №2. (295).* Рига, 1972. С.103–110.
- МСРСГП – Немченко В.Н., Сеница А.И., Мурникова Т.Ф. Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики. Рига, 1963.
- СГСЭ – Паликова О.Н., Ровнова О.Г. Словарь говора староверов Эстонии. Книга для учащихся. Тарту, 2008.
- Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, 2004.
- Сеница А.И. Бытовая лексика в говоре русского старожильческого населения Преильского района Латвийской ССР / *Ученые записки. Серия филологическая. Т.VIII. Вып. 5.* Даугавпилс, 1963.
- Сеница А.И. Названия домашних животных и птиц в говорах русского старожильческого населения Преильского и Даугавпилсского районов Латвийской ССР / *Ученые записки. Серия филологическая. Т. XXI. Вып.8.* Рига, 1970.
- Сеница А. И. Лексика русских говоров Латвийской ССР (к вопросу о лингвогеографическом изучении диалектной лексики). ДПИ, Даугавпилс. 1977.
- Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья. Новосибирск, 1999.

Е.Л. ТИХОНОВА

**ОТРАЖЕНИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО
САМОСОЗНАНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ БУРЯТИИ
В ФОЛЬКЛОРНОМ ТЕКСТЕ
(НА ПРИМЕРЕ ПРЕДАНИЙ И УСТНЫХ РАССКАЗОВ)***

Современные старообрядцы Бурятии (семейские) находятся в процессе возрождения этноконфессионального самосознания, осознания своей субэтнической идентичности, во многом утраченной во времена советской власти, когда важна была идентичность общенациональная и даже интернациональная – *советский народ*. Сегодня возрождение и укрепление национальной идентичности способствует возрождению и этноконфессионального самосознания, и традиционных ценностных ориентаций старообрядцев-семейских, что отражается в том числе и в их фольклоре. А фольклор, как утверждают в своей статье «Этнокультура как фактор национальной идентичности» А.С. Каргин и А.В. Костина, «выступает до сих пор как живое, развивающееся явление, во многом определяющее национальную идентичность народов» (1). Тем важнее на фольклорных прозаических текстах (преданиях и устных рассказах) выявить основные категории этнического самосознания такой самобытной этноконфессиональной группы русского народа, как старообрядцы Бурятии (семейские), в середине XVIII в. оказавшейся в иноэтническом окружении на окраине Российской империи.

Мировоззрение и его значимая составляющая – ценностные ориентации народа – не являются понятиями константными, они во многом зависят от конкретных социально-экономических и политических условий существования этноса или, как в нашем случае, субэтноса – старообрядцев-семейских. Обращая исторический взгляд на жизнь русского народа, понимаешь, что трудно эту жизнь назвать счастливой. Но печатью особого страдания отмечена жизнь русских людей, не отступившихся от отеческих

Тихонова Елена Леонардовна, к.филолог.н., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, отдел литературоведения и фольклористики. г. Улан-Удэ.

*Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 12-04-00107.

церковных традиций и претерпевших за это и казни, и изгнания, и различного рода дискриминацию. Подобная история старообрядчества не могла не наложить существенный отпечаток на самосознание старообрядцев, на их культуру.

В докладе мы попытаемся выявить основные категории этноконфессионального самосознания старообрядцев Бурятии, отражённые именно в фольклорных текстах – в устных народных рассказах семейских о своём далёком и не очень далёком прошлом. Как показывает анализ преданий и устных рассказов старообрядцев, такими категориями являются вера (сегодня старообрядческая молодежь всё чаще обращается к вере предков), семейные устои и труд.

Базовой категорией самосознания старообрядцев была и остается древлеправославная вера. Поэтому особенно свято сохранялись в среде старообрядцев-семейских ценности религиозного характера. Большинство рассказов семейских свидетельствует о том, что основным стержнем в системе ценностных ориентаций прежних старообрядцев являлось древлеправославие. Оно являлось для них главным жизненным ориентиром, давало старообрядцам нравственные и физические силы в непростых жизненных ситуациях. *«Сосланы за религию, слышал, поди, про раскольников-то»* (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р. в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.). *«Ссылали их за веру Христову. Там вера другая стала, а это за веру ... сюда отправляли»* (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р. в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

Потомки прежних старообрядцев рассказывают, что, отправляясь в Сибирь, в ссылку или «добровольно» переселяясь, старообрядцы в первую очередь везли с собой старинные иконы – атрибуты древлеправославного культа, позволявшие отправлять религиозные обряды: *«А что семейские везли с собой в ссылку? [Собир.] По рассказам... Вот старообрядцы оттуда иконы вот уносили. Есть иконы лет-то шестот больше. Уносили. И на себе вот несли, везли их сюда»* (зап. от Лобозерова П.Т., 1925 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.). Основной ценностью, материальной и духовной, для старообрядцев были иконы и богослужебные книги как знак, как символ их веры и их страдания за веру. Благодаря этому, старообрядцы-семейские

до наших дней сохранили многие старинные иконы, книги и рукописные источники религиозного содержания. Учитывая, какой ценой, порой ценою самой жизни, и в каких условиях все это сохранялось и передавалось от поколения к поколению, не вызывает сомнения тот факт, что древлеправославие являлось определяющей этноконфессиональное самосознание старообрядцев категорией, основным фактором субэтнической идентичности.

Итак, для старообрядцев Бурятии (семейских) основным ценностным ориентиром, духовной константой долгое время являлось древлеправославие. Религиозно-духовное начало старообрядцев-семейских не могло не отразиться на их фольклоре как форме сознания и как факторе самоидентификации.

Также предания и устные рассказы семейских свидетельствуют о том, что одной из основных категорий этноконфессионального самосознания старообрядцев Бурятии является семья, старинные семейные устои. Семейные устои старообрядцев раньше были очень крепки, поскольку регламентировались не светскими, а религиозными нормами: браки заключались только между представителями своей конфессии, и родственные связи между женихом и невестой отслеживались до седьмого колена; разводы запрещались (о них даже не помышлялось); детей рожали столько, «сколько Бог пошлет»; старики обязательно доживали свою жизнь с кем-нибудь из детей, чаще всего с младшими. Все это конечно же определяло этноконфессиональную идентичность старообрядцев. Однако спецификой рассказов старообрядцев об их семейном укладе является указание на то, что сегодня многие семейные устои и традиции (из перечисленных выше практически все) остались в прошлом, поэтому прошлое идеализируется, современность воспринимается со знаком «минус».

Из рассказов старообрядцев видно, что раньше браки заключались только между представителями старообрядческой конфессии и считалось большим грехом выходить замуж/жениться на иноверцах. «(Буряты женились на русских? – собир.). *Нет, раньше грех было. Семейский на семейском. Бурят на буряте. <...> Шибко большой грех был*» (зап. от Филипповой П.А., 1929 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Тем не менее, рассказы старообрядцев показывают, что в ино-

этническом окружении этот запрет постоянно нарушался: *«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? – собир.). Но вот я говорила: лучше выйти замуж за бурята, чем за такого, православного. Потому что буряты не крещёные. Их можно перекрестить. И он уже всё, в свою веру перейдет. А у этих (у православных. – Е.Т.), у их свой»* (зап. от Серпионовой Е.Г., 1937 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). Мы уже не раз писали о том, что среди старообрядцев-семейских меньшим грехом считалось выходить замуж за бурята-иноверца, чем за русского-новообрядца, поскольку в сознании прежних старообрядцев закрепилось понимание новообрядцев как отступников от истинной веры, от «неповреждённого» православия. То есть, 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.

Заключая браки с бурятами или карымами (потомками от смешанных русско-бурятских браков), семейские, согласно рассказам, дабы не до конца нарушать многовековые религиозные и семейные устои, старались обратить бурят и карымов в свою древлеправославную веру: *«Мы, Бурдуковские, все с бурят перекрещенные <...>. (А как так получилось? – собир.). А не знаю. Давно уж. Бабушка моя рассказывала. У дедушки у моёго прадеда был бурят. Перекрестился. Семейску веру принял, и стали жить»* (зап. от Ивановой М.Ф., 1931 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). *«Дедушка был карым. И украл мою маму у этих, у богомольгьх-то (у семейских. – Е.Т.). Но и она вышла бегом замуж. Это, вышла. Но оне и давай: так, так, мол, мы тебя проклянём, что ты так сделала. Но и потом пришли оне сюда и в ноги поклонились и говорят: „Перевядите нас в свою веру“. И вот в часовню-то водили их, перевяли, он стал сямейский, вот»* (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р. в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.).

Семья в старообрядческой общине долгое время являлась оп-

лотом традиционного образа жизни, семейные устои, обычаи и обряды соблюдались и исполнялись очень строго. Поэтому, несмотря на объективные, очень часто положительные изменения в жизни старообрядцев, в их мировосприятии (это касается пожилых людей) явно ощущается ориентированность на традиции прошлого, порицание современного «греховного» образа жизни. «Страшным грехом» у старообрядцев считались аборты: *«Раньше говорили, что было писано, что в восьмой тысяче лет люди будут детей пожирать. А мы думали: „Как это пожирать детей?“ А вот теперь пожирают. Один-два, да и запечатывают, аборты делают, безбожники! А раньше-то грех какой был!»* (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.).

Разрушает сегодня традиционный семейный уклад старообрядцев и нежелание молодежи жить и работать в деревнях, жить со стариками под одной крышей: *«Вот у меня самого три деуки, и ни одной нету. Окончат десять классов, и усё (Уезжают из села. — Е.Т.). <...> При той жизни кто-то должен со стариками доживать. А вот таперь нам приходится трудно. Потому что усё мы. Нам бы там надо бы там сидеть, маленько чо-то помочь, там включить, отключить, а приходится всё самим. Это же трудно»* (зап. от Болонева С.Х., 1912 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Таким образом, самосознание старообрядцев-семейских чётко определяет традиционный образ семьи как положительный, консолидирующий сельскую общину. И тот факт, что в современной старообрядческой семье нарушаются все каноны, вплоть до тех, которые определяют поведение людей по отношению к животным, вызывает у пожилых рассказчиков резкое осуждение: *«Раньше-то лучше, ишатай, чем таперя. Таперь кошку тут кормять, собаку тут кормять. Да это рази дело.»* (зап. от Хромых Е.К., 1919 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Вместе с тем, этноконфессиональное самосознание в большой степени определяется необыкновенным трудолюбием старообрядцев-семейских, о котором пишут почти все исследователи, которые так или иначе рассматривают их духовную и материальную культуру. В рассказах современных старообрядцев эти-

ческие нормы всегда связаны с трудовой деятельностью человека. Этика труда, прививаемая старообрядцам с детства, лежит в основе этносознания и забайкальских старообрядцев.

Старообрядцы, оказавшись за Байкалом, испытывали невероятные трудности при обустройстве на новом месте. В рассказах современных старообрядцев трудности, испытываемые их предками при освоении новых земель, воплотились в мотивы «старообрядцы осваивают новые территории» и «семейские проявляют необыкновенное трудолюбие, работоспособность при осваивании новых земель»: *«Как шли. Чё-то же они везли, с чем-то же они попали. Ведь лес, тайга. <...> А бывало, вот такие пни стоят! Ведь спиливали, строились. Тут трясина больша была, да болота была. Строились люди»* (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р. в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.); *«(А когда Большой Куналей основался? – собир.). Ну, по-видимому, лет триста, так однако, примерно. Ну так заселялись. Вот переселялись, сюды заселялись семьями-то, которы вот самые таки трудолюбивые люди. Это же усё леса были. Корчевали. Вот может быть, мой прадед уже. Вот оне корчевали, пашни разрабатывали. И вот так эта жизнь и продолжалась. <...> А сямейские поселялись там, где было можно жить, разрабатывать своим трудом. Вот и разрабатывали, корчевали вручную. Щас молодежь некоторые и техникой не хотят работать, а это корчевали руками, а потом разрабатывали. Пашни сеяли, и так это постепенно»* (зап. от Болонева С.Х., 1912 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.); *«Сямейских когда сослали сюда, самые трудолюбивые, самые работали, пашни надо было. Первый раз поселились... жилье построили, дома. А потом начиналось: обрабатывали поля, пашню, сеяли. Вольно было. Воля была, свобода. Че хочишь, то и делай. Работали»* (зап. от Семенова Г.Л., 1927 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.); *«Сразу Господь тебя благословит, на коня и поехали. Да в какую глубь заезжали! Вот попробуй счас по старой деревне по старой дороге доберись до Бичуры. Как они добирались, какими тропами шли?! А тропами шли, лошадей за собой. А потом вот это, стали домишти-то, чуть поглубже в лес, рядом они работающие, семейские. Стали рубить домишти»* (зап. от Ястреба Г.А., 1929 г.р. в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.).

В преданиях старообрядцев-семейских о трудностях освоения новых земель наличествует удивленно-почтительное отношение к их предкам-первопоселенцам (Как они добирались, какими тропами шли?!). Почтение это идет, в частности, от понимания тех трудностей, которые пришлось преодолеть старообрядцам-первопоселенцам (как вы думаете, легко, что ли было?! Кругом тайга). Жительнице села Большой Куналей Сластиной Соломо-ниде Аверьяновне, 1898 г.р., в своё время удалось кратко и по-народному точно и ёмко выразить это понимание: *«Они работали... кони так не работали»* (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.).

Благодаря своему трудолюбию и умению рационально вести хозяйство, семейские «оказались самой активной группой русского населения края. Используя весь свой хозяйственный опыт и природную смекалку, конфессиональную корпоративность, они довольно быстро освоились в суровых климатических условиях Забайкалья, успешно развивая хлебопашество, огородничество и скотоводство» (2). Это послужило формированию высокой самооценки семейских, так как именно упорный труд, умение работать на земле являлись в крестьянской среде мерилom ценности отдельного человека и общины в целом: *«У нас тайга, к примеру, сосновые леса вот, по пескам. А у нас тут березовые вроде есть ешо плюс. А раз березовые, значит, вроде, земля почарней. Песка поменьше, земля потемней, почарней. А раз почарней, то плодородней. А сямейские люди не дураки были, они вот это Я так понимаю, как рассказывали старики. Я слышал такое... (Сучков С.П.) – Железки не было. Землю копали киркой. И кирки не было. Деревянное усё. Усё раскапывали, пашни, это. И вот како пашни стали хорошие, плодородные»* (зап. от Зеленкина П.С., 1926 г.р., Сучкова С.П., 1924 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Своеобразие образно-эстетического мышления семейских, закономерности функционирования фольклорных текстов привели к возникновению в них устойчивых словесно-художественных структур. Сравним два текста, записанных в разных районах Бурятии в разные годы с дистанцией более чем в 40 лет:

1. «Тут была тайга непроходимая, место дикое. Людей сюда ссылали, в наказанье, значит. <...> Когда первые строились,

даже пины никакoй не было. Тoпoрами рубили избы» (зап. от Крылова В.Л., 1888 г.р. в Бичурском районе РБ в 1960 г.).

2. «А вот у меня щас дом строили, **даже пины не было. Вот. Нице не было. Тoпoром усё рублено.** Сто-сто пятьдесят лет, чо ли, стоит. Срубили, потом жить стали» (зап. от Зеленкина П.С., 1926 г.р. в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.).

Наиболее значимые фрагменты транслируемой от поколения к поколению информации (этнически важная информация, определяющая самосознание субэтнoса) отливаются в устных прозаических текстах в усвоенные носителями фольклорной традиции стереотипированные формы: даже пины никакoй не было (1) даже пины не было (2); топорами рубили избы (1) топором усё рублено (2).

Таким образом, из современных рассказов старообрядцев видно, что этноконфессиональная общность всех проявлений жизни старообрядцев-семейских сегодня вновь, пусть медленно, но начинает осознаваться прежде всего через древлеправославие, как это и было на протяжении почти трех веков. Также семейные устои и трудовая этика являлись теми категориями, которые наряду с древлеправославием определяли этноконфессиональное самосознание старообрядцев-семейских, являлись ценностными ориентирами в их общинной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Каргин А.С., Костина А.В. Этнокультура как фактор национальной идентичности // Традиционная культура. № 1(41). М., 2011. С.39.

2. Кляус В.Л., Супруга С.В. Песенный фольклор русскоустынцев Якутии и семейских Забайкалья: Материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. Курск, 2006. С. 19.

**ЛЕГЕНДАРНЫЕ СЮЖЕТЫ В ФОЛЬКЛОРНОЙ
ПРОЗЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАБАЙКАЛЬЯ (СЕМЕЙСКИХ)***

В письменной и устной традиции старообрядцев Забайкалья (семейских) важное место занимали рассказы на сюжеты христианских легенд. Их функционирование связано с христианским вероучением старообрядчества, на бытовом уровне — как необходимость регламентации норм и правил поведения. В период воинствующего атеизма при советской власти рассказывание легенд официальными властями и светской общественностью порицалось, и постепенно этот жанр фольклора уходил из живого бытования. По идейным соображениям были они обойдены вниманием и собирателей фольклора. В конце XX в. возрос интерес к религии, а, следовательно, и к рассказам, с нею связанным. Эти рассказы представляют большой интерес как произведения устной фольклорной прозы (1). Многие уже потеряно, устный репертуар сократился, сократился и сюжетный состав рассказываемых легенд, форма бытования легендарного повествования изменилась, редуцировались и сами тексты.

В современной старообрядческой среде Забайкалья произведения фольклорной прозы на христианские сюжеты бытуют в форме рассказа — пересказа слышанной или прочитанной когда-то легенды, притчи или предания из канонической или апокрифической литературы для объяснения, информации или нравоучения. Легендарные рассказы обычно не выделяются из речевого потока и рассказываются в связи с доказательством каких-то постулатов, в качестве иллюстрации истинности того, о чём идёт речь. В произведениях фольклорной прозы, связанных с христианским вероучением, представлены народные версии преданий Ветхого и Нового заветов. Они рассказывали о жизни святых, передавали содержание священных книг о странствиях Христа и его апостолов. Сюжеты легендарных рассказов черпались из книжных источников, в том числе и переводных сказаний, появившихся на русской почве с принятием христианства, а также

Матвеева Руфина Прокопьевна, д.филол.н. Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

*Работа выполнена в рамках поддержанного РГНФ проекта №12-04-00107.

создавались изустно. Христианские легенды канонического толка среди старообрядцев Забайкалья распространялись священнослужителями (2). Часть фольклорных легендарных рассказов появилась под прямым воздействием старообрядческой книжности. Можно предположить, что какую-то роль в распространении христианских сюжетов сыграли лубочные картинки, «они изображали Страшный суд, видения о загробной жизни, рассказывали о пьяницах, поддавшихся бесу; о мучениях немилостивых людей после смерти, о людях, умерших без покаяния и проч.» (3). Лубочные картинки пользовались повсеместно большой популярностью и дошли до старообрядцев Забайкалья.

Сюжеты/мотивы, пришедшие в фольклорную традицию из книг (канонической и так называемой «отреченной литературы»), в устном бытовании приобрели интерпретацию, соотносящуюся с традиционным народным творчеством, включающим в себя и современное мировидение, и архаические представления дохристианского язычества. В начале XXI в. зафиксированы легенды, некогда широко бытовавшие в старообрядческой среде: о конце света, будущем Страшном суде, рае, аде, как Христос и святые ходили между людьми, о мучениях грешных людей после смерти. Библейское содержание этих легенд почти до середины XX в. было известно почти каждому с детских лет. В устной интерпретации современные легендарные рассказы связываются с обыденной жизнью. Информативная функция, которая была в основе легендарного евангельского сюжета, уступает место дидактической, усиливая назидательное содержание рассказа. Понимание грехов связано с реальным бытием старообрядческой деревни.

"... А суд будет. Господь будет судить. Вот по правой стороне и по левой стороне будет народ. Бог уже распределил – ты суда и туда, ты суда, ты суда. Да он это: „Праведные, идите ко мне, по правую сторону“. А те, grit, рукой махнет: „А вы в ад кромешный“. Все в ад как бараны пойдут. Он будет потом спрашивать: „Почему ты, дескать, так делал? Жил, не молился богу, грешил, ругался, матерился там всё это такое. Божье слово не говорил, никого. Вот иди в ад кромешной“. Ага. Если последнее время он, Господь, этому грешнику жись дал. Последнее время он живёт, вот-вот он скоро умирает, если он начнёт молиться, покается: „Господь Бог, прости мне, я был не такой был, что

не вспоминал тебе, Господа Бога, а сейчас хочу тебе поклониться. Прости мне, Господь“. Господь простит. На то он многоотпеливый, многомилостливый. Если ты потом эта будешь молиться, ты не молился. И просить Господа Бога, он прощает тебе. Ты раньше грешил усе – ругался, матерился, всячину делал. И вот он не допускает таких людей – утопленников, удушенных, он тех сразу. На хлебе залом заломить, в утробе дитя загубить и жену с мужем разлучить. Не прощает три греха. Бывало, мама говорила: „Три греха Господь на свете не простит: на хлебе залом заломить – это на хлебе узел завязывает какой-то, хлеб растёт и че там нашамают, видимо. Вот у нас были такие люди“» (4).

Современные легенды как правило представляют собой контаминацию сюжетов (конец света, Страшный суд, наказание грешников), главная функция в них назидательная, некогда центральная информативная функция становится фоновой, известные библейские мотивы наполняются содержанием сегодняшнего дня:

«Конец света в 2000-ом. Господь же продлил. Вот он на Паску спустился к нам, до „Вознесения“ будет ходить. „Вознесение“ вот будет праздник, вот он щас ходит по нашей земле и глядит, как мы её ухаживаем. Разве хорошо ухаживаем. Плохо! Плохо! Везде сор, грязь, всё надо, чтоб цветочки были. У нас же вон, какая запустелая земля. И вот он потом подымится в небо и будет думать – продлить её (жизнь на земле. – Р.М.), не продлить» (5).

Популярностью среди семейских пользовались библейские сюжеты о Ное, бытовавшие в двух формах – духовных стихах и легендарных рассказах. В легендарных рассказах о Ное, записанных в конце XX–начале XXI вв., события библейской истории окрашены бытовой психологией жителя современной деревни, в них наряду с религиозно-назидательным смыслом немало житейских наставлений: *«Живём мы последнее время в беззаконии нашем Господнем. Вот как раз в Ноев потоп так и было. Народ ужасно стал беззаконие творить. Стали жаниться брат на сестре... Вот этот Ной был очень справедливый. И Господь ему дал такой приказ, чтоб он сложил ковчег, чтоб на его поселить всех животных по паре. Потом потоп. И вот он всячески думал, ну как же, почему же так Господа Бога? Ну вот, а потом он сделал ковчег. Тайно делал, никто не знал. Такой ковчег, чтобы зашли все животные по паре, птицы по паре за-*

лятеля, все чтоб по паре зашли. Домой не появляется ковды. Неделю так дома не бывает. А мы, жёны, вечные мы трепачи. Вот бабы: „Он где у тебе есь-то? Он же наверно крутить ешо с ком-нибудь, ты че думаешь-то?“» (6).

В фольклорной интерпретации книжные легенды, впитывая черты современной жизни, нередко далеко отклонялись от сюжетной линии первоисточника. Для иллюстрации сопоставим содержание евангельского предания об усекновении главы Иоанна Предтечи с легендарным рассказом, записанным в 2003 г. в с. Бичура Республики Бурятия.

В «Евангелии» сказано, что царь Ирод развёлся со своей женой и незаконно женился на жене брата своего Филиппа Иродиаде, за что Иоанн Предтеча осуждал его. Иродиада ненавидела Предтечу и ждала случая, чтобы погубить его. Во время пира по случаю дня рождения Ирода дочь Иродиады от первого брака Соломия так искусно танцевала и так её танец понравился царю Ироду и его окружению, что царь поклялся ей дать все, что она ни попросит. Иродиада сказала дочери, чтобы та просила голову Иоанна Крестителя. Царю было жаль Иоанна Крестителя, но он выполнил слово, данное Соломии. Пророк был обезглавлен. Впоследствии Соломия попала в полынью и ей отрезало льдом голову, а царь Ирод с Иродиадой были погребены заживо во время землетрясения. Фольклорная версия легенды об усекновении главы Иоанна Предтечи переводит действие в бытовую сферу: *«Он (Иоанн Предтеча. – Р.М.) был очень справедливый, и вот он всё протестовал против зла. А невестка яго, братова хозяйка, схватилась с царём. У их была одна дочка. И шибко уж плясала браво. А он всё против зла шёл, его посадили у тюрьму.*

Царь собрал свой день рождения, народу было очень много, и он говорит: „Сейчас кто спляшет всех бравей, что бы у меня ни попросил – всё отдам“. А дочка-то вышла да сплясала. А мать ей говорит: „Проси, чтоб Ивану голову отрубили“. Царю-то и жалко было, но голову Ивану отрубили и на блюде принесли. Вот отчего потерял Креститель Господень голову-то. А потом эта дочка и матка померли. Сперва матка, у речке утопили. А потом дочка пошла на речку, вдруг лёд разошёлся и провалилась она. Так они и были наказаны» (7).

Малопонятное повествование чужой книжной культуры пере-

осмыслено, действие перенесено на родную почву, но сохранены основные сюжетные ходы и главная идея – обличение греха человеческого и неизбежное возмездие за грехи.

Большое распространение имели легендарные рассказы о хождении Христа и святых по земле. Христос и его апостолы в образе старца, «помирушки», «милостинки», мальчика неузнанными ходят среди людей, порицая людские пороки, щедрых и благочестивых одаривают, жадных и ленивых наказывают. Наказывают и верующих за несоблюдение правил и норм поведения, живущих не по заповедям, нарушающих народную старообрядческую этику, которая гласит: не обижать вдов, стариков, сирот, слабых, убогих, нищих. Иногда с самого начала слушателям рассказывается, что пришёл не простой человек: *«Был Бог, ходил как помирушка»*; *«К однем зашёл просится ночевать Господь с апостолами. Старик, хозяин-то, соглашается, а старуха-то нет...»*. Но чаще всего слушателям не сразу становится известно, кто в образе старца (нищего и др.) испытывает людей: *«Одна женщина, ей даже ешь, как он на горе сожжённый, как она ждала Иисуса Христа и ни как не дождалась. А он ей во сне приснился и говорит: „Да я у тебя был три раза. Сперва был мальчишкой. Она говорит: „Но, тебе-то усе пустют, тебе тут жалеют, иди“. Заходит старуха: „Ой, мене некогды, я Господа Бога жду, мене надо обиходиться“. Старуху не пустила. Приходит старик: „Ну, дедушка, я Господа Бога жду, мене надо усе убраться“. Вот как бывает. Никого не пустила. А Бог ей: „Я у тебе три раза был“»* (8).

«... Это родители рассказывали. Да, к родителям приходили. Да вот представится, Бог, к родителям приходили. Кто подась, а хто ешо не подась. Богатая бежала за ём: „Иди, вернись к мене, дескать, я уж тебе ешо может получше накормлю, чем она накормила“. А он говорит: „Ну ты мягко стелешь, но коляно спать“» (9).

В легендарных рассказах Христос чаще всего проявляет милосердие, сотворив чудо, укрепляет веру: *«А к одной зашёл старик старенький на праздник христовый. Она говорит: „Некогда нам, одна милостянка идёт, другая. А я седня хозяину праздник, вяликий большой. Засуха, собрали помочь, на конях с бочками поехали поливать пашню. Мне некогда с тобой. Я два горшка каши поставила варить, суп. Надо вот дожидать. А он говорить: „Да ты чё отправила их в Воскресенье Христово разье поливают? Ты топип»*

ла печку?“ – А как же. Таиши, – grit, – горсть зерна“. А она притаишила ему, дескать: „Зачем?“ – „Открывай заслонку“. Через горшки наподбрoсил: „Тaпeрь oткpывaй“. А шианицa вoт тaкa тaм вырoслa» (10).

В другой легенде Христос исцелил жену добродетельного мужа не с помощью чудес, а «травочкой», «... *никогда потом не хворала по-женски. Вот так Господь сделал*» (11), – заключает исполнитель.

Особенно популярны в среде семейских были и до сих пор остаются легенды о чудодейственной силе святителя Николы, имя его в устах верующих сочетается с определениями: чудотворец, угодник. К нему обращаются с просьбой о помощи в воспитании детей, молятся о мире в семье, об избавлении от нищеты и бедности, о путешествующих, о защите от насильственной смерти. Русские мореходы всегда имели икону Николы Угодника и в случае опасности читали молитву о сохранении на водах. С иконой, изображающей лик Николы Чудотворца, выходят, чтобы остановить пожар, наводнение, спастись от стихийного бедствия, с иконой идут ко кресту на горе, чтобы вымолить дождя во время засухи. По словам семейских, нет такой напасти, в которой Никола Чудотворец не помог бы страждущим. Самые простые и незамысловатые моления к «Миколe – скорoму помощнику» знает каждый семейский с детства: «Святитель Христов Микола, спаси и сохрани нас от бeды, от напасти, от напрасной смерти». Женщины читают обращение посложнее: «Батюшка Никола Великий Чудотворец, тёплый помощник, добрый заступник, помоги мне, грешнице, во всех скорбях, во всех нуждах...». Далее излагается просьба молящегося.

Чудеса и помощь Николы Угодника явились содержанием легендарных рассказов. Многие легендарные мотивы, связанные с деяниями Николая Угодника, в современной устной прозе составляют основу мемората, то есть рассказа из собственной жизни исполнителя о событиях, участником или очевидцем которых был сам рассказчик. И образ Николы Чудотворца воспринимается не как некая абстракция, отвлечённый персонаж, а как образ простого, очень близкого человека, готового каждому помочь.

Среди легенд о Николe Чудотворце наибoльшее распространение имеет легенда «Николай и Касиян», объясняющая, почему «Микола» празднуется 2 раза в год – весенний и зимний, а

«Касиян» – один раз в 4 года. Эта легенда по своей повествовательной форме перешла в сказочный жанр, но назидательный смысл легенды сохранился. Сюжет отмечен в восточнославянском указателе сказочных сюжетов как легендарный сказочный сюжет №-790** (12).

Нередко в устной традиции создавался новый сюжет, привязанный к персонажу библейской легенды или житию святого, или известной иконе. В жизни семейских велика духовная значимость образа Богородицы. Благоговейное поклонение Богоматери выражено в почитании икон, в отношении к церковным праздникам, ей посвящённым, в рассказах о помощи молитвы, обращённой к Божьей Матери. Почитание Богородицы совершается прежде всего через иконы, они имеются почти в каждом семейском доме. О чудодейственном свойстве икон существуют многочисленные рассказы, большинство из этих рассказов повествует о событиях, участником или очевидцем которых был сам рассказчик, но в них вкраплены сюжетные элементы христианских легенд о помощи и заступничестве Богоматери. В фольклорном бытовании, как уже было сказано, канонические легендарные сюжеты, мотивы, персонажи иногда сильно отличались от своего первоисточника. Примерами создания новых сюжетов вокруг канонического образа являются легенды о Богородице-Троеручице.

В старообрядческой среде распространена и почитаема чудотворная икона «Богородица-Троеручица». Каноническое предание связывает её с именем христианского просветителя VIII в., проповедником веры Иоанном Дамаскиным. По преданию, Иоанн Дамаскин был оклеветан, обвинён в измене халифу. Халиф приказал отсечь Иоанну правую руку. Рука была отсечена и выставлена на городской площади для всеобщего обозрения и страха другим. Иоанну удалось упросить халифа отдать ему отсечённую руку. Затворившись у себя, Иоанн соединил расчлennённые места руки и стал молиться Богородице, просить её вернуть руку. После глубокой молитвы он уснул. Во сне явилась к нему Богородица и сообщила о его исцелении. Проснувшись, Иоанн увидел свою правую руку вполне здоровой. В нижнюю часть иконы Богоматери, перед которой Иоанн молился и получил исцеление, он дописал третью руку в память о чуде, о безграничной милости Богородицы. По другой версии, Иоанн сде-

лал из серебра изображение кисти руки и приложил её к иконе. Икона получила впоследствии название «Троеручица» (13).

В фольклорном репертуаре семейских зафиксировано 2 версии легенды о «Троеручице»: *«Вот я раньше слышала, ешо от старых, давношнее это. Вот одна бабочка, аха, где-то она стала речку переходить. Но и вот, она стала Богу молиться: „Господи, дай мне третью руку“. Бог ей дал, она вытащила ребёнка из воды. Вот у ей и три руки, вот ей и назвали. Вот она после „Петрова“. Это вообще большой праздник, ничё нельзя делать»* (14). *«Вот раньше ангел-сохранитель по речке плыл, вот Троерученица его спасла, ангела-сохранителя. <...> А почему у ей три руки-то, ей Бог дал. Она его спасла, вытащила из воды. И поэтому так праздник называется. Она будет десятого июля»* (15).

К известной иконе, таким образом, был привязан новый легендарный сюжет, никак не связанный с христианским каноническим преданием. В 1950–1960-х годах, по свидетельству известного исследователя фольклора семейских Л.Е. Элиасова, в числе широко бытовавших у семейских духовных стихов были стихи «Алексей человек Божий», «Лазарь». Стихи эти не были зафиксированы тогда, когда бытовали в живой традиции. В современном фольклорном репертуаре семейских бытуют прозаические пересказы этих духовных стихов в форме легенды. Алексей человек Божий в народе назывался Тёплым, потому что память его 17/30 марта, в период активного таяния снегов, весеннего потепления. Легендарное повествование «Алексей человек Божий», бытовавшее в среде семейских, сохранило черты книжного источника, содержащего географические названия (Рим, Эфес), некоторые реалии, отражающие житие святого. Пример фольклорной прозы, связанной тематически с канонической книжной прозой – житием Святого Алексия, записан в 2002 г. в старообрядческом с. Куйтуне Тарбагатайского района (16).

Одна из традиционных функций легенд – объяснительная. Легенды через призму христианского учения объясняют события, явления, относящиеся к миру живой и неживой природы, быту людей. Такие легенды и в настоящее время пользуются у семейских большой популярностью, они обычно рассказываются в связи с какими-то запретами, ограничениями, правилами поведения, для передачи традиционных представлений, как пре-

достережения. Это простые, небольшие по объёму прозаические рассказы, нередко одномотивные, они как правило связываются с обыденным сельским бытом: «... Мышка же считается поганая, а кошка нет. Она бежала, мышка, и на Иисуса Христа бросилась, стала ему глаза выцарапывать, а кошка бежала, её схватила и съела. А мышка-то поганая. Где мышь побывает, вот, например, в ведре или где ли, вот то его надо святой водой его полить, тогда оно будет чистым. А вот если она побывала и не помыли, значит поганое» (17).

К легендам близко примыкают легендарные сказки, в которых те же персонажи, что и в легенде (Бог, апостолы, святые, ангелы, дьявол), но в центре повествования фантастически осмысленные социально-бытовые отношения, жизненные коллизии, утверждение народных идеалов. Легендарная сказка тоже рассказывается для поучения, но она не претендует на достоверность, главной её функцией, как и для других сказок, является эстетическая, развлекательная, хотя фантастическое ее содержание нередко сохраняет форму правдоподобного рассказа.

Легендарные сказки имеют более устойчивую сюжетную линию по сравнению с легендарными рассказами, они более повествовательны, как правило, многоэпизодичны. В них ослабляется первоначальный священный смысл и на первое место выступает занимательность сюжета. Рассказчиками их были не только люди благочестивые, глубоко верующие, книжники, знающие предания «священного писания», но и обыкновенные, «мирские». К такого рода рассказам отношение было как к развлечению, заполнявшему досуг, внимание слушателей привлекало не столько поучение, мораль, заключённые в произведении, сколько развитие сюжета. В качестве типичного примера может служить зафиксированная в устном репертуаре семейских среди других легендарная сказка, отмеченная в СУС №-725А* «Иосиф Прекрасный»: юноша, умеющий разгадывать сны, ложно обвинён в воровстве, попадает в тюрьму, разгадывает сон царя о 7 полных и 7 тощих коровах; запродан в чужую страну; встречается с предавшими его братьями, примиряется с ними. «... Сказка, записанная в 2002 г. в с. Куйтун Тарбагатайского района РБ, отходит от библейского сюжета, сохраняя лишь отдельные сюжетные элементы и имена Иосиф, Авраам. Центральным в повествова-

нии остаётся мотив — способность Иосифа толковать сны. Легендарная сказка, сохраняя элементы христианской легенды, утрачивает первоначальный священный смысл, заложенный в легенде, в ней ослабляются основные функции — поучать, объяснять. Не стремится легендарная сказка представить повествование как достоверное, художественный вымысел в ней имеет свободное развитие, хотя и основывается на сюжете легенды или её мотивах. Главным художественным признаком легендарной сказки становится занимательность сюжета.

Итак, в живую устно-поэтическую традицию семейских органично входят фольклорные произведения, связанные с библейской тематикой, они обладают характерными для фольклора признаками, традиционным набором художественных средств и в то же время сохраняют идею христианских повествований духовно-нравственного регулятора человеческого поведения, поддержания жизни народного духа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Традиционный фольклор старообрядцев Бурятии (семейских) в современном бытовании (по материалам полевых исследований конца XX—начала XXI в.). Улан-Удэ, 2008. См.: Приложение III. Легенды и произведения апокрифического происхождения / Сост. Л.Л. Кушнарёва. С.262–288.

2. Элиасов Л.Е. Народная поэзия семейских. Улан-Удэ, 1969. С.100–101.

3. Пыпин А.Н. Русские народные легенды (по поводу издания г-на Афанасьева в М. 1860 г.) // Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С.187-188.

4. Центр восточных рукописей и ксилографов (ЦВРК). №2624. П.5. Записи 2001. 2003 гг. №17. Далее — ЦВРК, № текста.

5. ЦВРК. №16.

6. ЦВРК. №19.

7. ЦВРК. №30.

8. ЦВРК. №8.

9. ЦВРК. №4.

10. ЦВРК. №3.

11. ЦВРК. №6.

12. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979 (СУС).

13. Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации / Сост. О.А. Платонов. М., 2000. С.902.

14. ЦВРК. №20.

15. ЦВРК. №21.

16. ЦВРК. №23.

17. ЦВРК, № 32.

**БИБЛЕЙСКИЙ СЮЖЕТ О САМСОНЕ И ДАЛИДЕ
В ОБРАБОТКЕ ПЕЧОРСКОГО
КРЕСТЬЯНИНА-СТАРООБРЯДЦА И.С. МЯНДИНА***

Среди литературных интересов печорского книжника-старообрядца И. С. Мяндина, усть-цилемского крестьянина, ставшего профессиональным писцом (1) и редактором древнерусских и старообрядческих сочинений (2), значительное место занимают сказания на библейские темы, по большей части ветхозаветные, которые Мяндин извлекал из какого-то Хронографа, бывшего в его распоряжении (3), иногда обращаясь и непосредственно к первоисточнику – библейскому тексту (4). Они сосредоточены в трёх составленных Мяндиным сборниках: ИРЛИ Усть-цилемское собрание (далее – УЦ) 66, УЦ 267 и РНБ НСРК О. 100 (сборник, принадлежавший М.А. Яковлеву, далее – Як.). Всего в составе этих сборников насчитывается 34 ветхозаветных сюжета, переработанных печорским книжником, но лишь некоторые из них были ранее исследованы (5).

В данной публикации будут представлены итоги нашей работы по изучению ещё одной переработки И.С. Мяндина, сделанной на основе библейского сюжета о герое эпохи судей Самсоне, обладавшем сверхъестественной силой и преданном своей возлюбленной Далидой. Сказание о Самсоне в Ветхом Завете входит в состав Книги Судей (Суд. 13–16). Самсон был последним из великих судей и исполнял эту должность на протяжении двадцати лет. Обстоятельства его рождения, воинские подвиги и приключения изложены в конце Книги Судей.

По мнению учёных, Самсон – двенадцатый из «судей израилевых» – фигура легендарная. «Отчаянный, задиристый забияка, неисчерпаемый в проделках хват-детина, детски-наивный богатырь – какая же это великолепная типическая народная фигура!» – так характеризует этого библейского персонажа Зенон Косидовский.

Волкова Татьяна Фёдоровна, д.филолог.н., профессор кафедры русского и общего языкознания Сыктывкарского государственного университета, г. Сыктывкар.

* Работа проведена при финансовой поддержке РГНФ, проект №13-14-11002 а (р) «Темы и сюжеты древнерусской и старообрядческой литературы в осмыслении печорских крестьян».

«В его фортелях и жизненных передрягах выявляется грубый юмор древнееврейских пастухов и характерное для Востока пристрастие к приключенческим легендарным сказаниям» (6). История подвигов Самсона в Библии изобилует массой интересных в бытовом отношении подробностей, находящих подтверждение в исследованиях современных археологов и географов. В библейской традиции Самсон стал символом героической для израильтян эпохи борьбы с филистимлянами, народом, давшим своё имя Палестине, с которым израильтяне на протяжении без малого двух столетий вели постоянную борьбу, завершившуюся только в царствование Давида. Относительно этнического происхождения филистимлян у исследователей нет единого мнения. Скорее всего, этот народ образовался в результате смешения племён самого различного происхождения. Возможно, филистимляне были народом, населявшим берега и острова Эгейского моря до греков, и принадлежали к арийцам. В 1911 г. до н.э. филистимляне, которых египтяне называли «народами моря», вторглись с моря и с суши в Египет, но потерпели поражение от фараона Рамсеса III. После неудачного похода в Египет филистимляне обосновались в Ханаане почти одновременно с израильтянами, заняв плодородные земли по побережью к югу от горы Кармил и создав государства Газу, Аскалон, Азот, Гат и Экроп. Они быстро вступили в конфликт с соседствующими с ними израильскими племенами Иуды и Дана. Именно эти первые столкновения и образуют исторический фон сказания о Самсоне (7).

По словам З. Косидовского, «Самсон не является вождём, который, подобно другим судьям, организует сопротивление угнетателям. Его стычки с филистимлянами носят характер одиночной, партизанской борьбы фанатика, который хочет отомстить за испытанные или мнимые оскорбления. Его действия продиктованы не только патриотизмом, сколько желанием свести личные счёты. И только в конце сказания образ Самсона отчётливо возвеличивается, становится героическим и подлинно трагическим» (8). Мать Самсона, согласно библейскому сюжету, бывшая до того бездетной и считавшая себя бесплодной, увидела ангела Господня, который сообщил ей, что она родит сына, но предупредил, что ножницы не должны касаться его волос, так как в них будет крыться вся его сила. Ангел также предрёк Самсону роль

спасителя Израиля от филистимлян (Суд. 13:5). Далее библейский рассказ сообщает о первой женитьбе Самсона на молодой филистимлянке, которую он вскоре бросил из-за её предательства. Затем сообщается о второй женитьбе Самсона на другой девушке — тоже филистимлянке, Далиде. Она-то, по библейскому рассказу, и смогла открыть тайну необыкновенной силы Самсона. Когда он спал, Далида отрезала ему волосы и передала Самсона филистимлянам. Чтобы лишний раз унижить Самсона, филистимляне поставили его на всеобщее посмешище между двумя колоннами в доме, где находилось почти 3 тысячи человек, большая часть которых разместилась на крыше. Воззвав к Богу, чтобы тот дал ему силы в последний раз, Самсон обрёл былую мощь и, сдвинув с места колонны, обрушил кровлю дома на людей, находившихся в храме. Все филистимляне и сам Самсон погибли. Такова фабула библейского рассказа.

Сказание о Самсоне читается и в составе Русского Хронографа (9). Анализ хронографической версии показал, что в редакции Хронографа библейский рассказ воспроизводится достаточно подробно, опускаются лишь небольшие детали фабулы. Библейский вариант членения текста на главы в Хронографе не сохранился. Здесь сюжет о Самсоне развивается в рамках одной большой главы. В ней выделяются части со следующими подзаголовками: «Самсонъ» (соответствует 13-й и 14-й главам Книги Судей), «О избиении иноплеменникъ челюстию» (соответствует 15-й главе), «О изъшествии воды отъ челюсти» (данный мотив в библейском сюжете оформлен иначе), «О Далиде» и «О смерти Самсоновѣ» (соответствуют 16-й главе Книги Судей).

Рассказ о Самсоне в Хронографе короче, чем в Библии. В нём, как правило, опускаются некоторые подробности библейского текста: упоминание о том, что родители Самсона были против его женитьбы на филистимлянке и осудили его за выбор невесты-чужеземки, хотя и направились в Фимнафу на смотрины (Суд. 14:1–5). Претерпел изменение в Хронографе и эпизод утоления Самсоном жажды после его борьбы с филистимлянами. В тексте Библии герой пьёт воду из «ямины», которую «разверзе» Бог, чтобы напоить Самсона. Это происходит в Лехе — иудейском селении, основанном Иром, сыном Иуды (Суд. 15:19), а в тексте Хронографа — из челюсти осла («И поверже Богъ язву на челюс-

ти, и изыде вода из неа» — с.99) (10). Таким образом, хронографическая версия Сказания о Самсоне, сохранив все основные фабульные узлы библейского рассказа, устранила некоторые детали и подробности сюжета и переосмыслила некоторые мотивы.

Обратимся к печорским спискам Сказания о Самсоне. Сюжет о библейском богатыре настолько заинтересовал печорского крестьянина И.С. Мяндина, что он переписал его в составе всех 3 указанных выше сборников, содержавших хронографические переработки библейских сюжетов: ИРЛИ УЦ 267 (л.72–78об.), УЦ 66 (л.58об.–64), Як. (л.175–180об.). Сопоставительный анализ текста этих списков позволил установить последовательность их появления из-под пера усть-цилемского переписчика (11): первым был создан список в составе сборника УЦ 267, который сохранил большинство мотивов библейско-хронографической версии, затем список УЦ 66, в котором уже отчётливо ощущается дальнейшая редакторская работа Мяндина, и наконец создаётся третья версия — список Як., в котором ещё больше проявляется стремление И.С. Мяндина к сокращению текста и его упрощению. Такая же закономерность прослеживается и при создании Мяндиным нескольких списков других хронографических сказаний: об Иосифе Прекрасном, о царе Соломоне, о Иудифи.

Основным источником для Мяндина, по нашим наблюдениям, послужил хронографический рассказ, однако разработка некоторых мотивов в мяндинских списках Сказания свидетельствует о том, что библейская версия сюжета ему тоже была известна и в тех случаях, когда трактовка событий в Хронографе отличалась от библейской, Мяндин использовал последнюю. Например, он сохранил мотив осуждения родителями Самсона за его выбор невесты из среды иноверцев-филистимлян, опущенный в Хронографе.

Второе наблюдение о работе Мяндина с источниками при создании разных списков сказания о Самсоне также соотносится с ранее сделанными наблюдениями на материале других мяндинских переработок. Создавая свои новые версии Сказания (ИРЛИ УЦ 66 и Як.), как и в ряде других случаев, печорский книжник использовал не только текст своего предшествовавшего списка, но снова обращался к своему первоначальному источнику — Хронографу. Об этом свидетельствует мотив избрания Самсона судьёй в Израиле, о чём сообщается и в Библии (Суд. 15:20), и в Хроно-

графе (с.99), который Мяндин вводит только на второй стадии работы над текстом Сказания (УЦ 66, л.59), сохранив его и в списке Як. (л.175), тогда как в первом списке ИРЛИ УЦ 267 этот мотив пропущен. По-видимому, заметив пропуск в своём первом списке и посчитав этот мотив значимым, Мяндин ввёл его на следующей стадии работы над текстом.

О повторном обращении Мяндина к своему первоначальному источнику – Хронографу – свидетельствует и анализ разночтений 3 мяндинских списков Сказания о Самсоне. Эта тенденция прослеживается, например, в эпизоде загадывания Самсоном своей загадки о льве и мёде филистимлянам:

1. **Хронограф. И *рече*** имь Самсонъ: «да предложу вамъ *гадания*».

2. **ИРЛИ УЦ 267.** Тогда сказа Сампсонъ другомъ ону загадку, да отгадають (л.73об.).

3. **ИРЛИ УЦ 66.** Тогда *рече* имь Сампсонъ: «Аще *гадания* моя разразрѣшат (л.60об.)

4. **Як.** Сампсонъ же *рече*: «Аще *гадания* моя отгадают» (л.177об.)

Сопоставляя 3 мяндинских списка Сказания о Самсоне, мы прежде всего постарались выяснить, какие мотивы библейского и хронографического источников печорский переписчик сохранил во всех 3 списках, а значит, они представлялись ему важным, не подлежащими устранению из сюжета. Мы выделили 15 мотивов, которые составляют фабульную основу мяндинских списков Сказания и присутствуют как в библейской, так и в хронографической версиях. Этот комплекс включает следующие мотивы: чудесное рождение у Маноя и его бесплодной жены Самсона; любовь выросшего Самсона к филистимлянке; сражение его со львом; обнаружение мёда в черепе убитого льва и составление на основе этого наблюдения загадки для филистимлян; открытие Самсоном жене-филистимлянке правильного ответа на эту загадку; разгадывание загадки Самсона филистимлянами благодаря предательству его жены; попытка филистимлян узнать секрет необычайной силы Самсона; ложное признание Самсона жене о способе лишения его силы и применение ею этого способа (связала его верёвками), который не дал желаемых результатов; новая, на сей раз удачная, попытка жены Самсона выведать секрет его силы; острижение филистимлянкой волос у спящего Самсона; ослепление его фи-

листитимлянами; унижение Самсона (привязан к столбам «палаты» на осмеяние собравшимся в ней филистимлянам); его бунт (сдвинул столбы, на которых держался свод «палаты» и обрушил его на собравшихся в ней); гибель филистимлян и вместе с ними Самсона. Как видно из приведённого перечня сохранённых Мяндиным мотивов источников, печорский книжник во всех 3 созданных им версиях сохранил все ключевые моменты переписываемой истории, однако в разработке сюжета он проявил самостоятельность и создал на разных этапах освоения понравившегося ему сюжета разные сюжетные варианты, в большей или меньшей степени отличные от исходного сюжета.

Выстраивая свою версию истории Самсона, Мяндин прибегает к излюбленному редакторскому приёму – сокращению источника. Мы проанализировали тот повествовательный материал, который подвергся сокращению во всех 3 версиях мяндинского Сказания. В число сокращённых попали следующие мотивы, читающиеся и в библейском, и в хронографическом сказаниях: благодарственная молитва Маноя за дарование ему сына и принесение им в жертву Богу козлёнка, 2 мотива, связанные с посещением самим Самсоном и его родителями филистимлянской Фимнафы, места обитания избранницы Самсона, и мотив прибивания женой-филистимлянкой «кос» Самсона к «ткальной» колоде, дублирующий в Библии и Хронографе рассказ о попытке жены лишить Самсона силы способом «связывания», который подсказал ей сам Самсон, испытывая её. Эти сокращения вполне традиционны для редакторской работы Мяндина: он убрал мотив жертвоприношения Маноя как не соотносящийся с христианской богослужебной практикой, убрал мотивы посещения Фимнафы, так как они не вписывались в его вариант сюжета о женитьбе Самсона на чужеземке, опустил дополнительный мотив «связывания» Самсона (волосы, прибитые к ткацкому станку), варьирующий основной. Эти сокращения сделаны во всех 3 мяндинских списках Сказания.

На втором этапе работы к этим сокращениям добавился ещё целый ряд других. Анализ опущенных в списке УЦ 66 мотивов (эти сокращения прослеживаются и в третьем списке Мяндина – Як.) показал, что И.С. Мяндин в ходе повторного редактирования Сказания убирает целую сюжетную линию, связанную с первой женитьбой Самсона и его активной борьбой с филистимлянами, что будет рассмотрено далее.

Не упоминается в 2 позднейших версиях Мяндина и о том, что филистимляне заставили Самсона, потерявшего чудодейственные волосы, работать в молотильне, где у него волосы снова вырастают и он обретает былую силу. В списке УЦ 267 этот мотив объясняет, каким образом Самсон позднее смог осуществить свою месть филистимлянам, обрушив крышу дома, где его привязали к столбам, на которых она держалась. В мяндинских списках УЦ 66 и Як. в силу отсутствия в них мотива отросших у Самсона волос, появляется другая, вполне «земная» и в то же время вполне «героическая» мотивировка возвращения к Самсону былой силы: выставленный на посмешище толпе филистимлян, он «не возлюбил ругания их» и «абие напрасно привлечь обои столпы и совукупи вмѣсто» (УЦ 66, л.64), что и привело к обрушению крыши дома на всех собравшихся.

Сократив целый ряд мотивов, Мяндин на второй стадии работы «стягивает» сюжет, делает его более прямолинейным и быстро развивающимся: завязкой служит сообщение о нападении на Иудею филистимлян и бегстве от них израильтян, попытавшихся сопротивляться врагам. Тогда ситуацию пытается исправить Самсон, поддерживаемый Богом: по пути в землю филистимлян он убивает льва и его челюстью (а не ослиной, как во всех предшествующих версиях) побивает филистимлян, «яко не оста не одного», а затем захватывает их «грады» и «веси», «пленяя и побивая» их жителей. Филистимляне просят пощады и отдают ему в жёны свою соотечественницу, через которую и пытаются разгадать все загадки Самсона (тогда как в предшествующих версиях их разгадывают поочерёдно обе жены Самсона).

В этой части повествования в списках УЦ 66 и Як. Мяндин соединяет вместе все мотивы «рассекречивания» Самсона, которые в предшествующем списке, как и в библейско-хронографическом рассказе, разъединены в сюжете рядом мотивов (13). Так, он переносит сюда загадку Самсона о мёде в черепе льва и совершенно меняет контекст введения этой загадки в сюжет.

В первоначальной версии Самсон сражается со львом, направляясь свататься к понравившейся ему филистимлянке, его будущей первой жене, а идея загадки возникает у него на обратном пути после сватовства домой, когда он видит мёд в черепе льва. Взяв в жёны понравившуюся ему филистимлянку, Самсон пред-

лагает её родственникам разгадать его загадку и в случае, если им это удастся, обещает: «И азъ вамъ дамъ 30 ризъ льняныхъ и столько же понявъ» (УЦ 267, л.73об.), в противном случае то же самое должны сделать не справившиеся с заданием филистимляне. В такой контекст вписан в УЦ 267 мотив первого предательства жены-филистимлянки, которая передаёт разгадку заданной Самсоном загадки своим родственникам, и Самсону приходится выполнять обещание. Правда, делает он это оригинальным способом, убив 30 «иноплеменникъ» и их одежду отдав победившим в споре филистимлянам. Догадавшись о том, откуда её родственники узнали «отгадку», Самсон покидает свою жену, а когда пытается вернуться к ней, она уже оказывается во втором браке. Далее в УЦ 267 следует ряд бурных событий. Самсон мстит родственникам бросившей его жены: сжигает все их виноградники и нивы, в ответ на что филистимляне поджигают дом отца Далиды (так в УЦ 267 именуется первая жена Самсона, в библейско-хронографической версии не имеющая имени), затем Самсон, проникает к ним ночью и расправляется со спящими («порази голени ихъ язвою» — УЦ 267, л.75об.). Это приводит к новому нашествию филистимлян на Иудею. Испуганные соотечественники Самсона приходят к нему, намереваясь связать его и отдать филистимлянам. Самсон позволяет им сделать это, но благодаря своей сверхъестественной силе, попав к филистимлянам, разрывает путы и освобождается. В этом контексте в УЦ 267 и его источниках и появляется фантастический мотив победоносного сражения Самсона, вооружённого ослиной челюстью, с тысячным войском филистимлян. Так завершается в библейской и хронографической версиях и первом мяндинском списке УЦ 267 сюжет о первой женитьбе Самсона, включающий множество эпизодов столкновений Самсона с филистимлянами, в рамках которого сюжетная роль первой жены Самсона весьма скромна. Намного активнее в сюжетном плане рисуется в источниках Мяндина и его раннем списке роль второй жены Самсона, тоже филистимлянки, которой удалось выведать у него главный его секрет — волшебную силу его волос. События, начинающиеся предысторией второй женитьбы Самсона и заканчивающиеся его гибелью под обломками обрушенного им дворцового свода, составляют второй сюжет Сказания в УЦ 267 и его источниках.

Совсем иначе разворачивается сюжет у Мяндина в двух других его списках – УЦ 66 и Як.: вместо двух жён-филистимлянок остаётся одна – Далида, которую он получает в жёны после своей победы над филистимлянами, одержанной в самом начале повествования после расправы с ними с помощью львиной челюсти. Всё внимание Мяндин на этот раз сосредоточивает на быстро развивающихся событиях иудейско-филистимлянских отношений, в которых центральную роль играет Далида – единственная в этой версии Мяндина жена иудейского героя. В ином контексте здесь предстаёт мотив разгадывания загадки Самсона филистимлянами. Ему предшествует эпизод, отсутствующий и в библейско-хронографической версии, и в УЦ 267: причиной загадывания загадки филистимлянам здесь служит не корыстный (как в предшествующих версиях Сказания) интерес Самсона, намеревавшегося заполучить лёгким способом множество богатых одежд, предложив родственникам жены отгадать загадку (будучи при этом уверен, что они её не разгадают), а выдвигание условий снова пришедшим на Иудею «иноплеменникам», на которых Самсон был согласен на них не нападать («Аще гадания моя разрешат, то не иду на них»). При этом тема разгадывания главной загадки Самсона – источника его силы – начинает звучать уже в этой части повествования, так как Далиде филистимляне сразу поручают, «дабы она уведала Сампсонову крепость и силу его». Но в первый раз она «точию упросивъ еже не воевати земли ихъ мужа своего, зане сродницы суть» (УЦ 66, л.60об.). А условием своего невступления в войну Самсон и ставит разгадывание своей загадки.

Таким образом, в новом контексте, снабжённый новыми мотивировками этот традиционный мотив получает у Мяндина совершенно иную сюжетную функцию, чем в предшествующих версиях Сказания, напрямую включаясь в развитие военных взаимоотношений двух враждующих народов и человеческих взаимоотношений мужа и жены. При этом богатырь Самсон рисуется наивным и доверчивым: «Она же (Далида. – *Т.В.*) нача вопрошати с лестию. Онъ же не внять лести лукавыя жены и сказа ей все порядку» (УЦ 66, л.61об.), тогда как в библейском повествовании Самсон уступает просьбе жены только после её семидневного плача, «ибо она усиленно просила его» (Суд. 14:17). Эта тема доверчивости Самсона поддерживается Мяндиным и в последующем по-

вествовании. Хотя Самсон и даёт жене дважды ложные указания, как можно его лишить силы, но когда она в третий раз спрашивает о его тайне, он снова доверчиво открывает ей истину: «Онъ же не разумѣ лукавства, рече к ней...»

Некоторое смягчение образа Самсона наблюдается во второй версии Мяндина и в эпизоде загадывания загадки родственникам Далиды. Если в предшествующих версиях Самсон, разъярённый проигрышем и вынужденный расплачиваться с филистимлянами им самим же назначенной ценой – 30 сменами одежды, убивает 30 их сородичей и таким способом расплачивается с ними, то во второй редакции Мяндина он поступает с отгадавшими его загадку вполне благородно: услышав правильный ответ, он «отпусти ихъ с честью».

Однако мотив избиения Самсоном «иноплеменников» Мяндин всё же сохраняет во второй версии Сказания, но видоизменяет его и помещает в иной контекст. Когда филистимляне, испуганные военными успехами Самсона, взмолились о прекращении войны и предложили ему в жёны «девицу красну и добру видѣнием», они потребовали от жениха подарка невесте – «100 коней избранных и сто понявь, и сто одеждъ чистых». Это требование в списке УЦ 66 и толкнуло Самсона отправиться «в поле», где он «изби сто мужей иноплеменикъ и взем от нихъ кони, одежды и понявы и отдасть за жену» (УЦ 66, л.60). По-видимому, такое поведение Самсона в контексте своеобразного «ультиматума», поставленного ему только что побеждёнными Самсоном филистимлянами, показалось Мяндину более оправданным, чем в ситуации проигранного Самсоном спора с родственниками жены, которые отгадали его загадку.

Отметим также, что мотив связывания Самсона его женой, получившей подсказку от Самсона, как его лишить силы, на второй стадии редактирования текста Сказания получает дальнейшую разработку в плане беллетризации текста. Он обретает форму «трёхступенчатого» микросюжета. Первое связывание Самсона здесь осуществляют сами филистимляне, когда Самсон, придя с женой на пир по их приглашению, «на обѣдѣ упився, ляже» (УЦ 66, л.61об.). Тогда «иноплеменницы» напали на него и крепко связали, но Самсон «абие растерза узы и путы, яко паутину, и искочи вонъ ис полаты» (УЦ 66, л.62). Этот эпизод служит завязкой даль-

нейшего сюжета, так как именно эта неудача филистимлян и толкает их просить Далиду выяснить у самого богатыря, откуда происходит его сила, что она и делает, дважды (а не один раз, как в предшествующих версиях) связывая Самсона после его ложного объяснения, как с ним можно справиться (способы связывания в версии Мяндина различаются только тем, чем нужно связать Самсона, чтобы он потерял силу: в первом случае — «новыми тетивами», во втором — «новыми власы конскими и ремнями» (УЦ 66, л.62об.). При этом вводится восклицание Далиды (также повторенное дважды), которое должно вызвать у Самсона бурную реакцию: «Сампсоне, иноплеменицы на тя!» (УЦ 66, л.63), после чего Самсон в обоих случаях «абие изскочи и растерза ремни и власы, яко паутину» (там же), показав тем самым Далиде, что он дал ей неверное объяснение относительно условия утраты своей силы.

Все приведённые выше отличия второй мяндинской версии Сказания от первой (ИРЛИ УЦ 267) свидетельствуют о целенаправленной работе печорского книжника над понравившимся ему сюжетом. Упростив запутанный сюжет источников путём устранения одной из сюжетных линий и подчинив его логике причинно-следственного освещения событий взаимоотношений между иудеями и филистимлянами, Мяндин сконцентрировал внимание на трагической роли в судьбе иудейского судии его жены-чужеземки, а образу самого героя придал черты доверчивости, смягчив проявления его жестокости и сместив акцент повествования в сторону трагического развития его личной судьбы и героической темы борьбы с «иноплеменниками», посягавшими на мирную жизнь его соотечественников.

На третьем этапе осмысления сюжета о Самсоне Мяндин устранил из повествования ещё несколько мотивов, составляющих обрамление основного сюжета: предысторию рождения героя и сообщение о его погребении. В списке Як. Мяндин ограничивается лишь упоминанием о том, что Самсон родился «по обѣтованию Божию от израильтянина Маноя», сразу переходя к истории женитьбы Самсона на филистимлянке, а заканчивает повествование рассказом о гибели героя и его мучителей под обломками разрушенной им «палаты»: «Онъ же привлече обои столпы вмѣстѣ, и паде палата на него, и умре, и мужие иноплеменицы ни оста ни единъ» (Як., л.180). Рассказ о Самсоне в сборнике Яковлева не-

велик по объёму и представляет собой краткий пересказ фабулы основной части библейского повествования о Самсоне. В нём, как и в предшествующих версиях, сохранены основные связанные мотивы ветхозаветного сюжета, но, как и в списке ИРЛИ УЦ 66, произведён ряд композиционных «стяжений», а основные мотивы, восходящие к библейскому повествованию, соединены иными, чем в библейско-хронографическом повествовании, сюжетными связями и получают иные мотивировки и иное осмысление.

В списке Як. заметна и дальнейшая работа Мяндина по упрощению языка Сказания. Приведём один пример. В эпизоде ослепления Самсона филистимлянами в трех списках Мяндина используются разные глаголы, передающие действия ослепителей: в УЦ 267, вслед за Хронографом, используется глагол «избодоша» (у него «избодоша очи»), в УЦ 66 – «извертѣша» («и извертѣша очи Сампсону»), а в списке Як. – «ослѣпиша» («ослѣпиша его»). Этот пример наглядно показывает принцип стилистической редакции текста, которую проводил печорский книжник, от списка к списку упрощая текст, приближая его язык к привычным для его земляков формам. Продолжается и работа по сокращению текста внутри сохраняемых мотивов. Например, сообщение о том, что Самсон был в Израиле судьей, в списках УЦ 66 и Як. выглядит так:

ИРЛИ УЦ 66: Егда же Сампсонъ возмужа, бысть вождь и судия во Израили и судяше праведно, мзды ни от кого же не приемля (л.59).

Як.: Прежде Давыда и Соломона бысть во Израила судия именем Сампсон (л.175).

Таким образом, изучение ещё одной переработки И.С. Мяндина – библейского сюжета о Самсоне и Далиде – в очередной раз показало, насколько осмысленной и целенаправленной была редакторская работа печорского крестьянина, постепенно осмысливавшего понравившийся ему сюжет, внося в него пропущенные на начальной стадии важные мотивы и устраняя незначительные. Общая тенденция, прослеживаемая в целом ряде переработок Мяндина, в том числе и библейских сюжетов, состоит в стремлении печорского редактора к упрощению сюжета, сокращению текста, его стилистической обработке. И каждое новое исследование

дополняет это наблюдение конкретными нюансами и новыми примерами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мальшев В. И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность. (По материалам Пушкинского дома). Л., 1985. С.323–337; Волкова Т.Ф.: 1. Усть-цилемский книжник И.С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения: Материалы республиканской научно-практической конференции. с. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар, 2009. С.52–66; 2. Мяндины – переписчики, хранители и читатели старинной книги // Вторые мяндинские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. 11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма. В 2 т. Сыктывкар, 2010. Т.1. С.86–98.

2. Волкова Т. Ф.: 1. Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т.57. С.839–890; 2 Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей. Сыктывкар, 2005. С.61–95); 3. Крестьянский взгляд печорского старообрядца И.С. Мяндина на сюжетные ситуации древнерусских повестей // Двадцатая годовичная сессия Учёного совета Сыктывкарского государственного университета (Февральские чтения): сборник материалов. Сыктывкар, 2013. С.16–21.

3. Скорее всего, свои хронографические сюжеты о библейских персонажах И.С. Мяндин черпал из принадлежавшего ему рукописного Хронографа, который вместе с ещё двумя рукописями был передан Мяндиным писателю С.В. Максиму и назад на Печору не вернулся (см. письмо И.С. Мяндина Санкт-петербургскому обер-полицимейстеру (ИРЛИ, УЦ 301) с просьбой разыскать и вернуть ему увезённые книги).

4. Например, в мяндинской переделке Сказания о Юдифи, основным источником которой послужил Хронограф, в ряде случаев ощущается влияние библейского рассказа, например, в провиденциальной трактовке событий, в использовании ряда подробностей (описание пира у Олоферна), которые, по-видимому, представлялись Мяндину важными, так как они мотивировали перипетии создаваемого им сюжета.

5. Волкова Т.Ф. Сказания о библейских героях в рукописном наследии печорского книжника-старообрядца И.С. Мяндина // Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сыктывкар, 2006. С.52–59; Волкова Т.Ф., Михайлова М.В. Сказание об Иосифе Прекрасном в обработке печорского книжника И.С. Мяндина // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т.60. С.529–555; Михайлова М.В. Библейский сюжет о царе Соломоне в хронографической и печорской редакциях // Духовное наследие народов Республики Коми: История и современность: материалы Всероссийской научно-практической конференции «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев», (к 20-летию Отдела редкой и рукописной книги Научной библиотеки СыктГУ. Сыктывкар, 15–16 мая 2008 г.). Сыктывкар, 2009. С.72–82.

6. Косидовский З. Библейские сказания. М., 1968. С.253.

7. Там же. С.254–257.
8. Там же. С.253.
9. Русский хронограф: Хронограф редакции 1512 г. // ПСРЛ. Т.22. Ч.1. СПб., 1911. С.97–100.
10. Если учесть одно из этимологических значений топонима Ле́ха – «челюсть», становится понятной такая трактовка рассматриваемого библейского эпизода в Хронографе.
11. Первоначальное исследование по данной теме проводилось мною совместно с Д.М. Исмаиловой в ходе работы над её дипломным сочинением «Библейские сказания в редакциях печорского книжника И.С. Мяндина (Сказания об Июдифи, Эсфири и Далиде)» (Сыктывкар, 2009).
12. Эти сказания в переработке И.С. Мяндина были нами рассмотрены в докладе «Библейские сюжеты в осмыслении печорского книжника XIX в. И.С. Мяндина», прочитанном на Восьмой международной конференции «Евангельский текст в русской литературе: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр», проходившей 9–12 июня 2014 г. в Петрозаводске. Статья по докладу находится в печати.
13. Этот приём композиционной перестройки текста печорским книжником мы уже выявили ранее при анализе Троянских сказаний, также переработанных Мяндиным и читающихся в 2 списках в составе тех же сборников ИРЛИ УЦ 267 и 66. (См: Волкова Т.Ф. К изучению печорских списков Троянских сказаний (две редакции И.С. Мяндина) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т.55. С. 94–414).

**«СИВИЛЛИНО ПРОРОЧЕСТВО О СУДНОМ ДНИ»
В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КНИЖНОСТИ XVIII–XIX ВВ.**

В настоящей статье мы хотели бы обратиться к исследованию вопроса об отражении эсхатологических взглядов римского христианского писателя Луция Лактанция в русской книжности XVIII–XIX вв., рассмотрев их в контексте позднего бытования традиционной книжности в старообрядческой среде. Предметом нашего рассмотрения станет «Сивиллино пророчество о судном дни», пересказывающее эсхатологические представления латинского апологета.

Живший в конце III–начале IV в. н.э. Луций Фирмиан Лактанций принадлежит к числу наиболее ярких и самобытных раннехристианских писателей. Его взгляды были далеко не во всём созвучны ортодоксальному христианству, сложившемуся после вселенских соборов. Так, Лактанций полагал, что при наступлении конца мира явится не один антихрист – лжемессия, а 2 эсхатологических врага – нечестивый царь и лжепророк. Он был приверженцем хилизма – учения о тысячелетнем земном царстве Христа, которое будет предшествовать окончательному преображению мира и уничтожению зла. Большим своеобразием отличается и использование Лактанцием языческой литературы: в своих сочинениях он сплошь и рядом ссылается на языческие оракулы, переосмысляя их в христианском духе. Несмотря на некоторую неортодоксальность, сочинения Лактанция пользовались огромной популярностью в эпоху Возрождения; только в XVI в. они выдержали более тридцати изданий (1). Выдержки из произведений Лактанция довольно рано стали переводиться на национальные языки народов Европы. В середине XVI в. значительные фрагменты VII книги «Божественных установлений», излагающие эсхатологические воззрения Лактанция, вошли в состав «Всемирной хроники» («Kronika wszystkiego swyata») польского историка Мартина Бельского, трижды издававшейся в Кракове (1551, 1554, 1564). Перевод, выполненный Мартином Бельским, имеет целый ряд особенностей. Его, строго говоря, скорее следует назвать не переводом, а кратким конспектом 15–26 глав «Божественных уста-

новлений». Мартин Бельский начинает его с точно переведённой латинской фразы – «Propinquante igitur huius saeculi termino» (15,7) – «Gdy ma przysc skonczenie swiata», однако далее его текст далеко отходит от буквального следования первоисточнику. Бельский творчески работает с текстом, соединяет разные фрагменты, убирает из текста географические названия и даже добавляет новые мотивы. Ещё более интересен контекст, в который Бельский ставит эсхатологическую концепцию Лактанция. Он заканчивает её изложением обширный раздел своей книги, посвящённый легендарным сивиллам, а сам перевод озглавливает таким образом: «Lactancius ob Sybille o sadnom dniu pisse». Таким образом, многочисленные ссылки Лактанция на пророчества сивилл, содержащиеся в «Божественных установлениях», заставили Бельского предположить, что Лактанций только пересказывает сивиллины пророчества о Судном дне – поэтому он атрибутирует их не столько Лактанцию, сколько легендарной сивилле.

Перевод «Хроники Мартина Бельского» на русский язык был сделан в 1584 г. в Москве литовским дворянином Амброжеем Брежевским (2). В него вошёл рассказ Бельского о сивиллах, помещённый в раздел «Космография». В своём переводе Брежевский опустил вступительную часть «Сказания», зато включил в него конспект, составленный Бельским на основе эсхатологического раздела «Божественных установлений» Лактанция (3). Перевод хроники Бельского стал одним из источников второй редакции русского Хронографа (1617) – исторического сборника, игравшего в Западной и Московской Руси роль, аналогичную «Всемирной хронике». Рассказ Бельского о сивиллах часто встречается в русских рукописях как самостоятельное сочинение – «Сказание о сивиллах». История переводов и бытования этого произведения в русской книжности рассматривалась Ф.П. Сущицким (4), А.И. Соболевским (5); оно упоминается в библиографическом справочнике С.М. Николаева «Польско-русские культурные связи» (6).

Эсхатологическая часть «Сказания о Сивиллах» встречается не во всех списках этого произведения. Ф.П. Сущицкий перечисляет 24 рукописи «Сказания», указывая, что 5 списков имеют заключительную статью «О судном дни» и ещё 3 содержат только статью «О судном дни», которая в этом случае по сути представляет собой самостоятельное сочинение. Это произведение и станет предметом нашего рассмотрения.

Эсхатологические предсказания Лактанция, восходящие к Хро-

нике Бельского, на русской почве бытовали в 2 редакциях. Первая редакция имеет заглавие «Некоего мудра из Сивилина пророчества о судном дни». Нам удалось обнаружить несколько рукописей первой редакции. «Сивиллино пророчество о судном дни» содержится в 2 сборниках ОР РГБ. Первый из них (Ф.17. №1197.13), озаглавленный как «Сборник апокрифов и выписей», относится к первой половине XVIII в. От сборника сохранилось всего 8 листов, включающих «Некоего мудра из Сивилина пророчества о судном дни», «Пророчество, найденное на гробе царя Константина» и небольшое сочинение антикатолического характера. В силу плохой сохранности и отрывочного характера сборника сложно сказать, в какой социальной среде он бытовал. Второй сборник (Ф.247. №407) происходит из собрания Рогожского кладбища и, очевидно, создан в старообрядческой среде. В нём приводится текст, аналогичный тексту первого сборника, озаглавленный «Некоего мудра из Сивилина пророчества о судном дни». Сборник датируется первой половиной XIX в. По всей видимости, 2 сборника, указанных Ф.П. Сущицким, также содержат первую редакцию «Сивилина пророчества». Так, в сборнике архива Св. Синода №4045, датированном XVIII в., мы находим сочинение «О пророчестве Сивиллы» (7). По его заглавию невозможно заключить, к какой редакции «Сивилина пророчества» оно принадлежит. Пролить свет на этот вопрос может состав сборника. Так, мы находим в нём «Пророчество, найденное на гробе царя Константина» — точно так же, как и в сохранившихся фрагментах сборника ОР РГБ. Ф.17. №1197.13. Близость состава сборников даёт нам возможность предположить, что в них была представлена одна и та же — первая — редакция «Сивилина пророчества». Ещё один указанный Ф.П. Сущицким список «Сивилина пророчества» — №1952 собрания Погодина. Он датируется XVII в., что позволяет предположить, что речь идёт ещё об одном списке первой редакции (так как вторая редакция возникла только в 1760-е годы). Тем не менее, мы не можем утверждать это с полной уверенностью — нельзя исключать того, что существовали и более ранние редакции «Сивилина пророчества».

Таким образом, на сегодняшний день известны как минимум 3 списка первой редакции «Сивилина пророчества». Судя по всему, она возникла в конце XVII—начале XVIII вв. Основываясь на составе сборника архива Св. Синода №4045, можно попытаться опреде-

лить среду возникновения и бытования первой редакции. Сборник свидетельствует о большом интересе его составителя к эсхатологии: помимо «Сивиллина пророчества» в него вошли такие эсхатологические сочинения, как «Пророчество святого Мамера Философа», «Сказание Мефодия Патарского о последнем веце», «Сказание о двух старцах». Кроме того, значительный интерес автора вызывали пророчества об освобождении Константинополя («Пророчество, найденное на гробе царя Константина», «Пророчество Льва Мудрого»). Интерес составителя сборника к пророчествам об освобождении Константинополя позволяет предположить, что он был составлен во время русско-турецких войн конца XVII—начала XVIII вв. (1686–1700; 1710–1713). Нижней границей времени составления сборника следует считать 1695 (7203) г., которым в заключающем сборник эсхатологическом сочинении «Лист с острова Мальты» (возникшая в конце XVII в. версия европейского «Сказания о двух старцах») (8) датируется появление двух старцев, отождествляемых с Илией и Енохом. Автор сборника, судя по всему, не принадлежал к старообрядчеству: в сборнике отсутствуют какие-либо старообрядческие сочинения, зато есть статьи из работ украинских богословов XVII в. — Кирилла Транквилиона-Ставровецкого («Зерцало Богословия») и Иоанникия Гялятовского («Мессия Праведный»). Таким образом, мы можем определить составителя сборника и, вероятно, автора первой редакции «Сивиллина пророчества» как образованного книжника конца XVII—начала XVIII вв., проявлявшего большой интерес к эсхатологической тематике, живо интересовавшегося внешней политикой и распространившейся в Москве греческой и западнорусской учёностью. В XVIII в. первая редакция «Сивиллина пророчества» бытовала в новообрядческой среде, однако уже в XIX в. мы обнаруживаем её в одном из сборников из собрания Рогожского кладбища (Ф.247. №407). Появление «Сивиллина пророчества» в старообрядческом сборнике, безусловно, объясняется как большим интересом старообрядцев к эсхатологии, так и общим переходом традиции бытования рукописной книги в старообрядческую среду.

Во второй половине XVIII в. в старообрядческой среде возникла ещё одна редакция «Сивиллина пророчества о судном дни». Об этой редакции не упоминают Ф.П. Сущицкий и С.М. Николаев. Тексты второй редакции имеют следующее заглавие: «Из гранографа древняго Сивилинно пророчество о судном дни». Мы обнаружили

целый ряд списков второй редакции. К ней относится один из списков, перечисленных в статье Ф.П. Сушицкого (9) – список из собрания А.А. Титова №1668 (л.117об.–119об.) (10). В ОР РГБ она фиксируется в рукописи Ф.17. №785 из собрания Барсова (л.1208об. – 1210), относящейся ко второй половине XVIII в., рукописи Ф.17. №1040 первой половины XIX в., содержащей сочинения старообрядца Ивана Васильева, рукописи Ф.247. №600 из собрания Рогожского кладбища, созданной на рубеже XVIII–XIX вв., и в тетрадях старообрядческой писательницы Евдокии Гавриловны Брониной (1787–1862), датированных первой половиной XIX в. (Ф.17. №1239. Л.14–14об). «Из Гранографа древняго Сивиллина пророчество о судном дни» также находится в рукописи №51/70 (Л.188–196об.) библиотеки Института истории, филологии и философии СО РАН, датированной началом XIX в. (11). Ещё один список второй редакции находится в ОРиРК ГПНТБ (№Ф.III.26) (12). Кроме того, произведение, озаглавленное как «Сивиллино пророчество о судном дне», значится среди латгальских находок экспедиции ИРЛИ, проводившейся в 1981 г. в старообрядческих деревнях Латвии (13). К сожалению, по этому заглавию сложно понять, идёт ли речь о первой или второй редакции памятника. Таким образом, на сегодняшний день известно как минимум 7 списков второй редакции «Сивиллина пророчества о судном дни».

Вторая редакция «Сивиллина пророчества» является чисто старообрядческим произведением: все содержащие её рукописи созданы в старообрядческой среде. Её автором был старообрядческий учитель Иван (Венедкт) Васильев, монах чугуевского поморского общежития. Иван Васильев был достаточно плодовитым писателем, автором целого ряда богословских произведений. «Сивиллино пророчество о Судном дни» вошло в состав сборника, составленного им в 1769 г. В него вошли «Извещение разглагольствия, бывшего у поморян с поповщиною в прошедшем 1768 г.», «Послание честным отцам Сергию, Аарону, Иосифу и Пафнутию и братьям вьсем поповлянского согласия», очевидно, написанное по следам дискуссии 1768 г., «Показание в двух столбцах разности древней и новой церкви», сочинение «О антихристе» и, наконец, само «Сивиллино пророчество о Судном дни». Такой состав имеют сборник ОР РГБ. Ф.17. №1040, обозначенный как «сборник произведений старообрядцы Ивана Васильева» и относящийся к первой половине XIX в., и более

ранний сборник ОР РГБ. 17. №785, датированный второй половиной XVIII в. Очевидно, оба сборника восходят к составленному Иваном Васильевым сборнику собственных сочинений. Датировка дискуссии между поморянами и поповцами «прошедшим 1768 г.» убеждает нас, что весь сборник был составлен в 1769 г. Значительная часть сборника посвящена эсхатологической проблематике, поэтому обращение к «Сивиллину пророчеству о судном дни» кажется вполне естественным. По собственному утверждению автора, оно было выписано им из Хронографа.

Большой интерес представляет вопрос о том, чем Ивана Васильева привлекло сочинение Лактанция и как оно укладывалось в его систему взглядов. Свет на это могут пролить многочисленные маргиналии, комментирующие текст «Сивиллина пророчества». Судя по всему, Иван Васильев понял текст Бельского следующим образом. Первую часть сочинения, рассказывающую о «первом антихристе», он отнёс к турецкому султану, покорившему Константинополь и угнетающему православных христиан. На это указывает написанная им на полях напротив слов «востанеть из нихъ единъ слой сердитой» ремарка «значит турка» (14). отождествление «первого антихриста» с турецким султаном было продиктовано сразу несколькими причинами. Сам текст Бельского указывает, что эсхатологический враг будет обладать «Азией и Африкой», что довольно точно соответствует территориям, где располагалась Османская империя. С другой стороны, сборник Ивана Васильева был составлен в 1769 г., во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. В сентябре 1768 г. Османская империя объявила войну России; в январе 1769 г. крымские татары совершили набег на Украину. Вести об этом, безусловно, вскоре дошли до Чугуева, расположенного недалеко от Харькова. Таким образом, натолкнуть Ивана Васильева на мысль отождествить угнетателя христиан с турецким султаном могла и текущая политическая обстановка.

«Второй антихрист», названный Лактанцием «лжепророком», безусловно обозначал для Ивана Васильева российские гражданские и церковные власти. Он был сторонником теории «духовного антихриста» и был убеждён, что антихрист правит в России начиная с 1666 г., действуя через свои «сосуды» — еретиков и отступников от истинной веры (15). Безусловно, образ «лжепророка» идеально соответствовал представлению об отступившей от Бога церковной иерархии. Описание праведников, бегущих от преследующего их лже-

пророка в «горы и пустыни!», было для Ивана Васильева описанием гонимых старообрядцев. Напротив этой фразы он пишет ремарку «горы и пустыня спасает» (16), таким образом демонстрируя взгляды, несколько близкие позиции старообрядцев-странников.

Впоследствии вторая редакция продолжала бытовать в среде беспоповцев. Так, список «Сивиллина пророчества» мы обнаруживаем в тетрадах Евдокии Гавриловны Брониной, которая выписала его из «книги общественной, то есть бывшей в молянной известной по именем Монинской, Старообрядцев Безпоповщины Жениящихся» (17). Здесь она говорит о Покровской молельне монинского беспоповского согласия (наиболее умеренного направления беспоповщины, произошедшего из движения новоженов), существовавшей в Москве до 1827 г. Тетрадь Евдокии Гавриловны была составлена уже после закрытия Монинской молельни – в ней встречается дата 18 июля 1831 г. (18); можно предположить, что книга, из которой Бронина выписала «Сивиллино пророчество», после закрытия молельни оказалась в её личной библиотеке. Забайкальский сборник ОР РК ГПНТБ F.III.26, по всей видимости, близок по составу к сборнику ОР РГБ. Ф.17. №785 – он также содержит сочинение, озаглавленное «О согласиях поморян с поповщиной», а заканчивается «Сивиллиным пророчеством». Судя по всему, эта рукопись также была создана в среде поморцев. Таким образом, вторая редакция преимущественно бытовала в среде старообрядцев-беспоповцев поморского и близких согласий. Некоторое исключение представляет сборник из собрания А.А. Титова №1668 – по всей видимости, он был создан сторонниками поповства, приемлющими беглое священство.

Перейдём к анализу особенностей текстов первой и второй редакции, истории их бытования и эволюции. В основу нашего анализа мы положим опубликованный Ф.П. Сущицким текст из хроники Мартина Бельского, опубликованный Ф.П. Сущицким текст русского перевода «Сказания о сивиллах», содержащийся в рукописи, озаглавленной «Космография» (19), тексты списков первой и второй редакции хранящиеся в ОР РГБ.

Главными отличительными особенностями разных редакций «Сивиллина пророчества» являются варьирование заглавия, длины и концовки текста. Русский текст «Сивиллина пророчества», помещённый в Космографии 1670 г., содержит полный перевод сочинения Бельского, включая изложение хилиастических воззрений Лак-

танция, согласно которым после уничтожения антихриста и пришествия Господа наступит тысячелетнее царство святых, которое будет на короткий срок прервано нашествием Гога и Магога, чтобы затем смениться вечным блаженством праведников. Её заглавие сохраняет имя Лактанция, восходящее к Хронике Мартина Бельского. Однако более поздние редакции сокращают текст «Сивиллина пророчества», отбрасывая содержащиеся в нём хилиастические мотивы. Так, рукописи первой редакции ОР РГБ заканчиваются описанием Страшного Суда: «И потом Господь Бог вечный царь великий и дивный и праведный свой суд поставит живым и мертвым. И мертвых всех воскресит, и праведные царство небесное наследят» (20). Рукописи второй редакции обрывают текст ещё раньше: «И Господь Бог услышит молитву их и послет к ним ангела своего, который умирит всю землю и соймет тягость со всех людей и сердце их охладит и прочая. До зде от сивиллина пророчества» (21). Очевидно, что причиной сокращения текста во всех известных нам рукописях XVIII–XIX вв. стала неприемлемость хилиастических взглядов Лактанция для русских книжников. Точно также из заглавий первой и второй редакции исчезает имя Лактанция, ничего не говорившее русскому читателю. Если в Космографии 1670 г. текст «Сивиллина пророчества» имеет заглавие «О письме Лактанциуса мудреца как он писал ис сивиллиных и зових пророчеств о судном дни», то рукописи первой редакции озаглавлены как «Некоего мудра из Сивиллина пророчества о судном дни», второй – «Из гранографа древнего Сивиллино пророчество о судном дни». Как видно, автор первой редакции опустил имя Лактанция, обозначив его как «некоего мудреца», а автор второй редакции вовсе не упомянул о существовании другого автора текста, кроме легендарной сивиллы.

Текст Мартина Бельского был переведён на русский язык достаточно близко к первоначальному тексту. Идентичность польского и русского текста мы можем заметить, сравнив оригинальный текст Бельского с русским списком 1670 г. Тем не менее, русские списки «Сивиллина пророчества» демонстрируют ряд ошибок и тёмных мест, кочевавших из рукописи в рукопись. Одной из наиболее сложных для понимания оказалась фраза оригинального текста «*panstwo swe przemyeni z yedney strony swyata do drugyey*» (22) (переменит своё государство от одной до другой стороны света). В русском буквальном тексте XVII в. мы находим не очень ясный перевод, слишком буквально

передающий польский текст: «государство своё пременит с одной стороны на другую страну света» (23). Неясность этого текста послужила причиной его порчи в более поздних рукописях. Некоторые писцы поняли слово «свет» как глагол. Так в рукописи ОР РГБ. Ф.17. №1197.13 писец пишет: «государство свое пременит с одной стороны на другую свет» (24); в рукописи ОР РГБ. Ф.17. №785. «государство свое пременит, с одной страны на другую свинет» (25) — кажется, что писец хотел написать «сдвинет»; в рукописи ОР РГБ. Ф.17. №1040 «с одной страны на другую скинет» (26). Напротив, в рукописи ОР РГБ. Ф.247. №407 писец превращает слово «свет» в местоимение «всех», от чего текст более понятным не становится: «с одной стороны и по другую страну всех» (27). Следующая фраза польского текста также вызывала затруднения у русского переводчика. Мартин Бельский пишет «*pro nim yesscze gorssy powstanye, kthory ostatki pirwesego trapic bꙋdzꙋ?*» (после него восстанет ещё худший, который будет уничтожать остатки прежнего). Здесь он апеллирует к латинскому тексту о лжепророке, про которого говорится, что он «*reliquias illius prioris mali cum ipso simul delet*» — «уничтожит оставшееся от первого зла вместе с ним самим» — то есть уничтожит «первого антихриста». Тем не менее, о явлении лжепророка Бельский говорит несколько позже. Кажется, что он не вполне понял текст Лактанция и отнёс некоторую часть предсказаний о лжепророке к первому антихристу. Русский переводчик, в свою очередь, не понял текст Бельского и упростил его мысль, отнеся её к описанию злодеяний антихриста: «И по нем еще того горяче будет своих людей теснити и бити будет» (28).

Ещё одна правка текста является специфической особенностью второй редакции. В русском тексте XVII в. мы находим: «Солнце, и месяц, и звезды и небо изменятся. Глад, мор и войны великия будут. И земля востресется, солнце и месяц часто затмятся» (29). То же самое мы видим в позднем списке первой редакции: «Солнце, и месяц и звезды и небо изменится. Глад и мор и войны великия будут. И земля востресется, солнце бо и месяц часто затмится» (30). Однако автор второй редакции упрощает этот текст, ограничиваясь фразой: «Солнце и месяц часто затмятся» (31). По-видимому, остальные фразы он посчитал или не очень ясными, или излишними: если выше говорится о междоусобицах, то зачем ещё раз писать о войнах? Равным образом, указание на частые затмения показалось

ему достаточным и он опустил не очень ясный пассаж об изменении неба, светил и звезд.

Во второй редакции «Сивиллина пророчества» появляется ещё одна характерная черта: множество маргиналий, большинство из которых переписывается из рукописи в рукопись. Одна из них — уже упомянутое нами отождествление первого антихриста с турецким султаном (32) — имеет экзегетический характер. Другие комментарии носят характер примечаний, уточняющих значение слов и комментирующих текст. Так, когда автор нашего сочинения говорит о «мете», которую будет ставить лжепророк, редактор уточняет «мета си есть печать» (там же), поясняя, по-видимому, не слишком понятное для читателей слово общепринятым русским обозначением печати антихриста. Напротив указания на то, что лжепророк будет править «четыредесятъ два месяца» И. Васильев пишет «полчетверта лета», по-другому обозначая тот же самый срок. Наконец, ряд записей на полях проистекают из каких-то личных размышлений И. Васильева и уже не поддаются объяснению. Так, не очень ясна запись на полях «внимай, читателю разумный» (33) напротив указания на то, что «лакомство в людех вселится», запись «зри читателю» (34) напротив описания моления преследуемых праведных о Божественной помощи. Вероятно, с ними были связаны какие-то личные ассоциации автора.

Подведём итоги нашего исследования. Перевод Хроники Бельского на русский язык в конце XVI в. и использование «Сказания о Сивиллах» составителем Хронографа 1617 г., безусловно, были продиктованы возросшим интересом русских книжников к античной и всемирной истории, удовлетворить который они могли, обратившись к сочинениям европейских авторов. Обострение эсхатологических настроений, происходившее в России с середины XVII в., привело к тому, что входивший в состав «Сказания о Сивиллах» конспект эсхатологического раздела «Божественных установлений» Лактанция оказался востребован русскими читателями и стал бытовать как отдельное сочинение. Его первая редакция возникла в конце XVII—начале XVIII в. Её автор, судя по всему, был приверженцем официальной Церкви, не был чужд западнорусской учёности и возлагал надежды на экспансию России против Османской империи. Его можно было бы назвать русским книжником «раннего Нового времени», жившим в эпоху, когда традиционная европейская учёность уже стала доступна российскому читателю, однако петровская

секуляризация и обращение к более современным образцам западноевропейской культуры ещё не произошли. В XVIII в. широкое распространение книгопечатания и секуляризация русской культуры оттеснили в старообрядческую среду и рукописную книгу, и традиционную эсхатологию. В 1760-е годы учитель поморского согласия Иван Васильев создает вторую редакцию «Сивиллина пророчества». Его интерес к этому сочинению, скорее всего, был продиктован тем, что оно было для него точным описанием современной ситуации. И. Васильев нашёл в нём описание двух смертельных врагов христианской веры: турецкого султана, покорившего Константинополь и теперь ведущего войну против России, и «лжепророка», под которым он понимал официальную синодальную церковь Российской империи, преследующую последователей истинного православия.

Приложение.

В приложении к статье мы публикуем тексты 2 рукописей «Сивиллина пророчества», созданных в старообрядческой среде: рукопись первой редакции, написанную в начале XIX в., и наиболее раннюю рукопись второй редакции, созданную во второй половине XVIII в. Мы постарались передать орфографию как можно ближе к оригиналу, сделав исключение для обозначений чисел, слов под титлом и выносных букв, использование которых не отражается в приведённых нами текстах, и буквы "й", которая пишется в соответствии с правилами современной орфографии. Равным образом, мы используем современную пунктуацию, не передавая оригинальную пунктуацию памятников. Встречающиеся в рукописях записи на полях указываются нами в круглых скобках; в квадратных скобках мы приводим буквы, по ошибке пропущенные писцом и восстановленные нами по смыслу.

Некоего мудра из Сивилина пророчества о судномъ дни

Когда приидеть скончаніе свѣта будутъ в людехъ великіе страсти, которые преже то[го] не бывали въ людехъ во всякихъ родствахъ. В людехъ покажется сло, правда, и вѣра, и покой, и милость, и всякіе добрые дѣла от человекъ отлучатся, и добрые от слыхъ в тѣснотѣ будутъ. И милости над дѣтьми и над сиротами не будетъ. Лакомство в людехъ вселится, мужество в женство будетъ. Войны и ме-

жеусобныя востануть. Отець с сыномъ, а сынъ со отцомъ сло начнуть творити. Большихъ и честныхъ людей не стануть слушати. Всякъ свою вѣру вознесеть. Мудрымъ людямъ посмѣются, безумныхъ людей чтити будутъ. Солнце, и месяц и звѣзды и небо изменится. Глад и морь и войны великія будутъ. И земля востресется, солнце бо и месяцъ часто затмится. Разбой и всякое воровство силу возьметъ. И царства раздѣлятся. Осядутъ пятьдесятъ (35) мужи сильныхъ и востанеть из нихъ единъ злой сердитой, которой Озію и Африку осядетъ и иные земли под себя возьметъ. И роздѣлитъ вѣры, и свой законъ уставитъ, государство свое пременитъ, с одной стороны и по другую страну всѣхъ. И по немъ еще того горяче будетъ. Своихъ людей теснити и бити будетъ. И не будетъ сна и покоя в день и ночь. И страсть будетъ во всемъ свѣте, и гласъ плачевный къ Богу что всѣхъ людей будетъ от великія нужи, бѣды и печали. И потомъ лживой пророкъ востанеть, которой святыхъ и праведныхъ Богу служащихъ людей всѣхъ побіеть. А житіа его будетъ на земли 42 месяца. И велитъ себя хвалити аки Бога, и называти себя станеть Христомъ и знаменіе станеть творити и много людей приведетъ к себѣ, и мѣгу на нихъ станеть класти на тѣлѣ. А которые к нему не уклонятся, и тѣхъ станеть побивати. Такова будетъ нужда, что побѣжать люди въ горы и въ пустыни. Онъ слый и тамъ ихъ найдетъ. И онѣ возпоіють Господу Богу веліимъ гласомъ о еже избавитися имъ от таковыхъ нестерпимыхъ бѣдъ и скорбей, и Господь Богъ услышитъ молитву ихъ, и сошлетъ к нимъ ангела своего, которой умирить всю землю и сойметъ тягость со всѣхъ людей и сердца ихъ охладитъ. И потомъ Господь Богъ сойдетъ въ силу своей и освѣтитъ ихъ недоумѣною свѣтлостію от множества святыхъ ангель своихъ, побіеть тѣхъ, которые отступили от него, и кровь потечеть реками. И князь ихъ захочеть бежати, и будетъ изыманъ и связанъ будетъ огненными чепями и кинуть во адъ. И потомъ Господь Богъ вѣчный царь великій и дивный и праведный свои судъ поставитъ живымъ и мертвымъ. И мертвыхъ всѣхъ воскреситъ, и праведные царство небесное наслѣдятъ.

Первая редакция. Ф.247. Рогожское кладбище. №407. Л188–189об. Нач. XIX в.

**Прибавка или прилогъ полезный. Из гранографа древняго
Сивиланно пророчество ѿ судном дни**

Глава 51.

Егда прїдет кончина свѣту будутъ в людехъ великія страсти, которыя прежде не бывали. Во всякихъ родствахъ въ людехъ покажется слость (слоба). Правда, и вѣра, и милость, и всякія добрая дѣла ѿт человекъ ѿтлучатся и добрыя ѿт слыхъ в тѣснотѣ будутъ. И милости над тѣми сиротами не будетъ. Лакомство в людехъ вселится (внимай, читателю разумный), мужество в женство будетъ, войны и междоусобія востануть, отецъ с сыномъ, а сынъ со ѿтцемъ сло начнут творити, мудрыхъ и честныхъ людей не стануть слушати, и всякую свою вѣру вознесеть. Мудрымъ людемъ посмѣются, безумныхъ же чтити начнутъ (будутъ), младыя старымъ противны будутъ. Солнце и мѣсяць часто затмятъся. Разбой и всякое воровство силу возьметъ.

Ѿсядутъ свѣтъ десять мужей сильныхъ, и востанетъ из нихъ единъ злой сердитой (значить турка), которой Асію и Африку Ѿсядетъ и иныя земли под себе возьметъ. И раздѣлитъ вѣры, и свои законы оставитъ, государство свое премѣнитъ, с одной страны на другую свинетъ. И посемъ горчае тогѡ будетъ, своихъ людей тѣснити и бити начне[тъ]. И не будетъ сна и покою во дни и в нощи, и страхъ будетъ во всемъ свѣтѣ. И гласъ плачевный к Богу ѿт всѣхъ людей будетъ ѿт великія нужды и бѣды и печали.

И потомъ лживый пророкъ востанетъ (лжепророкъ), святыхъ и праведныхъ Богу служащихъ людей всѣхъ побіетъ. И житія егѡ будетъ на земли чetyредесять два мѣсяца (полчетверта лѣта). И повелитъ себе хвалити якѡ Бога. И называти себе начнетъ Христомъ и знаменія станет творити многа. И людей приведетъ к себѣ и мѣту на нихъ станетъ класти на тѣлѣ (мѣта си есть печать). А которыя к нему не уклонятся, убивати станет. Такѡва будетъ нужда, что побѣжать люди в горы и в пустыни (горы и пустыня спасаетъ). Онъ же слыи и тамѡ ихъ найдет. И они возопіють ко Господу великимъ гласомъ ѡ еже избавитися имъ ѿт таковыхъ скорбей (зри читателю). И Господь Богъ услышитъ молитву ихъ и послетъ к нимъ ангела своегѡ, который умирить всю землю и сойметъ тягость со всѣхъ людей и сердца ихъ ѡхладитъ и прочая. До здѣ ѿт сивиллина пророчества.

Вторая редакция. Ф. 17. Барсов. №785. Л. 1208об. — 1210. Втор. половина XVIII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Fabricius Johann Albert. *Delectus Argumentorum et Syllabus Scriptorum qui veritatem religionis Christiane adversus Atheos, Epicureos, deistas seu naturalistas, idolatras, Judaeos, et Mohammedanos.* Hamburg, 1725. P.233–235.

2. Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. Вып.2. С.94.

3. Сушицкий Ф.П. Занятия Ф.П. Сушицкого // Отчёт об экскурсии семинария русской филологии в Санкт-Петербург 23 февраля–3 марта 1913 года. СПб., 1913. С.39.

4. Там же. С.37–44.

5. Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. М., 1903. С.219–222.

6. Николаев С.М. Польско-русские литературные связи XVI–XVIII вв. Библиография. М., 2008. С.40.

7. Описание рукописей, хранящихся в архиве Св. Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т.2. Вып.2. С.925.

8. Шамин С.М. «Сказание о двух старцах»: к вопросу о бытовании европейского эсхатологического пророчества в России // Вестник церковной истории. 2008. №2(10). С.230–231.

9. Сушицкий Ф.П. Указ. соч. С.41.

10. Титов А.А. Описание славяно-русских рукописей, находящихся в собрании члена-корреспондента Императорского общества любителей древней письменности А.А. Титова. М., 1906. Т.5. С.463.

11. Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибирск, 1991. С.45.

12. Бурева С.В. Рукописные сборники забайкальских староверов: состав, функции и формы бытования // Книга в России. Сб.1. М., 2006. С.94–95.

13. Маркелов Г.В. Латгальские рукописные находки 1981 и 1982 гг. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т.39. Л., 1985. С.429.

14. ОР РГБ. Ф.17. №785. Л.209.

15. Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С.30.

16. ОР РГБ. Ф.17. №785. Л.210.

17. Там же. №1239. Л.140б.

18. Там же. Л.13.

19. Приложение к отчёту Ф.П. Сушицкого. Тексты «Сказания о Сивиллах» // Отчёт об экскурсии семинария русской филологии в Санкт-Петербург 23 февраля–3 марта 1913 года. СПб., 1913. С.69–85.

20. ОР РГБ. Ф.247. №497. Л.189–189об.

21. Там же. Ф.17. №785. Л.210–210об.

22. Текст Бельского здесь и далее цитируется по: Сушицкий Ф.П. Занятия Ф.П. Сушицкого. Указ. соч. С.43–44.

23. Приложение к отчёту Ф.П. Сушицкого. С.74.

24. ОР РГБ. Ф.17. №1197.13. Л.3.

25. Там же. №785. Л.1209–1209об.

26. Там же. №1040. Л.70об.

27. Там же. Ф.247. №497. Л.188об.
28. Там же. Л.188об.
29. Приложение к отчету Ф.П. Сушицкого. С.74.
30. ОР РГБ. Ф.247. №497. Л.188–188об.
31. Там же. Ф.17. №785. Л.209.
32. Там же. №785. Л.209
33. Там же. Л.208об.
34. Там же. Л.210.
35. Ошибка писца – в остальных рукописях «Сивиллина пророчества», равно как и в сочинениях Мартина Бельского и Лактанция – десять.

Условные сокращения:

ОР РГБ - Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

ОриРК ГПНТБ - Отдел рукописей и редких книг Государственной публичной научно-технической библиотека Сибирского отделения РАН.

СО РАН - Сибирское отделение Российской академии наук.

**«СКАЗАНИЕ О ДВЕНАДЦАТИ ПЯТНИЦАХ»
В ГАГАУЗСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ**

При сборе полевого материала в 2008–2011 гг. в гагаузских сёлах юга Республики Молдова, в обнаруженных нами гагаузских рукописных сборниках (тетрадах) содержались религиозные тексты, среди которых были различные тексты апокрифического содержания: «Епистолия о воскресном дне», «Сон Богородицы», «Хождение Богородицы по мукам», «Сказание о двенадцати пятницах» и др. (1). Отметим, что большой интерес к апокрифам существовал у старообрядцев, в среде которых широкое хождение имели все наиболее известные на Руси апокрифы. Кроме вышеперечисленных, в старообрядческих рукописях часто встречаются другие тексты: «Видение ап. Павла», «Хождение старца Агапия в рай», «Беседа трёх святителей», «Иерусалимский список» и др. (2).

В данной статье мы рассмотрим лишь 2 варианта самостоятельного отрывка из апокрифического «Сказания о двенадцати пятницах» на гагаузском языке (на кириллической графике), содержащихся в рукописных сборниках из с. Гайдары (3) и г. Чадыр-Лунга Республики Молдовы. По форме и содержанию они представляют собой своего рода молитву-заговор. Прежде чем приступить к анализу содержания этих текстов, отметим одну из особенностей, характерную для гагаузских религиозных текстов. Гагаузы — православные христиане. Однако, являясь тюркоязычными, они для обозначения Бога используют термин Аллах. Эта лексема и производные от неё употребляются в повседневной жизни, в молитвах, в фольклоре и обозначают исключительно христианского Бога и христианские понятия.

«Сказание о двенадцати пятницах» учёные относят к апокрифическим текстам, возникшим в начале христианской эпохи, когда споры «о правой вере» с иудеями были ещё животрепещущими. Отметим, что одним из наиболее ранних славянских списков считается сербский, датированный Ст. Новаковичем нача-

Квилинкова Елизавета Николаевна, д.и.н., доцент, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

лом XIV в. (был опубликован им в 1872 г. по рукописи Белградской библиотеки №200). Известны также списки XV–XIX вв. под разными названиями: «Слово о сказании...», «Обретение...» (4).

В «Сказании о двенадцати пятницах» повествуется о том, что в одной западной стране между христианином-философом Елефтерием и иудейским философом Тарасием произошёл спор о вере. Условия спора были следующие: если переспорит христианин, то все присутствующие при споре евреи покрестятся, а если переспорит еврей, то собравшиеся там христиане должны будут обратиться в иудейскую веру. Когда еврей отчаялся переспорить христианина, он решил прибегнуть к крайнему средству, задав ему вопрос о значении 12 пятниц, соблюдение которых считалось «душепользительным у христиан» («что на пользу вашим душам»). Еврей был уверен, что на данный вопрос христианин не сможет ответить, так как об истории со свитком, в котором было записано значение этих пятниц, знали лишь евреи, приносившие клятву о неразглашении.

Легенда гласила, что во времена зарождения христианства евреи схватили некоего христианина, из (числа) апостолов, у которого отняли свиток. В нём было написано о значении 12 пятниц. Апостола умертвили злою смертью, а свиток, прочитав, сожгли. Когда еврей вышел на некоторое время из комнаты, сын иудея Малх, желающий покреститься, поведал христианину о символическом значении 12 пятниц: в пятницу Адам преступил заповедь Бога, в пятницу Каин убил Авеля, в пятницу был распят Христос, в пятницу погибли Содом и Гоморра и т.д. Когда еврей понял, что спор проигран из-за собственного сына, он убил его и себя. В разных версиях отдельные пятницы соотносятся с различными событиями священной истории (5).

На русскую почву текст попал в переводе с греческого языка, скорее всего, через южнославянское посредство. Российские фольклористы (А.Н. Веселовский и др.) высказались о существовании 2 разных редакций «Сказания о двенадцати пятницах» в славяно-русской рукописной традиции (6). Они выделяют так называемую «Элефтериеву» редакцию (по имени христианского богослова, который вступает в конфессиональный спор с иудейским философом Тарасием) и «Климентову» редакцию (по упоминанию в тексте и приписыванию его Клименту, папе Римско-

му), которая, в свою очередь, распадается на варианты А и Б. «Элевтериева» редакция известна лишь в славяно-русских списках, тогда как «Климентова» – в славянских и западноевропейских (7).

В гагаузской традиции хождение имеет лишь отрывок из «Сказания о двенадцати пятницах», который по форме близок к заговорным молитвам. Он представлен в виде религиозных постулатов, в которых не только объясняется необходимость соблюдения жёсткого поста – тримур (полный отказ от еды) в течение 12 Великих пятниц, приходящихся на наиболее важные христианские праздники, но и обосновывается значимость каждой из них для предохранения человека от различных бед и болезней: Панаия чумасыны тутан, Ал[л]ах коруючек ону ары сытмадан; Архангил Михаила чумасыны тутан, Ал[л]ах коручек ары ар хасталыкларындан ем кара яныктан / «Тех, кто „соблюдает пятницу“ перед праздником Успения Пресвятой Богородицы, Бог предохранит от лихорадки; тех, кто соблюдает пятницу перед днём Архангела Михаила – Бог предохранит от „тяжелой болезни“ и „черного жжения“ (сибирской язвы. – *Е.К.*)». Однако главным было то, что постящиеся в эти дни получают Царствие небесное: «Соблюдающего эти великие пятницы, опасные пятницы, Бог будет хранить от больших напастей и болезней; он будет принят в Небесное Царство Божье и будет вписан в Божьи „книги“ и в „книги“ Богородицы. Аминь».

В указанном тексте используются гагаузские народные названия праздников: Тодур жумасы – Тодоровская суббота (на первой неделе Великого поста), Благуштени жумасы – Благовещенская пятница, Бюк паскел[л]я чюмасы – пятница на Великой Пасхальной неделе (Большая Пасха), Испас чумасы – Вознесенская пятница, Троица чумасы – Троицкая пятница, Драгайка чумасы – пятница праздника Драгайка (Рождество Иоанна Крестителя), Козман Димиян чумасы – пятница Козмы и Дамиана, / Петров чумасы – Петровская пятница, Свети Илья чумасы – пятница Святого Ильи, Панаия чумасы – пятница Богородицы (праздника Успения Пресвятой Богородицы), Архангил Михаила чумасы – пятница Архангела Михаила, Кречун чумасы – Рождественская пятница, Аёрдан чумасы – Йорданская пятница (Водокрещение). При этом форма, в которой они употребляются,

свидетельствует не просто о прикреплении той или иной пятницы к определённой дате церковного календаря, а подчёркивает то, что её «соблюдение» посвящено конкретному празднику или святому.

Найденные нами варианты на гагаузском языке имеют незначительные различия, которые заключаются, главным образом, в композиции отдельных фрагментов текста, а также в последовательности перечисления почитаемых («соблюдаемых») пятниц. Кроме того, различается приуроченность к празднику седьмой пятницы (подробнее см. ниже).

При сравнении гагаузской апорифической молитвы о 12 пятницах с аналогичным отрывком из «Сказания о двенадцати пятницах» на русском языке (8), видно, что имеются более значительные текстовые различия почти в каждом пункте. Они, главным образом, связаны с мотивировкой соблюдения той или иной пятницы. Так, например, того, кто соблюдает пятницу на первой неделе Великого Поста: «Бог убережёт от головной боли и от боли» (гаг.); «тот человек избавлен будет от скоропостижной смерти» (рус.); соблюдающего вторую пятницу – перед Благовещением Пресвятой Богородицы: «Бог будет хранить от большой воды (возможно, на водном пути), от потопа» (гаг.); «тот человек от вечного посещения избавлен будет» (рус.); соблюдающего пятницу на Великой Пасхальной неделе: «Бог будет хранить от внезапной смерти» (гаг.); «тот человек на водном пути избавлен будет» (рус.); соблюдающего четвёртую пятницу перед Вознесением: «Бог будет хранить от злых и чужих людей» (гаг.); «тот человек муки вечные избавлен будет» (рус.); соблюдающего пятницу накануне Троицы: «Бог будет хранить от самого большого горя» (гаг.); «тот человек от дьявольского смущения избавлен будет, от трясовицы сохранён будет»; соблюдающего пятницу накануне праздника Рождества Иоанна Крестителя: «Бог будет хранить от порезов (возможно, от посещения)» (гаг.); «тот человек от дьявольского смущения избавлен будет» (рус.).

Далее, согласно гагаузскому тексту, седьмую пятницу следует «соблюдать» в честь бессребреников Космы и Дамиана. Из истории христианства известно, что Косма и Дамиан – братья родом из Рима, врачи по профессии, приняли мученическую смерть в Риме при императоре Карине (283–285 гг.). Воспитанные роди-

телями-христианами в правилах благочестия, они, по преданию, вели строгую, целомудренную жизнь и обладали даром исцеления болезней. Своим добрым отношением к людям братья многих обращали в христианскую веру. За бескорыстное лечение больных святых братьев называли «безмездными врачами». Духовное воздействие на окружающих, многих приводившее в Церковь, привлекло внимание к братьям римских властей. В Риме святых вначале заключили в темницу, а затем повели на суд. Братья открыто исповедали перед римским императором и судом свою веру во Христа и отказались принести жертву языческим богам. В народных представлениях восточных славян бессребреников Косму и Дамиана сравнивают со святыми Димитрием и Георгием: «Косма млад, аки Димитрий Селунский, Дамиан млад, аки Георгий мученик, кудреват, в правых руках держат кресты, а в левых сосудцы» (9).

В русском варианте данного текста в честь «Козьмы и Дамиана» отмечается девятая пятница, между праздником Успения Богородицы и днём архангела Михаила. Такая приуроченность неслучайна, так как праздник в честь этих угодников, известных в русском народном календаре под именем «Курятников», отмечали 1/14 ноября. С их именами в народе связано немало верований, но в первую очередь Косму и Дамиана почитали как «хранителей» кур, отчего день их памяти называли Куриным праздником, или Куриные именины. В этот день женщины собирались вокруг церкви святых Космы и Дамиана с курами и потом рассылали своим знакомым и уважаемым лицам кур в виде подарка. Их также почитали как покровителей скота (10). При этом в гагаузском и русском вариантах различается и мотивировка необходимости соблюдения этой пятницы: «того Бог будет хранить от огня (пожара) и испытаний (несчастных случаев)» (гаг.); «тот человек от скоропостижной смерти избавлен будет» (рус.). По сути, они довольно близки. Учитывая, что в гагаузском списке этот праздник приходится на жаркий летний месяц июль, то вполне понятно сохранение акцента на предохранении от огня.

Полностью совпадает мотивировка празднования восьмой пятницы в честь Святого Ильи: «Бог будет хранить от грома и молнии» (гаг.); «тот человек от грома и молнии сохранён будет» (рус.).

Согласно гагаузским вариантам рассматриваемой нами апок-

рифической молитвы, от лихорадки (сытма) необходимо было «соблюдать» девятую пятницу — перед праздником Успения Богородицы. В русском же варианте текста «от трясовицы» отмечали пятую пятницу — перед Троицей, а восьмую пятницу — чтобы уберечься от Божьего гнева: «от страха Божия сохранён будет».

Принципиальное различие в мотивировке соблюдения десятой пятницы в честь архангела Михаила: «Бог будет хранить от „тяжёлой болезни“ и от „чёрного жжения“» (по-видимому, от тифа и сибирской язвы. — *Е.К.*) (гаг.); «тот человек от страха и меча сохранён и примет при смерти — при смерти узрит Пресвятую Богородицу» (рус.). Частично данная мотивировка присутствует во втором гагаузском варианте (пункт 10, чадыр-лунгский сборник): «гёренечек Паныя ёлмектянь илери» / «перед смертью узрит Пресвятую Богородицу».

В первом гагаузском варианте (гайдар-ский сборник) соблюдение одиннадцатой пятницы накануне Рождества обещает верующему, что он «будет вписан в Божьи книги», а в русском — «того человека имя будет в живых книгах написано». Таким образом, можно сказать, что данный пункт практически совпадает, если не считать того, что соблюдение двенадцатой пятницы в честь праздника Богоявления Иисуса Христа обещает верующему быть вписанным в другой список — «в книги Пресвятой Богородицы» (гаг.). В русском варианте этот пункт поясняется буквально: «тот человек избавлен будет от муки вечного огня неугасимого, червей неусыпаемых, имя его будет написано в живых книгах всегда».

В обоих гагаузских вариантах текста конкретно оговаривается, что человек, соблюдающий ту или иную пятницу, будет «спасён» или «убережён» самим Господом, а в русском варианте используется неопределённая форма «тот будет убережён от». Наряду с характерным для молитвы-заговора зааминиванием, концовка гагаузского текста (гайдарский сборник) содержит формулу-договор, согласно которому человека, соблюдающего эти пятницы, Бог будет оберегать от напастей, болезней и дарует Царствие небесное: Ким тутарса бу бюк чумалары аталы чумалары Ал[л]ах коруючек ону хем бюк напасталардан хемда хасталыкларындан емдя олучек кабул едилмиш Ал[л]ахын Гёктя Падишахлыина емдя олучек язылы Ал[л]ахын кихатларында емдя Панаиянын кихатларына. Амин / «Соблюдающего эти великие

пятницы, опасные пятницы, Бог будет хранить от больших напастей и болезней, и он будет принят в Небесное Царство Божье, и он будет вписан в Божьи „книги“ и в „книги“ Богородицы. Аминь». Как можно видеть, во второй раз в тексте оговаривается момент, из которого следует, что «спасительные книги» есть не только у Бога, но и у Богородицы. Здесь делается акцент на образе Богородицы как заступницы христиан. Второй вариант на гагаузском языке завершается лишь характерным восклицанием — Аминь, в то время как в русском содержится более полная молитвенная форма зааминивания: «Ныне и присно и во веки веков. Аминь».

При сравнении гагаузских вариантов видно, что текст из гайдарского сборника является более полным и включает в себя формулу-договор. В тексте из чадыр-лунгского сборника переписчиком (или переводчиком) были, по-видимому, внесены некоторые изменения и дополнения. Так, например, вместо не столь известных в народе Космы и Дамиана, поскольку в гагаузском народном календаре отсутствует праздник в их честь, соблюдение седьмой пятницы приурочено к празднику в честь св. Петра (Петров чумасы), одного из особо почитаемых гагаузами святых. (Праздник в честь свв. Петра и Павла в народе нередко называли только по имени первого святого — Петро гюню). Что касается мотивировки соблюдения этой пятницы, то она совпадает — «Бог будет хранить от огня (пожара) и испытаний (несчастных случаев)». Согласно народному календарю, с Петрова дня начинали косить пшеницу. Поэтому вполне обоснована мотивировка соблюдения пятницы накануне праздника в честь св. Петра и Павла — от огня, чтобы сберечь собранный урожай зерновых.

Отметим, что богослужения в память святых бессребреников Космы и Дамиана Православная Церковь совершает трижды (поскольку это разные святые), а дважды в год — 1 ноября и 1 июля (по старому стилю) — почитает их особыми службами. В месяцесловах к именам бессребреников прилагаются слова: в ноябре — «иже от Азии», а в июле — «в Риме мучившихся». Как можно видеть, хронологически даты празднования в честь свв. Петра и Павла (29 июня / 12 июля), а также в честь Космы и Дамиана (1 /14 июля) практически совпадают.

Наряду с этим отметим, что указание на связь седьмой пят-

ницы с Петровым днём (в которую Господь руками Моисея и Аарона послал на землю египтян десять казней, превратил их реки в кровь в 5-й час дня), имеется в Сказании Ельфэрия о 12 пятницах. Вместе с тем, в этом Сказании имеются и свои особенности. Например, празднование двенадцатой пятницы должно было происходить после Рождества Христова, в которую царь Ирод избил младенцев, и др. (11), в то время как в рассмотренных нами вариантах оно приурочено к кануну Рождества. В заключении оговаривается, что «эти же двенадцать пятниц вот так подобает соблюдать: постом, и молитвой, и пением, единожды в день вкушать хлеб и воду. Сколько возможно, творить милостыню, воздерживаться от плотской похоти. Зачатое (дитя) будет нездорово: или слепым, или хромым, или как-либо еще. Сохраняйте себя в чистоте, и Господь сохранит вас в царствии своем. Сколь возможно, братья, не только грехи наши будут прощены, но получим и царство небесное от Христа Иисуса» (11).

«Сказание о двенадцати пятницах», указывающих на пост, имеется у румын. В нём перечисляются 12 Великих пятниц и даётся исторический контекст, объясняющий необходимость их празднования. Данный текст также имеет у румын самостоятельное хождение. В том варианте, который удалось нам обнаружить, празднование пятниц начинается с кануна праздника 40 мучеников: *Prima vineri de postit – este in ajunul celor 40 de Sfinti mucenici, in care Adam a nesocotit porunca lui Dumnezeu si a fost izgonit din Rai* и т.д.; вторая – перед Благовещеньем; третья – на Великой (Страстной) неделе перед Пасхой, четвёртая – перед праздником в честь Св. Духа, пятая – перед праздником Рождества Иоанна Крестителя, шестая – перед праздником Свв. Петра и Павла, седьмая – перед Успением Пресвятой Богородицы (в августе), восьмая – перед Усекновением главы Иоанна Крестителя, девятая – перед праздником Введения в храм Креста Господня, десятая – после праздника Введения в храм Креста Господня, одиннадцатая – перед праздником в честь св. апостола Андрея, двенадцатая – после Рождества Христова. Кроме того, различается также мотивировка празднования пятниц и приуроченность к праздничным дням (12).

В связи с приуроченностью пятниц к тем или иным праздникам отметим, что, согласно приводимым российским филоло-

гом Г.П. Федотовым фольклорным материалам, в духовных стихах русского народа, отражающих указанное Сказание, иногда среди 12 пятниц вместо Михаила Архангела называются Кузьма-Демьян (№586), которые именуются «Бестреберниками» (бессребрениками) (№584) (13). По убеждению учёного, это особое положение святых Кузьмы-Демьяна не случайно, как и не случайно их сопоставление с Михаилом Архангелом, поскольку в варианте духовного стиха о Страшном Суде они спускаются с небес вместе с ним. Из этого следует, что акцент на празднике в честь Козьмы и Дамиана характерен для славяно-русской традиции.

Возвращаясь к сравнительному анализу гагаузских текстов о 12 пятницах, отметим, что во втором варианте (чадыр-лунгский сборник) сбита хронологическая последовательность пятниц. Так, пятница в честь Св. Троицы (праздник, отмечающийся весной) в «списке» стоит под двенадцатым номером. Она расположена после праздника Богоявления (8/19 января), на котором, как правило, завершается список пятниц. Отметим, что и в славянских текстах «списки» почитаемых пятниц не всегда совпадают, но предполагается их определённая последовательность.

Кроме того, в указанном гагаузском варианте отсутствует характерная для этого текста заговорная формула – концовка. Вместе с тем, в нём конкретно оговаривается, в чём выражается соблюдение этих пятниц: «Бу Чумалар гёстер тримур» / «Эти пятницы указывают на тримур» (день поста, во время которого не употребляется никакой пищи и воды), в то время как формулировка, содержащаяся в первом варианте (гайдарский сборник), более расплывчатая. Используемое в нём причастие «тутан», образованное от глаг. «тутмаа» (букв. держать, придерживать, сдерживать), в контексте, связанном с народной обрядностью, обозначает человека, соблюдающего установленные ритуалы. Например, тутмаа йортуйу означает букв. «придерживаться праздника», «чтить праздник», то есть не работать, молиться, а также поститься и воздерживаться от интимной близости (если предписывается обрядностью).

В связи с этим отметим, что в гагаузском варианте эпистолии о воскресном дне, помимо акцента на воскресном дне, который необходимо праздновать, называются также среда и пятница, когда запрещено работать и следует поститься. Оговари-

вается, что соблюдение этого требования является условием для того, чтобы «быть записанным в книги Божьи».

Хем геня де[е]рим, джума хем чаршамба ичин, ани корумерсыныс пак хем хоручлан, ама диль ишлень, зере бу гюн[н]яр чикарджек сизи джендемин ичиндянь. Хем вердим сизя бютюн топран татлыыйны, иясинис, да хеп сизя етишмеди, да иерсинис балык о дургудулу гюн[н]ердя / «И снова говорю вам о пятнице и среде, которые соблюдайте „чистотой“ (добродетелью – ?) и постом, но не работой, так как эти дни вас вызволят вас из самого ада. И дал [Я] вам самое лучшее, что есть на земле, чтобы кушали, но вам всё не хватает, и кушаете рыбу в эти запретные (постные?) дни».

Напомним, что именно требование о соблюдении жёсткого поста («тримур») в течение 12 великих пятниц является основным в рассматриваемом нами гагаузском варианте Сказания. Известно, что пятница как день крестных мучений Иисуса Христа, почиталась с первых веков христианства. Об этом в «Житии Константина Великого» упоминал Евсевий Кесарийский, христианский церковный историк середины IV в. Позднее таким почитаемым днём для православных христиан стала среда.

Народно-христианская традиция почитала пятничные дни не только как дни строгого поста, но и как связанные с культом святой мученицы Параскевы (это имя по-гречески и означает «пятница»). У народов Балкано-Дунайского региона и Юго-Восточной Европы, святая Параскева-Пятница почиталась как покровительница женщин: в замужестве, деторождении, домашнем хозяйстве, особенно в прядильном и ткацком деле, которыми нельзя было заниматься в пятницу. «Соблюдать» пятницу предписывалось некоторыми народными обычаями. Этим, по видимому, объясняется популярность фрагмента об особо почитаемых 12 пятницах, выделенных из апокрифического «Сказания о двенадцати пятницах» в отдельный сюжет (7). Св. Петка, легенды о которой связаны с пятницей, особо почитается болгарами. Сказание о 12 пятницах связывается учёными с деятельностью богомилов, распространившейся на территории Болгарии в XII в. (14). В «Сказании о двенадцати пятницах» отразились представления народного христианства (7).

У восточных славян пятницами называли 12 богинь, почита-

ние которых более или менее было равномерно распределено по годовому кругу. Сведения об этом сохранились, например, в «Сказании о двенадцати пятницах» (15). Некоторые старообрядческие общины сохранили культ Параскевы Пятницы – покровительницы женщин, пряжи, брака, рождения, водных источников и пятого дня недели. Её культ связан с запретом на рукоделье и соблюдением поста в пятницу, особенно – в течение 12 пятниц года перед великими праздниками (16), что подчёркивает значимость для них «Сказания о двенадцати пятницах». В византийском «Слове о видении отца Пахомия о среде и пятке», известном и в славяно-русском переводе, среда и пятница в образе двух ангелов провожают в рай человека, строго соблюдавшего пост в эти дни.

Как и у других христианских народов, у гагаузов почитание 12 пятниц напрямую связывается в тексте с христианской календарной обрядностью, тем не менее, эта традиция имеет более раннее происхождение, о чём свидетельствуют фольклорные данные. Одним из мифических существ у гагаузов является *Cumaa karisi / Cumaa babasi* (Пятница-женщина / Пятница-баба), что соответствует болгарской «Света Петка» и восточнославянской Параскеве-Пятнице. По приводимым В.А. Мошковым данным, это мифическое существо, как и 2 других – Воскресенье-мать, Середа-женщина / Середа-баба, представляются старухами, живущими в лесу в пустынном месте. Они зорко следят за тем, чтобы вечером не работали накануне среды, пятницы и воскресенья. Этот запрет касается женщин и женских работ, главным образом пряденья. Интересно, что относительно пятницы действовал запрет и на работу с глиной (обмазывание пола и стен глиной). В этой связи В.А. Мошков уточняет, что при всём сходстве образов между ними существовало некоторое старшинство: «старше всех стоит Воскресенье, которое называется не бабой или женщиной, а матерью. За ним идёт по старшинству пятница и, наконец, Середа» (17). Что касается их «стагуса», то, по-видимому, он отражает значимость этих дней в христианстве. Кроме еженедельных праздников в их честь, он упоминает лишь о том, что каждая из них имеет по одному большому годовому празднику: Великую Среду, Великую Пятницу и Великое Воскресенье (на Пасхальной неделе).

Таким образом, имевшая у гагаузов хождение апокрифическая молитва из «Сказания о двенадцати пятницах» представляла собой одновременно и наставление для христиан (по соблюдению ритуальных запретов с указанием конкретной пользы – «будет предохранён», «будет спасён»), и выполняла функцию оберега. Несмотря на внешне религиозную оболочку, в ней ярко выражена языческая составляющая, в основе которой лежит «договор». По мнению российских исследователей, акцент на том, что соблюдение поста в пятничные дни имеет не только душеполезное значение, но и оберегает человека от разных бед и болезней (от внезапного зла, от напрасной смерти, от неприятеля, от утопления, от лихорадки и т. д.), характерен для более поздних списков данного апокрифа (7).

В гагаузском отрывке из «Сказания о двенадцати пятницах» представлены как господские и богородичные праздники, так и праздники в честь наиболее значимых святых и небожителей: Ильи Пророка, Иоанна Предтечи и архангела Михаила, свв. Петра и Павла. Анализ формы и содержания данного текста позволяет говорить о том, что он представляет собой разновидность «спасительной молитвы» с функцией оберега. Остаётся открытым вопрос о пути проникновения в гагаузскую среду этой апокрифической молитвы, а также некоторых других апокрифических текстов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Квилинкова Е.Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинёв-Благовещград: Tip. Central, 2012; она же. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат;София, 2013. Tip. Central, 2013. 872 с.
2. Апокрифы у старообрядцев. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vreke.com/apokrifly-u-staroobryadcev>.
3. Квилинкова Е.Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинёв, 2010. С.350–352.
4. Сказание о двенадцати пятницах. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://krotov.info/acts/14/dante/pyatniz12.htm>.
5. Сказание о двенадцати пятницах. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/12_patnic.shtml
6. Веселовский А.Н. Опыты по истории развития христианской

легенды. IV. Сказание о 12 пятницах // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. №6.

7. Сказание о двенадцати пятницах. Подготовка текста, перевод и комментарии М.В. Рождественской. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4922>

8. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dobroeslovo.ru/viewtopic.php?f=20&t=23843>

9. Косма и Дамиан. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://orthodox-europe.eu/index.php?option=com_content&task=view&id=29; Белоцерковский Б. Святые врачи // Московские епархиальные ведомости №7–8. 2006. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://vedomosti.meparh.ru/2006_7_8/7.htm.

10. Кузьма и Демьян. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2091/4305.htm>.

11. Сказание о двенадцати пятницах. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://apokrif.fullweb.ru/apocryph1/12_patnic.shtml

12. 12 vineri de post. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://felicitari.ele.ro>

13. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://philologos.narod.ru/fedotov/fedotov-stihi.htm>

14. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.credo.ro>

15. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylive.org/blog/Books/449.html>

16. Болонев Ф.Ф. Русские православные посты. Новосибирск, 1992.

17. Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение. 1901. С.14, 36.

Приложение.

1) Тодур жумасыны тутан алах коруичек ону баш тутмасындан, ем ачьдан

2) Благуштени жумасыны тутан Алах коруичек, ону бюк судан потоптан

3) Бюк поскеля чюмасыны тутан Алах коруичек ону анзыздан ёлюмдан

4) Испас чумасыны тутан Алах коруичек ону фена ем ябанчы адамдан Троица чумасыны тутан Алах

1. Соблюдающего Тодоровскую пятницу, Бог уберезет от головной боли и от боли.

2. Соблюдающего Благовещенскую пятницу Бог будет хранить от большой воды, от потопа.

3. Соблюдающего пятницу на Великой Пасхальной неделе Бог будет хранить от внезапной смерти.

4. Соблюдающего Вознесенскую пятницу Бог будет хранить от злых и чужих людей.

<p>5. коруичек ону ем бюк кахырдан Драгайка чумасыны тутан</p> <p>6. Алах коруичек ону кесилмеклердян Козман Димиян чумасыны тутан Алах</p> <p>7. коруичек ону ялындан ем кумпанадан Свети Илья чумасыны тутан Алах</p> <p>8. ону коруичек Гёк гюрлемесиндян чимчириктя ем илдырымдан Панаия чумасыны тутан Алах</p> <p>9. коруючек ону ары сытмадан Архангил Михаила чумасыны</p> <p>10. тутан Алах коручек ары ар хасталыкларындан ем кара яныктан Кречун чумасыны тутан олучек</p> <p>11. язылы Алахын кихатларында Аёрдан чумасыны тутан</p> <p>12. олучек язылы Панаиянын кихатлары Ким тутарса бу бюк чумалары аталы чумалары Алах коруючек ону хем бюк напасталардан хемда хасталыкларындан емдя олучек кабул едилмиш Алахын Гёктя Падишахлыина емдя олучек язылы Алахын кихатларында емдя Панаиянын кихатларына Амин</p>	<p>5. Соблюдающего Троицкую пятницу Бог будет хранить от самого большого горя.</p> <p>6. Соблюдающего пятницу праздника Драгайка (Рождество Иоанна Крестителя) Бог будет хранить от порезов.</p> <p>7. Соблюдающего пятницу Козьмы и Демьяна Бог будет хранить от огня (пожара) и испытаний (несчастных случаев).</p> <p>8. Соблюдающего пятницу Святого Ильи Бог будет хранить от грома и молнии.</p> <p>9. Соблюдающего пятницу Богородицы Бог будет хранить от лихорадки.</p> <p>10. Соблюдающего пятницу Архангела Михаила Бог будет хранить от тяжелой болезни и от сибирской язвы (досл. черного жжения).</p> <p>11. Соблюдающего Рождественскую пятницу (тот) будет вписан в Божьи книги.</p> <p>12. Соблюдающего Йорданскую пятницу (Водокрешенье) будет вписан в книги Пресвятой Богородицы.</p> <p>Соблюдающего эти великие пятницы, опасные пятницы, Бог будет хранить от больших напастей и болезней, и он будет принят в Небесное Царство Божье и он будет вписан в Божьи «книги» и в «книги» Богородицы. Аминь.</p>
--	---

**ПРЕБЫВАНИЕ В СВЯЩЕННОМ
ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ.
«ЖИТИЕ ХРИСТИАНСКОЕ» ФЕДОСЕЕВСКОГО
НАСТАВНИКА ТРОФИМА ИВАНОВА**

Сочинение «Житие Христианское» составлено наставником из Кинешмы Трофимом Ивановым. Подробное описание содержания этого сочинения включено в последнюю, 43, главу знаменитого корпуса «Отеческих Завещаний», составленного Иваном Алексеевым. Рукопись данного корпуса 26 апреля 1805 г. была представлена Иваном Алексеевым московским федосеевским наставникам. Можно предполагать, что «Житие Христианское» составлялось незадолго до оформления корпуса «Отеческих Завещаний» и представляет собой важный опыт детальной систематизации внешних норм жизни христианина. Большинство положений не представляют собой ничего принципиально отличного от иных предписаний федосеевского согласия описываемого периода. Мы воспользовались данным сочинением потому, что соотношение его объёма и информативности представляется оптимальным для нашей цели.

Приведём основные моменты требований к духовной жизни христианина-федосеевца, рассматривающиеся в «Житии Христианском» и его предписаниях.

1) **Сообщение с еретиками.** Посещение еретических праздников категорически запрещено христианам, епитимия 300 земных поклонов, при повторном согрешении – 700, а в третий раз – 900. А в случае участия в трапезе, над которой молились иноверные – до 2 лет отлучения (по Номоканону). Запрещено жить с иноверными в одном помещении. Участие в похоронах неверных родственников (по нужде и без молитв) влечёт за собой 300 поклонов епитимии. Запрещается посещение любых молитв и служб иноверных. Также запрещается ходить к ним в гости, участвовать в посиделках, предаваться мирским развлечениям.

2) **Необщение в пище и молитве с иноверными.** Не принимать пищу на едином столе («понеже стол яко сосуд един») и не

позволять иноверным прикасаться к еде и сосудам, а в случае прикосновения омыwać сосуд и молиться лестовку, так же поступать и с едой. При пользовании общим колодцем с иноверными каждый раз молиться лестовку за принесённую для себя воду.

Не молиться с иноверными в одном помещении одновременно, даже если те молятся в отдаленном углу, вплоть до совершения крестного знамения.

Питаться только из своих сосудов, за которые совершена молитва; так же молиться и за еду.

3) **Замирщение и хранение себя от него в путешествии.** Находясь в пути, христианин должен максимально беречься от замирщения в питии и ядении. А если что купит в дороге из пищи, то не есть и не пить, прежде не помолясь лестовки по обычаю. При себе в дороге необходимо иметь христианскую икону. А входя в дома иноверных, на их иконы не молиться. И не променивать и не продавать им своих икон, и не позволять им на них молиться (т.е. «опасно их соблюдать»).

4) **Жилище.** В одном доме родителям с женатыми детьми жить запрещено. *Нравственный аспект.* Категорически запрещён брак, родителям запрещается советовать детям жениться, в случае непослушания детей – жить от них отдельно. Обязательное сохранение целомудрия и чистоты между бывшими супругами по их обращению к истинной вере; в случае совместного жительства разрешается исполнение женщиной только бытовых обязательств в отношении бывшего мужа при проживании в одном доме (стирка, приготовление пищи).

5) **Ритуальная чистота жилища.** Храмина с роженицей – 1000 поклонов «вместо освящения», верной восприемнице родов 6 недель поста и по 100 поклонов.

6) **Некоторые иные виды личного замирщения.** После вхождения в еретический дом, где рождается дитя, в сенях своего дома помолиться 300 поклонов, а потом заходить. Если в христианский дом входит восприемница родов, не совершившая предписанного поста и очистительных молитв, хозяева молятся 300 поклонов.

7) **Запрет на участие в уличных увеселениях.** Участие в уличных увеселениях – отлучение, по покаянии 1000 поклонов. В случае участия детей с согласия родителей, последние также отлучаются на тех же условиях.

8) **Ношение исключительно христианской одежды.** Не носить и не одевать одежды «еже не по подобию христианскому» ни в жизни, ни на молитве.

9) **Бани и разумная умеренность в личной гигиене.** Нельзя ходить в баню к иноверным, епитимия 1000 земных поклонов, если в ведении, или 300 поклонов, если по незнанию о таком положении. А если придётся помываться из еретических сосудов — дополнительно 100 поклонов. Предписывается не усердствовать в частом мытье собственного тела. Остерегаться рассматривания и осязания своего и чужого телесного устройства. Не искать всячески телесного покоя и расслабления, не увлекаться хождением в баню как в место нечистое, в которое предписано входить, сняв с себя крест. После посещения бань молиться поклонов 50 или 100 вместо предписанных очистительных молитв от священника.

10) **Рекомендация устраниваться от агрессивного выступления против внешнего мира в пользу смиренного, прикровенного ведения христианской духовной жизни.** Держаться бесконфликтного поведения, в т.ч. не искать себе испытаний и не провоцировать на себя преследований за веру, а всячески смиренно уклоняться и избегать возможных санкций и показных прений. Творение молитв за спасение всего мира. Обязательно поминать «труждающихся и служащих». Творить милостыню и странноприимство.

11) **Запрет на чтение душеполезных святоотеческих поучений без исправления молитвенного правила на данный день,** т.е. отрицание действенности и спасительности книжного духовного научения вне регулярного соблюдения норм христианского жития.

12) **Запрет на чрезмерное увлечение полемической литературой, в т.ч. мудрованиями об Антихристе.**

13) **Запрет на колдовство и ворожбу.** Ворожба с целью (многого) целительства — епитимия пост от 6 недель по 100 поклонов на день.

14) **Запрет на трапезу кроме положенного времени.** Несвоевременный приём пищи (кроме обеда и ужина) 300 поклонов епитимии, или по 16 земных поклонов в день в течение полугода.

15) **Запрет на пьянство.** Пьянство в своём доме — 40 дней поста по 100 поклонов на день, а если в кабаках прилюдно пьёт из сосудов иноверных, то дважды по 40 дней поста с поклонами.

16) **Предписание строгого и точного соблюдения поста, без послаблений.** Среда и пятница – не позволяется есть с елеем, или более одного раза, епитимья 1000 земных поклонов.

17) **Обязательные требования к наставнику.** Требование к отцам духовным – содержание чистоты личной нравственности и свобода от клятвенных обязательств к инославным исповеданиям (после крещения).

18) **Запрет и епитимья за матерную брань.** 1000 земных поклонов, за обзывательство человека «бесом» – 300 поклонов.

19) **Епитимья за кражу.** В случае какой-либо кражи у человека, прийти к нему и вернуть вещь, или её цену, если тот человек жив. И если потерпевший прощает, епитимья 1000 земных поклонов. А если потерпевший умер, то требуется многократно молиться по канону или по три лестовки, в соответствии с ценой украденного. И за то украденное поминать умершего.

20) **Соблюдение календаря, праздников (устранения от работы, постов, уставных поклонов, регулярное посещение соборной молитвы, соблюдение личного молитвенного правила, включая келейное, чтение душеполезных книг только при условии отправления полного круга молитвословий, соблюдение целостности соборной и личной молитвы совершением от начала и до конца, исключение опозданий.**

21) **Регулярное исповедание собственных грехов,** по 4 раза в год и чаще, но не реже 1 раза в год.

Подводя итог данным внешним требованиям, можно охарактеризовать их следующим образом.

Христианину предписывается находиться на подчёркнутой дистанции с иноверным миром, соблюдая себя в ритуальной чистоте от него, умеренно и без фанатизма выполняя нормы гигиены в соответствии с традиционным укладом.

В духовной жизни прежде всего важна регулярность и размеренность. Практика важнее теории: исполнение молитвенного правила, участие в соборном богослужении и соблюдение постов гораздо важнее чтения книг, особенно рассуждений об острых вопросах религиозной полемики.

При сохранении ритуальной дистанции от мира необходимо приносить молитвы за всех, в нём живущих, за их спасение и благоденствие.

При очевидном противопоставлении мира и христианского закона требуется стремиться избегать конфликта, максимально отдавая свои силы исполнению закона, а не вступать в полемику и конфронтацию с отрицающими закон или его не творящими представителями внешнего мира.

Все вольные и невольные нарушения должны покрываться исповедью и исполнением соответствующей епитимии.

В русле соблюдения данных правил протекает духовная жизнь христианина, в которой нет ничего случайного, в которой всё подчинено идее исполнения священной модели жизни и поведения.

Главное в этой модели то, что правильно ей следующий перестаёт творить что-либо «от себя», совлекается индивидуалистических мотивов в религиозном и даже бытовом поведении. Он преодолевает индивидуалистическую потерянность, обретая особое качество существования. Правильно исполняющий закон словно бы попадает в иное, священное пространство и время, где индивидуалистические атрибуты «я», характерные для современного человека, стремятся к нулю.

При таком поведении сохраняются некоторые «мирские» аспекты деятельности: труд, гигиена, питание, но даже они тесно подчинены аспектам священным: соборная и личная молитва, соблюдение постов, выполнение епитимии, повторяющееся по необходимости освящение через молитву жилого пространства, ритуальных и бытовых предметов, возвращение им их святости, включенности в «священный обиход».

Принципы такого существования прекрасно иллюстрирует совершаемый в начале и конце молитвы седмипоклонный начал, обозначающий вхождение в особо священное время и пространство молитвы и исхождение из него, восстановление максимальной степени священности времени и пространства и возвращение оттуда в менее священный мир обычной жизни.

Подобного рода логика распространяется и на все остальные моменты. Так, например, чтущий и поющий за службой призван читать не собственно своим (индивидуальным) голосом, а голосом прежде так читавших и певших отцов, чьему примеру он следует, стремясь именно так стоять на молитве, в точности как они совершают крестное знамение и поклоны. По данной причине

особенности традиционного исполнения не подразумевают акцента на индивидуальной интерпретации. Наоборот, задача состоит в том, чтобы в своем личном голосе обрести и услышать внеличностный голос священной традиции.

Нам представляется, что в указаниях уставной книги о христианском житии все детали имеют своей целью удовлетворить потребность традиционного человека в сохранении того подхода и уклада, который всё более утрачивается и разрушается во внешнем мире. Потому неслучайно автора в сравнительно меньшей степени интересуют моменты учения об антихристе и даже влияние нравственных поучений святых отцов, апеллирующих к уровню рационального, индивидуального. Только преодолев этот уровень путём совершения предписаний христианского жития представляется возможным подлинное, надличностное восприятие христианских истин, описываемых в святоотеческих сочинениях. Только при обретении причастности «внутреннему свету» истинной духовной жизни возможно подлинное понимание положения вещей в мире и должное к ним отношение.

**ПОМЕТЫ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СБОРНИКОВ
КАК ИСТОЧНИК БИОГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ:
ИЗ ОПЫТА АРХЕОГРАФИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

Целью настоящей работы является раскрытие принципов исследования владельческих помет кириллических изданий на примере комплексного анализа записей старообрядческого сборника «История об отцах и страдальцах соловецких, пострадавших за древлецерковные законы» (1).

Сборник был обнаружен автором в ходе поисково-исследовательской работы в июне 2011 г. в составе домашней библиотеки потомственного священнослужителя РПЦ Алексея Владимировича Прудникова, который в настоящее время служит в соборе архистратига Михаила и прочих сил бесплотных г. Нижнегорского (Автономная Республика Крым, Украина). По свидетельствам самого Алексея Владимировича, сборник попал в его семью в начале 1950-х годов и был выкуплен его дедом, протоиереем Прудниковым Михаилом Кузьмичом, у некоего старообрядца в г. Алуште, где в то время проживала семья Михаила Кузьмича. Уже позже Прудниковы перебираются в Нижнегорский, а в 1995 г. фолиант по наследству переходит к его нынешнему владельцу. Таким образом, последние шесть десятилетий сборник находился на полках книжного собрания семьи Прудниковых и не служил предметом изучения, почему представляет несомненную ценность и для исследователей старообрядческой книжной культуры, и для учёных, занимающихся проблематикой старообрядческого менталитета.

Книга изобилует множеством записей на церковнославянском языке, оставленных на полях и между строк сборника одним из предшествующих владельцев книги. Помимо этого, некоторые надписи были сделаны и на авантитуле фолианта, а также на закладках, обнаруженных между 77 и 78 листами. Изучение данных текстов, относящихся к рубежу XIX–XX вв., помогает осветить глубокий внутренний мир старообрядца того време-

Бытко Сергей Станиславович, Нижневартовский государственный университет

ни, познакомить нас с его чаяниями, мыслями, убеждениями, обуревающими его душу религиозными образами.

Обратимся к атрибуции владельческих записей. В этом значительную помощь оказывают тексты летописного характера, расположенные на полях первой главы сборника (2). Здесь автор приводит иерархическую преемственность белокрыцкого (австрийского) старообрядческого согласия. В пометах раскрывается сюжет о получении старообрядцами в 1846 г. собственной иерархии через бывшего Боснийского митрополита Амвросия, и дальнейшей передаче от него через митрополита Кирилла (в миру – Киприяна Тимофеева) духовной преемственности епископу Антонию (Андрею Илларионовичу Шутову) (3).

Владелец сборника говорит также о том, что «от последователей Антония исправлен в 1885 г. священноинок Павел Покамский, имевший кончину в 1890 г.» (4). Сразу за этой записью следует сообщение о том, что от него «исправлялся в 1887 г. инок Ефрем», названный в миру Павлом Чупиным Пермской губернии Югокамской волости (5). Два этих лица названы во владельческих записях последними и, судя по всему, всё предшествующее повествование имело своей целью лишь обоснование правомерности рукоположения этих двух иноков.

Говоря о Ефреме Чупине, нельзя не отметить подробную детализацию в записях его биографии. В тексте названа родина инока (Югокамская волость Пермского уезда), Ефрем отличается от упомянутых ранее духовных лиц и тем, что упомянуто не только его монашеское, но и мирское имя. Лишь Ефрем Чупин из всех перечисленных в повествовании духовных лиц являлся современником владельца книги. Повторим, что работа по комментированию сборника велась в течение 1892–1895 гг. Пострижение же Ефрема Чупина в иноки произошло в 1887 г.

По мнению Н.Ю. Бубнова, старообрядческие произведения, в том числе и такого позднего периода, как конец XIX в., были во всех отношениях сходны со средневековой русской книжностью (6). Уместным было бы предположить, что и владельческие записи в сборнике были проявлением этой тенденции.

К такому выводу можно прийти на основе анализа владельческих записей по методике, предложенной О.Н. Бахтиной, предполагающей, что старообрядческие сочинения можно считать про-

должающими традиции древнерусской книжности при условии, если 1) они не являются художественными; и 2) они построены в жанре проповеди, жития, послания, наставления, поучения, летописи или хронографа (7). Мы можем наблюдать, что пометы сборника в основном относятся к жанру летописи и, вследствие специфики авторской речи, не могут претендовать на отнесение их к художественному стилю, что, в свою очередь, подтверждает тезис о принципиальной схожести владельческих записей со средневековыми сочинениями.

Возможно, особое внимание к личности Ефрема Чупина служит указанием на имя владельца книги, что вполне соотносится с традиционной для средневековья анонимностью и практикой подобных завуалированных указаний на автора (8).

Знакомство с личностью Ефрема Чупина стоит начать с освещения некоторых моментов его жизни, имевших место до принятия им иночества. Говоря о рукоположении Павла Покамского, иннок Ефрем называет того «отошедшим от окружников» (9). Исходя из этого, можно говорить о том, что Чупин, осознавая себя духовным чадом Покамского, позиционировал себя как противокружника. Об этом, в частности, свидетельствуют и некоторые записи на полях сборника. Несколько раз Ефрем позволяет себе говорить о конце веры (10), произошедшем в результате реформ Никона, а также никогда не допускает в своих пометках написания имени «Исус» в «никонианском» варианте. И то, и другое является признаком более радикального мировоззрения противокружников, противостоявшего весьма мягкой идеологии окружничества.

Однако остается загадкой, почему Чупин, говоря об иерархии белокрицкого толка, обращается к личности Антония Шутова, который был ярким представителем окружничества. Возможно, вследствие отсутствия у Чупина письменных свидетельств по истории Белокриницкой церкви и использования им преимущественно устных источников, в его представлениях о преемственности австрийских иерархов могли закрасться серьёзные ошибки и упущения. С этим предположением вполне согласуется и тот факт, что, как мы далее сможем убедиться, при жизни Антония Шутова Ефрем Чупин, по всей видимости, не принадлежал к поповскому направлению старообрядчества и потому имел весь-

ма смутное представление о реальном положении дел внутри «австрийской» церкви.

Говоря о рукоположении инока Ефрема, автор помет также прибегает к формулировке «исправлен» (11), не указывая, однако, как в случае с Покамским, от какого направления староверия отошёл Чупин. Весьма любопытными, в данном отношении, оказываются пометы на 73-м листе сборника, где проводится правка книги, замена некоторых слов, попавших в текст, якобы в результате «ненамеренной опечатки» (12). Незначительные по своему объёму записи, дают, однако, исследователю весьма богатый материал для анализа.

Исправления говорят о том, что у автора, помимо данного сборника, имелся ещё, как минимум, 1 экземпляр, с которым тот сличал содержание книги из собрания А.В. Прудникова. Весьма любопытно, что у представителя чёрного духовенства австрийского толка могло оказаться во владении сразу 2 экземпляра сборника, распространённого преимущественно в поморской среде.

О соловецком иноке Герасиме Фирсове – авторе «Послания о сложении перстов» – Чупин говорит следующее: «Добро да почитается тобою, иноверец» (13). Не являясь приверженцем поморства, автор помет, вероятно, не чувствует непосредственной духовной связи с отцами соловецкого монастыря (14) и потому, вполне обоснованно, с точки зрения старообрядческого менталитета, называет отцов Соловецкой обители «иноверцами». Однако нельзя не отметить, что даже в силу всей радикальности, наблюдавшейся в рамках противоокружничества, Ефрем Чупин не испытывает никакой враждебности ни к Герасиму Фирсову, ни к другим соловецким авторам, произведениям которых нашлось место в сборнике.

Показательным является и сам факт выбора Ефремом Чупиным течения противоокружников, являвшегося самым радикальным в рамках белокриницкого согласия и наиболее идеологически близким к радикальному беспоповству (15). Ряд приведённых свидетельств явственно связывает Ефрема Чупина с поморским согласием. Наиболее убедительной представляется версия, в соответствии с которой до принятия пострижения от австрийцев-противоокружников Ефрем был старообрядческим начётчиком

поморского толка, о чём говорят и наличие в его распоряжении сборников, имевших хождение преимущественно в беспоповской среде, и весьма либеральное отношение к сочинениям соловецких авторов, и показательный выбор наиболее радикального и идеологически близкого к поморству противоокружнического течения.

В свою очередь, мотивы перехода в белокриницкое согласие Ефрем поясняет тем, что «священники и патриархов могут принимать и исправлять» (16). Poleмика же с поморством встречается в его пометках лишь в одном месте, где наравне с «никонианами» Чупин обвиняет их в приверженности к обливательному крещению (17).

Далее необходимо обратимся к ссылке, расположенной на полях первой главы сборника. Данная запись упоминает некую «беседу 532» за 1892 г. (18). На вопрос о том, что собой представляла именуемая беседа, ответ даётся на заднем форзаце книги. Там приведены ответы Чупина на различные «мужские и женские вопросы», судя по всему, паствы Ефрема в ходе религиозных бесед. Кроме доктринальных вопросов (например: «Без чего Бог не может быть?»), встречаются и вопросы такого плана: «Сколько языков на Земле?» Е. Чупин нашёл ответ даже на такой весьма специфический вопрос. По его мнению, на Земле 72 языка.

Вероятнее всего, под 532-й беседой инок Ефрем имел в виду одну из воскресных бесед с паствой, записи которых наверняка регулярно производились Чупиным и хранились у него. Из расчёта, что в год могло происходить не более 52 воскресных бесед, можно подсчитать, что на 1892 г. воскресные беседы производились Чупиным в течение уже более чем 10 лет.

Это, в свою очередь, говорит о том, что проповедническую деятельность Ефрем начал ещё за 4 года до своего рукоположения (примерно в 1883 г.). Исходя же из того, что Чупин не знал точного года кончины Антония Шутова (1881), несомненно, создавшей резонанс в старообрядческой среде и наверняка привлекая бы внимание автора записок, будь он на тот момент «австрийцем», необходимо говорить и о том, что непосредственное склонение инока Ефрема на позиции поповства произошло не ранее 1882 г.

Далее следует обратиться к уже упомянутому нами сообщению о родине Ефрема (Югокамская волость Пермской губернии).

Интересным в данном сообщении представляется то, что автором пометок не назван населённый пункт, в котором проживал Ефрем Чупин. Это, в частности, может свидетельствовать о том, что Югокамская волость представлялась автору записей не столько исторической родиной Чупина, сколько местом его служения.

Так, вследствие нехватки священства (19), а также большой активности белокрыницкого духовенства, отмеченной ещё Л. Соловьёвым (20), старообрядческие пастыри часто были вынуждены окормлять сразу несколько населённых пунктов. Отсутствием священства можно объяснить и то, что проповедническую деятельность Ефрем начал ещё до того, как был рукоположен в сан. Практика проповеднической деятельности лицом, не имевшим духовного посвящения, была вполне типичной для «австрийцев» рубежа XIX–XX вв. (21) и потому данный случай не являлся исключительным.

В пользу этого свидетельствует также ряд владельческих записей сборника, напоминающих о необходимости принести в храм религиозную литературу, регламентирующую порядок предстоящей службы. Говорит ли автор, в данном случае, о постоянном старообрядческом храме или о развёрнутой в жилом доме походной церкви, традиционной для австрийских богослужений (22), остаётся неясным.

По нашему мнению, все отражённые в пометах доктринальные убеждения вполне соответствуют традиционному для рубежа XIX–XX вв. мировоззрению старообрядца австрийского согласия. По мнению И.Я. Сырцова, радикальность и неприемлемость религиозных и бытовых новшеств была чертой не только беспоповцев, но и части австрийцев (23). Неприемлемость новшеств нашла отражение и в записях Ефрема Чупина. Так, владелец книги осуждает «никониан» за то, что те «не повинуются преданиям» (24), которые были одним из главных источников религиозно-бытового мировоззрения староверов, а также постоянно производит правку книги с целью архаизации текстов сборника. Например, автор повсеместно исправляет имя «Иван» на более древний аналог «Иоанн», считая первый вариант недопустимым новшеством (25). В пользу крайней радикальности Ефрема Чупина говорит так же запись на полях сборника: «Аще кто похвалил чужую веру, тот своей ругается» (26).

Весьма характерным для мировоззрения радикальной части старообрядчества было сравнение своего протеста с борьбой церкви с первыми христианскими ересями. Данная тенденция нашла отражение и в убеждениях инока Ефрема. Так, с заметным постоянством Чупин ставит сторонников обрядовой реформации в один ряд с «армянами» и «латинянами» или же сравнивает их с древними еретиками времён Вселенских Соборов. Самих же «никониан» автор в ряде случаев называет не иначе как «врагами». Так, в одной из помет Чупин пишет: «В Толковом Евангелии (лист 449) от врагов доказательства достоверные были» (27).

Другими характерными чертами традиционного старообрядческого мирозерцания стали полемические рассуждения Чупина о двусоставном естестве Христа (28), которые служат у него главным доказательством истинности двуперстного сложения; об искажении греческих церковных книг (29), приведшем, по его мнению, к покорению Константинополя турками; о неправомерности замены написания «Исус» на «Иисус» (30) и невозможности «тригубого» пения аллилуйи. Необходимо отметить, что все приведённые аргументы, которыми пользовался инок Ефрем, в большинстве своём взяты им из второй главы сборника («Пятой соловецкой челобитной»).

Традиционные черты старообрядческой идеологии можно заметить даже в летоисчислении, которым пользовался владелец книги в процессе комментирования сборника. Так, крайне редко автор помет позволяет себе пользоваться летоисчислением от Рождества Христова, называя его не иначе как «их [никониан] летописью» (31). В большинстве случаев инок Ефрем прибегает к летоисчислению от Сотворения мира. При этом разница между двумя календарями у него составляет 5500 лет, что соответствует старообрядческой традиции. Арабские цифры используются в записях лишь однажды (применительно к «их летописи»). В остальных случаях для обозначения цифр Чупин применяет кириллические числительные (32).

Автор пометок часто использует характерные для средневековой и старообрядческой книжности традиционные формулы построения речи. В качестве примера стоит привести такой образный мотив, как «Корабль веры» (33).

Наиболее примечательной чертой записей Ефрема Чупина

можно считать глубокий символизм его помет. Как видно из исследований Л.Н. Новиковой, для старообрядцев было характерно обращение особого внимания на знаки и символы (34). Так, рассуждения автора о сложении перстов, в ряде случаев, выражаются и вне текста графически-символическим образом за счёт изображения сложенных в двуперстие ладоней. Одно из таких изображений дополняется надписью «Не нечестиво, но благочестиво» (35), что передаёт отношение автора к совершению «истинного» крестного знамения.

С аналогичными целями автор изображает кресты. Любые рассуждения об «истинном» кресте дополняются изображениями четырёхчастного (восьмиконечного) креста. Символическое толкование четырёхчастности креста является одной из излюбленных тем старообрядческих сочинений (36).

Однако не только четырёхчастные кресты нашли отражение во владельческих пометах книги. Кроме 8 четырёхчастных крестов, в сборнике присутствуют и 2 двучастных равносторонних («византийских») креста, которые, по мнению А.Г. Дубинина, нельзя путать с двучастными неравносторонними «латинскими крыжами», ассоциирующимися у староверов с печатью антихриста (37). Однако, как видно из владельческих записей, автор ни в коем случае не уравнивает византийские кресты с крестами четырёхчастными. Так, на одном из листов сборника имеются изображения двух крестов – четырёхчастного и византийского (38). Напротив первого имеется надпись «Кланяемся и исповедуем», напротив второго – «Завещано только целовать, а не кланяться». Примечательным является также осознанное включение элементов четырёхчастного креста в рисунок буквы «е» в слове «образе» (39), что является весьма распространённой практикой при создании староверами владельческих пометок и применяется чаще всего к сакральным словам (40).

Другим весьма показательным примером глубокого символизма текстов инока Ефрема служит намеренное разведение чисел 1000 и 666 при сообщении о 1666 г., который обычно ассоциируется у старообрядцев с началом обрядовой реформации Никона. Толкование чисел является весьма распространённым явлением в старообрядческих произведениях, причём дата церковного раскола кроме непосредственной функции обозначения года часто

используется староверами и в полемических целях (41). Эту традицию продолжает и Ефрем Чупин. Расчленив 1666 на числа 1000 и 666, автор, тем самым, образно связывает указанную цифру с упомянутым в Откровении Иоанна Богослова (42) «числом зверя», что, по его мнению, является ещё одним доказательством правомерности старообрядческого протеста.

Чупин, как видно из приписок, включавших ссылки на различную религиозную литературу, имел доступ к весьма внушительному книжному собранию (возможно, речь идёт о его личной библиотеке). По ходу комментирования сборника он приводит ссылки на более чем полсотни сочинений, 25 из которых относятся к библейскому циклу (Книга пророка Исаи, Книга премудростей Соломона, Послание к римлянам и др.), а остальные представлены частично старопечатными вариантами Апостола, Стоглава, Катехизиса и другой распространённой религиозной литературы, частично — «никонианскими» вариантами Четьи Миней и Номоканона, а также полемическими противораскольническими сочинениями церковных исследователей.

Поражает то разнообразие, в котором предстаёт перед нами библиотека инока Ефрема. Мы можем заметить, что в его собрании имеются как книги, традиционно имевшие хождение в среде староверов, так и антистарообрядческая литература, которая была необходима Ефрему, вероятнее всего, в полемических целях.

Богатство книжного собрания Чупина объясняется не только влиянием культа книги с неотъемлемым процессом собирания догматических, религиозно-нравственных и исторических сочинений, но и глубокой практической подоплёкой наличия подобных библиотек в распоряжении староверов. По словам Л. Соловьёва, «священники православные плохо образованы и не могут качественно отстоять в споре православие. Мало даже тех, кто получил полное среднее образование» (43). Отсюда видно, что побудило Чупина собрать столь обширную коллекцию сочинений: элементарная потребность в новых знаниях, необходимых для того, чтобы «достойно представлять старообрядчество в своём лице».

По свидетельству А.С. Пругавина, пик расцвета интеллектуальной жизни в старообрядчестве пришёлся на 80-е годы XIX в. (44).

На это время выпало и окончательное формирование мировоззрения Ефрема Чупина. Возможно, именно с этим связано его увлечение интеллектуальными изысканиями и полемической деятельностью, так как именно тогда в старообрядческой среде популярными становятся представления о том, что любой книжник или начётчик в своей жизни обязан был что-либо написать (45). Надо полагать, что именно под влиянием таких интеллектуальных тенденций Чупин и занялся комментированием сборника из собрания А.В. Прудникова и тем самым не упустил случая оставить след в истории и о себе, поместив своё имя на одном из листов книги и, попутно, окружив его такими значимыми для старообрядческого мира личностями, как Амвросий, Кирилл (Тимофеев), Антоний (Шутов) и др.

В целом следует отметить, что представить единую картину жизни инока Ефрема по имеющимся в сборнике пометам крайне затруднительно. Одновременно стоит говорить о том, что автору удалось выявить такие важные аспекты биографии Чупина, как год принятия им иноческого сана, а также причины отклонения его убеждений от поморской идеологии. Необходимо отметить высокую значимость такого метода исторического исследования, как анализ рукописных помет. Так, кроме непосредственного освещения догматических убеждений инока, автору удалось выявить период, в течение которого Ефрем работал над снабжением сборника пометами, установить примерный перечень догматической литературы, находившейся в его личном владении, а также, учитывая специфику старообрядческого менталитета того времени, выделить причины, побудившие его заняться комментированием сборника.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. История об отцах и страдальцах соловецких, пострадавших за древлецерковные законы. Б.м., Б.г., Б.а.

2. Там же. Л.17–20.

3. Там же. Л.18об.

4. Там же. Л.19об.

5. Там же. Л.20.

6. Бубнов Н.Ю. Программа исследований старообрядческой пись-

менности в библиотеке Российской академии наук // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. С.51.

7. Бахтина О.Н. Книга и слово в старообрядческой системе ценностей (о своеобразии старообрядческой литературы) // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. С.168.

8. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1994. С.28.

9. История об отцах и страдальцах соловецких, пострадавших за древлецерковные законы. Л.19об.

10. Там же. Л.93.

11. Там же. Л.20.

12. Там же. Л.73об.

13. Там же. Л.128об.

14. Юхименко Е.М. История об отцах и страдальцах соловецких: лицевой список из собрания Ф.Ф. Мазурина. М., 2002. С.4.

15. Животов Н.Н. Церковный раскол Петербурга в связи с общероссийским расколом. СПб., 1891. С.100.

16. История об отцах и страдальцах соловецких, пострадавших за древлецерковные законы. Л.69.

17. Там же. Л.64об.

18. Там же. Л.68об.

19. Сырцов, И.Я. УСтарообрядческая иерархия в Сибири. Тобольск, 1882. С.31.

20. Соловьёв Л. Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии. Тобольск, 1909. С.10.

21. Там же. С.7.

22. Сырцов И.Я. Указ. соч. С.33.

23. Там же. С.34.

24. История об отцах и страдальцах соловецких, пострадавших за древлецерковные законы. Л.77.

25. Там же. Л.75.

26. Там же. Л.75об.

27. Там же. Л.72.

28. Там же Л.95об.

29. Там же. Л.83об.

30. Там же Л.76об.

31. Там же. Л.65.

32. Там же. Л.17об.

33. Там же. Л.17.

34. Новикова Л.Н. Эпистолярное наследие старообрядки А.Н. Путиной. К вопросу о старообрядческой символике XX в. // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. С.208.

35. История об отцах и страдальцах соловецких, пострадавших за древлецерковные законы. Л.109.
36. Новикова Л.Н. Указ. соч. С.209.
37. Дубинин А.Г. Этические вопросы изучения старообрядчества // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. С.48.
38. История об отцах и страдальцах соловецких, пострадавших за древлецерковные законы. Л.75.
39. Там же. Л.69об.
40. Новикова Л.Н. Указ. соч. С.209.
41. Хмырова С.Р. Историческое сознание русского населения Сибири во второй четверти XVIII—конце XIX вв.: Дис. канд. ист. наук. Барнаул, 2006. С.142.
42. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2010. С.1335.
43. Соловьёв Л. Сведения о состоянии раскола и сектантства в Тобольской епархии. Тобольск, 1909. С.6.
44. Пругавин А.С. Запросы и проявления умственной жизни в расколе. М., 1884. С.162.
45. Там же. С.188.

**«ЛЕТОПИСЬ ВЕТКОВСКОЙ ЦЕРКВИ»:
ПАМЯТНИК СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

*«И прииде мысль еже бы не предать
небытию надобные вещи,
понеже мудрый некто рече:
Нам ныне хлеб, пребудущим же родам мед,
так сладки древняя повести новородящим бывают» (1).*

Среди рукописей древлехранилища ИРЛИ (Пушкинский дом) в коллекции В.Н. Перетца №387 хранится уникальный рукописный памятник старообрядческой историографии «Летопись Ветковской церкви». Автор сочинения – Яков Стефанович Беляев (2) – послушник, певчий Покровского монастыря, расположенного в селении Злынка в Стародубье (3). В литературе о расколе Я.С.Беляева часто называют сподвижником инока Никодима и продолжателем осуществления идеи заимствования старообрядцами благословенного священства от православной великороссийской церкви после его смерти. Многие исследователи считают, что Беляев стоял у начал единоверия (4). Среди известных его полемических сочинений самым популярным по числу сохранившихся списков является «Путь истинный», состоящий из 3-х частей; из опубликованных – «История Казанского девичья монастыря» и «Приветственное слово по случаю приезда в Стародубские слободы священника Андрея Иоаннова Журавлёва». О том, что автором Летописи Ветковской церкви является Яков Беляев, указано М.И. Лилеевым в Описании рукописей Черниговской духовной семинарии в разделе «Краткие сведения о раскольничьих писателях» (5). Однако, в «Обзоре русской духовной литературы» Филарета (Гумилевского), «Библиотеке староверческой церкви» Павла Любопытного, а также в «Писаниях русских старообрядцев» В.Г. Дружинина это сочинение не учтено.

Первым обратил внимание на уникальность памятника «Летопись Ветковской церкви» Василий Захарович Белоликов. В его работе о творческой деятельности Якова Стефановича Беляева

Клишева Вера Александровна, н.с. Научно-исследовательского отдела рукописей БАН, г. Санкт Петербург.

Летопись названа «главным трудом Я. Беяева», который «объективно, простым языком отражает все события, очевидцем которых он был» (6). Белоликов также обратил внимание на богатый информационный потенциал, справедливо замечая: «даже в Русскую гражданскую историю и может сделать вклад в виде материалов о графе Румянцеве и князе Потемкине» (7). В комментарии об источниках своего исследования В.З. Белоликов с сожалением сообщает, что текст Летописи планировал издать М.И. Лилеев, но в 1911 г. ушёл из жизни, не успев закончить задуманное. «Им издано 368 страниц Летописи, не хватает, по нашему предположению, одного печатного листа. Оригинал летописи пропал, неизвестно куда» (8).

Современному исследователю известно, что выдающийся памятник старообрядческой историографии находится в рукописном собрании древлехранилища ИРЛИ в коллекции В.Н. Перетца. Он был учтён В.И. Малышевым в обзоре фондов Древнерусские рукописи Пушкинского дома (9). Тематическое разнообразие его сюжетов представлено в статье Г.В. Маркелова (10) в которой справедливо замечено, что стиль изложения более напоминает мемуары (11). По этой причине к типичным старообрядческим летописным изложениям этот памятник отнести можно с большой долей условности.

Списков Летописи Ветковской церкви нам не известно. Памятник из коллекции В.Н. Перетца №387 представляет собой рукопись F°, состоящую из 238 листов. Нижняя крышка переплёта утрачена, сохранились только верхняя крышка и корешок, по виду которых можно установить, что переплёт был из картона, обтянутого коричневой кожей. Бумага с водяными знаками фабрики Медынского уезда Павла Щепочкина: М (на гербовом щите под короной) /ФМР/ У (на гербовом щите под короной)/ 1779 (12). Вкладной лист (Л.1) более позднего происхождения с водяными знаками РФ 1786. Записи на рукописи позволяют предположить места её нахождения до приобретения её В.Н. Перетцом. На л.1 скорописью написано: «Сия книга принадлежит библиотеке Макаковского монастыря». На обороте этого же листа запись: «1850 года читана Черниговским начальством из вол. Климовой камердинером Щукиным». На листах рукописи на полях карандашные пометы. Текст рукописи обрывается, следо-

вательно, часть его утрачена, в каком количестве — предположить невозможно.

Принцип изложения, которого придерживается Я. Беляев — хронологический, по месяцам, но в отдельных случаях для понимания сути происходящего он возвращает читателя к прошлым временам. Помесячные записи начинаются с января 1780 г. и заканчиваются сведениями за 17 сентября 1784 г. Необходимо отметить, что преемственность в оценках событий прошлого со своими предшественниками (Иван Алексеев «История о бегствующем священстве», список которой имелся в его библиотеке) Беляеву не присуща. Так, например, он пишет (л.2об.): «А как за границую церковь была, о том мало будем говорить, поныне подлинных известий нет». В историю он углубляется до 1767 г.

Последовательное изложение о происходящих событиях он предваряет рассказом об архитектурных особенностях Покровской церкви, подробно пишет об иконах и местных мастерах-иконописцах, священниках, которые в ней служили, кладбище и монастырских жителях. Затем Беляев начинает рассказ о Казанском девичьем монастыре (история прерывается и продолжается после рассуждений «О миропомазании»). Конфессиональная пестрота Стародубских слобод передаётся им в тексте под заголовком «О новопроизникших сектах».

Условно сюжетную линию летописи можно разделить на две части. В первой (меньшей по объёму) отражены события, связанные с прениями между Никодимом и попами Рогожского кладбища в Москве по вопросам чиноприема беглых попов, вторая — зарождению идеи принятия священства от Великороссийской церкви и попыткам её воплощения посредством ходатайства перед Святейшим Правительствующем Синодом, Митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Гавриилом. Заканчивается сочинение событиями, связанными со смертью Никодима, дело которого, по мнению автора, должно быть продолжено. Текст рукописи обрывается незаконченной фразой о событиях, датированных 17 сентября 1784 г.

В летописи приводятся события, участником которых был сам автор или рассказанные лично ему истории. На л.2 он формулирует свою повествовательную концепцию: «Радетельно начал писать сию подлинную истинную ведомость и пред её от вернослы-

шащих настоящих самовидец и подлинный испытатель и с тем и вещен памяти достойных да предложат сие любезному читателю».

Летопись значительно расширяет источниковую базу исследований о внутренних противоречиях среди старообрядцев и становлении единоверия обилием приведенных автором писем, посланий. Помещённые в конкретный исторический контекст, где известны условия и причины их написания, они обладают наибольшей информативной отдачей, чем их списки в сборниках разного содержания. Автором приведены копии более чем 20 писем, адресованных разным старообрядческим общинам по вопросам чиноприёма беглых попов и спорам о миропомазании; послания, адресованные князю Потемкину и графу Румянцеву. Переписка с государственными вельможами частично издана исследователями раскола в XIX в. (по рукописи из собрания Тимофея Верховского «Переписка Никодима по исканию единоверия» №341), но в сочинении Якова Беляева есть неизвестные послания, которые открывают новые факты в истории поиска старообрядцами путей восстановления церковной иерархии. Таким любопытным корпусом материалов является приведенная в Летописи тайная переписка Якова Беляева с Григорием Федоровичем Вороной (согласно сведениям Беляева, это петербургский купец, имеющий влияние в Сенате). Беляев просит его выступить в качестве ходатая перед священным Синодом. Другое письмо «от некоего иконописца с кладбища» ещё больше проливает свет на «темную историю» о варении ложного мира на Рогожском кладбище в 1777 г.

В Летописи впервые получают своё звучание темы, которые впоследствии будут дополнены и написаны как самостоятельные исторические и полемические сочинения. «История о Казанском новодевичьем монастыре» была начата им в конце 1779 г., первоначальный вариант составляет историческую часть летописи, которой предворяются помесечные записи. В окончательном варианте «История о казанском монастыре» была представлена Андрею Иоанову Журавлёву, который опубликовал её, придав тем самым ей статус исторического источника. Текст с оглавлением «О новопроизникших сектах», также будет использован А.И. Журавлёвым в «Полном историческом известии..» и представлен самим Беляевым в его сочинении «Путь истинный» в 3-й книге (1789). Рассуждения Якова Беляева о заблуждениях старообряд-

цев в отношении Великокороссийской церкви, будут включены в уже упомянутое сочинение «Путь истинный» (1–3 кн. 1786–1789 гг.) и сочинение «О реке начертаемой во иконном изображении» (1793). Из Летописи берёт своё начало «Летопись знатных приключений с 1787 по 1791 гг.», в которой описано противостояние между желающими сближения с РПЦ и его противников. Активно привлекалась в исследовании Николая Верховского «Согласные и несогласные в Черниговских посадах в конце XVIII столетия».

Труд Якова Беляева открывает широкие возможности установления авторства многих посланий и время их создания. Так, к числу известных сочинений Сергия Иргизского (13) по сведениям Беляева, можно добавить «Возражение на Никодимовы правила» (14) и послание, известное в литературе как «Письма московские» (15). На страницах Летописи мы знакомимся с авторами малоизвестных писем, значительно расширяющих наше представление о полемическом творчестве Стародубских старообрядцев.

Истории, рассказанные Беляевым, всегда персонифицированы: звучат имена из ближайшего окружения автора, купцов, которые оказывали материальную поддержку слобожанам, а также выступали в качестве посредников между разными общинами старообрядцев (Григорий Федорович Ямшиков – московский купец, Никита Петров – калужский купец и др.). Очень подробно Беляев характеризует инока Никодима. На материалах Летописи (не рукопись, а подготовленная к печати М.И. Лилеевым). Василий Захарович Белоликов написал свою магистерскую диссертацию «Инок Никодим Стародубский. Его жизнь и литературная деятельность» (16).

Историографический замысел автора вполне очевиден – стремление подробно, во всех аспектах, показать движение от зарождения идеи принятия священства от Великокороссийской церкви к открытым действиям в этом направлении, через препятствия, чинимые «несогласными старообрядцами». Автор часто подчеркивает важность своего участия во всех событиях, обращает внимание на свою прозорливость. Последнее обстоятельство придаёт сочинению сильный эмоциональный тон.

Впервые, как уже говорилось, о Якове Беляеве упоминает Андрей Иоаннов Журавлёв: в IV часть его сочинения помещено «Историческое описание старообрядческого Казанского девичья мо-

настыря, что при Климовом посаде», в предисловии к которому читаем: «Труждающему в слове Евангельской истины, Санкт-Петербургскому и Слободскому священноиерею Андрею Иоанновичу, моему отцу духовному», а завершается сочинение словами: «И сие описав заподлинно, яко самовидец всему тому и самослышатель, остаюсь духовный ваш сын и покорный слуга Яков Беляев», там же и «Приветственная речь по случаю приезда А. Иоаннова в Стародубье». В предисловии к 6 изданию его труда (Чернигов, 1863) Филарет (Гумилевский) архиепископ Черниговский отметил: «Известия его о расколах отличаются самую точную справедливостью; по его словам видно, что он пользовался разными записками и личными сношениями с раскольниками». Авторитетное мнение архиепископа ещё более усилило степень правдивости приведённых Журавлевым сведений о событиях в Стародубских слободах в 1770–1790-е гг.

Фрагменты текста ЛВЦ встречаем в рукописи второй половины XIX в. «Описание посада Добрянки Городницкого уезда Черниговской губернии»: «Списатель повести „О начале Стародубских слобод“ говорит, что „Русаки наши, как узнали друг от друга Малороссийскую дорогу, то беспрестанно один за другим туда приходили, и редкий беглец при собственном имени оставался для того, чтоб в случае поисков нельзя было познать их, а когда мало-помалу начали сводить между собою знакомство и стали вопрошать друг друга, от чего кто из России бежал, почему иной отвечал: я де от веры ушёл, 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 — добрянские насельники“». Далее указано, что рукопись под заглавием «О начале Стародубских слобод писанная 1789 года полуустановом, подписана в конце Яков Беляев» (17). Возможно, запись на л.Юб. — «1850 года читана Черниговским начальством из вол. Климовой камердинером Шукиным» имеет к этому отношение и является свидетельством использования материалов рукописи для подготовки статистического обзора.

Ко второй половине XIX в. в изучении раскола русской православной церкви наметились методологические сдвиги, заключавшиеся в признании памятников старообрядческой письменности за полноценный исторический источник. Интерес к старообрядческой книге стимулировал процесс её собирательства (18). Уже

в середине XIX в. появляются первые частные собрания, а библиотеки духовных академий и семинарий концентрируют старообрядческие книги в учебно-методических целях. Сочинения старообрядцев становятся объектом научного исследования и значительно обогащают фактографию, а так же представление об идеологической сущности различных старообрядческих согласий. Летопись Ветковской церкви легла в основу нескольких исследований, однако мы не всегда найдем в них ссылку на это сочинение. Андрей Иоаннов, знавший лично Якова Беляева, пользовался его Летописью и, как мы убедились, немало включил в своё исследование признанное просвещенным обществом XIX в. самой первой попыткой осмысления раскола в русской православной церкви.

Какова же судьба памятника, благодаря которому мы в подробностях знаем историю становления единоверия в Стародубских слободах? В упоминавшейся статье Белоликов высказывает предположение о местонахождении рукописи. «Сначала Летопись Ветковской церкви, — пишет он, — хранилась в библиотеке Троицкого Никодимова монастыря, откуда она перешла к протоиерею Т. Верховскому, а от него перешла к Лилееву» (19). Проведённые нами разыскания о бытовании рукописи внесли новые подробности как о местах её нахождения, так и о случаях её приращения в качестве источника.

Где могла находиться рукопись при жизни её автора? В Покровском монастыре, послушником которого был Яков Беляев, специально отведённого места под хранилище книг не было. Об этом он сам упоминает — «как ведаете, библиотека у нас нужная, но и та по разным местам, иную едва ль только найти можно» (20). Чтобы исправить это положение, Яков Стефанович собрал собственную библиотеку. Об этом свидетельствуют владельческие записи на сохранившихся рукописях, рассредоточенных в разных собраниях. В доказательство сказанного приведём несколько примеров:

1) Книжка о кажении, (рkp. половины XVIII в., в 8-ку, на 64 листках) с записью о принадлежности Алексею Савинову иконописцу, а потом ученику старца Никодима Якову Беляеву (21).

2) История о бегствующем священстве. В конце рукописи написано: «Сия книга о священстве бегствующем 1765 году»; а в начале книги: «Якова Беляева №85 1792 года» (22).

3) Рукописная книга, принадлежащая Якову Беляеву обнаружилась в собрании Погодина №775 Российской национальной Библиотеки – Житие Феодосия Едесского. Перв. пол. XV в. На л.Юб. скорописью написано – «Сия книга Александра Люсина. Куплена у Покровском монастыре у отца Макария Ржевского» Здесь же скорописью – «№ 62-го Якова Беляева» (23).

4) Сборник. На вступительном листе запись «Якова Беляева №34 1792» и «вечно вручена в Свято-Троицкую книгохранительницу Яковом Беляевым 1794 года ноября 22» (24).

5) Трудолюбивая пчела 1759 (генварь-апрель), принадлежала прежде Никодимовой обители. На вступительном листе замечено: «прикладая в Успенскую книгохранительницу. Яков Беляев 1787 года во все» (25).

Номера, проставленные на рукописях (по порядку их приобретения или был взят другой принцип нумерации), свидетельствуют о том, что в библиотеке было не менее 85 единиц хранения. За время пребывания рукописи в личном распоряжении автора к ней не раз обращался Андрей Иоаннов. Это очевидно из текста его книги «Полное историческое известие», который в нескольких случаях идентичен рукописи ЛВЦ: в рукописи на л.27 по л.31юб. под заголовком «О новопроизникших сектах» Яков Беляев рассказывает о согласиях старообрядческих, отделившихся от Дьяконова согласия, которому и сам тогда принадлежал. У Журавлёва в упомянутом сочинении видим повторение этого текста в разделах «О чернобыльцах» (С.289) и «сусловом мнении» (С.293) с указанием источника – «Сию комедию слышал я от самовидцев». А вот «Историю старообрядческого Казанского девичья монастыря, что при Климовском посаде» Беляев доводит до Журавлёва уже в переработанном виде.

Яков Стефанович часть хранившихся у него книг и рукописей передал в Успенскую книгохранительницу, а запись 1787 г. – «во все» на ркп. «список Трудолюбивая пчела» свидетельствует о том, что это не единственная рукопись, перешедшая в библиотеку Успенского монастыря. В 1794 г. Беляевым в Свято-Троицкую обитель были переданы рукописи с сочинениями Никодима, о чём свидетельствует запись на л.1 этой рукописи.

Более поздние записи на этих рукописях гласят: «Сия книга принадлежит Максаковскому монастырю». Такая же запись име-

ется и на рукописи из коллекции В.Н. Перетца №387. Максаковский монастырь как православная обитель утратил своё значение вследствие секуляризации монастырского имущества по указу Екатерины II в 1768 г., но с распространением и укреплением в Стародубских слободах единоверия, как самый ближайший к ним, был в 1803 г. обустроен как мужской единоверческий монастырь. Возможно, здесь стала формироваться библиотека, объединяющая книжные собрания близлежащих обителей и монастырей, в том числе Успенского и Святотроицкого (Никодимова).

С началом реорганизации Черниговского коллегиума в духовную семинарию (1784–1786 гг.) возникла необходимость в формировании её библиотечных фондов. М.И. Лилеев в предисловии к описанию рукописей Черниговской духовной семинарии информирует, что все рукописи в семинарскую библиотеку поступили частично путём пожертвований, частично были переданы из местных монастырей Новгород-Северского, Спасского, Максаковского, Елецкого. Передача осуществлялась как по распоряжению епархиальной власти, так и по инициативе своих настоятелей. В связи с введением в курс семинарских занятий учебной дисциплины «История раскола» в начале 40-х гг. XIX в. было административным порядком отобрано значительное число рукописей у старообрядцев. В рукописной части библиотеки Черниговской семинарии мы обнаружили 15 (из 201) рукописей, принадлежавших ранее Троицкой Никодимовой обители, а потом и Максаковскому монастырю. Но Летописи Ветковской церкви среди рукописного собрания Черниговской семинарии, как и в собраниях Киевской духовной академии, Церковно-археологического музея и других книгохранилищ Малороссии нами не обнаружено.

По версии В.З. Белоликова, следующим владельцем рукописи стал Тимофей Верховский – протоиерей Санкт-Петербургской Никольской единоверческой церкви (26). Однако, Т.А. Верховский – автор работ «Стародубье. Записки протоиерея Санкт-Петербургской Никольской единоверческой церкви» (Казань, 1867) и «Искание старообрядцами в XVIII веке законного архиерейства» (СПб, 1868) опирается на сведения из опубликованных источников (преимущественно А. Иоанова, Муравьева, Н. Верховского). Летопись Ветковской церкви в качестве источниковедческого материала им не упоминается. Трудно представить, что, имея в

распоряжении такой ценный источник, каковым является Летопись Ветковской церкви, Т.А. Верховский им не воспользовался. Нет сомнений, что рукопись с сочинением Беляева ему была неизвестна.

Летопись в качестве опорного источника была использована М.И. Лилеевым в сочинении «Из истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII–XVIII вв.», опубликованном в Киеве в 1895 г. Рукопись заинтересовала Лилеева настолько, что он предпринял попытку её издать. Место хранения рукописи Лилеев определяет так: «рук. нашей библ.». Здесь слово «нашей» логично понимать как библиотеки Нежинского историко-филологического института, где М.И. Лилеев после окончания Киевской духовной академии преподавал. В 1900–1901 г. рукописи Историко-филологического института в г. Нежине были описаны студентами-словесниками старших курсов института под руководством профессора М. Сперанского. К сожалению, среди 122 описанных памятников рукописи с сочинением Летопись Ветковской церкви не обнаружено. Во время написания Лилеевым «Новые материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII-XVIII вв.» (Киев, 1893) и «Материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII–XVIII вв.» (Киев, 1895) рукопись в ссылках отмечена как «нашей библиотеки», но в описаниях рукописей библиотеки Нежинского историко-филологического института она не упоминается (27). Следовательно, «нашей» надо понимать – личной библиотеки М.И. Лилеева. Неоспоримым является то, что Лилеев в исследовании пользовался рукописью, принадлежащей ныне собранию Перетца №387. Сюжеты из ЛВЦ, которые цитирует М.И. Лилеев с указанием их места нахождения в рукописи, полностью совпадают с фолиантом из коллекции В.Н. Перетца.

В.З. Белоликов в работе «Инок Никодим» (1915 г.) описывает ситуацию в Стародубских слободах с мельчайшими подробностями, но пользуется не оригиналом (по его словам «пропал неизвестно куда»), а подготовленными к печати материалами Лилеева.

Таким образом, владельцем рукописи своего сочинения при жизни был Яков Беляев и активно пользовался своими материалами для последующих исторических и полемических произведений. Затем рукопись из старообрядческого Покровского монастыря была передана в Максаковский единоверческий монастырь.

В середине 1880-х гг. в составе других рукописей Максаковского монастыря она попала в семинарскую библиотеку. На этом этапе, по нашему мнению, её владельцем стал М.И. Лилеев. В 1911 г. текст рукописи был подготовлен им к изданию, но трагические обстоятельства, связанные со смертью Лилеева не позволили завершить издание. Характеристика памятника была дана в исследованиях В.З. Белоликова, которому довелось пользоваться не рукописью, а материалами к изданию текста. Вероятно, в период, когда он исследовал творчество Якова Беляева и Никодима, рукопись уже была приобретена В.Н. Перетцом. Владимир Николаевич Перетц за время работы в Киевском университете поддерживал научные связи с коллегами из Нежинского историко-филологического института им. кн. Безбородко. Он имел возможность ознакомиться с рукописями находящимися в библиотеке института и в личных собраниях. Возможно, именно там он и приобрёл этот замечательный памятник. В кратком описании своей коллекции, выполненным им самим сказано про рукопись: «F №11 Летопись Ветковской церкви с 1779 по 1784 (XVIII) 1911 уникум! Оригинал. Оц. 180 руб.». О времени приобретения рукописи есть запись и на самом фолианте: на внутренней стороне верхней крышки переплета синим карандашом написано: «15 р. 50 к., В. Перетц», ещё ниже простым карандашом «1911 VIII 9».

Среди памятников старообрядческой письменности вряд ли найдется такой, который стал основой многих исторических изысканий, каковым является «Летопись Ветковской церкви». Однако, как справедливо утверждают те, кто знаком с памятником, источниковедческий потенциал его далеко не исчерпан. Издание текста Летописи Ветковской церкви могло бы стать важным подспорьем в исследованиях о старообрядчестве и социокультурных аспектов истории России в XVIII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Цитата из текста Летописи Ветковской церкви (ркп. ИРЛИ, кол. В.Н. Перетца №387. Л.2об.).

2. См. подробней о Я.С. Беляеве: Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. С.371; Лилеев М.И. Описание рукописей Черниговской духовной семинарии. Б.г., б.м. С.162;

Белоликов В.З. Яков Стефанович Беляев Старообрядческий (в последствии единоверец) писатель второй половины XVIII века) // Труды Императорской Киевской Духовной академии. Кн.12. Декабрь. Киев., 1914. С.420-469; Клишева В.А. Старообрядческий писатель Яков Стефанович Беляев: об одном неизвестном сочинении // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописей БАН. СПб., 2013. С.224–230.

3. Территория современной Брянской области, приграничные районы с республикой Беларусь.

4. Макарий (Булгаков). История русского раскола известного под именем старообрядства. СПб., 1855; Верховский Т. Искание старообрядцами в XVIII веке законного архиерейства. СПб., 1868; Лилеев М.И. Материалы для истории раскола на Ветке и в Стародубе XVII–XVIII вв. Киев, 1895; Белоликов В.З. Указ. соч. С.420–469.

5. Лилеев М.И. Описание рукописей Черниговской духовной семинарии. С.162.

6. Белоликов В.З. Указ. соч. С. 420–469.

7. Там же. С.454.

8. Там же. С.455.

9. Древнерусские рукописи Пушкинского дома. Обзор фондов. Сост. В.И. Малышев. М.Л., 1965. С.78.

10. Памятники старообрядческой историографии в фондах Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Т.55. СПб., 2004. С.151.

11. Там же.

12. Клепиков С.А. Филигрani и штемпели. М., 1959. С.54. №375.

13. Сергей Иргизский (Юршев) строитель и настоятель Верхнего Спасо-Преображенского монастыря, позднее Успенского на р. Иргиз, автор полемических сочинений направленных в защиту «перемазывания» приходящих от Великороссийской церкви священников. В последствие принял единоверие и посвятил этому сочинение «Зеркало для старообрядцев, не покоряющихся православной церкви» Издано иждивением московского купца В. Сапелкина в Москве 1860 г.

14. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С.214. №8.

15. Дружинин В.Г. Там же. С.396. №533.

16. Белоликов В.З. Инок Никодим Стародубский. Киев, 1915.

17. Институт Рукописей Национальной Библиотеки Украины им. Вернадского Ф.61 (А.Ф. Кистяковского). №1631.

18. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб., 1995. С.8.

19. Белоликов В.З. Указ. соч. С.455.

20. ИРЛИ. Коллекция В.Н. Перетца №387. Л.186.

21. Петров Н. Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской Духовной Академии. Вып.1. Киев., 1875. С.271, 275.
22. Там же.
23. Рукописные книги собрания М.П. Погодина. Каталог. Вып.3. СПб., 2004. С.145.
24. Лилеев М.И. Описание рукописей Черниговской духовной семинарии. С.172.
25. Там же. С.214.
26. Белоликов В.З. Указ. соч. С.420–469; Верховский, Николай Иванович – духовный писатель (1831-1893 гг.), магистр СПб. духовной академии, протоиерей. Главные его труды: «Согласные и несогласные в Черниговских посадах в конце XVIII столетия» и «Царство Божие по изображению его в притчах Христа Спасителя».
27. Описание рукописей библиотеки Нежинского историко-филологического института князя Безбородко. Составитель М. Сперанский. М., 1900; То же, Нежин, 1901; То же, Нежин, 2005.

**МИССИОНЕРСКАЯ (В ТОМ ЧИСЛЕ, ОБРАЩЕННАЯ
К СТАРООБРЯДЦАМ) КНИГА ГРАЖДАНСКОЙ ПЕЧАТИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX–НАЧАЛА XX ВВ.
(АРХАНГЕЛЬСКАЯ, ВОЛОГОДСКАЯ И ОЛОНЕЦКАЯ ГУБЕРНИИ)**

Старообрядческое влияние всегда оставалось большой проблемой для приходского духовенства, но оно мало привлекало исследователей. Т.А. Бернштам подчёркивает исключительную остроту проблемы: «огромные массы православных прихожан вольно или невольно становились „нехристями“ под влиянием старообрядческих и сектантских идей» (1). Одной из форм противостояния «расколу», поддерживаемой церковным епархиальным начальством, являлись всяческого рода издания (брошюры, книги, статьи в епархиальных ведомостях).

Задача данного исследования – реконструкция миссионерской (в том числе, обращённой к староверам) деятельности епархиального начальства 3 губерний европейского Севера России через анализ репертуара книг гражданской печати.

Восстановление провинциального книжного репертуара «духовной книги» (сохранившейся в некоторых случаях в единичных экземплярах) позволит не только создать уникальную полноценную источниковую базу целого региона, а надёжно, объективно, разносторонне рассказать о некоторых областях жизни. В исследовании использованы фонды архивов и библиотек Санкт-Петербурга, Москвы, Вологды, Архангельска, Великого Устюга.

Религиозная, богословская литература в перечне изданий 3 губерний (Архангельской, Вологодской и Олонецкой) занимает немалое место. Среди богословских книг изданиям «миссионерской», полемической литературы отведено определённое место. Подавляющее большинство из них издавалось на средства епархий, братств, а также частных лиц.

Книжный репертуар «миссионерской книги» гражданской печати, изданный и напечатанный в типографиях Вологды, Архангельска и Петрозаводска с периода 1881 по 1917 гг. на сегодняшний день составляет более 30 книг и брошюр. Так, в отчёте за

Орлова Ольга Владимировна, заведующая музейно-исследовательским отделом Национальной галереи Республики Коми, г. Сыктывкар.

1879 г. Отдела Общества любителей духовного просвещения по распространению духовно-нравственных книг за седьмой год его деятельности отмечалось: «Цели, преследуемые Отделом, близки сердцу русского человека, жаждущего просвещения в духе Православной Церкви» (2).

На борьбу с расколом тратилось много усилий. Эту миссию осуществляли «епархиальные ведомости», появившие в России в 1860-е годы. Синод разослал по епархиям программу Херсонского архиепископа Иннокентия для создания епархиальных ведомостей, когда церковные власти обратили внимание на недостаточное освещение в губернских ведомостях церковных вопросов. Ведомости служили выражением духовной жизни местного духовенства. На страницах епархиальных ведомостей регулярно помещались статьи миссионерского, противостарообрядческого характера.

Оттиски и перепечатки статей из прибавлений к «епархиальным ведомостям» выходили самостоятельными выпусками в губернских типографиях (в Петрозаводске «миссионерская» литература выходила только в Олонецкой губернской типографии) и частных типографиях (Архангельск – типо-литография В. Черепанова; типо-литография наследников Д. Горяйнова).

Тиражи этих оттисков были: от небольших (100 экз.), 1000 экз. (Легатов И.И. О таинстве святого миропомазания. Письмо к старообрядцам бесповщинских согласов. Архангельск: Типолит. В. Черепанова. 1884) до 2000 экз. (Легатов И. Дополнительные уроки по Закону Божию для церковно-приходских школ и сельских училищ о предметах, соприкосновенных учению глаголемых старообрядцев. Архангельск: Тип. Д. Горяйнова, 1892). Большинство книг малого формата не поступали в продажу и не пользовались «надлежащим распространением».

Привлекались к сотрудничеству преподаватели духовной семинарии, магистр богословия Василий Константинович Лебедев, священнослужители, интеллигенция г. Вологды. Самый деятельный редактор, определивший лицо издания на несколько лет (до своей кончины в 1896 г.), – Н.И. Суворов.

Религиозная литература выходила периодически. В статье «Текущая духовная литература и журналистика» 1865 г. отмечалось, что «самое меньшее число падает на книги, которые обращаются

в среде самого духовенства и его школ»: богословская наука, богословские сочинения, а самое большое на книги популярные, обращающиеся в простом народе и открытых духовенством школах (жизнеописания святых, разные размышления нравоучительного характера) (3).

Согласно издательской статистике, в год в г. Вологде выходило от 1 до 22 книг и брошюр. Десятилетие со второй половины 1870 до второй половины 1880-х, вторая половина 1890-х годов характеризуются активной издательской деятельностью частных типографий и Вологодской губернской типографии.

Год	Архангельск	Вологда	Петрозаводск
1881			1
1884	2		
1889		1	1
1890	1		
1891		1	
1892	1		
1894	1		
1898		1	1
1899		1	1
1900			3
1901			1
1904			1
1905	1		
1910			1
1911			1
1914	1		2
Всего:	7	4	13

Наибольшее количество книг и брошюр было издано в Петрозаводске. Для Олонецкой епархии проблема старообрядческого влияния приобрела особую остроту. Здесь находилось старообрядческое Выговское общежитие, а затем последователи учения выговских наставников, канонизированных старообрядцами, приобрели большее влияние, чем официальное священство. В XIX в., в частности, население Олонецкого уезда едва ли не всё «состояло в расколе». Один из миссионеров, священник Пётр Ме-

горский отмечал в 1866 г.: «Для положения преград разливу и наплыву зловредных понятий и учений требовалось самоотверженное и единосущное действие всех местных священников, а между тем рассчитывать на это было безнадежно» (4).

В 1853 г. в Олонецкой духовной семинарии было создано миссионерское отделение (5). Известный своей борьбой с расколом Пётр Мегорский был выпускником первого выпуска (1855) этого отделения.

В 1898 г. был издан Устав Великоустюжской миссионерской противостарообрядческой школы (6): «Миссионерская противораскольническая школа открывается при Стефано-Прокопиевском Православном Братстве в г. Великом Устюге Вологодской епархии, с целью готовить совершеннолетних лиц мужского пола, преимущественно из крестьян, к противораскольнической миссионерско-просветительной деятельности и к учительству в школах грамоты в местностях с старообрядческим раскольническим населением» (7). Перед вступлением в должность каждый священнослужитель присягал на борьбу против старообрядческого влияния.

О широком распространении борьбы с «расколом» в Олонецкой епархии свидетельствуют и многочисленные публикации (полемического характера, в виде отчётов, инструкций и пр.) в «Олонецких епархиальных ведомостях» (8). Лишь в начале 1900-х годов Д. Островский в статье «Несколько слов по поводу современного состояния раскола в Олонецкой епархии» приходит к выводу: «тяжкий недуг раскола, коим русская православная церковь страдает вот уже почти 250 лет, в нашей епархии сильно ослабел и ныне уже не представляет для церкви серьёзной опасности» (9). В этой же статье подчёркивалась сила и влияние в приходах множества старообрядческих наставников: «по некоторым приходам епархии свободно расхаживают раскольнические наставники, совершая требы — крещение, исповедь и погребение» (10).

Несмотря на то, что законодательство конца XIX—начала XX вв. приобрело либеральные черты: закон предписывал не преследовать старообрядцев «за мнение их о вере», — старообрядцам запрещалось «заводить скиты и обители». «Дарованная свобода вероисповедания не уничтожила нисколько враждебного отношения к православию», а только «ещё больше отдалила от церкви» старооб-

рядцев (11). В 1902 г. в Климецком монастыре епархиальное начальство организовало миссионерские курсы, где изучалась история «раскола», разрабатывались «лучшие приёмы полемики с ним» (12).

Типичное для северной провинции издание, впрочем, и для всех крупных географических регионов, — это небольшая по объёму книга (чаще брошюра) среднего формата, в мягкой цветной обложке, украшенной орнаментальной рамкой. Титульный лист нередко отсутствует, заглавие издания обычно повторяется на первой спусковой полосе набора. Среди скромных украшений — линейки, концовки и заставки, изредка — инициалы. Средством внешнего убранства служит и шрифтовое оформление заголовка. Страницы текста чаще всего заполняются мелкими компактными шрифтами зауженных начертаний, почти без полей и пробелов. Для текстовых выделений используются различные начертания шрифтов, инициалов. Наибольшую эстетическую нагрузку несла обложка.

Иллюстрации прослеживаются, главным образом, в изданиях духовного содержания. Большая часть из них — не подписные. Предположительно, гравюры, виньетки, заставки печатались с готовых клише в вологодских или в типографиях Москвы и Санкт-Петербурга. Недостаток технических возможностей полиграфических заведений восполнялся ручным способом: в издания включались раскрашенные от руки литографии, вклеивались «живые» фотографии. Типографское дело является одной из областей, где потребность в привнесении художественного элемента ощущается больше с появлением новых современных технических достижений в обществе, которые использовались в частных печатных изданиях. Из типографии мелкого помещика Сергея Александровича Зубова (1853—1863) выходили книги, выполненные на высоком полиграфическом уровне. Известны его духовные издания: второе исправленное издание «Церковные поучения протоиерея Василия Нордова» (1854) в кожаном переплёте с золотым тиснением. На обложке в ажурной рамке — стоящий в рост благославляющий Иисус Христос. Проиллюстрированное гравюрами «В.Г.» (в правом нижнем углу листа) и отпечатанное в литографии А. Чишкова при игумене Арсении «Историческое и статистическое описание Корнилиево-Комельского монастыря» (1855) с «Видом с восточной стороны Монастыря Вологодской губернии во имя Преподобного игумена Корнелия Комельского Чудотворца». В

обнаруженных типографских ведомостях на жалование служащим по вольному найму гравёры не числятся. Единственным на сегодняшний день источником для установления авторства могут служить сами иллюстрации. В изданиях Вологодской губернской типографии использованы гравюры Е. Памфиловского «Вид Иоанно-Предтеченской Рощенской церкви в г. Вологде» (1872) (13), который работал в литографии Вологодского губернского правления.

Рисунков, сопровождающих литературный текст, книга г. Вологды почти не знала, как не знала она и повышенного внимания к оформлению. Местные полиграфисты воспроизводили планы, схемы, рисунки с изображением местночтимых святых, храмов и монастырей.

В губернской типографии в 1890-е гг. появляются первые издания с фотоиллюстрациями. На протяжении 2 последних десятилетий XIX в. литография и фотомеханика мирно уживались на страницах изданий (часто одного и того же), однако литография по-прежнему оставалась наиболее творческой и гибкой.

«Духовная книга» обязательно получала разрешение цензуры («По Указу Синода о внимательном просмотре цензорами рукописей назначаемых к печати». 1865 г.).

«СПб цензурным комитетом сообщена была на рассмотрение СПб духовной цензуры предназначенная из печати в журнале „Книжный вестник“ статья, касающаяся изданной в 1864 г. книги „Меч духовный на поражение раскольнической апологии“ соч. игумена Парфения“. Хотя духовная цензура не встретила препятствия к напечатанию означенной статьи, пропущенной цензором. СПб цензурный комитет со своей стороны не нашёл удобным дозволить эту ст. к печати в настоящем её виде, т.к. в ней представляется вниманию читателя без всякого объяснения только положения, относимые раскольниками к ереси православной церкви» (14).

Книги и брошюры печатались в губернских и частных типографиях. Издания Вологодской, Архангельской и Олонецкой губернских типографии представляли сброшюрованные листы статей (чаще всего использовались гранки периодических изданий – губернских и епархиальных ведомостей) со «слепым титулом». Большинство изданий не были иллюстрированы, так как этого не позволяла ни материальная, ни техническая оснащённость.

Исключение составляет издание — «Беседы о церкви, таинствах и исправлении книг, с опровержением мнений о сем глаголемых старообрядцев (преимущественно беспоповщинского толка)» Архангельской епархии священника Илии Легатова (Архангельск. 1890. Типо-литогр. Насл. Д. Горяйнова) с гравюрой, на которой — поясное изображение «Святой Николай Чудотворец» с мечом в правой руке и с храмом на левой.

Многотиражные брошюры являлись перепечаткой из периодических изданий — прибавлений к «Вологодским Епархиальным ведомостям», «Церковных ведомостей», «Губернских ведомостей» и др.: «Присоединение к православию обратившегося из раскола, именуемого старообрядчеством»; «Слово на день святой Троицы, произнесённое по случаю присоединения к православию Ф.П. Козьмина, бывшего в старообрядчестве» (Архангельск. 1894. Губернская типография); «Раскол в Архангельской епархии и миссионерская деятельность против него». (По поводу деятельности Епархиального миссионерского комитета) (Архангельск. 1894. Типолит. Насл. Д. Горяйнова); «О современных нуждах единоверия и о мерах для сближения старообрядцев с православною церковью» (Архангельск. 1905. Типо-литография В. Черепанова).

Малоформатная литература в виде небольших книжек (брошюр) (от 4 до 40 страниц) распространялись бесплатно после религиозно-нравственных чтений или продавались за небольшую цену — 40 коп. («Поучения к сельским жителям, среди которых живут старообрядцы». Попов Н., свящ. Вологда. 1891).

Издания книжные (100 и более страниц) печатались большими тиражами (2000 экз.) выходили с объявлением о продаже: «С требованием обращаться к составителю [свящ. Ник. Попову] в г. Вологде»: «Поучения к сельским жителям, среди которых живут старообрядцы» (Вологда. 1889).

В конце XIX в. популярная книга стала одной из главных целей издателей: форматом в 8° долю, объёмом от 9 до 40 страниц. В частных типографиях выходили дешёвые общепросветительские брошюры, доступные народу; в типографиях губернских правлений — оттиски статей из прибавлений к епархиальным ведомостям.

Издавалась «духовная книга» на средства братств (Преподобного Александра Свирского: «Справедливо ли говорят старообрядцы, что со времени исправления патр. Никоном книг настало

Типографии	Количество изданий
Губернского правления:	
Вологда	2
Архангельск	1
Петрозаводск	11
Типо-лит. В.Черепанова (Архангельск)	2
Типо-литогр. Насл. Д.Горяйнова (Архангельск)	4
Издательство Братство преподобного Александра Свирского (Олонецкая губерния)	1
Место печати не установлено (Архангельск)	1

владычество Антихриста на земле?»), (Из соч. Аркадия, архиеп. Олонец. И Петрозав.) Петрозаводск. 1898); на авторские средства (свящ. Вологодской градской Антипинской церкви свящ. Ник. Попова); на пожертвования священнослужителей.

Авторами книг и брошюр являлось духовенство, преподаватели духовных учебных заведений: Полянский Иоанн Васильевич (15), священник (1899), миссионерские записки которого были напечатаны в типографии Э. Лиснера и Ю. Романа (Москва), отчёты по миссионерским поездкам в журнале «Братское слово»; Попов Николай (16), священник Вологодской градской Антипинской церкви (1889, 1891); Легатов Илья Иванович (17) (1884, 1890, 1892, 1905); епархиальный миссионер, проповедник Архангельской епархии, священник Пётр Павловский (18) (1914); Мегорский Пётр Тимофеев (19) (1881); Плотников Конст. Никанорович (20) (1889); Аркадий (Фёдоров) (21) (1898, 1901); Дроздин Иоанн Никифорович (1899); Казанский К.И. (1900); Здравомыслов Александр Вас. (1900); Островский Дмитрий Васильевич (1875–1920) (22) (1904, 1910, 1914), священник, крупный исследователь старообрядчества Олонецкого края; Лихачёв А. (1911).

Из изданий можно выделить несколько групп: теоретические труды богословского характера, религиозно-нравственная литература для народа (Уставы, дневники, отчёты, инструкции, беседы, поучения, учебные пособия, историческая и полемическая литература). Публикации в форме поучений: «С целью оказать посильную помощь пастырям, желающим поучать своих смущаемых ста-

рообрядцами прихожан, предлагаются мною настоящие противораскольнические поучения. Оне были произнесены в 1860»; «теперь они направлены мною, согласно нынешним печатным противораскольн. сочинениям»; «как первый опыт предлагаемые мною поучения, конечно, слабы» (23).

К уникальным можно отнести «Беседы о церкви, таинствах и исправлении книг. С опровержением мнений о сем глаголемых старообрядцев (преимущественно беспоповщинского толка). Архангельской епархии священника Илии Легатова (Архангельск. 1890. Типо-литогр. Насл. Д. Горяйнова).

В конце XIX в. это были профессиональные издания от 300 до 100 страниц с книжным оформлением (Руководство по обличению русского раскола, известного под именем старообрядчества. Применительно к программе духовных семинарий. Плотников Конст. Никанорович. Петрозаводск. 1889. Губернская тип. 121, 254, VI).

Многие издания по настоящее время не потеряли своей актуальности как исторический источник. «Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом, с приложением списка книг для приходской противораскольничьей библиотеки и статей закона, относящихся к расколу, и Постановления первых трех Олонецких миссионерских съездов» (24) — интересный исторический документ, помимо собственно методических указаний миссионерам включающий постановления 3 миссионерских съездов Олонецкой епархии, а также статистические данные о численности старообрядцев в Олонецкой епархии и географии их расселения в Олонецкой губернии.

Миссионерская, противораскольнического характера литература Вологодской губернии насчитывает 2 издания: Н. Попов «Почуения к сельским жителям, среди которых живут старообрядцы» (25).

Переводная литература представлена единичными изданиями. По указу Святейшего Правительствующего Синода от 20 февраля 1845 г. «о неодобрении перевода на зырянский язык катехизиса учителю Усть-Сысольского духовного училища Андрею Попову» (26). «Что перевод его в настоящем виде не может быть одобрен к напечатанию» (27). В письме Духовно-учебного управления при Святейшем Синоде №13326 от 15 ноября 1857 г. епископу Вологодскому говорится: «имея в виду необходимость в зырянских переводах Святейших книг для немалочисленного и мало просвещённого

зырянского племени в нашем отечестве, а также и то, что в числе духовенства Вологодской епархии находятся природные и образованные зыряне, постановил поручить Вашему Преосвященству составленные учителем Вологодского духовного уездного училища Андреем Поповым и бывшим учителем Ижемского сельского училища Архангельской епархии чиновником Петровым переводы краткого Катехизиса на зырянский язык подвергнуть подробному и основательному рассмотрению через лиц вологодского епархиального ведомства, вполне знающих зырянский язык, с тем, чтобы лица сии представили беспристрастный свой отзыв как о верности означенных переводов, так и о том, который из них заслуживает предпочтения» (28). В 1862 г. перевод Андрея Попова был «одобрен для народного употребления напечатать на счёт духовно-учебных капиталов, в количестве 1200 экз. с тем, чтобы имеющиеся выручиться от продажи оных деньги доставлены были в Духовное учебное управление, в возвратной суммы, какая будет употреблена на издание сей книги» (29).

Первые тиражи были малочисленны: от 100 экземпляров. В середине 1880-х издания отдельных книг, в частности, учебников «Уроки по Закону Божию», согласно Каталогу магазинов духовных и др. книг Тузова. СПб., достигали тиража 12000 экз. (30). В 1897 г. тиражём 3000 экз. была выпущена сброшюрованная статья Н. Коноплёва «Преподобный Корнилий Комельский». В типографии ВГП печатались «не для продажи» брошюры небольшими тиражами (100 экз.): Н.И. Суворов «Вологодский архиерейский дом».

Подавляющее большинство изданий выходили в формате в 8°; исключение составляли книги формата 16° («Слово на освящение Вологодского Кафедрального Софийского собора». 1851; «Слово по случаю принесения в Крестном ходе». 1883; «Краткое объяснение церковных молитв». 1884), 12° («Описание церкви Святого Праведного Иоанна». 1862; «Сказание о каменном кресте при храме святого Пророка». 1879).

В зависимости от тиража устанавливалась цена. Так, брошюра священника Иоанна Анурьева «Что такое воскресный день и как должно проводить его христианам» (1895. Тип. В.А. Гудкова-Белякова) вышла тиражом 2400 экз. и стоила с пересылкой 10 коп. Выполненные на хорошем полиграфическом уровне издания типографии С.А. Зубов в 1854 г. стоили 1 руб. 50 коп. за экземп-

ляр; 1860 г. – 15 руб. 50 коп. Серия из 16 брошюр о вологодских чудотворцах священника Верюжского И.П. (тип. В.А. Гудкова-Белякова. 1879) – по 10 коп. Самое дорогое издание «Историческое сказание о жизни святых» (1880) – 3 руб. 50 коп. В отличие от частных типографий, Вологодская губернская типография выпускала книги по цене от 14 коп. (1884) до 86 коп. (1876). Сбор (25 коп.) от издания «50-летний юбилей церкви при Вологодской губернской гимназии. 28-го ноября 1837–1887 гг.» (1887. ВГП) «назначался в пользу Общества Вспомоществования нуждающимся Вологодской гимназии» (31). Деньги от продажи «Описания церкви Воскресения Христова, что в Раслове» Василия Лебедева (1897) поступили, как следует из надписи на обороте титула, «в пользу Расловской церкви».

Книжный репертуар «духовной книги» гражданской печати – литературно-историческая летопись жизни г. Вологды второй половины XIX в., игравшая большую роль в христианском просвещении населения губернии, духовном единении, боголюбии и преданности Отечеству.

Актуально звучат слова статьи «О духовных журналах» в «Книжном вестнике» 1861 г.: о «пробуждении в публике религиозного сознания и религиозных интересов, заметное развитие духовной литературы и её очевидное стремление сделать вполне современной, сблизиться с обществом и его литературой, стать в уровень с их потребностями и настоящим положением» (32).

Решить проблему раскола русской православной церкви в XIX–начала XX вв. Россия не смогла.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. С.190.
2. Распространение духовно-нравственных книг // Прибавление к ВЕВ. 1879. №4. 15 февраля. С.86.
3. А.В-й. Текущая духовная литература и журналы // Книжный вестник. 1865. №7. 15 апреля. С.136.
4. Отчёт миссионера протоиерея Петра Мегорского о своих действиях за 1866 г.
5. Вениамин (иеромонах). Просвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола // ОЕВ. 1900. №16. С.444.
6. Устав Великоустюжской миссионерской противораскольнической школы. 1898. С.8.

7. Устав Великоустюжской миссионерской противораскольнической школы. [Б. м.: б. и., [19- ?]. С.1.

8. Казанский К.И. О расколе в Троицком приходе Каргопольского уезда // ОЕВ. 1900. №3; Мегорский В. Передвижная церковь в дер. Костомуксе Валазминского прихода Повенецкого уезда // ОЕВ. 1900. №7; Вениамин (иеромонах). Просвященный Аркадий, архиепископ Олонецкий, как деятель против раскола // ОЕВ. 1900. №16; Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом // ОЕВ. 1900. №22; Дроздин И. Миссионерские курсы в Каргополе // ОЕВ. 1900. №23; Островский Д. Несколько слов по поводу современного состояния раскола в Олонецкой епархии // ОЕВ. 1902. №23; Козлов И. Миссионерский отчёт о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год // ОЕВ. 1912. №22. (Приложение. С.8); Журналы заседаний VII съезда оо. Миссионеров Олонецкой епархии // ОЕВ. 1912. №3 (Приложение. С.4); Козлов И. Миссионерский отчёт о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1913 год // ОЕВ. 1914. №33 (Приложение. С.2).

9. Островский Д. Указ. соч. С.769.

10. Там же. С.772.

11. Козлов И. Миссионерский отчёт о состоянии и движении раскола Олонецкой епархии и деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1911 год // ОЕВ. 1912. №22 (Приложение. С.8). С.13.

12. Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом // ОЕВ. 1900. №22. С.4–6.

13. Суворов Н. Описание церкви Св. Иоанна Предтечи, что в Рошенье, в г. Вологде. Вологда, 1872.

14. Вологодский архив Вологодской области. Ф.496. Оп.1. Д.13876. Л.1, 1об.

15. Полянский Иоанн Васильевич. Записки миссионера Вологодской епархии. М., 1890–1895; Вып. 2: Вторая и третья миссионерская поездка в епархию. 1891. [4]. 140 с. – Отд. Отг. Из журнала «Братское слово» за 1890 г., №8–20 и за 1891 г., №1–5.

16. Попов Николай, псаломщик Лальской градской Спасской церкви в 1885 г. Переведён на должность псаломщика к Антипинской Троицкой церкви Устюжского уезда. С 1886 до 1909 гг. служил штатным диаконом церкви.

17. Известный архангельский протоиерей, часто ездивший для «увещеваний». При о. Иоанне Легатове, служившем приходским священником в 1863–1872 гг., затем ставшим епархиальным противораскольничим миссионером, количество старообрядцев значительно уменьшилось.

18. Павловский Пётр Андреевич (1865–1937). Архиепископ Павел – епископ Русской Православной Церкви, архиепископ Иркутский. В 1896 г. назначен миссионером Архангельской епархии. Был им до 1917 г.

19. Мегорский Пётр Тимофеев (1833–1888), протоиерей, миссионер и проповедник в Олонецкой губернии. Сотрудник «ОГВ».

20. Плотников Константи́н Никанорович (1862–?) – протоиерей господствующей церкви, миссионер, преподаватель Олонецкой духовной семинарии, воспитанник Санкт-Петербургской духовной академии; был епархиальным про-

тивораскольническим миссионером на Русском Севере. В 1901 г. добровольно сложил с себя сан священника. Основные сочинения: «Руководство по обличению русского раскола, известного под именем старообрядчества» (6 издание, СПб., 1904); «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» (5 изд., СПб. 1905); «Игнатий. Архиепископ воронежский, и его сочинение о перстосложении для крестного знамения» (М., 1896); «Краткое руководство по расколоведению в вопросах и ответах» (СПб., 1902).

21. Аркадий (Фёдоров Григорий Фёдорович) (1784 (1886?)–1870), архиепископ Олонецкий и Петрозаводский (1851–1854), знаменитый иерарх Русской Церкви, по выражению профессора Троицкого, «прирождённый миссионер, какие рождаются только веками». Имел репутацию «сфинкса», «анекдотического архиепископа».

22. Островский Дмитрий Васильевич (1875–1920). Учился в Московской духовной академии, где преподавали в то время В.О. Ключевский, историк раскола Н.Ф. Каптерев. В 1902 г. назначен олонецким епархиальным миссионером. Его монография «Выговская пустынь и её значение в истории старообрядческого раскола» сохранила своё научное значение. Американский историк конца XX в. Р. Крамми, автор книги «Старообрядцы и мир антихриста» отозвался об этом исследовании, как о «ценной книге».

23. «Поучения к сельским жителям, среди которых живут старообрядцы». Вологодской градской Антипинской церкви священника Николая Попова. Вологда. Тип. ВГП. 1889. С.3–4.

24. Издание Братства преп. Александра Свирского. Под ред. Олонецкого Епархиального Миссионера Свящ. К. Плотникова. Г. Петрозаводск, Олонецкая губернская типография. 1901.

25. Попов Н. Поучения к сельским жителям, среди которых живут старообрядцы. Вологда 1889, 1891.

26. ГАВО. Ф.496. Оп.1. Д.11102. Л.7.

27. Там же. Л.5об.

28. Там же. Д.12947. Л.1, 1об.

29. Там же. Л.72, 72об.

30. Свящ. Иоанн Ануриев. Объяснение церковных молитв детям. Уроки по Закону Божию. Первый год учения в начальных училищах. Вологда. Тип. В.А. Гудкова-Белякова. 1884. 108+26\н С. 70 коп.

31. Напечатано на обороте обложки.

32. О духовных журналах см.: Книжный вестник. Журнал русской литературной деятельности, книжной торговли, книгопечатания и т.п. СПб. 1861. №4. С.55.

М.Н. СЕМЁНОВ

УСТАНОВЛЕНИЕ АВТОРСТВА
«ИСТОРИИ ПРЕОБРАЖЕНСКОГО КЛАДБИЩА»
И «ДОЗОРНЫХ ЗАПИСЕЙ О МОСКОВСКИХ
РАСКОЛЬНИКАХ»

Основным источником сведений о московской общине беспоповцев-федосеевцев периода её создания и наивысшего расцвета является текст, известный под названием «История Преображенского кладбища», который повествует о внутреннем устройстве общины, ее эволюции, борьбе внутренних партий, отношениях с другими общинами и с властями, о наиболее значимых персонажах. Ни о его авторе, ни об обстоятельствах появления на свет до сих пор ничего не было известно. Настоящее исследование призвано восполнить этот пробел, а также коротко раскрыть драматические судьбы создателей текста.

Впервые он был опубликован в 1860 г. в Лондоне Вольной русской типографией Герцена в первом выпуске «Сборника правительственных сведений о раскольниках» В.И. Кельсиева (1) подзаголовком «Предания о московских беспоповщинцах (записка составленная в 1844 г.). Федосеевцы. История Преображенского кладбища». Издание ввозилось в Россию и распространялась нелегально, что само по себе привлекало читателя. Кельсиев не зря открыл книгу именно этим повествованием – в нём было всё, чтобы привлечь читающую публику, даже далёкую от религии: жизнь, протекающая по непонятным законам, сундуки с сокровищами, романтический ореол вокруг фигуры Наполеона и тотальная коррупция властей. И.С. Тургенев писал в письме Герцену (2): «„Раскольников“ я уже давно приобрёл и прочёл. Это удивительно интересно. Хорош там является Тургенев, Федор Михайлыч. Это был величайший сукин сын и грабитель». Отзыв писателя об упомянутом в повествовании чиновнике можно распространить на многих представителей власти, окружавших общину.

Через два года после выхода неподцензурной книги общественно-политическая обстановка в стране изменилась так, что Исто-

Семёнов Максим Николаевич, краевед, историко-патриотическое объединение «Багратион», г. Москва.

рия Преображенского кладбища (в редакции, чуть отличной от списка Кельсиева) была опубликована в консервативном «Русском Вестнике» (3). На самом деле, её отдельные отрывки публиковались ещё начале 1850-х годов – епископом Макарием (Булгаковым), будущим митрополитом Московским (4), а также А.Н. Муравьёвым (5). Словом, рукопись была достаточно распространенной в полицейских и духовных кругах. В Лондон она попала, вероятно, от начальника отделения Департамента общих дел МВД, тайного корреспондента Герцена В.П. Перцова (6). Кроме того списка, который должен находиться в архивном наследии Герцена, на сегодня выявлено 5 других в различных архивохранилищах Москвы, Санкт-Петербурга и Киева (7). Киевский экземпляр содержит собственноручные пометки Макария, что позволяет датировать его не позднее начала 1853 г. Ещё интереснее питерский (д.61), в который история Преображенского кладбища включена как первая глава «Преданий о московских безпоповщинцах», а последующими главами являются «Исторические предания о поморском безпоповщинском согласии в Москве, или Покровской молельне», «Исторические сведения о моленных поженившихся поморского согласия» и др. Эти повествования заканчиваются событиями 1846–1847 гг. и тоже были частично опубликованы (8).

Текст всех рукописей «Истории Преображенского кладбища» почти одинаков. Внимательное прочтение приводит к выводу о 2 источниках, послуживших основой для его создания, которые можно условно назвать «поморский» и «полицейский». Сведения из первоначальных источников при составлении текста тщательно перемешаны – далеко не всегда можно однозначно определить происхождение того или иного фрагмента.

Предполагаемый «поморский» источник – рукопись об истории Преображенского кладбища, составленная каким-то близким к федосеевцам поморцем в 1826 г. (9). Анализ текста позволяет выдвинуть гипотезу, что её автором был купец Никон Матвеевич Гусарев. Он служил приказчиком у основателя Преображенского кладбища И.А. Ковылина (10), после его смерти перешёл в Мониинскую поморскую молельню, где занял видное положение (11). В 1844 г. в семье Гусарева, кирпичного заводчика и почётного гражданина, произошел острый конфликт: его мало способный

вести дела младший сын Николай, перешедший в синодальную церковь и женившийся против воли отца, через обращение к московским властям потребовал выделения своей доли в отцовском имуществе (12). Очень вероятно, что именно в это время исходная рукопись и покинула дом Гусарева.

«Полицейский» источник – насыщенные массой оперативно-розыскных деталей и изложенные в неформальной манере сведения о взаимоотношениях общины с властями начала 20-х–начала 40-х годов XIX в. Чтобы разобраться с этим источником, придётся сделать отступление.

Специалистам хорошо известны материалы тайного полицейского наблюдения за Преображенским кладбищем в 1844–1848 гг., опубликованные сорок лет спустя А.А. Титовым под заголовком «Дневные дозорные записи о московских раскольниках» (13). Рукопись «Дозорных записей» в настоящий момент находится в Российской национальной библиотеке (14). К Титову она поступила после смерти историка и археографа А.А. Бодянского, а до него, по мнению Титова, она принадлежала известному деятелю тайной полиции И.П. Липранди. Советский историк П.Г. Рынзюнский, который исследовал Дозорные записи, установил, что эти бумаги до поступления к Бодянскому находились в библиотеке известного писателя и полицейского деятеля по расколу П.И. Мельникова (А. Печерского) (15). Рукопись состоит из написанных очень аккуратным почерком однотипных листов, каждый из которых содержит донесение с датой и исходящим номером, так что трудно даже поверить, что эти листы были написаны последовательно в течение четырех лет. На многих листах – отметка о дате и месте получения, сделанная другим почерком. Кроме того, листы содержат карандашные пометки публикатора, которыми он вычеркивает или заменяет отдельные фрагменты, в основном служебного полицейского характера.

Гипотеза о единстве происхождения «Истории Преображенского кладбища» и «Дозорных записей» напрашивается сама собой. Так, История оканчивается событиями осени 1844 г., а первая из дозорных записей относится к 11 ноября того же года (16); на лицо единство стилистики, а иногда и содержания (17). Составление текста «Истории» и пропущенных при публикации фрагментов рукописи «Дозорных записей» (18) не оставляет со-

мнений в том, что автор «Дозорных записей» и «Истории Преображенского кладбища» — одно и то же лицо.

Авторство «Дозорных записей» до сих пор не было установлено. Выявленные в настоящем исследовании архивные данные (19) позволяют определить и автора записей, и его источники, и адресата.

В июне 1844 г. коллежский асессор Михаил Федорович Прудников изъявляет готовность представить министру внутренних дел свои двадцатилетние наблюдения и разыскания о старообрядцах московского Преображенского кладбища. Прудников обещает: изложение причин, по которым правительству нужно обратить внимание на Преображенское кладбище — рассадник беспоповщинской секты; сущность различий сих с православием; внутренний быт «раскольников», их обряды и число; средства распространения раскола по России; средства к ослаблению раскола. Прудников проживает в Москве и, по его заявлению, двадцать лет имеет к староверам свободный доступ, пользуется доверием некоторых из них, известных в их обществе по своему богатству и силе.

Прудников происходит из семьи дворцового служителя, недавно получившего дворянство (20). Его послужной список показателен: во время служения в комиссии для взыскания долгов в московском суде был уволен по делу о взяточничестве, но затем отмазан и тут же уволен опять «по собственному желанию» (21). После этого занимался разными поручениями при Московском обер-полицмейстере как частное лицо. Почувяв, откуда дует ветер, приблизился к делам духовным, в частности, собрал компромат на «отступление от православия митрополита Филарета» (о катихизисе, который преподавался в МДА) (22). Прудников проявился в МВД в июне 1844 г. не случайно: в мае его патрон, московский гражданский губернатор Синявин (Сенявин), был пожалован в сенаторы и переведён в столицу на должность товарища министра внутренних дел. Его личность заслуживает детального рассмотрения. Одним из первых раскатов грома, обрушившегося на московскую федосеевскую общину 1843–1847 гг., стало инициированное Синявиным преследование за «возмутительный характер выявленных на кладбище отеческих завещаний» (23). Община выстояла во многом благодаря позиции направленного с инспекцией графа С.Г. Строганова, который считал, что «всё это

дело о Преображенском кладбище есть ни что иное, как мистификация людей довольно смелых, не останавливающихся перед мыслью о заблуждении, в которое они вводят Государя Императора, ни перед последствиями клеветы на богатых раскольников, всегда готовых выкупать спокойствие своей обители значительными пожертвованиями» (24). Скорее всего, эти выпады направлены персонально против Синявина. Современник характеризует его так: «... дурь и спесь, так явно выражаемые его оловянными глазами, делали всю наружность его неприятною. .. Я осужден был видеть, как сие ничтожество, достигнув высочайших гражданских степеней, готово было вступить в звание министра...» (25).

Но вернёмся к Прудникову. Его предложение об организации наблюдения за Преображенским кладбищем было принято. Поскольку руководители федосеевской общины везде имели своих информаторов, его работа была обставлена полной секретностью. Он был зачислен в штат статистического отделения МВД и получил для прикрытия инструкцию, по которой мог делать разыскания относительно промышленности, земель и проч. Одновременно он получил указание о шифрах: в своих донесениях Преображенское кладбище он должен был именовать «Филями», Рогожское — «Парком», обер-полицмейстера — «Арбузовым» и т.д., включая кличку «Короткий» для Московского военного генерал-губернатора! Здесь чувствуется постановка дела опытного шпиона Липранди, у которого Прудников числился под агентурной кличкой «Рассказов» (26). Среди информаторов Прудникова — около двух десятков человек: воспитанник кладбищенского училища иконописец Андрей Ермолаев Кутузов, живший в доме Гучкова унтер-офицер Федул Иванов, старец Преображенского кладбища Андрей Сергеев, приехавший из калужской губернии за сбором из Корякова Матвей Григорьев, действующие и отставные полицейские, почтовые чины, писаря, крестьяне, купцы и мещане. Отчёты Прудникова содержат данные, сколько и кому из них уплачено. Его сущность проявлялась и в работе с агентами: один из них пожаловался напрямую Синявину, что не получает своих денег (от агентов не скрывалось имя заказчика!). Прудников оправдывался, что расписку брать не может - получатель неграмотный, а свидетелей взять нельзя, визиты устраиваются тайно даже от прислуги. Видимо, начальство было недовольно Прудниковым: в

сентябре 1846 г. Синявин вызвал его в столицу, приказав сдать полученные ранее инструкции, но в конце концов Прудников выкрутился: дозор продолжился, он даже получил очередной чин.

Рассмотрим движение бумаг. Каждое из своих донесений Прудников направлял непосредственно Синявину (это его почерк в отметках о получении), а тот, удерживая некоторые у себя (судя по пропускам в исходящих номерах листов рукописи), переправлял их Н.И. Надеждину (27). Формат настоящего исследования позволяет сообщить о примечательной личности Надеждина только то, что он – бывший профессор Московского университета, редактор журнала «Телескоп» и политический ссыльный, а в рассматриваемое время – ответственный за изыскания по расколу в МВД. Дело, как и другие дела особой секретности, велось не через департаменты, а в особенной канцелярии министерства (28), и бумаги аккумулировались непосредственно у Надеждина. Перед смертью отошедший от работ по расколу Надеждин, вероятно, передал архивное дело Мельникову-Печерскому, а тот, не зная его происхождения, присвоил ему название «бумаги Липранди», под которым рукописи и сейчас числятся в каталоге библиотеки, хотя Липранди никогда не принадлежали.

Вернемся к «полицейскому» источнику «Истории Преображенского кладбища». В отчётах Прудникова обращает на себя внимание чрезмерно крупная сумма, выплаченная «чиновнику 12 класса Максимову за разведывания о Преображенском кладбище». Гипотеза о том, что он и является автором искомого источника, находит удивительное подтверждение: Максимов Михаил (Михайло) Матвеевич в рассматриваемое время – служащий полиции в чине губернского секретаря (29), через 15 лет стал довольно успешным писателем, автором полицейских рассказов про жуликов и аферистов (и немного – про старообрядцев). Только при жизни автора его книги выдержали около десяти изданий, и продолжают издаваться в XXI в.! (30). Авторский стиль Максимова – подчёркнуто-сухой с глубоко запрятанной иронией – явно узнаётся в «полицейских» фрагментах «Истории Преображенского кладбища».

Подведём итоги. Автор «Дозорных записей о московских раскольниках» был Михаил Федорович Прудников. Он же летом-осенью 1844 г. составил текст «Истории Преображенского кладбища» на основе старой рукописи Никона Матвеевича Гуса-

рева и полицейских сведений, записанных Михаилом Матвеевым Максимовым. Адресатом Прудникова в обоих случаях был Иван Григорьевич Синявин. Гипотеза Рындзюнского о том, что автором первого текста был Липранди, а второго – Надеждин (31) не подтвердилась.

Теперь несколько слов о судьбе дозора и связанных с ним лиц. К лету 1848 г. стала очевидна бесперспективность траты сил и средств на слежку за Преображенским кладбищем, в то время как на Рогожском набирала силу белокриницкая иерархия. Дозор за федосеевцами был закрыт; его сменил дозор за белокриницкими статского советника Мосоринова (Мозоринова), подчинённого непосредственно Надеждину (32).

Прудников успел напоследок отличиться. Московское общество было шокировано сообщением, что проданные им уважаемым гражданам дворовые крепостные девки оказались его дочерьми (33). Вместо оправданий Прудников начал разглашать по Москве ложные сведения, будто имеет секретное поручение самого министра внутренних дел. Характерно, что Мосоринов из брезгливости почитал невозможным не только работать с ним в кооперации, но и просто выполнять одни и те же поручения. О дальнейшей судьбе Прудникова ничего не известно; его сын пошел по отцовскому пути мелкого шпионства на духовной ниве (34) .

Община Преображенского кладбища в 1853 г. была раздавлена властями, непокорные отправились в ссылку (35). Никон Гусарев, не выдержав давления, в возрасте 72 лет перешёл в единоверие (36). А Синявин, из-за махинаций с казенными средствами утратив доверие императора, наложил на себя руки, да так нехорошо, что приводить подробности не хочется. Каждому по делам его...

ПРИМЕЧАНИЕ

1. Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Выпуск первый. Лондон, 1860. С.1–74.
2. Переписка И.С. Тургенева. Т.1 М., 1986. С.206. От 9 января 1861 г.
3. [Н.И.Субботин]. Из истории Преображенского кладбища // Русский Вестник. Т.37. 1862. С.747–797.
4. История русского раскола, известного под именем старообрядства Макария, епископа Винницкого. СПб, 1855. С.270–274. Первая публикация: «Христианское чтение». 1854. Кн.2.

5. [А.Н.Муравьев] Раскол, обличаемый своею историею. СПб, 1854. С.318–331.
6. Эйдельман Н.Я. «Колокол» и его корреспонденты (первая половина 1858 г.) // Революционная ситуация в России в 1859-1861 гг. М., 1974. С.178
7. РГИА. Ф.1473. Оп.1. Д.61, 66; БАН. Ф.32. Д.302; РГАДА. Ф.1252. Оп.1. Д.535; ОР НБУВ фонд Макария. Д.57.
8. (А. Вишняков) (А. В-ский). История Покровской старообрядческой молельни в Москве // Православное обозрение. №6, 7. 1863. Т.11. С.136–156; Вишняков А. Старообрядческая покровская молельня и филипповская часовня. М., 1865.
9. Кельсиев. Указ. соч. С.65.
10. Там же. С.30.
11. История Покровской старообрядческой молельни. С.142.
12. ЦИАМ. Ф.16. Оп.34. Д.39.
13. ЧОИДР. Кн. II–IV за 1885 г., кн. I за 1886 г., кн. I–II за 1892 г.
14. ОР РНБ. Фонд Титова Д.2289–2297.
15. Рындзюнский П.Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории Московской общины федосеевцев в 40-х годах XIX века) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С.198.
16. Кельсиев. Указ. соч. С.74; ЧОИДР 1885. Кн. II; Дозорные записи. С.3, 23.
17. Кельсиев. Указ соч. С.61; ЧОИДР. 1886. Кн. I. Дозорные записи. С.142.
18. Келисиев. Указ. соч. С.46; О Семёне Кузьмине: «объяснено в особой его биографии»; ОР РНБ. Тит. №2290. Л.149.
19. РГИА. Ф.1685. Оп.1. Д.53.
20. Общий гербовник дворянских родов Всероссийской империи. Часть 5. №.142.
21. ЦИАМ. Ф.16. Оп.8. Д.285.
22. РГИА. Ф.1685. Оп.1. Д.56.
23. РГАДА. Ф.1183. Оп.11. Д.109. Л.31.
24. РГИА. Ф.1473. Оп.1. Д.87. Л.26–29.
25. Модзалевский Б. Л. Примечания к письмам А.С. Пушкина // Пушкин А. С. Письма Т.1. Письма, 1815-1825. М, Л., 1926. С.315.
26. ОР РНБ. Тит. №2336. Л.64.
27. Там же. №2312. Л.13–16.
8. Мельников (Андрей Печерский) П.И. Счисление раскольников // Полное собрание сочинений. Т.7. СПб., 1909. С.398.
29. Нистрем Н. Московский адрес-календарь. Т.2. М., 1842. С.106.
30. Крайние публикации: Рассказы отставного сыщика // «Развлечение». 1859. Т.2. №XLVIII и далее; Максимов М.М. Прodelки аферистов. Рассказы сыщика. СПб., 2010.
31. Рындзюнский. Указ. соч. С.200.
32. ОР РНБ. Тит. № 2353, 2354.
33. Там же. №2388. Л.131.
34. НИОР РГБ. Ф.231 (Пог. II). Карт.3. №50.
35. НИОР РГБ. Ф.199. Д.684.
36. Там же. Л.309; Материалы для истории московского купечества. Т.7. М., 1888. С.242.

А.Г. ГУДКОВ, Д.Н. КАНАЕВ

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ КНИГОПИСЦЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX–НАЧАЛА XXI ВВ.

По манускрипту скриптора перо
Скрипит, лета скрепляя в цепь литую. <...>
Грядущее как прошлое старо,
Не разделить с речной водой – морскую.
К.Я. Кожурин. Царский путь.

В России во второй половине XX в. традиционная книгописная культура держалась, прежде всего, на Европейском Севере – среди беспоповцев Печорского, Мезенского, Северодвинского и Онежского бассейнов (вплоть до начала 1980-х гг.), и в Сибири, где её главными носителями являлись представители часовенного согласия, в чьей среде в той или иной степени она продолжает бытовать и по сей день. Что касается территорий за пределами бывшего СССР, то в первую очередь следует упомянуть Румынию – здесь перепиской рукописей, преимущественно певческих, занимались некоторые выходцы из липованской общины. Кроме того, известен уникальный пример создания традиционного славяно-русского манускрипта на борту пассажирского судна, следовавшего из Италии в бразильский г. Сан-Паулу: как известно, в XX в., после революции и 2-х Мировых войн, бурные волны «житейского моря» разбросали староверов (как, впрочем, и многих других русских) буквально по всему свету; и в 1960 г. одна из таких волн подхватила часовенную семью Килиных, решивших попытать счастья в Латинской Америке, по пути куда ещё совсем молодой Василий Савельевич Килин, которому на тот момент было всего 15 лет, начал переписывать Малый Устав. Переписав большую часть рукописи во время трансатлантического путешествия, юный каллиграф закончил свою работу в Бразилии, в Паране (1).

На Печоре к концу Второй мировой войны книгописная традиция уже едва теплилась, хотя и тогда среди местных жителей, простых крестьян и рыбаков, оставалось немало ценителей, соби-

Гудков Алексей Геннадиевич, соискатель Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва; **Канаев Дмитрий Николаевич**, к.фило-соф.н., г. Москва.

рателей, заказчиков и переписчиков рукописных книг, качество которых, однако, неуклонно снижалось. Вот что писал в 1960 г. собиратель рукописей и участник нескольких археографических экспедиций в Усть-Цилемский район Республики Коми В.И. Малышев: «Продукция современных печёрских писцов при сравнении её даже с недавно написанными здесь рукописями производит весьма жалкое впечатление своим неряшливым видом. Глядя на неё, видишь полное отсутствие какого-либо опыта, вкуса и самого необходимого прилежания. <...> Сейчас в Усть-Цилемском районе уже нет таких активных держателей и читателей рукописной старины, какие нам встречались в этих местах ещё в 1937–1938 гг. Не найдёшь уже владельцев, которые не давали дотрагиваться „мирскими руками“ до книги и показывали ее издалека. <...> можно смело сказать, что рукописная книга в здешнем крае доживает свои последние дни» (2). Среди современных Малышеву книгописцев (экспедиции 1954–1959 гг.): наставник Василий Игнатьевич Лагеев и наставница Пелагея Семеновна Чупрова из с. Усть-Цильма, наставники Тимофей Михайлович Мяндин (1874 – 1964) и Афанасий Осипович Осташов (ум.1957) из с. Замезное, Диомид Фотиевич Бобрецов (1884–после 1959?) из д. Степановская и Зиновий Никитич Бабилов из с. Замшевый завод. Основным информантом В.И. Малышева являлся Тимофей Мяндин, о котором следует рассказать отдельно.

Родственник известного усть-цилемского каллиграфа Ивана Степановича Мяндина (1823–1894), Тимофей Михайлович, помимо создания манускриптов, вырезал для односельчан ложки, активно занимался крестьянским трудом. В 1937 г. Мяндин был арестован, его приговорили к 7 годам лишения свободы и к 5 годам поражения в правах. Но годы заключения не сломили уже пожилого к тому времени человека: вернувшись в родное село, Тимофей Михайлович продолжил заниматься любимым делом. Со слов В.И. Малышева, во время переписки Мяндин «держал лист не на столе, а клал его на правое колено, как делали писцы в глубокую старину. Так, по его словам, было „сподручнее“ работать. Этому приему писания его обучили в старообрядческой школе, в которой все писали на коленях. Для письма он использовал перья глухаря и тетерева. Чернила делал из сажи, добавляя „для крепости“ серу листовницы. Переписывал преимущественно Синоди-

ки, Каноны и Псалтырь (целиком или отдельные кафизмы, чаще всего 17 кафизму, читающуюся при отпевании покойников)» (3).

Последним из ярких печорских книгописцев стал уроженец д. Загрявочная, что на р. Пижме, Степан (Стефан) Анфиногенович Носов (1902–1981) или, как его прозвали земляки, «Анхеныч» (4). Грамоте Степана обучала мать – уроженка Усть-Цильмы Матрёна Михайловна. Тогда же, в детстве, он начал переписывать старинные книги. Однако революция, коллективизация и вскоре начавшаяся война надолго оторвали Носова не только от книгописного ремесла, но и от собственных духовных корней. Его новое обращение к традиционной книжности произошло в более чем зрелом возрасте, когда Степану Анфиногеновичу уже исполнилось 50 и за плечами была тяжелая жизнь раскулаченного крестьянина. К тому времени на Печоре почти не осталось подлинно грамотных книжников, и С. Носов практически всё делает сам: собирает и переписывает уцелевшие рукописи, украшает и переплетает их; осваивает тонкости богослужения; читает священные тексты, отдавая предпочтение апокалиптике; а со временем начинает создавать и собственные произведения. За всю свою жизнь Носов составил, переписал и переплёл более 30 манускриптов, среди которых преобладают всевозможные сборники, чье содержание говорит о глубоких познаниях автора в области богослужения, святоотеческой литературы и агиографии – при том, что Носов не имел даже начального образования. Рукописное наследие С.А. Носова составляют также многочисленные письма догматического, дидактического и эсхатологического содержания. Свои письма Степан Анфиногенович писал в традиционной орфографии, пользуясь при этом как чернилами, так и обычной шариковой ручкой или карандашом, но даже в последнем случае он употребляет «печатный» шрифт, чьи лучшие образцы близки к печорскому полууставу.

В Подвинье проживали занимавшиеся перепиской рукописей Матвей Иванович Сафронов (1883–1952) из с. Пучуга (по всей видимости, ставший последним пучужским книгописцем) и Пелагея Матвеевна Амосова (также расписывала прялки, 1876–1967) из д. Скобели (5).

На Удоре, что в бассейне р. Вашки (приток Мезени), и в Каргополье традиционное книгописание бытовало преимущественно

в рамках скрытного толка. Так, «списателем книг» являлся руководитель местной общины Максим Иванович Залесский (ум. на рубеже 1960-х–1970-х гг.). Последним профессиональным каллиграфом Каргопольского края была Анастасия (Настасья) Дмитриевна Липишина из с. Архангело. А.Д. Липишина с юности «скрывалась» в скитах и занималась перепиской рукописей – в основном певческих. Она обладала не только изящным уставным почерком, но и даром искусного оформителя, украшая свои работы замечательными по красоте орнаментами и инициалами. Анастасии Липишиной не стало в начале 1970-х годов. Смерть Настасьи Дмитриевны, как и вся её жизнь в условиях советской действительности, была столь же необыкновенной: она ушла за клюквой и не вернулась. Больше её никто не видел (6). Последняя из каргопольских «доброписцев» словно растворилась в стихии леса, «сокрылась» в вечности, подобно мифическому древнерусскому граду.

В конце 60-х–начале 70-х гг. XX в. ещё были живы Градислава Васильевна Полузерова и Анна Ивановна, проживавшие в поморском с. Нюхча. В 1969 г. Градислава Васильевна передала археографической экспедиции переписанный ей «Стих печального инока» (7); а от Анны Ивановны, певшей на клиросе, до нас дошли выполненные её рукой знаменый Обиход и Октоих, хотя, по собственным воспоминаниям, в молодости она занималась перепиской очень разных книг, а не только певческих (8). Помимо них, следует упомянуть и Марию (Надежду) Спиридоновну Бурмагину из с. Топса, крестницу Анны Евграфовны (инокини Евстолии), дочери книгописца Евграфа Николаевича Осокина (9), в конце 1960-х–начале 1970-х гг. переписавшую канон Богородице, который она передала археографам в 1989 г. (10).

Вплоть до конца 1970-х гг. XX в. «списание книг» практиковалось в некоторых деревнях и сёлах восточной части Ленинградской и северной части Новгородской областей – среди тихвинских карел. Известны, в частности, стих об антихристе, написанный полууставом в 1930-х–1940-х гг. («Зверь вы, зверь лютый антихрист»), а также отдельные листы с молитвословиями, заговорами и т. п. второй половины XX в. Местные жители, занимавшиеся перепиской книг: наставники федосеевской моленной д. Лампово Дмитрий Прокофьевич Трофимов (служил с 1947 г. по 1965 г.) и Марк Евдокимович Зубов (служил в 1965–1978 гг.), а

также Василий Артемьевич Кононов из д. Запередолье (ум. ок. 1980 г.), незадолго до смерти переписавший канон Василию Великому (11).

Ныне на севере Европейской России уже мало что напоминает о местных скитах, скрипториях и некогда живших здесь искусных мастерах, чья слава простиралась до черноморского побережья.

В Предуралье остаточные явления некогда широко распространённого здесь книжно-рукописного ремесла наблюдаются в Верхотурье. Из местных писцов можно назвать Марию Ивановну Ваулину — жительницу пос. Северный Коммунар. Известен также ряд манускриптов, созданных в филипповских кругах Вятки. Например, переписанное наставником Миной (Минеем) Агафоновичем Басалаевым из с. Пиляндыш «Родословие филипповского согласия».

За Уралом книгописание практиковалось (и практикуется по сей день) прежде всего в часовенных скитах на р. Дубчес, явившими собой уникальный опыт полностью автономного существования от сложившейся в советской России тоталитарной системы. В частности, «списанием книг» и созданием собственных оригинальных произведений занимался Афанасий Михайлович Людиновсков (старец Антоний, 1895—1977) (12). Выдающийся подвижник, страдалец за веру, имевший множество духовных детей, он составил целый ряд цветников, различных посланий и трактатов, посвящённых вопросам аскетике, догматики и эсхатологии. Однако наиболее известным из сибирских переписчиков второй половины XX—начала XXI вв. был Афанасий Герасимович Мурачев (1916—2010). Своего рода венцом книгописной деятельности этого часовенного наставника с Енисея стал знаменитый сборник «Стихосложении» (ИИ СО РАН. 7/91), созданный Мурачевым на бересте тончайшей выделки в октябре 1991 г. и известный также под названием «Берестяная книга». Среди других работ Мурачева отметим его фундаментальный труд «Урало-Сибирский патерик», а также эсхатологические сочинения: «Наука и техника — природе убийца», «Предатомные предвестия», «О Конце света» и др. (13). Плодовитым «списателем книг» являлся и другой не менее известный наставник часовенных — уроженец Алтая, переселившийся в 1975 г. на Кубань, Ананий Клеонович Килин (1916—2002), он же главный герой документального фильма «Пишу напоказ», снятого совместно МАЛ и ЦВА МГУ в 1994 г.

Помимо часовенных скитов, в Сибири до сих пор функционируют и некоторые из обителей скрытников (они же «странники» или «бегуны»), хоронящихся от «мира» в бескрайних таёжных «пустынях» Томской области и в числе прочего занимающихся перепиской книг. В качестве переписчика известен, в частности, представитель согласия скрытников Федосей Минович (ум. 1987) (14).

До сих пор речь шла исключительно о книгописцах, принадлежавших традиционной культуре, вся жизнь которых (или боольшая её часть) прошла на селе, и которые, выражаясь образным языком, впитали традицию переписки книг с молоком матери. Однако, среди старообрядческих «книжных дел мастеров» XX–начала XXI вв. были и другие – те, что выросли и сформировались вне традиционной атмосферы, получив в целом стандартное советское воспитание со всеми вытекающими последствиями, но на определённом этапе своей жизни свершившие своего рода возвращение к собственным духовным и культурно-историческим корням. И одной из граней вышеозначенного обретения себя было их глубокое и прочувствованное увлечение традиционным книжно-рукописным наследием, причём не только в его теоретической, но и в практической части. Возникновение данного увлечения именно в среде старообрядцев представляется отнюдь не случайным: ведь староверческое понимание традиции подразумевает сугубое возвращение вспять, к образцам древности, следование архетипу.

Так, в Москве примерно с середины 1970-х гг. книгописанием занимались два родных брата, старообрядцы белокриницкого согласия Игорь Григорьевич (1949–2005) и Владимир Григорьевич (р.1953) Леоненко. Таким образом они пополняли домашнюю библиотеку литургическими текстами, святоотеческими и полемическими сочинениями. Братья также дописывали недостающие листы в старинных книгах, занимались реставрацией манускриптов. Писали тушью с помощью заточённого стального пера. Писать учились самостоятельно, копируя старинные образцы. Среди созданных ими рукописных книг: «Канон сщмч. епископу Павлу Коломенскому», «Стоглав», «Христианоопасный Щит Веры» инока Авраамия, 2 книги сочинений протопopa Аввакума, «Виноград Российский» Симеона Денисова, «Служба и житие прп. Анны Кашинской», «Скитский патерик», «Сын церковный», 2 больших тома святоотеческих поучений и др.

Начиная с 1980-х годов каллиграфией активно занимался пермский старообрядец Евгений Борисович Смирнов (1955–2009), также принадлежавший к белокриницкому толку. Он очень любил древнюю книгу, особенно рукописную. Увлечение книжностью совпало с периодом его возвращения к вере отцов. В возрасте примерно 30 лет он начал приобретать научную литературу по палеографии, посещать музеи и государственные библиотеки для знакомства с памятниками. Евгений Борисович детально изучил всю технологию книгописания вплоть до процесса приготовления чернил, к которому подходил очень серьёзно. Он самостоятельно достиг высокого уровня каллиграфического мастерства, воспроизводя памятники XVI–начала XVII вв. Кроме того, ему принадлежит авторство нескольких статей в защиту старообрядчества в периодической печати. Известен случай, когда он написал заметку о визите митрополита Алимпия в г. Пермь и переписал её полууставом второй половины XVI в. на желтой бумаге. Когда работу увидел один из профессиональных палеографов, сотрудник государственной библиотеки, то сказал примерно следующее: «Тут и думать нечего, это вторая половина XVI в.». Тогда обрадованный автор подсказал: «А Вы почитайте-ка, что там написано?». И специалист с удивлением обнаружил, что за старинным почерком скрывается текст на современном русском языке

Подводя итог, отметим, что старообрядческие рукописи второй половины XX–начала XXI в. в большинстве своём уже не отличаются высокими художественными достоинствами, но всё же в них есть явная устремленность горе, некая располагающая цельность, по крайней мере – стремление к ней. Нелишне заметить, что даже обделённые, на первый взгляд, всякой внешней красотой полууставные письма той же Агафьи Карповны Лыковой (р.1945) обладают несомненным эстетическим очарованием подлинной старины (15). В советское и постсоветское время в традиционной сельской среде личность книгописца часто сочетает в себе черты книжника-пророка и писца-ремесленника, фиксатора текста, при значительном упрощении или полном нивелировании эстетических достоинств рукописей, как то и было в библейские времена (16). В условиях резкого упадка традиция вновь возвращается к своим архетипическим истокам.

Хотя в целом книжно-рукописное ремесло как некая значимая

составляющая традиционной культуры в России уже давно не существует, эпизодическое создание подстаринных манускриптов наличествует до сих пор; а учитывая внутривосточные перемены конца 80-х–начала 90-х гг. XX в., можно даже сделать осторожное предположение, что данная тенденция будет не только продолжаться, но и расширяться, в том числе и в качественном отношении.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. За информацию о В.С. Килине авторы выражают благодарность С.Л. Голубовой (Лаборатория консервации и реставрации документов Санкт-Петербургского филиала Архива Российской академии наук (Санкт-Петербург)). Сегодня рукопись Устава хранится в доме Ольги Килиной – племянницы Василия Килина, проживающей в Аргентине близ г. Чоэле-Чоэль.

2. Мальшев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С.28–29.

3. Там же. С.19.

4. Подробнее о С.А. Носове и его рукописном наследии см.: Печорский старообрядческий писатель С.А. Носов: видения, письма, записки / Подгот. текста, вступ. ст. и прим. М. В. Мелихова. М., 2005; Мелихов М.В. Рукописное наследие печорского старообрядческого писателя С.А. Носова: итоги и перспективы изучения // Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. 11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма. В 2-х т. Т.1. Сыктывкар, 2011. С.155–164; Прокуратова Е.В. Новые источники изучения рукописного наследия печорского книжника С.А. Носова (археографическая находка 2009 г.) // Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Т.1. Сыктывкар, 2011. С.164–172.

5. Бударягин В.П. Пополнение Северодвинского собрания // ТОДРЛ. Т.32. Л., 1977. С.374; Он же. Северодвинская рукописная традиция и её представители (по материалам Древлехранилища Пушкинского Дома) // ТОДРЛ. Т.33. Л., 1977. С.402.

6. Пигин А.В. Новая коллекция Древлехранилища Пушкинского Дома // ТОДРЛ. Т.54. СПб., 2003. С.671.

7. Гребенюк В.П., Рождественская М. В. Отчёт об археографической экспедиции на поморский берег Белого моря в июле 1969 г. // ТОДРЛ. Т.26. Л., 1971. С.317.

8. Поньрко Н.В. Поездка за рукописями в Беломорье летом 1971 г. // ТОДРЛ. Т.28. Л., 1974. С.411.

9. Уморен голодом большевиками в 1918 г.

10. Бобров А.Г. Экспедиция на Северную Двину 1989 г. // ТОДРЛ. Т.46. СПб., 1993. С.490.

11. Цыпкин Д. О. Археографическая работа в Ленинградской области в 1990 г. // ТОДРЛ. Т.47. СПб., 1993. С.433–434.

12. Подробнее о нём см.: Зольникова Н.Д. Таёжный писатель // Роль традиций и новаций в литературном процессе. Новосибирск, 1999. С.418–433.

13. См.: Рукописи XVI–XX вв. из коллекции Института истории СО РАН. Новосибирск, 1998.

14. Дутчак Е. Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX–начало XXI в.). Томск, 2007. С.352–353.

15. Их публикацию см.: Образцы писем А.К. Лыковой // Полуустав в XXI веке (письма Агафьи Лыковой в собрании Красноярского краевого краеведческого музея). Красноярск, 2010. С.114–127.

16. В Библии слово «писец» (евр. *sopher*) тождественно слову «книжник». Семантическая связь между писцом / письменами, грамотой / мудростью и прочеством / откровением отражена уже в имени месопотамского бога «Набу» (бог письма и всякого знания), родственному слову «пророк». В Средние века данная связь акцентируется особо. Во второй половине XX в. библейский образ книжника-пророка наиболее ярко проступает в книгописной деятельности А.Г. Мурачева, таинственного Иродиона Уральского (один из авторов Толкого Апокалипсиса 1974–1991/92 гг. – подробнее об этой удивительной рукописи см.: Зольникова Н.Д. Новейший старообрядческий Толковый Апокалипсис // Сургут, Сибирь, Россия. Международная научно-практическая конференция, посвященная 400-летию Сургута. Доклады и сообщения. Екатеринбург, 1995. С.301–310) и, конечно же, печорского старца С.А. Носова. Помимо них, в данном контексте можно также упомянуть творчество представителя крайне малочисленного согласия средников Николая Ферапонтовича Иванова, известного своими эсхатологическим текстами конца 1970-х–начала 1980-х гг. См.: Зольникова Н.Д. Эсхатологическое сочинение амурского старовера-средника (вторая половина XX в.) // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте. Новосибирск, 2008. С.588–606.

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ РУКОПИСИ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ В. П. ЕРШОВА

Остатки былой рукописной книжной роскоши нашего края проявляют себя и в виде отдельных рукописных страниц и фрагментов рукописей XVIII–XX вв. Мой доклад посвящён обзору старообрядческой рукописной книжности из моей коллекции. Коллекция небольшая. Значительную часть её составляют рукописи – 4 шт. и старопечатные книги – 59 шт. (XVII в. – 4, XVIII в. – 19, XIX в. – 21 и начало XX в. – 5). В 2003 г. часть коллекции была передана в научную библиотеку Петрозаводского университета и описана заведующей сектором редкой книги С. В. Новожиловой. Особо надо сказать о старообрядческих книгах в этой коллекции: из 14 изданий – 7 принадлежит нелегальным типографиям конца XVIII–начала XIX вв. В моей личной коллекции остались ещё 5 рукописей. Рассмотрим эти рукописи.

1. Сборник бегунских стихов (фото 1). Сборник найден автором в начале 1960-х годов в недействующей Никольской церкви с. Паданы Медвежьегорского района среди развалов бумаг во время похода с учащимися школы-интерната №4 г. Медвежьегорска.

Сборник без названия. Рукопись малого формата, размер – одна восьмая листа, начало XX в. Без переплета. Бумажный переплет розового цвета сделан позднее В. П. Ершовым в 1971 г. Содержит 23 страницы. Бумага плотная, пожелтевшая, без водяных знаков. Поморский полуустав, киноварь (жидкие красные чернила) в названиях стихов и в инициалах каждой строки. Чернила черные, жидкие, металлическое перо. Стихи написаны сплошным текстом, без разделения на строки. Красные буквицы определяют начальные строки стиха. Заканчивается каждый стих словом «Конец» или «Аминь», начинается словом «Стихь». Рукопись имеет несколько неряшливый вид за счёт плохого почерка, помарок, исправлений, небрежных красных буквиц, ук-

Ершов Виктор Петрович, к. педагогических н., доцент, действительный член Петровской академии наук и искусств, г. Петрозаводск.

рашенных однотипным орнаментом из растительных веточек (типа ёлочки?). Последние 2 чистых листа имеют следы разлиновки. Можно предположить, что рукопись писалась в Заонежье, где вплоть до 30-х годов XX в. хранились, писались и переписывались книги, велись дневники и записные книжки. Немало было в Заонежье старообрядцев, среди которых были и скрытники (бегуны).

В рукописи представлены бегунские стихи. Это одно из беспоповских направлений старообрядчества – бегуны, скрытники, некогда распространённые в Олонецкой губернии. Сборники бегунских стихов известны. Идеология скрытников хорошо просматривается в стихах бегунов: отрешение от мира, аскетизм, отрицание семьи, власти, денег, культ страдания, негативное отношение к церкви. Это отрешённая литература на грани фольклора и старообрядческой поэзии, основным мотивом которой был минор, пессимизм, отчаяние, ожидание Страшного суда и награды за земные страдания.

«А за правду кто страдает, / Царство Божье получает».

(Стих: «Прошу выслушать мой слог»).

Стихи эти – по сути, плачи, рыдания сердец: «Лице слезами умываю, / Услыши мя в сей горький час. / Будь мне покровом скорбной доли, / Сохрани меня в скорбях».

(Стих: «Пойду страдать в страны далеки»).

Многие стихи несовершенны, нередко с нарушенным ритмом, рыхлой композицией, неточным выражением смысла:

«Указать хочу награду первых бывших в чистоте, / Всех причтенных верных стаду, / Право живших в простоте».

(Стих о девстве).

Или:

«Многи муки принимали, / Жизнь скорбями провождали/ И получили зато венцы».

(Стих: «Прошу выслушать мой слог»).

В то же время в стихах ярко выражается лирика – любование природой, любовь к Богу, святое страдание...

Содержание сборника:

1. Стих о девстве.
2. Прошу выслушать мой слог.
3. Пойду страдать в страны далеки.
4. Страшен нам смертный час.

5. Для чего певунья птичка.
6. Стих о цветке: Весело цветики в поле пестреют.
7. Есть ли истинный Бог.
8. Церковь всегда обуреваема.
9. Стих об Антихристе.
10. Стих странника: Куда идешь скажи мне странник.
11. Стих о смертном часе.
12. Стих о воскресении Христовом: спит Сион.
13. Стих про молодые лета.
14. Господи – умом желаю.
15. Стих о бесчинных браках.
16. Мир в нечестии цветет.
17. Гора Афонская.

В середине сборника вшит пополам свернутый лист со стихом «Страшен нам смертный час». Он идентичен стиху «Страшен нам смертный час» на странице 8об.–9. Стих написан более мелким полууставом, другим почерком, другими чернилами. В конце этого листа простым карандашом, современной скорописью, но с буквой «ъ» записан стих: «Яко чистоты светильникъ явися пресветель, дивный Алексіе ибо тленный, чертогъ на нетленное божие царство пременивъ, яко целомудрия делатель презрядень, сего ради предстоя богови всехъ царю. Его же моли даровати намъ миръ превелию милость; цареву повеление приидевъ? царство поемое получимъ еси веселие? въ немъ поминая? нас...». На полях, также простым карандашом, написано: «конд» (Кондопога?).

Этот сборник интересен ещё в одном отношении: он подтверждает мысль Елены Ерофеевны Дутчак о том, что «в круг чтения скитника попадает русская и советская историческая проза» (1). Наш автор знаком с поэтическими произведениями Никитина, Плещеева, возможно, Жуковского (2) и включает в свой сборник стихи этих профессиональных поэтов, по содержанию и чувству созвучных мироощущению бегуна. Например, стихи А.Н. Плещеева «Для чего певунья птичка», «Весело цветики в поле пестреют» («Цветок»). Привлечение светских поэтических источников значительно расширяет смысловую базу бегунской лирики, более того, это говорит о богословской подпитке позднего бегунского поэтического творчества за счёт различ-

ных «культурно-языковых систем» (Е.Е. Дутчак). Это один из возможных адаптационных путей жизни бегунов к социальным процессам.

В Сборнике мы также встречаем такие известные произведения, как «Ты куда идёшь, скажи мне, странник, с посохом в руке», исполняемая и сейчас на богослужениях в баптистских и других евангельских церквях; духовная песня «Спит Сион и дремлет злоба» о. Николая Гурьянова, до сих пор исполняемая старообрядцами. Завершает сборник эпическая песня «Гора Афон, гора святая», авторство которой приписывается архиепископу Филарету Черниговскому. Это один из многочисленных вариантов песни.

2. Рукописный старообрядческий сборник «Указ о панихиды» – молитвенное поминовение умерших. Конец XIX–начало XX вв. Водяных знаков нет. Рукопись написана уставом XX в. Переплёта нет, 16 страничек. Без пагинации. Размер – 17,5x11. Сохранился фрагмент суровой нити, которой была сшита рукопись. Киноварь в заглавии и заглавных буквах (инициалах). 16-я страница без текста, простым карандашом написаны упражнения на умножение в один столбец коричневыми чернилами. Текст: 17 кафизма. Найдена рукопись в Заонежье, д. Палтега, в 70-е годы XX в.

3. Рукописный букварь. Конец XIX в. начало XX в. Водяных знаков нет. Без начала и конца, переплёта нет, 50 страничек. Нумерация проставлена простым карандашом в нижнем правом углу. Без пагинации. Размер – 17,5x11. Формула «во веки веком» и «в век века» (с.12; 36) и восьмиконечный крест, нарисованный карандашом на с.11, подтверждают старообрядческое происхождение рукописи. Букварь обнаружен в Заонежье доцентом каф. русского языка, профессором Л.П. Михайловой в 1980-е годы.

Рукопись написана полууставом, гусиным пером, разными почерками чёрными чернилами, киноварь в заглавиях и инициалах. Некоторые инициалы примитивно декоративно оформлены (С.47). Почерк небрежный, текст с описками и исправлениями. На всех страницах простым карандашом на верхнем поле проставлена нумерация, написаны цифры неумело, как бы тренировка руки, цифры после десяти написаны наоборот.

Содержание:

Первые странички (1–4) – двуписьменные и триписьменные

слоги. 5 страница — азбука (названия букв), далее — чтение слов по начальным буквам А — ангельский, Б — Бог и т.д.

Далее идут церковные числа, обозначения элементов письма: кавычки, апостроф, запятая, камора, интонации — вопросительная, удивительная и т.д. Начиная с 10 страницы — чтение молитв.

4. Сборник выписок о приходе Антихриста. Рукопись XX в. Анонимна, без названия, на 42 страницах, полуустав XX в. Водяных знаков нет. Бумага 1930–1940-х годов, альбомный размер (35x22), разлиновка в линейку. Такая бумага поступала в СССР по Lend-Izlu во время войны и после. Я помню её по школе. Текст написан фиолетовыми, синими и красными чернилами, пером. Красный цвет используется в инициалах и названиях. Между страницами — 4 листочка — заготовки с выписками из различных источников, которые ещё не вошли в текст. 2 из них написаны карандашом, 2 — синими и фиолетовыми чернилами скорописью с дореволюционной орфографией. Пятая заготовка вклеена на с.17, написана уставом XX в., синими чернилами. Заготовки дают представление о методике работы автора.

Переплёт картонный, оклеенный бумагой, корешок обтянут материей в мелкую клеточку, уголки матерчатые черного цвета.

Рукопись найдена в 1960-е годы в с. Кузаранда (Заонежье) в старинном доме Никканена, в котором, по словам его хозяйки Елизаветы Ивановны Чуркиной, жил некоторое время старообрядец-странник Е.И. Иванов. Никаких сведений о нём не сохранилось.

«Сборник изречений» или «Сборник выписок» продолжает традицию агитационных (проповеднических, полемических произведений) странников, тяготевших к средневековым формам мышления, «с только им присущей внутренней логикой, способом поиска истины» (3).

Рукопись я датировал началом—первыми десятилетиями XX в., основываясь на упоминаемых в рукописи источниках (Тамбрум А.Г., Денкред, «Голос истины» и Петроград).

Однако, Е.Е. Дутчак полагает, что рукопись может быть написана значительно позднее, как реакция на тотальную атеистическую пропаганду в стране — к 50–70 годам XX в. «Аналогичные тексты, — пишет она в личном письме, — которые мне

приходилось видеть, относились либо к концу 30-х гг., либо к 50-70».

Рукопись открывается актуальной для автора темой: «Как приступить к святому писанию». Далее, следуя вызовам времени – отделение школы от религии, пропаганда безбожия, конфликт естественнонаучных знаний с религиозной традицией – автор последовательно ведёт читателя по страницам трудов Св. Писания, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, бл. Августина, Григория Нисского, Феодорита Студита, Василия Великого, Толковой Псалтири. При этом не отвергаются и мирские знания: он рекомендует заниматься чтением, философией, науками, но не в ущерб нравственному совершенству. В союзники себе он берёт известных естествоиспытателей – Вирхова, Рейснера, Вейсмана, Бэра, Бойля, Коплера, Гершеля и др. И делает вывод: «Истинный натуралист не может быть атеистом, а потому истинно великие натуралисты всегда были людьми, убеждёнными в бытии Бога и души».

Рукопись – это страстный протест автора против разрушения сложившегося в прошлом уклада жизни, против гонений на верующих; его начитанность, образованность внушают уважение. Пред нами встаёт умный книжник, знающий и чтущий книжную традицию. Рукопись актуальна уже потому, что позволяет лучше понять развитие, эволюцию страннической литературы.

5. «Сборник выписок» – приобретён у преподавателя истории средней школы К. Траушкина с. Паданы (Медвежьегорский район) в конце 1960-х годов. Рукопись XX в., 17х10, без названия, без переплёта (переплёт бумажный выполнен В. Ершовым в 1967 г.), без начала и конца. Начинается с 27 страницы и заканчивается 32. Рукопись начинается: «бьяшіся, како можете убежати гнева приходящаго на них» и заканчивается: «Блажень обрящется той иже тогда не соблазнится, и претерпит тако», полуустав XX века, водяных знаков нет. Бумага плотная пожелтевшая. Текст написан чёрными чернилами (тушью?), металлическим пером. Красный цвет (чернила?) используется в инициалах и ссылках на источники, красным цветом выделены имена святых отцов. Некоторые инициалы выделены не только суриком, но и орнаментальной красной (или чёрной) линиями с завитками и листиками. Основная тема рукописи – спасение. Род чело-

веческий находится во власти антихриста (змея) и «не можете чашу господню пити и чашу бесовскую». Надо делать выбор. Дьявол силён, и многие соблазнятся прелести. «Блажен терпий, ибо не с простым человеком, но с самым дьяволом побьются» (с.39). Но «кто к вере пребудет до конца, спасутся, и болшую мзду себе примут, иже судия пришед всем воздаст поделом». Антихрист плотно вошел в жизнь. «И кто хошетъ при антихристе в покое прожить и негонимому бытии, погубит бо душу свою. А како погубит, муце вечной и огню негасимому предаст ю». «Чего ради людие в последняя лета от веры отступят, – спрашивает книжник. И отвечает: трех ради вин. Вина первая: мерзость запустения. Воинство антихристово, разоряюще церковь Божию. Вина вторая: «еяже ради отступят от православныя христианския веры, возлюбят мира сего, славу и красоту и всяко наслаждение, бояшася лишении бытии тленнаго своего богатства». Третья вина: «Еяже ради от веры отступят и приступят хотением своим к ересям, яже имать в себе жидовство и всякое нечестие». А кто же будет этот антихрист? «А той антихрист человек будет, и все действо сатанинино примет». Советский контекст жизни нашей страны явно просматривается.

Ещё один интересный аспект рукописи – рассуждения автора об анафеме. Проклятые на Поместном Соборе 1666 г., старообрядцы рассматривали это философски: «еще во тьмократицею проклятии (ариане. – *В.Е.*) бывша, дьяволу предании, како от анафимы, и от клятвы благословение изыдет и от анафима благословение небывает, и от клятвы молитва не исходит, и от дьявола христова таинство несовершается».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дутчак Е.Е. Из Вавилона в «Беловодье»: адаптационные возможности таёжных общин староверов-странников. Томск, 2007. С.230.

2. Сравни: «Рано жизнью насладилась, / Рано жизнь моя затмилась, / Рано прежних лет краса. / Что взирать на небеса? / Что молить неумолимых? / Возвращу ль невозвратимых? / Царь небес, то скорби глас! / Дочь, вспомни смертный час; / Кратко жизни сей страданье; / Рай - смиренным воздаянье, / Ад – бунтующим сердцам; / Будь послушна небесам». В.А. Жуковский. «Людмила».

3. Дутчак Е.Е. Человек и трансцендентный мир в представлениях старообрядцев-странников второй половины XIX–XX вв. // Старообрядчество Русского Севера. М.; Каргополь, 1998.

**ЧЕЛОВЕК И РАСКОЛ.
ТРАГЕДИЯ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ВЫБОРА
В ТВОРЧЕСТВЕ Д.Л. МОРДОВЦЕВА**

В творчестве Даниила Лукича Мордовцева (1830–1905) тема Раскола Русской Церкви занимает одно из центральных мест. Перед тем, как обратиться к исторической художественной прозе, литератор немало времени посвятил изучению состояния «раскола» – старообрядчества 1830–1850-х гг., а также истории народных протестных движений XVII–XVIII вв. Ему принадлежат историко-социологические очерки «Движения в расколе в 30-х и 40-х годах XIX в.» и «Борьба с расколом в Поволжье», монография «Последние годы Иргизских раскольничьих общин». В художественном творчестве Мордовцева «расколу» посвящён целый ряд прозаических произведений: романы и повести «Идеалисты и реалисты» (1878), «Великий раскол», «Соловецкое сидение» (1880), «Социалист прошлого века» (1884), «Фанатик» (1891), новелла «Тишайший у меня в гостях» (1887).

Мордовцев был одним из первых литераторов, создавших художественные образы не только деятелей первых времён распространения «раскола» – протопопа Аввакума (1620–1682), боярыни Морозовой (1632–1675), соловецкого архимандрита Никанора (погиб ок. 1676), но и староверов последующих поколений – отца Никифора Лебедки, Василия Левина (?–1721), Евдокима Кравкова (1744–посл. 1796). В соприкосновении со старообрядчеством Мордовцевым изображены представители всех сословий и всех слоёв российского общества, что было отмечено обозревателем церковно-общественного журнала «Церковь» в статье о его творчестве: «Он шире других захватил старообрядческий вопрос и менее тенденциозен в своих произведениях, чем Лесков и в особенности Мельников-Печерский, этот писатель-художник в жандармском костюме» (1). Повесть «Социалист прошлого века» была отмечена Л.Н. Толстым (1828–1910). «Читал о Кравкове в „Историческом вестнике“. Важно», – отметил писатель в своём дневнике 8 мая 1884 года (2).

Устинов Алексей Валерьевич, Костромской государственной университет им. Н.А. Некрасова.

До Мордовцева в исторической беллетристике 1830–1840-х годов неоднократно появлялись сюжеты с участием старообрядцев. В романах К.П. Масальского «Стрельцы» (1838) и М.Н. Загоскина «Брынский лес» (1846) «раскольники» предстали невежественной массой судорожно цеплявшихся за отжившие порядки варваров, как правило, агрессивных и готовых к самым изуверским преступлениям.

Описывая готовившихся к знаменитому «споре о вере» 5 июня 1682 г., писатели делали акцент на готовности «раскольников» к провокациям, к развязыванию беспорядков: «множество раскольников с камнями за пазухой и в карманах» (3), «у каждого за поясом чётки, у иных в руках книги, и почти у всех за пазухой камня» (4). При этом Загоскину удалось разделить последователей древлеправославия на «плохих» раскольников и «хороших» староверов. «Раскольники», согласно суждению одного из персонажей романа, это «отщепенцы хуже язычников: солидную церковь не признают, духовенство поносят», тогда как «староверы» от «православных» практически не отличались, разве что «не жалуют только патриарха Никона да любят по старым книгам Богу молиться» (5).

Своеобразие изображения старообрядчества в романе Загоскина было достаточно подробно рассмотрено М.А. Дзюбенко в работе «Роман М.Н. Загоскина „Брынский лес“ в историческом контексте» (6). Вопросы, связанные с представлением старообрядчества в русской литературе XIX в., затронуты в работах В.В. Боченкова о творчестве П.И. Мельникова-Печерского (7). Отметим, что исследователем было зафиксировано несколько характерных черт, связанных с самим подходом к художественному воплощению древлеправославия, а именно: акцентирование отрицательных качеств в характере персонажа, описание невежества и безграмотности, обоснование антигосударственной деятельности старообрядцев. Сложно не согласиться с мнением В.В. Боченкова, что зачастую литераторы изображали не реальных старообрядцев, а воплощали в художественном произведении свои представления о старообрядчестве (8).

В указанных выше произведениях Мордовцева о старообрядчестве и расколе видна совершенно иная, значительно более сложная стратегия создания образов. Кроме заострённой полемичности и взаимосвязи произведений с современной их написанию эпохой (9), есть нечто общее, что объединяет главных героев Мордовцева – боярыню Морозову («Великий раскол»), Василия Левина

(«Идеалисты и реалисты») и Евдокима Кравкова («Социалист прошлого века»), а именно — связанная с вхождением в мир старообрядчества личная история каждого, трагическая, потребовавшая полной самоотверженности во имя «старой веры».

Все трое — дворяне, люди возвышенного положения, отнюдь не принадлежащие той среде, которую принято считать источником распространения «раскола». Каждым из них был сделан тяжелейший внутренний выбор, связанный с коренным изменением жизни, и этот выбор привёл их, помимо обретения света истинной веры, к страданиям и мученичеству. Собственно, личная история каждого Мордовцевым освещена достаточно подробно, что позволяет определить присущие этим персонажам наиболее характерные черты, объединяющие их в литературный тип.

В рассказе о пути этих героев мы постараемся остановиться на следующих важных, с точки зрения сюжета произведений, моментах, как-то: происхождение, первое знакомство со старообрядчеством, жизненный выбор в пользу старообрядчества, личные испытания, мученическая смерть. Следует отметить и тот факт, что все трое — реально существовавшие люди, о жизни которых известно по сохранившимся документам и свидетельствам современников. «Житие боярыни Морозовой» — это достаточно известный документ, не нуждающийся в дополнительных характеристиках (10). Судьбы же Левина и Кравкова стали достоянием читателя благодаря публицистическим очеркам Г.В. Есипова (11) и В.И. Ламанского (12). Примечательно, что произошло это также в начале 1860-х годов, когда были опубликованы жития протопопа Аввакума (13) и боярыни Морозовой, пусть и в виде пересказа (14).

Происхождение и социальный статус. Все трое — дворяне различной степени знатности. Боярыня Морозова — супруга Глеба Ивановича Морозова (1593?–1662), стольника и комнатного спальника при дворе царя Михаила Фёдоровича (15), дочь Прокопия Фёдоровича Соковнина, дворецкого царицы Марьи Ильиничны Милославской (Соковнины). Василий Левин — помещик, сын пензенского служилого дворянина Андрея Левина, определённый «по разбору» князя Меньщикова в поручики гренадерского полка (16), к началу повествования — капитан (17). Евдоким Кравков был сыном мелкопоместного дворянина из Владимирского наместничества, после окончания Морского кадетского корпуса произведён сна-

чала в мичманы, а затем дослужился и до звания капитан-лейтенанта (18), пройдя за годы службы тринадцать морских кампаний (19).

Первое знакомство со старообрядчеством и жизненный выбор. Решающую роль в дальнейшей судьбе Феодосии Прокопьевны Морозовой, согласно изложению романа Мордовцева «Великий раскол», сыграл протопоп Аввакум, с которым ей довелось познакомиться на половине царицы Марии Ильиничны (20). Собственно, старообрядчество и начиналось с её, боярыни, отказа последовать реформе патриарха Никона. И эта непреклонная решимость была сформирована в ней во многом благодаря Аввакуму, в котором ей увиделись образы первохристианских подвижников: «ей казалось, что она очутилась лицом к лицу с апостолом, мучеником, с тем первообразом и идеалом истинного человека, которого она в своей пылкой фантазии видела в фиваидских пещерниках, в столпниках, в обличителях нечестивых римских царей» (21). Мордовцев отмечает также её внутреннюю готовность к духовному развитию, даже жажду духовного подвига: «богатые духовные силы ее требовали духовной работы; горячее молодое сердце искало любви не к одному сынку Иванушке, который ещё был так мал, — искало борьбы, самопожертвований, идеалов» (22).

Василий Левин, согласно версии Есипова, с делением на «старую» и «новую» веру был знаком с детства: «выучился у дьячка читать и писать и, не имея никакого дела, проводил время весьма часто в беседах со священником своего села, приверженцем старины, даже раскольником, потому что крестился по-старому» (23). Мордовцев, отталкиваясь от описания Есипова, социально и психологически усложняет образ своего героя: «В пензенском захолустье родилась такая странная личность, как Левин, которого не прельщали ни карьера, ни власть, ни нажива, ни блеск; и между тем всё это происходило не от природной инерции духа, а от глубокой поэтичности природы, от лиризма, который не мог найти исхода потому только, что Левин черпал всю свою школьную мудрость у дьячка своего села, где отец его был помещиком-вотчинником, и высшее образование его заключалось в беседах с левинским попом о „сложении большого перста с двумя меньшими“» (24). Существенное влияние на Василия оказали с детства запавшие в душу рассказы о повороте «на немецкую веру» и «антихристе» (25), впечатления от которых слились с ужасом от расправ над стрель-

цами и сторонниками царевны Софьи (26). «Колокола ночью плачут, звезды хвостатые и кровавые по небу ходят... Видели кровь на снегу... Из Казанской иконы текли слёзы, полную дароносицу натекло», — так в передаче Мордовцева воссоздается атмосфера народных эсхатологических ожиданий конца XVII в. (27). Значительную роль в судьбе Левина сыграл отец Никифор Лебёдка, духовник князя Меншикова. Беседы с новгородским священником убедили капитана, искавшего свидетельств о сакральной сущности царя Петра, в правдивости самых страшных подозрений. «Духовник самого Меншикова, друга царя, протопоп Лебёдка, положительно утверждал, что духовный сын его, светлейший князь, служит антихристу и что антихрист этот — Пётр» (28).

Капитан Кравков, выйдя в отставку, как сообщал Ламанский, «решился искать прямо христианской веры» после того, как столкнулся с совершенно бессмысленной жизнью провинциального помещика. Соседи его склоняли к масонству, отказавшись и «убоявшись зла», Кравков стал пить; после его женили, обманули с куплей-продажей земли, — словом, жизнь практически пошла под откос. И чтобы выбраться из этого едва ли не полностью разрушенного духовного состояния, Евдоким «пошел в раскольничьи скиты, где и нашёл людей, прямо живущих по закону Божию» (29). В изложении Мордовцева Кравков, чистосердечный, начитанный и уважаемый сослуживцами морской офицер, сталкивается с чередой жизненных неурядиц, трагических случайностей и обстоятельств. При выходе в отставку ему отказывают в пенсии. Вернувшись в свое поместье, он узнаёт о гибели невесты, которую хотели насильно выдать замуж. И его глубокая, искренняя и впечатлительная натура человека, обладавшего необычайной эмоциональной чуткостью, едва ли не оказывается на пороге саморазрушения. «Всего мучительнее терзало его сознание, что он не может возвратиться к прежней жизни, которая теперь представлялась ему потерянным раем. Мысль его, когда она на минуту отрывалась от созерцания того, что им было потеряно вот здесь, на этом самом берегу, блуждала по далеким морям, где над его головой сверкало чудное солнце юга, где чарующею картиною развевались перед ним волшебные страны» (30). И вот, едва не утопив свою жизнь в «зелёном русском океане» вина (31), Кравков пустился бродить по Руси, но не как опустившийся бродяга, а как разочарованный фи-

лософ: «Эх, Руссо, Руссо! Тысячу раз правы твои святые слова: только в природе человек находит истинное успокоение. Да, вот она, тихая, безмолвная, кроткая, а как много душе сказывает она, мать-природа" (32). Затем по протекции знаменитого вольского благотворителя, купца Василия Алексеевича Злобина (1757–1814), получив от него сопроводительное письмо, отправился на Иргиз, в старообрядческий скит. Злобин сам по себе личность примечательная, в саратовском краеведении за заслуги перед краем отмеченная не раз (33). Мордовцев, безусловно, с его помощью иргизским монастырям был знаком. «Для него все церкви хороши, где произносится имя Христово, – писал о благотворителе В.Г. Еланский, – поэтому он щедрою рукой давал средства на постройку, как православных, так и старообрядческих церквей» (34).

И в старообрядческом скиту Кравков увидел некое подобие обетованной земли, мир, к которому стремилась его непокойная и чистая душа. «На всем лесном оазисе, видимо, кипела жизнь, но так ровно, тихо, гармонично. Попадавшие навстречу старичку и Кравкову мужики, не мужики, монахи, не монахи, а что-то среднее, низко кланялись... „Господь посреди нас“, – отвечал им на это старичок, и они проходили далее» (35). Мордовцев рисует скит как идиллическую мечту из социальных утопий своего времени. В этом описании много личных впечатлений самого литератора, считавшего уклад старообрядческого скита идеалом и прообразом республиканского устройства будущей России как «агломерат всех народностей» и земских «соединенных штатов» (36). В описании Мордовцева, скит, куда попал Кравков, представлял из себя «маленькое теократическое, но, в сущности, демократическое государство, не знавшее ни войн, ни рекрутчины, ни начальства. Начальство они были сами. А кто заслуживал между ними наибольшего уважения, тому они охотно и с любовью повиновались» (37). Там и провёл отставной капитан 3 года, а в его душу за это время «сошёл мир» (38).

Личные испытания и мученическая смерть. Трагическая судьба боярыни Морозовой в романе «Великий раскол» изложена достаточно близко к фактам, известным из «Жития» мученицы. Как художник, Мордовцев стремился в своей художественной интерпретации сделать образ Феодосии Прокопьевны, с одной стороны, максимально близким современному читателю, а с другой –

сохранить само ощущение времени, передать мировоззрение и логику поведения героев первых лет Раскола.

Сложен и неоднозначен путь Морозовой, предначертанный автором в романе «Великий раскол». Мордовцев прямо указывает на определённые страсти, связанные с жадой мученичества, на восторг, с которым Морозова принимала сначала своё поругание и унижение в глазах москвичей. «Этот-то самый позор, это глумление над её породой, над богатством, знатностью и женской стыдливостью, это безжалостное стегание по сердцу и всему, что могло быть дорого обыкновенной человеческой душе, это-то и наполняло восторгом и умилением страстную душу Морозовой» (39). Но пройдя через пытки и унижения, героиня «Великого раскола» расстаётся с этим страстным желанием страдания, которое только сопутствовало ей, но никак не характеризовало её личность. С ней остаются только лишь её вера и убеждённость в правоте и спасительности мучений. Ничего показного уже нет, но только самые искренние чувства, которые невозможно сфальсифицировать никакими искусными жестами. «У них отобраны были и чётки, и лестовки, а как без них уставы исполнять, делать положенное число метаний, поклонов и славословий! И несчастные должны были пооборвать подолы сорочек, чтобы на этих тряпицах завязать по десяти – двадцати узелков и по ним считать поклоны» (40).

Изображение боярыни Морозовой в романе «Великий раскол» содержит глубокую внутреннюю работу и эволюцию души героини. Описание последних дней подвижницы полны основанных на знакомых по историческим источникам подробностях. Её последними словами делает набор видений, возносящий её образ к воплощению женского начала всей древнерусской культуры, впитавшей в себя и духовную мощь христианства, и поэтику славянской мифологии: «Небо... все небо кругом... зелень... лебеди кричат... меня ждут... Да, сестрица, не забудь... как отходить стану... сложи персты мои... так сложи... истово... Иволга свистит... а вон кукушка закуковала... кукукуку... сколько мне лет жить... много, много лет... наживусь... счету нет ее кукованию... счету не будет годам моим... все кукует, все кукует... В ночь с 1 на 2 ноября 1675 года и сама она откуковала» (41).

Страшны были и мучения Левина. За распространение слухов об «антихристе» его судили, пытали, «ставили на спицы». Для Мордовцева не существовало двойственности в ответе на вопрос – кто

был большим изувером и распространителем невежественности: свидетельствовавшие о приходе в мир антихриста старообрядцы, или их гонители и палачи. «Левин стоит на спицах... Острые зубья впились в его голые ноги... Велика изобретательность человека. Велик ум его творческий и разрушительный. Велика, страшно велика и воля человеческая» (42). Но куда более страшные мучения испытывал Левин, когда сам становился свидетелем казней, когда на улицах Петербурга видел выставленные на театральный показ изуродованные тела жертв петровских репрессий. У самой Невы Левин слышит вороний гвалт. Затем, подходя ближе, замечает «какие-то колеса с зубцами», а на них... «на колёсах – люди! Трупы человеческие... Это белеются кости ног, рук, ребра голые... Птицы почти все мясо посклевали» (43) Ужас, оторопь от увиденного заставляет Левина усомниться в самой человеческой природе. «Ух, какие страшные люди, как мало в них человеческого» (44). Стремление понять, осмыслить, рассудить, увидеть резон и какое бы то ни было оправдание всего этому подвели Левина к простому выводу: «Всё должно разлететься вдребезги, покончиться, пропасть, сгинуть Это конец света» (45).

Если Левин пострадал за распространение «слухов», за отказ продолжать службу, то судьба Кравкова в чём-то совершенно иронична. Его арестовали просто за то, что был не должным образом одет. Покинув скит, чтобы выкупить на последние деньги дорогих ему людей – крепостную Полину и её бабушку (46) – попался на глаза исправнику и тот арестовал его за пререкания – ему не поверилось, что этот по-мужички одетый человек и есть отставной офицер Кравков, как было сказано в документах. Больше всего его смутила борода, которую, с его точки зрения, дворянин носить не имел права: «Так то Спаситель, – ответил он на замечание Кравкова, что борода и у Христа была, – а вы российский дворянин» (47). Сам по себе диалог Кравкова с полицейским достаточно трагикомичен, а его горькие парадоксы в некотором смысле предваряют аналогичные ситуации из рассказов Чехова. На допросе у нижегородского архиепископа Кравков не выдержал и высказал всё, что думалось ему, что накопилось за эти годы: «Я правды ищу, правды, слышите ли! А где она? У вас в консистории, что ли? В синоде? У исправников? У губернаторов? Я Христовой правды ищу, а вы увещевать меня хотите!.. Раскольник я!.. Да не вы ли Христа раскольником сделали!» (48). Кравков «договорился» и до такой «крамолы», что обвинил гос-

подствующую церковь в том, что «из Евангелия сделали уложение о наказаниях» (49). После этих слов уже ничего не оставалось, как отправить его под дальнейшее следствие, в Петербург.

Лицемерием властей, с точки зрения автора исторического сообщения В.И. Ламанского, и Мордовцев был полностью с ним солидарен, являлось то, что в словах Кравкова были высказаны те «вольные мысли о церкви», которых они [начальники] держались и сами, и огромное множество их друзей и знакомых, и, наконец, несколько сот тысяч русских крестьян и купцов-раскольников» (50). Возмутительнее всего стало в представлении, что дворянин стал не масоном, не атеистом, а принял именно старообрядчество — исконную веру русского человека. И это ему простить никак не могли. Но попытки к этому времени были выведены из обихода, поэтому Кравкова просто держали в заточении, не вполне понимая, что с ним делать. И в конце концов капитан был объявлен сумасшедшим и отправлен в ревельскую крепость, где, вероятно, и скончался после 1796 г.

Диалоги Кравкова со своими духовными мучителями служат живой иллюстрацией признания Ламанского в том, что «лица, осудившие Кравкова за его неправославие, сами несколько не сочувствовали и не верили православию: иначе они не поступили бы таким образом с Кравковым» (51). Да и осуждён он был не за то, что «мыслил и веровал неправославно», а за то, что «он, природный российский дворянин и отставной штаб-офицер, носил бороду и неподобную одежду, мыслил и веровал, как не просвещённый невежда» (52).

Кравков не погиб мученической смертью в том смысле, что его смерть была физически не насильственна. Он выбрал жизнь как долг, как «барщину», выбрал труд во благо души, стремился помочь другим, сколько мог, а вместо этого оказался в заключении только потому, что власть не признала возможным его образ жизни — жить по православной вере.

Так ли далеки от настоящего герои Мордовцева? Так ли «архаичен» Левин со всей своей впечатлительностью и мистической податливостью? Его столкновение с ужасом репрессий и свидетельство о Петре как антихристе так ли является проявлением отжившего мировоззрения? Наоборот, это люди «старого времени», привычные к жестокости и кровопролитию, должны были бы спокойно воспринимать этот безумный правёж. Морозова, Левин, Кравков в изображении Мордовцева — отнюдь не люди прошлого, на-

оборот, в своих лучших качествах они обращены к тем идеалам, о которых мечталось в демократической среде второй половины XIX в. Мордовцев смог преодолеть инерцию изображения старообрядцев как невежественной и архаичной массы, полной пороков, агрессивно настроенной против самих устоев государственной жизни. В образах своих героев писателю удалось показать, насколько стойким может быть сопротивление неправде, какой силой может наполниться человек, если осознает свою духовную правоту.

Пытками и казнями невозможно строить светлое будущее. Эта мысль Мордовцева осталась едва ли замеченной современниками, но для нас, людей рубежа XX и XXI вв., не могут быть чуждыми эти ставшие пророческими озарения писателя об исторических судьбах России.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Правдин. Старообрядчество в произведениях Мордовцева // Церковь. 1907. №49. С.1508.
2. Толстой Л.Н. Дневники. 1847–1894. // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 22 томах. Т.21. М., 1984. С.332.
3. Масальский К.П. Стрельцы. Исторический роман. В 4 ч. М., 1861. Ч.3. С.66.
4. Загоскин М.Н. Брынский лес: Эпизод из первых годов царствования Петра Великого. М., 1902. С.43.
5. Там же. С.130.
6. Дзюбенко М.А. Роман М.Н. Загоскина «Брынский лес» в историческом контексте // Старообрядчество: история, культура, современность. 2004. №10. С.46–54.
7. Боченков В.В. 1) Творчество П. И. Мельникова-Печорского и изображение старообрядчества в русской литературе XIX века. Диссертация кандидата филологических наук. М., 2005; 2) П.И. Мельников (Андрей Печерский): Мировоззрение, творчество, старообрядчество. Ржев, 2008.
8. Боченков. П.И. Мельников (Андрей Печерский). С.19.
9. Устинов А.В. Проекция современности в изображении раскола в романе Д.Л. Мордовцева «Великий раскол» // Настоящее как сюжет: Материалы международной научной конференции. Тверь, 2013. С.23–28; он же. Образ протопопа Аввакума в романе Д.Л. Мордовцева «Великий раскол» // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. №5, 2012. С.137–141.
10. Повесть о боярыне Морозовой / Подготовка текстов и исследование А.И. Мазунина. Л., 1979.
11. Есипов Г.В. Варлаам Левин. СПб., 1861.
12. Ламанский В.И. Евдоким Михайлович Кравков, дворянин-старовер // День. 1862. №28.
13. [Аввакум Петров]. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное. Издано под ред. Н.С. Тихонравова. СПб., 1861.
14. Тихонравов Н.С. Боярыня Морозова. Эпизод из истории русского раскола // Русский вестник. 1865. Т.59. С.5–36.
15. Забелин И. Е. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетии. Изд.

3-е. М., 1901. С.101.

16. Есипов. Варлаам Левин. С.8–9.
17. Мордовцев. Идеалисты и реалисты // Полное собрание исторических романов, повестей и рассказов. Кн.46. Петроград: Изд-во Сойкина, 1914. С.18.
18. Ламанский В.И. Евдоким Михайлович Кравков, дворянин-старовер // Памятники новой русской истории. Сборник исторических статей и материалов, изд. В. Кашпиревым. Т.1. СПб., 1871. С.38.
19. Мордовцев Д.Л. Социалист прошлого века // Мордовцев Д.Л. Исторические повести / Полное собрание исторических романов, повестей и рассказов. Кн.18. Петроград, 1914. С.131.
20. Мордовцев Д.Л. Великий раскол // Полное собрание исторических романов, повестей и рассказов. Кн.39. Петроград, 1914. Т.1. С.21–22.
21. Там же. С.42.
22. Там же. С.40.
23. Есипов. Варлаам Левин. С.8.
24. Мордовцев. Идеалисты и реалисты. С.26.
25. Там же. С.13
26. Там же. С.25.
27. Там же. С.13.
28. Там же. С.236.
29. Ламанский. Евдоким Михайлович Кравков. С.40.
30. Мордовцев. Социалист прошлого века. С.149–150.
31. Там же. С.150.
32. Там же. С.152.
33. О В.А. Злобине см.: Еланский В. Г. Вольский именитый гражданин Василий Алексеевич Злобин (Ко дню столетия его посмертного юбилея). Вольск, 1914; Костомаров Н. И. Поездка в Вольск // Памятная книжка Саратовской губернии на 1859 г. Саратов. 1859; Леопольдов А.Ф. Биография вольского именитого гражданина Василия Алексеевича Злобина. Саратов, 1871.
34. Еланский В. Г. Вольский именитый гражданин Василий Алексеевич Злобин. С.39.
35. Мордовцев. Социалист прошлого века. С.157.
36. Мордовцев Д.Л. Десятилетие русского земства // Отечественные записки. 1876. №7. С.132, 138.
37. Мордовцев. Социалист прошлого века. С.165.
38. Там же.
39. Мордовцев. Великий раскол. С.269.
40. Там же. С.367.
41. Там же. С.385.
42. Мордовцев. Идеалисты и реалисты. С.242.
43. Там же. С.111.
44. Там же. С.112.
45. Там же. С.111.
46. Мордовцев. Социалист прошлого века. С.167–168.
47. Там же. С.170.
48. Там же. С.175.
49. Там же. С.176.
50. Там же. С.178;
51. Ламанский. Евдоким Михайлович Кравков. С.47.
52. Там же.

Г. В. ЧУДИНОВА

**«ИНО ЕЩЕ ПОБРЕДЕМ» – КНИГА О СОВРЕМЕННЫХ
СТАРОВЕРАХ**

Книга Чудиновой Галины Васильевны «Ино еще побредем» была издана в 2013 г. по проекту «Пермская библиотека» для библиотек края. Она интересна прежде всего тем, что современные проблемы староверчества преподнесены читателям свежим взглядом «изнутри», одной из чад Русской Православной Старообрядческой Церкви.

Галина Васильевна уже двенадцать лет является прихожанкой Пермского прихода Русской Православной Старообрядческой Церкви, и за эти годы ей удалось посетить многие староверческие приходы Пермского края, Свердловской области, Алтайского края, Москвы. По итогам своих путевых впечатлений она написала несколько проблемных статей, опубликованных на страницах газеты «Старовер Верхокамья». Она – постоянный автор этой газеты. Цикл её очерков под общим названием «Рассказы о староверах» был издан в 2010 г. и встретил высокую оценку читателей. Книга «Ино еще побредем», созданная к 330-летию со дня мученической кончины протопопа Аввакума, стала одним из первых художественных произведений в крае, посвящённых нелёгким судьбам современных староверов. В книгу вошли повесть, рассказы и путевые очерки, написанные автором за последние десять лет.

Несмотря на то, что в Пермском крае имеется одиннадцать старообрядческих приходов и количество их продолжает увеличиваться, основная масса населения до сих пор либо ничего не знает о староверах, либо считает их неким реликтовым явлением, которое вот-вот окончательно вымрет благодаря своему фанатизму, косности, невежеству. Несомненно, что наиболее активные читатели нашего края да и всей России знакомы с именами протопопа Аввакума, боярыни Морозовой, епископа Павла Коломенского и других священномучеников, погибших за веру во времена трагедии Раскола, но их представления об этих траги-

Чудинова Галина Васильевна, к.филол.н., доцент, Пермский край, пос. Юго-Камск.

ческих процессах далеки от истины. Целью Галины Васильевны стала попытка развенчать устоявшиеся разрушительные мифы о русской истории, поведать правду о староверах, о их традициях, их огромной тяге к знаниям, а также объяснить читателям, что староверчество со времён Раскола до наших дней было единственным хранителем неискажённого Православия.

Основой книги является остросюжетная повесть «Ино еще побредем», действие которой охватывает достаточно драматический период в жизни России с 2007 по 2010 гг. Примечательно, что герои повести – современные староверы, мужественно преодолевающие, как и их предки, всякого рода удары судьбы, испытания и искушения. Помимо захватывающей интриги, в художественную ткань повести органично вошли диалоги-споры, философские размышления о прошлом и будущем России.

Примечательно, что повесть создана в традициях русской классической литературы, развивавшейся на протяжении ряда веков на прочном фундаменте Православия. Художественная система повести – духовный реализм с элементами фантастики и условности. Её название – это слова Анастасии Марковны, жены и верной подруги протопопа Аввакума, сказанные ею мужу в один из самых нелёгких моментов их героической совместной жизни. Герои повести: протоиерей о.Фёдор Гилёв, его жена матушка Аглаида, их дочь Софья и её избранник Георгий в своих словах и поступках постоянно обращаются к памяти священномучеников Раскола, мысленно советуются с ними, что помогает им преодолевать все жестокие жизненные испытания.

Главный, смысловой диалог-спор возникает между новообрядческим священником о.Алексием Меркушевым и староверческим протоиереем, о. Фёдором Гилёвым: «Напряжённо внимал росохинский иерей словам староверческой молитвы и с каким-то тайным трепетом глядел на двуперстия, коими размашисто крестились гости. Потом, словно устыдившись собственных душевных колебаний, за едой негромко начал разговор:

– Вам, полагаю, хорошо ведомо, что Поместный Собор 1971 года снял клятвы со старых обрядов, признал их «яко не бывшими», а старые обряды – равночестными и равноспасательными новым.

– Для единения необходимо покаяние, а где оно? – живо

откликнулся на столь болезненную тему протоиерей. — Были заживо замучены и погублены тысячи ревнителей древнего благочестия. Есть бесспорные документы о том, как многие духовные лица официальной Церкви были причастны к этим злодеяниям. До этого казни на Руси были редки и осуществлялись только над отъявленными еретиками. Казни за двуперстие, за сохранение старых обрядов, за неподчинение Никону и царю Алексею — такого на Руси не бывало никогда. Один из старообрядческих историков так писал об этом, я запомнил текст почти дословно: «Кровь полилась рекой. пытки, казни следовали непрерывным рядом. Повсюду горели костры, сжигали людей сотнями и тысячами, резали языки, рубили головы, ломали рёбра, четвертовали. Тюрмы и подземелья были переполнены. Не щадили никого, даже детей. Всё, что только могло изобрести человеческое зверство для устрашения, паники и террора, — всё было пущено в ход». А вспомните, сколь свирепы были гонения в годы правления царевны Софьи и Анны Иоанновны, Николая Первого, уж не говоря об антихристе в облике человеческом — Петре Первом. Лишь во времена царствования Екатерины Второй да Павла стали пересматривать отношение к древнерусскому богослужебному укладу как к еретическому. Да, Синод РПЦ в 1929 году упразднил ужасные клятвы на старые обряды, а Собор 1971 года решение это утвердил, и вот теперь говорят старообрядцам: давайте брататься, присоединяйтесь, чего вам ещё не хватает? А не хватает покаяния. Пролились потоки крови тех, кто был против злополучной никоно-алексеевской реформы, отравившей латинским влиянием наш церковный организм. Противников реформы, тех, кто отстаивал родное благочестие, что пришло к нам, как выяснилось позже, из Святой земли через Болгарию, стали называть раскольниками, еретиками, преступниками. Им отрубали пальцы за двуперстное крестное знамение, вырывали ноздри, четвертовали, сжигали заживо, а теперь говорят: не будем, мол, копаться в прошлом, давайте дружить“. Тут отец Алексей снова вспомнил страшный свой сон и не нашёл, что ответить». В финале повести отец Алексей убеждённо приходит к староверчеству.

Не менее интересна сюжетная линия, связанная с любовью Георгия к дочери о. Фёдора Софье и с испытаниями, выпавши-

ми на их долю: «Когда служба окончилась, и вставшие в длинный ряд мужчины стали один за другим подходить к кресту, протоиерей сразу же отметил среди них незнакомца. Вот стройный, статный незнакомец вплотную приблизился к нему, только тогда узнал в нём благочинный того парня-журналиста, кто ничтоже сумняшеся хотел писать о староверах. Свершившаяся в парне перемена была столь разительна, что не могла не быть чудом. Отец Фёдор осенил Георгия крестным знамением, а преображённый журналист-историк, поцеловав распятие и руку батюшки, шагнул навстречу той, что так внезапно и чудесно изменила всю его жизнь:

– Доброго здоровья и с праздником вас, Софья!

– Доброго здоровья! Спаси Христос! Мне кажется, я где-то видела вас раньше, но где?

– Пигмалион не узнал свою Галатею!

– Так это вы? Боже мой! Какая перемена! – она улыбнулась его шутке, и уже не гнев, не разочарование, а радость блеснула в её глазах. Сердце Георгия переполнилось нахлынувшим счастьем. Впоследствии долго вспоминал все события этого счастливого дня.

– Разрешите представиться, – поклонился он девушке. – Никитин Георгий Сергеевич, журналист и студент-заочник исторического факультета. А теперь, благодаря вам, ещё и старовер. Уже не табакур и никогда им больше не стану».

По-своему значимыми и не менее интересными для читателей стали включённые в книгу рассказы о людях, предельно далёких от веры в Бога и потерпевших жестокое жизненное крушение. Герой рассказа «Поединок», священник-старовер о. Савватий, будучи помещённым в один из лагерей, в исторических реалиях середины XX в. ведёт себя так же стойко и несгибаемо, как протопоп Аввакум. Старовер в дни Великого поста одерживает нравственную победу над решившим сломить его зам. начальника лагеря Наумом Слуцкером благодаря своей несгибаемой вере в Господа. Конфликт и характеры протагониста и антагониста построены на антитезе между неверием и верой: «По знаку Слуцкера в кабинет быстро вошли трое дюжих охранников, двое из них заломили о. Савватию руки за спиной, а третий заранее приспёнными ножницами принялся кромсать ему бороду.

– Товарищ зам. начальника! – крикнул протоиерей, ища взглядом бегающие глаза своего гонителя. – Помните, что Великий пост на дворе, что всем надлежит сохранять смирение и терпение, что нельзя так глумиться над священником-старовером! Побойтесь гнева Божия!

Слуцкер подскочил к нему, рванул на груди рубаху и, увидев нательный крест, в ярости потянул его на себя, пытаясь порвать гайтан. И вдруг точно острой иглой кольнуло ему в сердце. „Воды!“ – пошатнувшись, прохрипел он. Охранники, державшие о. Савватия, тут же бросились на помощь к заму, осторожно усадили его в кресло, а третий побежал за лагерным врачом.

– Я при-ст-ре-лю тебя, проклятый поп! – Слуцкер попытался достать наган из кобуры, но пальцы не слушались его».

Путевые очерки привлекают актуальностью поставленных в них проблем, живыми зарисовками тех мест в России и за её пределами, которые удалось посетить автору книги. В целом из представленных в книге произведений складывается живая и образная картина жизни современного староверчества.

Автор книги твёрдо исходит из убеждения, что без возврата к старой, неискажённой, дораскольной вере русскому человеку и народу не выбраться из нынешней катастрофы, не спастись. Современный мир глобально расколот: США и Западная Европа готовы развязать третью мировую войну с православными и исламскими странами за господство «золотой сотни тысяч». Каждая из сколько-нибудь значимых стран мира расколота и раздираема изнутри своими собственными противоречиями. В России усугубился раскол между приверженцами традиционных духовно-нравственных ценностей и безбожными либералами-западниками, готовыми защитить и оправдать любое человеческое грехопадение. Буйно расцветшие после «мирной» революции 1991 г. искусство и литература постмодернизма, точнее сказать – антиискусство, низвели человека до уровня ниже звериного. Каждый день узнаём мы из СМИ о разного рода леденящих душу страшных преступлениях, и число их множится. Россия напоминает корабль, опасно накренившийся на один борт, готовый зачерпнуть воду и пойти ко дну. Губительный крен необходимо выправить: нам нужно иное искусство, иная литература с прорывом к подлинной вере в Бога, с яркими, сильными, героичес-

кими характерами, способными повести людей за собой, осуществить задачи новой исторической эпохи – духовно-нравственной и экономически сильной России.

Первые читательские отклики на книгу стали словами благодарности автору за открытый ею мир современного русского староверчества, мир не отсталый и косный, а деятельный, образованный, активно созидающий во благо Пермского края и России. Написанная образным и доходчивым языком книга Г.В. Чудиновой, несомненно, актуальна по своей тематике как одно из первых и удачных художественных произведений о староверчестве. Она чрезвычайно полезна не только читателям Пермского края.

Книгу можно заказать по адресу: chudinovag@mail.ru

Е.В. АЛЕКСАНДРОВ

**ВИДЕОГРАММА СТАРООБРЯДЧЕСТВА
ГЛАЗАМИ ЛЕОНИДА ФИЛИМОНОВА**

Если не лучшей, то уж, несомненно, первой, самой большой и обстоятельной работой в нашей коллекции фильмов о старообрядчестве является «Групповой портрет на фоне Троицы». Существуют две версии – полуторачасовая, которую мы всегда показываем, и трёхчасовая, которая была показана публично, кажется, один раз на премьере фильма. Можно понять даже самых верных любителей документального кино, с трудом выдерживающих фильмы такой длительности. Но режиссер фильма Леонид Филимонов предпочитал именно более полную версию.

Конечно, иногда полусхута он говорил: мол, мы столько времени и труда потратили на фильм – пускай и зритель потрудится. И за этим стояла не только бравада, но и принципиально новое понимание предназначения языка кино.

Обычно непосредственные участники какого-либо события, будучи сами в него вовлечены, редко берут на себя роль наблюдателей. Но даже самый внимательный наблюдатель, в отличие от камеры, не способен удержать в памяти, а тем более, сколько-нибудь адекватно воспроизвести и выразить словами происшедшее. Единственный способ достаточно полно запечатлеть неповторимость уходящего времени предлагает язык кинематографа. К тому же монтаж способен не только тактично убрать всё второстепенное, но и создать иллюзию целостности происходящего. В результате получается, как говорил Леонид, своего рода «кинограмма события», а если «сойдутся звёзды» – то и «визуальная онтология» этого события как репрезентация сущности для данного культурного сообщества проявлений.

Ему не нравилась приземлённость термина «визуальная антропология», который мы тогда, будучи первыми, кто безоговорочно встал под знамена этого нового для России направления, гордо провозглашали в качестве лозунга своей деятельности,

Александров Евгений Васильевич, к.искусствоведения, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва.

Созерцатель и наблюдатель, Леонид не часто выражал словами свои ощущения и мысли. И, тем более, практически никогда не излагал их на бумаге. А я, к своему стыду, не оказался внимательным слушателем. Мне не хватало терпения вникнуть в рассуждения Леонида — я сразу начинал с ним спорить. Да и терминологией он пользовался не всегда мне понятной. Последние годы жизни, когда здоровье стало ему всё больше изменять, и становилась острой потребность поделиться накопленным, он начал искать поддержку своим мыслям в самых разнообразных источниках. А я слишком долго имел дело с киноведческой и прочей позитивистской литературой, чтобы суметь перестроиться. Поэтому сейчас, к сожалению, сознаю, что лишь приблизительно могу передать его представления о том кинематографе, которым мы много лет вместе занимались.

В этом году Леониду Сергеевичу Филимонову исполнилось бы 75 лет. Его не стало в 2008 г. После смерти сына в 1995 г. с ним случился инфаркт, и он стал постепенно терять силы. А до этого был здоровым и сильным человеком. В молодости профессионально занимался спортом, практически не болел.

Мы с ним познакомились ещё на первом курсе МГУ, и я гордился дружбой с чемпионом географического факультета по легкой атлетике. И фотографом он был лучшим на факультете. А я претендовал на второе место, самонадеянно считая, что любительские занятия кинематографом дают мне для этого основания. Леонид же к кино тогда был почти равнодушен, безоговорочно предпочитая фотографию. Что не помешало ему сделать несколько кадров в моём (как я тогда считал, почти профессиональном) фильме о Чукотке. Хотя в той экспедиции он не был, им были сняты под Москвой несколько кадров для вступления. И это были самые красивые кадры во всём фильме.

После окончания университета наши пути на некоторое время разошлись. Леонид, будучи по профессии биогеографом, пошёл работать в охотоведческую экспедицию. А я профессии географа изменил сразу, правда, — не Московскому университету, связав с ним навсегда свою жизнь (о чём изредка все же жалею).

В МГУ в те годы существовала кафедра кино (точнее — кафедра научной фотографии и кинематографии). Таких общеуниверситетских кафедр в СССР было всего две — в Москве и Ленинграде, в котором она была закрыта довольно быстро, а в МГУ продержалась до 1984 г. Замысел, деятельность и история этой кафедры достойны

отдельного повествования, но я ограничусь напоминанием, что она привила многим нужные навыки и даже оказала влияние на судьбы некоторых выпускников МГУ. Я же связал свою судьбу с кинолабораторией при этой кафедре, с которой, не избежав преобразований, вместе мы просуществовали до 2013 г.

С Леонидом мы связь не теряли, и через несколько лет я, воспользовавшись неослабевающей страстью к визуальному познанию мира, перетащил его в кинолабораторию.

Нужно сказать, что Леонид все эти годы продолжал очень серьёзно заниматься фотографией. Ему даже удалось опубликовать несколько работ в фотографических журналах. Главными зрителями его работ и, как правило, основными объектами съёмки, были его друзья, коллеги, родственники – ближайшее окружение. Это ему не мешало, а может быть, и способствовало совершенствованию метода углубленного видения, своего рода фотографической расшифровке мира. Доверительные отношения позволяли внимательно вглядываться в лица близких людей, пользуясь хорошим знанием характеров, быть готовым к предвидению их реакций. А дальше дело было за мастерством фотографа. В результате возникли несколько фотографических серий, которые удивительным образом передавали психологическое состояние участников и эмоциональную атмосферу событий. Разглядывая их, мы, причастные к этим событиям или хорошо знающие героев, поражались точности, выразительности и виртуозности, с какими мастер умел видеть и передавать тончайшие нюансы состояния участников события.

Уже тогда Леонид стал называть эти серии фотограммами. В какой-то степени это была подготовительная работа к использованию другого языка, в ещё большей степени приспособленного для отображения ситуации – для динамической записи происходящего в виде кинограммы события.

Кинолаборатория кафедры кино предоставляла возможность визуального исследования мира в полной мере. Там мы с Леонидом стали вместе работать в должности кинооператоров. Хотя в те годы кинолаборатории существовали и в других вузах Советского Союза, но, как правило, они снимали преимущественно хронику жизни учебного заведения. Не избегали этой повинности и мы, но в основном проводили исследовательские съёмки по тематике различных научных дисциплин.

Будучи создана сразу после строительства комплекса МГУ на Ле-

нинских горах, кинолаборатория была оснащена достаточно современной для того времени, на уровне хороших профессиональных студий, кинотехникой для производства специальных видов съёмок, включавшей мультстанок, стационарные и ручные кинокамеры, скоростные и цейтраферные установки, негативный монтаж и проявочную машину.

Такой исследовательский, экспериментальный, межфакультетский статус вполне устраивал нас с Леонидом. Это давало возможность не только работать с творческими людьми разных факультетов над передовыми направлениями как естественных, так и гуманитарных наук, но и делать из исследовательских материалов фильмы, не оглядываясь на стандартные требования и ограничения, в рамках которых приходилось работать кинематографистам на больших киностудиях. Другое дело, что наши «шедевры» смотрели в основном сотрудники и студенты университета, и лишь изредка фрагменты съёмок включались в телевизионные программы. Но мы относились к своим работам очень серьёзно, и считали, что делаем честный документальный кинематограф, построенный на настоящем, а не на придуманном поиске.

Тематический диапазон киноисследований был очень широк: от весенней жизни млекопитающих до параметрических излучений. Но самое большое удовлетворение приносила работа с археологами исторического факультета. Василию Ивановичу Кузищину мы благодарны за знакомство с античной культурой Херсонеса. Ещё более серьёзное приобщение к истории и культуре произошло в новгородской экспедиции. Благодаря Валентину Лаврентьевичу Янину, сотрудникам его кафедры и Исторического музея Новгорода мы с Леонидом в течение четырёх летних месяцев получили уникальную возможность работать с археологическими находками, древностями и раритетами, складывая из них ступени 6 веков жизни Новгородской республики. Не по нашей вине мы не сумели довести до завершения работу над фильмом «История Новгорода X–XV вв.».

Но это наслаждение процессом приобщения к самой передовой тематике науки через некоторое время прервалось. В университете происходили столь типичные для нашей страны процессы внутривидовой борьбы за жизненное пространство. Сначала я, а затем и Леонид вынуждены были расстаться с кинолабораторией. Только спустя 12 лет мне удалось на развалинах упразднённых к тому времени кафедры кино и кинолаборатории организовать видеолaborаторию.

Во второй половине 80-х годов XX в. страна жила в предчув-

ствии перестройки. Одновременно шёл процесс внедрения в системы науки и образования персональных компьютеров и портативных видеокамер. Старое оборудование кинолаборатории вышло из строя, а в новых экономических условиях не приходилось и мечтать о приобретении нового. С большим трудом удавалось добывать видеомагнитофоны и камеры.

Но для нас с Леонидом наступил новый счастливый период. Мы снова стали работать вместе, а возможности видеотехнологии давали нам надежду на более доступный и оперативный способ записи реальных явлений, правда, теперь речь шла не о кинограмме, а о видеограмме (в нашем представлении различия в языках кино и видео не принципиальны). Но самое главное, мы открыли для себя область деятельности, наиболее полно соответствовавшую нашим устремлениям.

В 1987 г. был проведён в Эстонии, в г. Пярну, первый на территории СССР фестиваль визуальной антропологии. Его очевидной задачей было знакомство зрителей с многообразием культур народов, населяющих мир. Но показанные фильмы радикально отличались от привычных фильмов-путешествий. Они полностью переворачивали представление даже о, казалось бы, близких по тематике этнографических фильмах. Визуальные антропологи были, как правило, исследователями тех культур, о которых рассказывалось в фильме. Но на фестивале мы увидели далёкие от привычных (иллюстрирующих или популяризирующих научные представления) работы. Авторы были не только знатоками конкретной культуры и мастерски владели камерой, но, главное, пользовались доверием представителей сообществ, внутри которых, зачастую, они проживали длительное время. В результате экран давал очень правдивое, лишённое предвзятости и ангажированности представление о жизни людей. Зрителя не столько пытались удивить непривычным обликом и образом жизни героев, сколько помогали проникнуться их чувствами и заботами. Часто удавалось добиться столь редкого в документальном кино эффекта отождествления зрителя с экранными героями. Не прибегая к традиционным постановочным методам и оставаясь предельно верными реальности, экран вызывал чувства, близкие тем, которые зрители испытывали, соприкасаясь с настоящими произведениями искусства.

Таким образом, наиболее удачные фильмы визуальной антропологии решали свою главную задачу — осуществления диалога культур.

Конечно, чтобы добиться такого результата от авторов фильма

требовалось ещё и нестандартное кинематографическое мастерство, позволяющее решать непривычные для документалистов задачи.

Нам с Леонидом казалось, что нам близки новые задачи и мы представляем, с какими трудностями придется столкнуться.

Но начинать приходилось практически с нуля. Хотя за плечами был достаточно длительный практический и теоретический опыт, а Леонид к этому времени закончил еще и режиссерские курсы ВГИК, предстояло создать техническую базу и определить тематику будущей деятельности, отвечающую нашим устремлениям и возможностям.

Одновременно мы продолжали учиться, изучая опыт ежегодных пярнусских фестивалей, а заодно и знакомить студентов-историков с уникальными фильмами, дающими представление о народах мира.

Неоценимую помощь в нашем вхождении в сообщество визуальных антропологов оказал профессор Монреальского университета Асен Баликси. Этот удивительно доброжелательный человек, внесший очень серьёзный вклад в становление новой гуманитарной деятельности, был для нас не только учителем, но и проводником в новый для нас мир. С его же помощью мы стали обладателями первой в своей жизни профессиональной видеокамеры.

Приняв участие в организованном в августе 1991 г. Асеном Баликси в поселке Казым семинаре визуальной антропологии для коренных народов Сибири, мы с Леонидом пришли к решению создать первый в России общественный Центр визуальной антропологии на базе видеолaborатории МГУ, который с тех пор более 20 лет осуществляет разностороннюю деятельность в новом направлении.

Летом 1993 г. началась работа по видеодокументированию жизни старообрядцев России. Первые съёмки были проведены в старообрядческих общинах казаков-некрасовцев в Ставропольском крае.

Целью экспедиции, которую организовала руководитель археографической лаборатории МГУ профессор И.В. Поздева, была видеосъемка традиционной стороны жизни группы людей с непривычной для постсоветской России историей. Для меня и Леонида это была первая встреча со старообрядцами, которая оказалась для нас началом нового жизненного пути и определила направление всей последующей творческой деятельности, продолжающейся и до настоящего времени.

Если пытаться найти в современной жизни истинные черты культуры русского народа, сформированные веками религиозного само-

сознания, то наиболее яркими представителями, не потерявшими человеческое достоинство в тяжелейших испытаниях на протяжении всей истории, оказываются старообрядцы. Они сохранили не только наименее искажённую православную обрядность, традиционный образ жизни, культуру устной речи, но и, что особенно важно для документалистов, чистоту и благородство лиц, и детей, и стариков.

С 1993 г. подавляющее большинство наших работ стало связано со съёмкой старообрядцев разных согласий в разных регионах страны и с формированием видеоархива, для которого было произведено более тысячи часов видеодокументов.

Первое знакомство с этим столь значащим для истории России культурным явлением состоялось на Северном Кавказе в селениях, в которых проживали после возвращения из Турции казаки-некрасовцы.

Вынужденные в XVIII в. уйти из России, они в изоляции сохранили старообрядческую веру и древнюю традицию. И хотя прошедшие после приезда в Советский союз 30 лет произвели серьёзные изменения в образе жизни, религия помогла им многое сохранить в традиционном укладе. Нашей задачей было показать именно традиционные черты их жизни, во многом определяющие своеобразие их современной культуры.

В первый приезд мы провели в селах Бургун-Маджары и Новокумское около полутора недель. Мы ещё только открывали для себя возможности съёмки на принципах визуальной антропологии, только нащупывали подходы и приемы, отвечающие новым для нас задачам — не просто показа явлений, а достоверного отображения событий, в которых мы оказывались участниками, выявления в них внутренних закономерностей и психологических состояний героев, характерных для данного конкретного сообщества.

Нужно было научиться входить в событие, стараясь не нарушить естественность поведения героев, одновременно позволяя им раскрыться, сохранить типичное для них поведение. Сложность операторской работы усугублялась необходимостью работать без подготовки, в импровизационном режиме, непрерывно в течение долгого времени. Уже на этом этапе стала проявляться специфика подобного рода съёмок. С первых съёмочных дней нам пришлось интуитивно формировать систему поведения на съёмке и вырабатывать этические принципы и эстетические приёмы, которые впоследствии вылились в методику «созвучной камеры».

В ходе съёмок мы осознали, что привычное в профессиональной работе документалистов (и часто в прежних работах применявшееся и нами) разделение труда между режиссером и оператором, как правило, оказывается неуместным. Если пытаться решать стоявшие перед нами задачи наименьшего воздействия на событие, а главное, добиваться предельной внутренней мобилизации человека с камерой, позволяющей ему оперативно ориентироваться в событии и выявлять моменты, значащие для раскрытия сущностных для данной культуры проявлений, оказывается, что рядом с оператором не должно быть лишних людей.

В этом случае человек с камерой берёт на себя все функции съёмочной группы, вплоть до заботы о такой ответственной задаче, как запись звука. Но помимо необходимости решать технические проблемы, визуальный антрополог должен обладать не только хорошим операторским мастерством, позволяющим работать в импровизационном режиме, но и претворять в эстетические решения своё отношение к героям съёмки и чувство ответственности перед культурой, в которую он входит со своей камерой.

Если оператор оказывается готов к такого рода работе, а герои съёмки и происходящее событие соответствуют значащим для культурного сообщества явлениям, то и может возникать тот труднодостижимый эффект, которого добивался Леонид и который он называл «визуальной онтологией».

Такой кульминацией работы Леонида в фильме стала съёмка храмового праздника, посвящённого Троице.

Съёмка многочасовой службы ручной камерой не только очень ответственна, но и физически тяжела. Леонид практически непрерывно на протяжении нескольких часов не снимал с плеча видеокамеру, стараясь не помешать ходу службы, а главное, — не нарушить молитвенное настроение прихожан. Ему удалось не только запечатлеть полный ход богослужения, оставив для истории очень важный документ, но и передать чувства, охватившие всех, находящихся в храме (и его в том числе), отобразив состояние духовного очищения, испытанное прихожанами. Портреты старых и молодых старобрядцев — это образы глубоко верующих людей.

За полторы недели удалось снять практически все важнейшие проявления традиционной жизни сообщества.

Фильм начинается старинным распевом легенды о казаке Игнате

Некрасове, уведшем с Дона после разгрома булавинского восстания 8 тысяч человек. Один из старообрядческих священников, отец Феофан, крестит ребёнка. Следуют несколько эпизодов бесед со старейшими жителями, рассказывающими о жизни в Турции, причинах, заставивших их вернуться на родину, о первых тяжёлых годах привыкания к новому образу жизни в винодельческих совхозах Советского Союза, о притеснениях веры. В нескольких домах камера запечатлела чтение и пение по богослужебным книгам; показ традиционной женской одежды, привезённой из Турции и бережно сохраняемой; обучение мальчика церковной грамоте одним из старейшин.

Проникновенная служба «Родительской субботы», которую ведёт в Успенской церкви священник отец Конрад, продолжается их совместной с отцом Феофаном праздничной всенощной службой в Троицкой церкви.

Семья прихожан с помощниками готовят общую трапезу, на которую должны собраться жители 2 сёл. Тем, кто немощен и не способен самостоятельно добраться до общего стола, приносят праздничную еду домой. Показан крестный ход из церкви по улицам села, встреча и целование иконы хозяевами дома, в котором готовился праздничный обед.

Пожалуй, единственный эпизод в фильме, когда мы отступили от своего принципа снимать только естественные события, — исполнение на берегу реки старинного рыбацкого танца, который никто, кроме фольклорного коллектива некрасовцев, не знает.

Если фильм начинался крещением ребёнка, то заканчивался эпизодом венчания молодой пары отцом Конрадом в Успенской церкви. А в последних кадрах фильма двое самых старых жителей — муж и жена, знатоки традиционных свадебных песен, исполнили очень трогательную песню-диалог, своего рода прощание с прошлой жизнью.

Приехав для продолжения съёмки через год, мы не застали в живых многих старых героев фильма. К сожалению, очень часто показ фильмов в местах, где проходили съёмки, оказывается поводом для воспоминания о скончавшихся близких

Даже чтобы вместить в полуторачасовой фильм все эпизоды, пришлось сделать его достаточно продолжительным. Но Леонид сделал и трёхчасовую версию. Помимо дополнительных эпизодов, она вклю-

чает в себя более полный фрагмент церковных служб. Этот вариант предназначен в основном для исследователей. На эту категорию зрителей рассчитана и находящаяся в архиве полная серия исходных съёмки.

Очень осторожный монтаж, убирающий повторы и брак, даёт возможность заинтересованному зрителю не только ознакомиться с более полной, чем в фильме, информацией, попавшей в поле зрения камеры, но и, зачастую, испытать более сильный, чем при просмотре фильма, эффект вхождения в атмосферу запечатленного события.

Такого рода видеодокументации, снятые предельно тщательно, с соблюдением всех этических установок и вытекающих из них эстетических решений, передающие достоверную информацию о событии, Леонид называл видеограммами. А когда удавалось добиться эффекта вхождения зрителя в эмоциональные состояния, характеризующие экранную культуру, речь шла о «визуальной онтологии».

В том же 1993 г. началось знакомство, перешедшее в многолетнюю дружбу, с общиной старообрядцев-часовенных в г. Белореченск Краснодарского края, возглавляемой в те годы одним из самых уважаемых в старообрядческой среде человеком — Ананием Клеоновичем Килиным.

Мыслитель и писатель, Ананий Клеонович осознавал необходимость передать потомству жизненный и духовный опыт испытаний, выпавших на его судьбу. За несколько приездов нам удалось не только снять рассказы о жизни, беседы о понимании сути религии, но и во время последнего посещения в 2001 г. им было дано разрешение на съёмку ночного моления. Леонид, уже будучи не очень здоровым человеком, снял всю ночную многочасовую службу.

Общий результат нескольких съёмок в 2 старообрядческих общинах на Северном Кавказе составил 65 часов видеодокументаций, заложивших основу видефонда ЦВА МГУ, на основе которых было сделано 5 фильмов, неоднократно демонстрировавшихся на отечественных и зарубежных конференциях и фестивалях.

Если в большинстве случаев нам удавалось многократно приезжать в одни и те же общины, что позволяло не только устанавливать дружеские доверительные отношения, то иногда приходилось ограничиваться единственным посещением. И в этих случаях успех съёмки в значительной степени зависел от опыта исследователей, с ко-

торами работала съёмочная группа, от их знания жизни общин и степени знакомства с её представителями.

Такой стала экспедиция 1998 г. в Украину и Молдавию, организованная И.В. Поздеевой, в которой приняли участие Леонид Филимонов и второй оператор Александр Горячев. Её результатом стали 30 часов видеодокументаций и 3 фильма: «Водосвятие» и «Яблочный спас» (о старообрядческих праздниках в с. Куничи и г. Бендеры в Молдавии), «Заметки духовного сироты» (на материале нескольких съёмок старообрядческих общин Бессарабии).

Особой гордостью Леонида стал фильм, целиком посвящённый службе в церкви с. Куничи, где ему удалось не только зафиксировать весь церковный обряд, но и передать атмосферу, охватывающую участников моления.

Последнюю полевую съёмку Леонид провел в 2002 г. в Сибири, в Кемеровском крае, в экспедиции, организованной И.В. Октябрьской и Е.А. Агеевой. В большом селении старообрядцев-часовенных Килинское, получившем название по имени отца Анания Клеоновича, нашей группой было снято 60 часов видеодокументаций, на основе которых были смонтированы 2 фильма. «Семья Петра и Евдокии» показывает 1 день из жизни старообрядческой семьи, состоящей из двоих взрослых и пятерых дочерей от 4 до 16 лет. В «Кадушке» один из самых уважаемых старожилов Килинской – Фока Иванович Гребенщиков мастерски изготавливает кадушку из кедра.

Эта поездка оказалась для Леонида своего рода прощанием со съёмочными экспедициями. И хотя он снял несколько интервью с уважаемыми старейшинами, особое удовольствие он получал, потихоньку забираясь на окружавшие селение таёжные склоны, чтобы подолгу издали наблюдать за жизнью деревни. До монтажа своих съёмок он так и не добрался, смонтировав только 2 фильма в основном из своих съёмок.

Я хочу думать, что взявшись в первую очередь за «Кадушку» и «Семью» Леонид показал, что я становлюсь его достойным преемником. Во всяком случае, я рассматриваю эти фильмы как своего рода завещание.

Уже на более позднем этапе без участия Леонида мной продолжалась съёмка старообрядчества в основном в Поволжье и на Южном Урале совместно с ведущим научным сотрудником ИЭА РАН Е.С. Данилко, хорошо знающей этот регион. На основе съёмок

было снято более 100 часов видеодокументаций и смонтировано несколько фильмов.

Наиболее известный из них, показанный на многих российских и международных конференциях и фестивалях фильм «В руке лета».

Прихожанка старообрядческой церкви г. Миасс Любовь Михайловна Дейкова в течение 2004 и 2005 годов была героиней съёмок, в ходе которых она старалась передать будущим зрителям своё сокровенное знание, полученной от монахинь староверческих монастырей. Её рассказы, знаменное пение, ручная пасхалия и многое другое составили 38 часов видеозаписей, на основе которых смонтировано 4 фильма.

В д. Илюши в Кировской области, где совместно проживают старообрядцы – русские и пермяки, главной героиней фильма стала пожилая женщина, творящая из своей жизни и жизни окружающих фантастический мир, в котором смешиваются и сосуществуют мифические представления и элементы современной газетной и телевизионной информации. Беседы с ней и большим числом жителей деревни стали материалом фильма «Семиогненная стрела».

На основе съёмки 2008 г. в городе Уральск в Казахстане создан фильм об уральских казаках.

Экспедиция 2010 г. в Красновишерский район Пермской области была связана с попыткой показать жизнь д. Ванькова, где живёт известная семья священников новозыбковского согласия Кречетовых. Работа над этим большим фильмом продолжается. Пока из многих часов видеодокументаций для первого фильма «Домашнее масло» использован один час.

Некоторым исключением из региональной принадлежности работ последнего времени были съёмки 2010 г. в Новоржевском районе Псковской области. Героем фильма «Андрей из Михалкино» стал молодой человек, который практически в одиночку строит старообрядческую церковь, будучи уверен, что восстановление Храма поможет восстановлению веры.

В конце 2013 г. митрополит Русской православной старообрядческой церкви Корнилий отметил благодарственной грамотой создание видеофонда старообрядческой культуры. Целью данной статьи было показать, какой вклад внёс в эту работу Леонид Сергеевич Филимонов.

**ОБРАЗ ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ СТАРООБРЯДЦЕВ
В СОВЕТСКОМ ФИЛЬМЕ 1935 г. «АЭРОГРАД»**

В 30-е годы XX в. советская культура переживала новый этап этатизации и идеологизации. «Обострение классовой борьбы» вело к обострению идеологической борьбы с оппозицией на информационно-культурном уровне. Поэтому в это время в СССР создаются художественные произведения, призванные создать образ героя, стремящегося к новому, и образ антигероя, ориентированного на традицию. Эта тенденция не прошла мимо «самого важного из искусств», что привело к появлению произведений, в которых, наряду с прочим, нашло своё отражение отношение государства к старообрядчеству.

Художественный фильм «Аэроград» был снят А. Довженко в 1935 г. (1). Лейтмотив этого произведения, размещённый на заставке, которая несколько раз появляется на экране в течение фильма, и произносимый главными героями в его ключевые моменты, сформулирован следующим образом: «Да здравствует город Аэроград, который нам, большевикам, надлежит построить на берегу великого океана!» Этим самым подчёркивается модернизационная миссия советского партийного государства, которое пришло на Дальний Восток для строительства жизни местного населения на научных и технологичных основах. Необходимость пропаганды этой миссии и выявления того, что мешает её реализации, привели к необходимости создания подобного произведения.

В фильме делается ставка на поэтику строительства нового через отрицание старого. Разными выразительными средствами (визуальными, речевыми, музыкальными, текстовыми) формируется положительный образ советской модернизации и негативный образ того, что стоит в оппозиции к ней.

Действие фильма разворачивается на советском Дальнем Востоке, который представлен как площадка предполагаемой мо-

Костров Александр Валерьевич, д.и.н., профессор кафедры современной отечественной истории Иркутского государственного университета, г. Иркутск.

дернизации (строительства города Аэрограда). При этом советская территория предстаёт как позитивное пространство. Другой стороной географии является Маньчжоу-го, с территории которого угрожают самурайские и белогвардейские («офицерские») силы и откуда приходят диверсанты (в том числе «староверы-диверсанты»). Соответственно заграничные территории осмысливаются как негативно окрашенное пространство.

Отдельный интерес представляют титры фильма, которые с самого начала задают общий тон произведения. В разделе «Действующие лица» на первое место поставлены «Дальневосточные партизаны-колхозники, таёжные охотники», а также «лётчики и краснофлотцы». То есть первое место в титрах отводится народу, который представлен не просто партизанами, которые периодически вспоминают Гражданскую войну, а партизанами коллективизированными. Вместе с тем, ещё имеется отдельная от колхозников группа – «таёжные охотники». И если они представляют в фильме основу советского общества, то «лётчики и краснофлотцы» – мощное прогрессивное советское государство.

Главное действующее лицо фильма – «Старый тигрятник-партизан „Тигриная смерть“ Степан Глушак» (С. Шагайда). Это сознательный человек эпически-богатырского вида. Олицетворяя старшее поколение, ещё заставшее «старую жизнь», Гражданскую войну и жившее в тайге, Степан Глушак, как и его товарищи, носит бороду и довольно традиционную одежду. В то же время другой персонаж первого плана, его сын лётчик Владимир (С. Столяров), всегда чисто выбрит и одет в новую форменную одежду (образ «нового человека»). При этом лётчик Владимир в самом начале фильма прилетает из Москвы как вестник того, что на берегах Тихого океана будет построен новый город. Он вместе с отцом и другими таёжными охотниками должен очистить Приморье от врагов внешних («самурайско-белогвардейских диверсантов») и внутренних («предателей» и «староверов»).

Антигерои произведения также чётко маркируются уже в титрах фильма. К ним, в частности, относится «Друг Глушака и изменник РОДИНЫ зверовод Василь Худяков» (С. Шкурят). По сюжету фильма этот старый товарищ главного героя связывается с врагами (самураями и староверами), за что Степан Глушак его собственноручно расстреливает. Другим антигероем выступает

«диверсант-бандит Аникий Шабанов» (Б. Добронравов), который пытается поднять антисоветское восстание среди старообрядцев. Также в титрах обозначены такие действующие лица, как «староверы-диверсанты из Маньчжоу-го, с ними два самурая». Массовый внутренний враг, противостоящий партизанам-колхозникам, обозначен в титрах как «староверы, сектанты, кулаки, бежавшие от нас в таёжные дебри».

Любопытны дихотомные аллегории, создаваемые авторами фильма. Новое и прогрессивное показывается на фоне старого и консервативного. Так, образу нового светлого города Аэрограда, который предстоит построить большевикам, противопоставляется старообрядческий скит, который в данной дихотомной конструкции представляется «ретроградом». Таким образом подчёркивается идеологическое целеуказание – от чего надо уходить и куда надо идти (от религиозной традиционалистской таёжной деревни к научному и технологичному городу). Усиливает это противопоставление и положение конкурирующих объектов. В то время, как скит скрыт в глухой непроходимой тайге на большом удалении от других населённых пунктов, возводимый город находится «на берегу великого океана», что делает его коммуникационным центром (на что в кадрах фильма указывается масса не только лётчиков, но и моряков).

Другая выраженная дихотомия – это старый партизан-тигрятник Степан Глушак (по прозвищу «Тигриная смерть») и «самурайско-белогвардейские силы», которые в фильме ассоциируются с диким агрессивным тигром. Неслучайно, собираясь идти ловить самурайско-белогвардейских диверсантов, Степан Глушак произносит: «ходит международный зверь по тайге».

Интересно подана идея преодоления этноцентризма и популяризация интернационализма. Известно, что старообрядчество во многом явило собой национальное православие великороссов. Отсюда относительный этноцентризм, и как следствие, диспоральность старообрядцев. Кроме прочего, это проявлялось в стремлении к заключению браков только с представителями своей конфессии и национальности (которые воспринимались неразрывно). И хотя в ряде регионов старообрядцы иногда заключали смешанные браки (с условием перехода в старообрядчество) всё же, можно сказать, что это были исключения, подтверждающие

правило. В противовес этой этнической и культурной замкнутости в фильме популяризируется другой стереотип поведения. Жена сына Степана Глушака, лётчика Владимира, – кореянка. Когда она рождает сына, то корейско-русское окружение благожелательно обсуждает, какое ему дать имя. Корейские родственники предлагают традиционные корейские имена, но Степан Глушак безапелляционно предлагает дать ему имя Павел, потому что это имя «партизанское». То есть подчёркивается не только уход от традиционализма национальных меньшинств, но и от традиционализма русских, которые хоть и дают свои имена, но мотивируют это по революционно-интернациональному. И если Владимир – это первый лётчик, прилетевший из Москвы в начале фильма, то сотни и тысячи подобных лётчиков, летящих в конце фильма, должны были показать, что многие процессы (в том числе интернационализация), начатые первым неизбежно получают своё развитие в действиях последующих.

Предлагаемой интернациональной модели поведения противопоставляются национальные стереотипы поведения старообрядцев. Так, выступающий перед скитскими староверами А. Шабанов, говорящий о тех, кто будет строить новый город на берегу океана, с удивлением взывает: «Колхозники и кто?! Кореяцы!!! Слуги наши!!!» Таким образом подчёркивается приверженность староверов к «великорусскому шовинизму» и их склонность к неравноправным межнациональным отношениям.

Характерно, что, наряду с самураями-диверсантами, основными антигероями фильма являются скитские староверы Дальнего Востока и староверы-диверсанты, приходящие из Маньчжоу-го. Это неслучайно. Кроме того, что старообрядчество традиционно выступало оппозицией форсированной этатистской модернизации и стало символом традиционализма, у этого были и другие причины. Дальневосточное старообрядчество имело свою специфику. Дело в том, что, в отличие от, например, старообрядцев Забайкалья, которых в большинстве своём привели в регион под конвоем и которые традиционно были более подконтрольны администрации (что, в частности, привело к тому, что у забайкальских старообрядцев не получили развития скиты) (2), старообрядческие общины Дальнего Востока формировались в основном из вольно пришедших в регион староверов. Они были

более свободными и нередко более радикальными. Неслучайно среди них (как и в Западной Сибири, где также доминировали беглые, а не сосланные староверы) в большей мере было распространено известное своей радикальностью часовенное согласие. Ведь именно в местности, которая будет охвачена восстанием (район р. Бикин), старообрядцы часовенного согласия проводили свои Соборы (3). На одном из этих Соборов уже в 1924 г. дальневосточные часовенные признали, что «дожили до последних времён», и предписывали своим последователям «блюдиться предтеч Антихристовых» (4). Поэтому, наряду с социально-экономическими причинами (коллективизация в не знавшем военного коммунизма регионе и др.) у оппозиционности к власти были и конфессиональные причины.

В то время, как в сёлах менее радикальных забайкальских старообрядцев (среди которых на фоне согласийного многообразия доминировали беглопоповцы ветковского согласия) в ответ на разворачивающуюся коллективизацию прокатилась волна протестов, дальневосточные старообрядцы в 1932 г. подняли крупное Улунгинское восстание, которое длилось более 4 месяцев и в котором приняло участие от 500 до 1 000 человек (5). Их вооружённая борьба была обречена на поражение. Но после подавления восстания часть староверов ушла на территорию Маньчжоу-го, где компактно поселилась в нескольких посёлках (6). При этом они какое-то время не теряли связи со своими родственниками и единоверцами, оставшимися на советской территории. Также нельзя исключать возможности того, что староверы-эмигранты, как и представители других эмигрантских сообществ, могли попасть в сферу внимания японской разведки, которая в то время активно вербовала людей в различные антисоветские подразделения. Однако авторы фильма изначально увязывают возможность старообрядческого бунта с действиями японской разведки, что, конечно же, не отвечает действительности.

Так или иначе, но прецедент организованного выступления дальневосточных старообрядцев против советской власти с последующей миграцией части из них на территорию, контролируруемую потенциальным противником, привёл к тому, что именно староверы стали считаться властями края опасным контрреволюционным элементом. Поэтому именно старообрядцы, наряду

с японскими диверсантами, выступили главными антигероями советского фильма.

Собирательный образ староверов, созданный в фильме, не отличается достоверностью и реализмом. Качество реконструкции их церковного и общественного быта говорит о том, что авторы фильма совершенно не были знакомы с его особенностями. Например, неправильно воссоздан наперсный крест настоятеля скита, во время общей молитвы не используются подручники и звучит совершенно неправдоподобное церковное пение. Без комментариев невозможно понять, что это старообрядцы. Вместе с тем, в уста пробравшегося из Маньчжурии староверадиверсанта Аникия Шабанова авторами вложены прямые цитаты из старообрядческого произведения того времени «О неповиновении новой власти» (7). Это говорит о том, что, с одной стороны, авторский коллектив совершенно не стал привлекать имеющийся этнографический материал, но, в то же время, привлёк определённую документальную основу для реконструкции настроений староверов того времени.

Призывая староверов к восстанию, Аникий Шабанов говорит: «Много есть улажено новой властью постановлений, коих нам, староверам, выполнять никак не возможно. Какая даётся наука?! Чему научают?! Волхвованию, пляскам, песням! И куда ведёт?! В яму!» – и продолжает: «Нам, староверам, боящимся Бога, стыдно и страшно об этом говорить, а не токмо что делать». Далее, оперируя фразами из старообрядческого текста того времени, Аникий подводит печальный итог: «И вот ради сих вин и обстоятельств, нам лучше оказалось в лесах со зверьми жить и всякую нужду терпеть, нежели в красных городах или сёлах при власти дьявола». После этого авторы вкладывают в уста оратора слова, которых нет в старообрядческом тексте, но которые полностью соответствуют сюжету картины: «Доколе?!» – призывно вопрошает Аникий Шабанов.

Характерно, что в фильме показана неоднородность старообрядческой общины. Когда старовер-диверсант А. Шабанов, идя на поводу у японцев, призывает к восстанию, другие общинники выражают разные мнения. Так, старушка говорит: «Живём со зверьми 8 лет и никто про нас не знает, тише надо...» За что сразу получает окрик от Шабанова: «Тише?! Жаба!» Также полу-

чает удар по лицу молодой старообрядец, который слишком порадовался известию, что в краю будут строить город. Таким образом подчёркивается старообрядческий патриархат, который, якобы, не давал права слова ни женщине (даже в возрасте), ни подрастающему поколению.

Когда же в скит приходит японский диверсант, то он не только ведёт себя как хозяин, но и указывает (!) староверам: «Разойдитесь по домам, завтра я буду немножко говорить». То есть в этом сюжете проводится мысль, что у внутренней контрреволюции в лице староверов есть внешний хозяин в лице японского милитаризма. Более того, именно японцу жалуется на то, что советская власть забрала у него 75 голов скота, один из старообрядцев. В этом моменте отразилось типичное для того периода стремление смешивать разных «классовых врагов» в один собирательный образ («староверы-кулаки», «кулаки-уставщики», «антисовэлемент» и др.). Тем самым подчёркивалась классовая природа противостояния.

Когда же наступает следующий день, то японский диверсант говорит собравшимся староверам: «Через неделю будут наступать послушные Микадо офицеры – вам надо действовать отсюда!» Понятно, что под «послушными Микадо офицерами» подразумеваются представители белой эмиграции, а под необходимыми действиями – антисоветское восстание. Ему вторит «старовер-диверсант» А. Шабанов (также пришедший из-за «кордона»): «Колхозников и комиссаров, их жён и детей на кол, в огонь и в воду, пока не умрут!». Но тут по сюжету их пугает и прерывает собрание звук мотора самолёта, который напоминает о технологическом превосходстве советского государства и о том, «кто в доме хозяин».

В это время лётчик Владимир Глушак, обращается к колхозникам и охотникам с призывом помочь победить контрреволюционные силы. В частности, он призывает население, которое в Гражданскую войну в той или иной мере встало на сторону красных, помогать власти в затихнувшей, но продолжающейся борьбе.

Показательно, что, когда жена Степана Глушака не хочет отпускать его на поиски диверсантов, она гневно говорит ему: «Может, на этот раз тебе староверы проломают голову». Тем са-

мым подчёркивается, что борьба власти и лояльных ей местных жителей с таёжными староверами идёт давно и что она также давно носит жёсткий характер.

В итоге предсказуемо победивший Степан Глушак, с одной стороны, маркирует восставших староверов как «кучку троглодитов», обречённых на исчезновение, а с другой, под эпический марш лётчиков и моряков, полёт самолётов и ход кораблей радуется закладке нового города. В конце фильма под основную песню наряду с хроникой учений появляются титры «Да здравствует город Аэроград, который мы, большевики, сегодня закладываем на берегу Великого океана!»

Интересно, что когда снималось кино, посвящённое антиправительственной деятельности старообрядцев, то обязательно акцентировалось внимание на их конфессиональной принадлежности. Когда же снималось кино, посвящённое сюжетам, в которых старообрядцы оказались на стороне советской власти, то они маркировались просто как «крестьяне» или «партизаны». Так, в снятом в 1928 г. фильме «Потомок Чингисхана» (8), посвящённом Гражданской войне в Забайкалье, местные старообрядцы-семейские, составившие основу партизанских отрядов, воевавших с белыми и интервентами (из которых позже будет сформирован 11-й Тарбагатайский полк), показаны просто как «партизаны». Примечательно, что в съёмках этого фильма были задействованы старообрядцы-семейские с Тарбагатай, многие из которых действительно принимали участие в борьбе с белыми и интервентами. То есть использовался двойной стандарт, и если старообрядцы помогали в борьбе с врагами, то они показывались как «крестьяне-партизаны», если же они оказывались с другой стороны баррикад, то они маркировались как «староверы-сектанты» и даже «староверы-диверсанты».

Можно сделать вывод, что советское кино периода индустриальной модернизации страны является интересным историческим источником. Власть была вынуждена отреагировать на серьёзное противодействие дальневосточных старообрядцев, поэтому уже через три года после их выступления снимается фильм, в котором даётся официальная интерпретация событий, которую надо было донести до населения советского Дальнего Востока и всего Советского Союза. В нём нашли своё отражение и факт

антисоветского восстания дальневосточных старообрядцев, и характер отношения к этому восстанию представителей государства и официальной культуры, и технология создания образов героев и антигероев в советском кинематографе 1930-х годов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Аэроград. Художественный фильм. Режиссёр А.П. Довженко. Мосфильм-Украинфильм. Чёрно-белый, звуковой. 1935. 77 минут.
2. Костров А.В. Старообрядчество Байкальской Сибири в «переходный» период отечественной истории (1905–1930-е гг.). Иркутск, 2010. 444 с.
3. Кобко В.В. «Бикинское соборное уложение» 1924 г. старообрядцев-часовенных северного побережья Приморья как историко-этнографический источник // Материалы конференции «Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: история и современность, местная традиция, русские и зарубежные связи». Владивосток, 1997. С.58–65.
4. Бикинское соборное уложение // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С.376.
5. Караман В.Н. Улунгинское восстание старообрядцев // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции, русские и зарубежные связи. Владивосток, 2000. С.70–75.
6. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток, 2008. 400 с.
7. О неповиновении новой власти // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С.330–331
8. Потомок Чингисхана. Художественный фильм. Режиссёр В. Пудовкин. Межрабпом-фильм. Чёрно-белый, немой. 1928. 126 минут.

С.Е. НИКИТИНА

**ЧТО ОБЪЕДИНЯЕТ
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА?
(СТАРООБРЯДЦЫ, МОЛОКАНЕ, ДУХОБОРЦЫ)**

При описании любого конфессионального сообщества, или конфессиональной группы как общности людей, возникшей в результате некоторых догматических и/или обрядовых расхождений с доминирующим в обществе/государстве вероисповеданием, необходимо указать авторскую точку зрения на отношение между культурой и религией вообще и на взаимоотношение между культурой и религией в конфессиональных обществах в частности. По первому вопросу существует два принципиально разных взгляда: либо религия рассматривается как часть культуры, либо религия и культура предстают как разные сущности, имеющие самостоятельные статусы (проблему, что из них первично, а что вторично, я здесь не затрагиваю). Я принимаю вторую точку зрения, которая в данном случае, на мой взгляд, помогает лучше объяснить тот тип взаимодействия между религией и культурой, который характерен для названных конфессиональных сообществ. А именно, это не соприкосновение или пересечение разных частей культуры, если принять точку зрения, что религия — её часть, не печать религии на некоторых её элементах, а слияние культуры с религией/вероисповеданием, когда религиозный дух проникает во все поры культуры как системы смыслов, порождающих или отражающих её материальные и нематериальные воплощения. Степени же соединения, растворения и концентрации духовного начала как в разных культурах, так и в разных элементах одной конкретной культуры, различны, и точно определить и измерить эти степени пока не представляется возможным.

Такой способ соединения культуры и религии — их слияние (см. об этом в словаре (1) — является основополагающим признаком любой конфессиональной культуры. Без него невозможно объяснить функционирование всех остальных признаков, которые будут рассмотрены ниже.

В самом словосочетании *конфессиональные культуры* уже есть

Никитина Серафима Евгеньевна, д.филол.н., ведущий научный сотрудник Института языкознания РАН, г.Москва.

идея взаимопроникновения, или слияния, двух сущностей – культуры и религии. Поэтому далее, когда я буду употреблять прилагательные *культурный* и *религиозный* применительно к каким-то элементам конфессиональной культуры, то они будут практически всегда обозначать признак культурно-религиозный – с первым прилагательным более *культурный*, чем *религиозный*, со вторым – наоборот. (В скобках замечу, что средства описания семантики дискретны, поэтому исследователи вынуждены представлять тот или иной элемент смысла, например, религиозного, в составе какого-либо слова, как правило, в семантических дискретных компонентах).

Итак, обратимся к тем признакам, которые присущи упомянутым в заглавии конфессиональным культурам – старообрядческой, молоканской и духоборческой. Эти культуры относятся к разным ветвям христианства – православию (старообрядчество) и – достаточно условно – к русскому народному протестантизму (духоборчество и молоканство). Отметим, что признаки не уникальны: любая конфессиональная культура может иметь такие же – частично или целиком. Существенно и специфично для указанных культур разнообразие проявления этих признаков в самых разных областях культуры, их сила, а значит, и значимость (ценность) и значение (семантика) каждого из них для конкретной культуры в целом. При этом я буду обращаться (по возможности, минимально) к различиям в догматике и обрядности этих сообществ, если мне понадобится на эти различия указать при описании значения признака в данной культуре. В основном как лингвист и фольклорист в своём описании я основываюсь преимущественно на собственных экспедиционных материалах – интервью с информантами, коллективных фольклорных текстах, включающих – в индивидуальной интерпретации – описания обычаев и обрядов своего сообщества, особенности жизнеустройства и поведения, а также буду обращаться к ключевым словам культуры, за которыми стоят религиозно-культурные концепты.

Если спросить любого человека, имеющего представление о традиционных конфессиональных группах (многие из них ранее назывались сектами), какая черта для них наиболее характерна, то услышим от большинства: «замкнутость». Это не случайность. Некий баланс между замкнутостью и открытостью присущ любому культурному сообществу, но в конфессиональных культурах

замкнутость преобладает над открытостью. Любое новое вероисповедание в начале своём, при выработке учения, требует замкнутости круга посвящённых. То же наблюдается, когда при неблагоприятных обстоятельствах нужно сохранить старое. Необходимо сосредоточенность малой группы, имеющей харизматического вождя, главу. Замкнутость требуется для творчества, замкнутость нужна, чтобы обеспечить чистоту вероисповедания и обозначить меры, необходимые для сохранения чистоты создаваемой или отстаиваемой культуры и для ее очищения в дальнейшем.

Замкнутость культуры придает действующей в ней оппозиции *чистый—нечистый* первостепенное значение. В этом смысле старообрядчество и молоканство, особенно прыгуны, могут соревноваться в количестве объектов и ситуаций, требующих очищения, мер и способов сохранения чистоты.

При этом одни и те же эти объекты и ситуации могут оцениваться в двух культурах диаметрально противоположно. Так, чай, кофе, как и табак, пришедшие к русским людям из неправославных стран, считались в старообрядчестве долгое время нечистыми продуктами, употребление которых было и остается до сих пор в некоторых беспоповских общинах большим грехом. В молоканстве же чай является первым и обязательным блюдом перед обедом, и ненавистные беспоповцам самовары молокане торжественно ставят на столы во время праздничной трапезы после богослужения. В то же время у молокан до сих пор остается ветхозаветный запрет на употребление в пищу свиного мяса и рыбы без чешуи как нечистых продуктов, что почти утрачено у духоборцев.

Множество самых разных запретов, созданных в этих конфессиональных сообществах, служили сохранению чистоты культуры, то есть той необходимой замкнутости, которая была залогом ее сохранности. У старообрядцев, духоборцев, молокан, особенно молокан-прыгунов, одним из способов сохранить чистоту и закрытость своего сообщества были ограничения на вступление в брак с иноверцами. Когда-то эти браки пресекались вообще, затем непременным условием брака стало и в староверии, и в молоканстве принятие вступающим в брак «чужим» или «чужой» вероисповедания того супруга, который принадлежал к старообрядчеству или молоканству.

Однако замкнутость являлась не только имманентным признаком конфессиональной культуры, обусловленным её внутренни-

ми потребностями; рост замкнутости стимулировался враждебностью нетолерантного доминирующего общества, эту культуру окружающего. Для Российского государства, как и для большинства других стран, отпадения от центральной религиозной дороги, от доминирующей веры, одобряемой государством, приводили к неизбежной **маргинализации** отпавших сообществ. Как говорят словари, существительное *маргинальность*, как оно представлено в термине *маргинальность культурная* предполагает, что ценностные установки и модели поведения маргинальных групп и личностей «одновременно соотнесены (реально или в интенции) с различными культурными системами и проистекающими из них требованиями, ни в одну из которых они не интегрированы полностью» (2). На первый взгляд кажется, что это определение не подходит для конфессиональных групп, показывающих пример слияния культуры и религии в такое единое целое, в котором никак не может быть упомянутой далее в выше цитированном словарном описании присущей маргиналам «раздвоенности» личности (3), поскольку эта личность, как правило, полностью интегрирована в свою конфессиональную общность. Однако внутренняя форма слова *маргинальность* (от лат. *край*), близкая по смыслу к слову *периферия* (от греч. *окружность, край*), хорошо передает статус конфессиональных групп в обществе или стране с другой доминирующей религией, выталкивающей их на обочину социальной деятельности. Для всех означенных выше групп их **маргинальность** связывается с агрессивностью господствующей церкви и государства, многие десятилетия и даже столетия преследовавших «раскольников», в разряд которых были включены, кроме старообрядцев, и «особо вредные секты». К ним относили, в частности, духоборцев и молокан. Практически насильственные обращения и староверов, и молокан в православие при каждом удобном для обращенных случае бесславно оканчивались: так, многие так называемые сектанты после 1861 г. — года отмены крепостного права — заявляли, что «в православии были только наружно, а душою оставались в своей вере». В этом случае навязанная маска не прирастала к лицу, и чистота веры не пропадала.

Маргинальность положения группы в стране, репрессии церкви и государства приводили конфессиональные сообщества к многочисленным **миграциям**. Иногда это были насильственные

переселения, какими, например, считаются Ветковские выгонки (о миграциях староверов см. (4), о миграциях молокан – (5), или ссылка духоборцев в 1840-е годы из тёплой и плодородной Таврии в Закавказье, в холодную каменистую Джавахетию. Такое решение могло принимать правительство, иногда оно принималось внутри конфессиональной группы, но в том и в другом случае эти переселения были обусловлены внешними по отношению к конфессиональной группе причинами. Такова, например, была миграция старообрядцев из Китая в Америку и отчасти в СССР после установления в Китае коммунистического режима в середине прошлого века. Старообрядцы уходили, можно сказать, бежали от власти победившего маодзедунизма. Однако причины могут быть и внутренними. Так, почти в то же время старообрядцы и молокане, проживавшие в Турции, тоже стали переселяться в США и СССР, но по другой причине: в Турции стало очень трудно находить брачного партнера («не с кем стало побираться», как говорили старообрядцы). Конфессиональные правила не разрешали брака между двоюродными и даже троюродными родственниками, и этим группам грозило вырождение. Браки же с иноверцами были также непозволительны. Переезд в Америку – южную и северную – давал возможность брачного выбора.

Однако со временем для некоторых групп старообрядцев и молокан признак *повышенной миграционности* стал имманентным признаком культуры. Вспомним бегунов, или странников, – радикальный старообрядческий толк, в названии которого выражена идея постоянного перемещения. Конечно, миграции вначале были вынужденными, поскольку бегунам нельзя было значиться в каких-либо государственных «антихристовых» документах, а преследования и репрессии были очень жестокими. Однако повышенная миграционность сохранилась и тогда, когда преследования практически кончились: легкость «снятия с места» и переезда или какой-нибудь дальней поездки за нужной книгой сохранялась даже у старых людей. У молокан–прыгунов, имеющих пророков, возможность миграции была тесно связана с пророчествами: если пророк сказал, что нужно переселяться, и этому пророку верят, то переселение осуществляется, хотя видимых причин для такого радикального изменения жизни может и не быть. Так было, например, с переселением значительной части молокан–прыгунов в

Австралию во второй половине XX в.; многие эмигранты вскоре вернулись в США, назвав пророчество ложным (ЭМА).

Очевидна общность исторических судеб старообрядцев, молокан и духоборцев, отмеченных разного рода репрессиями и переселениями. Не случайно Р.Ф. Касаткина назвала свою статью о группе старообрядцев в США «Вечные странники в Орегоне» (6), а духоборцы в одном из своих псалмов сообщают: «Мы люди роду израильского, путешественного». И недаром на мой вопрос, почему русские молокане в США в своё время поручились за эмигрировавших туда же староверов — ведь они же чужие по вере, — пожилая молоканка ответила: «Ну, как тебе по-русски сказать: у нас background один».

Со всем описанным выше связан и внутренний, имманентный признак конфессиональных культур — **обостренное самосознание**. Оно рождает и развивает важнейшее культурное противопоставление «наши—не наши», и стимулирует определенный тип поведения, становление особых социальных функций и возникновение текстов самых разных жанров.

Культурно-религиозное самосознание реализуется в различных формах. Его ядром является осознание конфессиональной группой своей идентичности в разных видах и особенно — в разных вербальных **самоидентификационных текстах**. Они очень разнообразны: в старообрядчестве это локальные толкования конфессионимов (например, указания на различия смысла слов *староверы* и *старообрядцы*, *липоване* и *некрасовцы*), предания о выдающихся событиях и лицах, стихотворные, в том числе песенные, тексты, связанные с историей группы и рассказывающие о религиозных руководителях (вспомним духовные стихи о гонениях на старую веру, о протопопе Аввакуме или песню о предводителе некрасовцев казачьем атамане Игнате Некрасове); самоописания обрядов, мемуары, письменные разработки вероучения, полемические произведения, направленные чужим по вере (например, «Поморские ответы» Андрея Денисова) или представителям другого направления внутри самого старообрядчества.

Такого типа тексты есть во всех 3 группах. Так, в духоборческих псалмах, созданных, главным образом, духоборческими вождями и хранящихся в устной коллективной памяти, присутствуют многочисленные тексты, посвященные своеобразному, вопросно-ответному, катехизисному описанию основных понятий, или

ключевых слов вероучения, начиная с истолкования конфессионала *духоборец*, данного «чужими», но переосмысленного «своими». Катехизисное описание включает такие слова, как *вера*, *душа*, *церковь* и др., истолкование которых также является мощным идентификационным средством.

В молоканстве обостренное самосознание реализуется в развитой герменевтике, интерпретирующей как ключевые слова культуры (прежде всего, конфессионим *молокане*), так и библейские тексты. При этом важно, что интерпретационные тексты могут входить как в коллективную память (например, песни молокан о своих духовных руководителях и пророках), так и быть индивидуальными интерпретациями *старцев* – *беседников* (проповедников), спонтанно творимыми во время богослужения.

Одну из форм культурного самосознания представляют многочисленные культурные запреты, о которых я упоминала ранее. Они являются хорошо осознаваемыми способами сохранения культуры и веры и одновременно служат средствами самоидентификации

В эмиграции обостренное самосознание проявляется в ***упорном желании сохранить свой этнический язык, хотя бы в богослужении***. Там он удерживается дольше, чем во всех других ситуациях. Так, в США постепенно русский язык для старообрядцев и молокан становится аналогом латыни в католическом богослужении. У старообрядцев, живущих в США, очень действенной мерой в деле поддержки русского языка были записанные старообрядческим женским ансамблем кассеты с народными песнями и духовными стихами, которые можно было увидеть и услышать в автомобилях старообрядцев в 1990-х годах.

С перестройкой, с падением железного занавеса американские молокане-эмигранты стали посылать своих детей в сибирские старообрядческие беспоповские скиты – на несколько месяцев минимально, а иногда и на несколько лет – с надеждой, что там они научатся настоящему русскому языку – как они говорят, *русскому гражданскому и русскому церковному* (церковнославянскому).

Молокане Карса, живущие сейчас в Ставрополе, говорили, что вернулись в Россию в 1960-х годах отчасти и потому, что в Турции вскоре забыли бы свой язык. В школе детей били линейкой, если они говорили на переменах на русском.

Старообрядцы в США сохранили и само древнерусское пение и древнерусскую певческую терминологию знаменных распевов,

то есть книжную певческую культуру. Молокане и духоборцы создали свои стили пения, при этом молокане разработали свою терминологию песнопения, активно используя и терминологию казачьего пения. Певческая терминология старообрядцев и молокан, как и другая конфессиональная лексика, остаётся сохранённой, вплетаясь в английскую повседневную речь (подробнее о языковом самосознании молокан и староверов в США (7)).

Ещё одним проявлением культурно-религиозного самосознания является обучение основам конфессиональной культуры. Это делают специальные люди, несущие такое служение. В прошлом у старообрядцев были люди, обучающие письменному церковному языку и письменной певческой грамоте. В России до 1930-х годов были учителя: церковнославянской грамоте обычно обучали женщины; певческой грамоте чаще, вероятно, мужчины. В США в конце прошлого века были школы, где музыкальную грамоту изучали только мальчики, а церковный язык — и мальчики, и девочки. В России же после 1930-х годов организованное обучение церковному языку прекратилось. Многие староверы учились языку «самоуком», а пению — слушая стариков во время службы, иногда подпольной.

У молокан, пока была церковнославянская Библия, то есть до последней трети XIX в., обучение церковнославянскому языку происходило тайно, в отличие от староверов, которым это было негласно разрешено. Певческое искусство у молокан традиционно было устным, и современные молокане говорят о великих молоканских певцах прошлого как замечательных учителях, наказы которых выполняют до сих пор. Кроме того, у молокан обучали искусству беседы (проповеди): один из самых лучших беседников в США Иван Васильевич Гусев говорил мне, что он в молодости учился у великого беседника Ледяева, который по интонациям читающего Библию человека определял, может ли он стать беседником. Обучение культуре у духоборцев состояло прежде всего в устном усвоении псалмов *из уст в уста*: их твердили дети за своими родителями.

Естественно, что о таких культурах можно говорить как о самодостаточных: для их воспроизводства не нужно было помощи извне.

Осознанная **самодостаточность** у представителей конфессиональных групп естественным образом сочеталась с пониманием, что независимое от государства и церкви строительство и воспроизводство своего жизнеустройства, сохранение своей веры требует

напряженных ежедневных усилий. В стихе об Адаме, известном и старообрядцам, и молоканам, говорится, что Бог сослал Адама и Еву на *трудную землю*, то есть на землю, где нужно трудиться. Труд понимался и продолжает пониматься в конфессиональных культурах не только и не столько как наказание за совершённый грех, но как наказ Бога людям. **Религиозное отношение к труду** было и остаётся – хотя бы отчасти – характерной чертой рассматриваемых трех культур.

Начнём со старообрядцев. В исследованиях, посвящённых истории старообрядчества, в последние годы большое место занимает изучение их экономической деятельности в XVIII–XIX вв. в тесной связи с конфессиональными факторами (8). Так, работы В.В Керова показывают, как беспоповское старообрядчество в результате солидарности членов согласия постепенно становилось успешным конфессионально-экономическим сообществом, где община играла главную роль в консолидации сообщества, переходя «от цели ранневыговского периода – «спасения древнего благочестия»– к выполнению новой задачи – «возрождению веры» (9). Очевидно, что и мотивы, и цель трудовой деятельности были религиозными. Старообрядцы трудились во славу Бога, и именно поэтому одни становились образцовыми предпринимателями, другие – просто честными тружениками.

Близкое к этому можно сказать о молоканах и духоборцах. Если строительство железных дорог в России во второй половине XIX в. успешно осуществлялось старообрядцами, то Амурское дальневосточное пароходство практически было в руках молокан. Молочные продукты духоборов Джавахетии высоко ценились не только в Грузии, но продавались за границу. В советское время многие колхозы молокан и духоборцев Закавказья были колхозами-миллионерами. В южной Сибири и Туве добрая слава была у охотников – старообрядцев.

Если бы в эпоху перестройки этим людям был предоставлен режим наибольшего благоприятствования, то можно не сомневаться, что сельское хозяйство России не находилось бы сейчас в таком плачевном состоянии.

Такое отношение к труду является для этих групп традиционным, как и многое другое в их жизнеустройстве. «Живём, как деды и праведы завещали, так и дѣржим, а наперѣд не знаем» – это высказывание, когда-то записанное мной в Верхокамье, очень

хорошо выражает суть понятия традиции, однако **традиционализм** каждой конфессиональной группы имеет свою специфику.

Старообрядческая культура обычно служит примером традиционности в образе жизни и культурных навыках, в общинной согласованности, хотя, например, внешний характер экономической деятельности старообрядцев в XVIII–XIX вв. характеризует их как передовых в технологическом отношении строителей и промышленников. И сейчас они в далеких сибирских деревнях как бы с неохотой принимают новую технику, считая её соблазном; но когда они что-то принимают, находя этому оправдание в традиции и христианских текстах, то используют мастерски, будь то новые моторы у лодок или новые модели мотоциклов. Тем не менее традиционные ценности очень важны: уважение к старикам, их житейской мудрости очевидно. Именно поэтому одно из беспоповских соглашений – часовенное – называется в Туве *стариковшишной*.

Старцы у старообрядцев действительно стары. А у молокан *старцы* могут быть молодыми людьми, если они много знают о своей культуре и активно участвуют в её воспроизведении и сохранении. Талантливые молодые беседники – *старцы*, ибо статус беседника очень высок. В молоканскую культуру легче, чем в старообрядческую, проникают инновации, но основные конфессиональные ценности – несомненная вера, единомыслие в догматических положениях – остаются неколебимыми. А такие организующие службу элементы, как псалмопение и беседы сохраняют в своей структуре все традиционные признаки. Очень важную роль в сохранении конфессиональных традиций молокан играет Библия, которая есть в каждой молоканской семье. Размышления над ней, толкования слов и текстов принимаются общиной (собранием), если они укладываются в рамки традиционных способов толкования.

Духоборцы тоже традиционалисты. Однако в отсутствие вождей, создававших и обновлявших мировоззренческие вехи, в настоящее время они теряют вероучение довольно быстро, тем не менее оставляя при себе древнерусское понимание *мира* как своей общины. Это *мир*, который даёт человеку устойчивость и указывает правильный жизненный выбор, судит и провожает в последний путь. Кроме того, они сберегают пропитанную конфессиональной семиотикой традиционную одежду и традиционное псалмопение, поражающее любого слушающего своей оригинальнос-

тью, сложностью и создающее впечатление погружённости во что-то бесконечное.

Стоит заметить, что религиозное песнопение, имеющее древние христианские греческие корни, чрезвычайно важно для всех старообрядцев. Молоканское и духоборческое псалмопение также является эмоциональным ядром молоканской и духоборческой культуры (молокане про себя говорят: «Молоканин – это христианин, поющий псалмы»). При глубоком своеобразии каждого из этих трех типов пения в них есть объединяющее начало – отрешённость от земного, устремлённость к концу и к вечности, что говорит об **эсхатологической направленности их культур**.

Укажу на общее, особенно у старообрядцев-беспоповцев и молокан-прыгунов, отношение к грешному *миру* людей – *злomu и прелестному*. Как писал С. Зеньковский, «беспоповцы положили в основу своего учения прежде всего веру в личное спасение через аскезу и несоприкосновение с земным миром через *уход из этого мира* (10)). Уход осуществлялся вначале через иночество, а слово *пустыня* стало ключевым в языке беспоповцев и осталось в многочисленных текстах духовных стихов, призывающих уйти в пустыню из антихристового мира. У молокан нет монашества ни в какой форме, но они говорят про себя, как и другие сектанты: «Мы живем в мире, но не являемся его частью». И старообрядцами, и молоканами суетный грешный мир назван Вавилоном. И у староверов, и у молокан существует вера в прекрасную благословенную землю, где царит истинная вера (у староверов еще и истинное священство) и правильное жизнеустройство. У старообрядцев эта благословенная страна – Беловодье – находится в далеких землях на Востоке, и там уже живут счастливые люди, но до этого места почему-то невозможно добраться. У молокан, которые во всех основных представлениях о мироздании основываются на Библии, эта прекрасная страна будет в будущем, когда под священной горой Арарат возникнет Тысячелетнее царство – земное царство Христа после его второго пришествия, о котором говорит Апокалипсис.

Ждут конца света и православные старообрядцы, и народные протестанты – молокане и духоборцы. Это отражено в духовных стихах старообрядцев, духовных песнях молокан и стихках духоборцев. Но в духовных стихах староверов, особенно беспоповцев, красочно описывается ужас *последнего времени*, убежденность в своей

греховности, безнадежность Страшного суда. Молокане же в песнях готовятся к *последнему походу* – походу в Тысячелетнее царство и полны надежды на счастливую тысячелетнюю жизнь, переходящую в светлую вечность (11).

Практически все указанные выше признаки подводят к психологической черте, свойственной представителям конфессиональных культур – ощущению своей **избранности**. Теперь оно уже не такое острое по сравнению с прошлым, когда возникало из убеждения, что они, духоборцы и молокане, ближе к Богу, к Истине, за которую страдают больше, чем остальные люди, а ощущение социальной неполноценности, своей маргинальности в чуждом мире совместно с лавинами репрессий и изгнаний усиливало и питало идею избранности. Думается, что взаимная религиозная терпимость всех верующих и толерантность государства должны теперь сгладить болезненные точки этой психологической особенности конфессиональных сообществ.

В конце своего описания хотелось бы обратить внимание ещё на один признак, роднящий рассматриваемые религиозные сообщества протестантского направления с народным православием. Это **включённость в христианское сознание элементов народных мифологических представлений**. Достаточно указать на поклонение земле, до сих пор существующее у старообрядцев-беспоповцев, о нём же приходилось слышать неоднократно от духоборцев и молокан, а также вспомнить богатые репертуары их заговоров, называемых молитвами (12).

Предложенная статья преследует цель обратить внимание исследователей на возможную продуктивность сопоставительных исследований конфессиональных культур. Представленные здесь общие признаки не составляют исчерпывающего перечня. Каждый из них описан очень кратко, эскизно, он может быть темой большого самостоятельного исследования. В других работах (13) мной была предложена методика, предлагающая исследователю типы возможных единиц сравнительного описания – культурные параметры и ключевые слова, семантическое наполнение которых зависит от описываемой культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Культурология. XX век. Словарь. Санкт-Петербург. Университетская книга, 1997. С.378.

2. Там же. С.258.

3. Там же. С.258.

4. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Том II. Москва, 2006. С.365–436; Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таежных общин староверов-странников (вторая половина XIX — начало XX в.). — Томск: Изд-во Томского госуниверситета, 2007. 413 с.; Сморгунова Е.М. Проблема диаспоры, или рассеяние русских староверов // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия IV. Русские староверы за рубежом. Тарту, 2000. С.164–189; Staroobrzdkowcy za granic №. Старообрядцы в Зарубежье. Old Believers Abroad. — Торун: Wydawnictwo naukowe, 2010.

5. Никитина С.Е. Виды миграции и динамика устной культуры народных конфессиональных групп // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С.23–31.

6. Касаткина Р.Ф. Вечные странники в Орегоне // Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов. М.: Языки славянских культур, 2008. С.184–199.

7. Никитина. С.Е. Русские конфессиональные группы в США: лингвокультурная проблематика // Русский язык Зарубежья: М., 2001. С.69–118.

8. Керов В.В. «Се человек и дело его»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004; Королёва Е.Е. Труд в жизни староверов (социолингвистический аспект) // Русские старообрядцы: Язык, культура, история. Сб. статей к XV Международному съезду славистов. — М., 2013. С.353–368; Керов В.В. Социоконфессиональные факторы старообрядческого хозяйствования в XVIII–начале XX в. // Старообрядчество. История. Культура. Современность. Материалы. Том I. М., 2011. С.105–116: см. также литературу в его примечаниях к статье.

9. Керов В.В. Социоконфессиональные факторы старообрядческого хозяйствования. С.112.

10. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С.383.

11. Никитина С.Е. О начале и конце, первом и последнем в русском религиозном фольклоре // Логический анализ языка. Семантика начала и конца. М., 2002. С.584–596; Никитина С.Е. Земное царство Христа в молоканском фольклоре сквозь призму ключевых слов // Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К.В. Чистова. Сб. статей. СПб., 2011. С.189–202.

12. Иникова 1999 – Inikova Svetlana A. Doukhobor Incantations through the Centuries. New York–Ottawa–Toronto. 1999. 137 с.; Никитина С.Е. О заговорах в культуре духоборцев и молокан (на материале полевых исследований // Заговорный текст. Генезис и структура. М., 2005. С.401–412.

13. Никитина.С.Е. О методах описания народных конфессиональных культур: лингвокультурологический подход // Традиционная культура. Научный альманах. М., 2002. Вып.1. С.3–13; Никитина С.Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М., 2013. 305 с.

ЭМА — экспедиционные материалы автора.

МЕХАНИЗМЫ СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИИ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ ПРИАМУРЬЯ

Старообрядческая культура стремится к максимальной актуализации наследия, и традиция является самым главным способом структурирования коллективного опыта. В силу бинарности мышления верующих смысловые ряды «традиционного» и «современного» всегда ценностно противопоставлены; в связи с этим в коллективном сознании обычно существует некий идеальный тип «древней традиции», который при контакте с современностью подвергается угрозе, а традиционализм представляет особую ценность, которую необходимо сохранять. Таким образом, встает проблема поиска новых форм трансляции традиционных норм в современной динамичной действительности, а также проблема самосохранения группы как целостности. Отсутствие такой возможности грозит размыванием идентичности и утратой «самости». Мы попытаемся определить какие внутренние процессы старообрядческой религиозной системы обеспечивают её воспроизводство. В этой связи чрезвычайно актуальными представляются вопросы о том, каковы механизмы такого самосохранения.

Под механизмами самосохранения в настоящей работе понимается совокупность состояний и процессов, взаимообусловленных и находящихся в определённом соподчинении, направленных на поддержание групповой целостности и равновесия между социальной системой и средой (1).

В ходе исследования двух групп староверов-поповцев и беспоповцев – мы попытаемся на конкретном материале выявить общие закономерности формирования механизмов самосохранения традиционных обществ в условиях модернизирующейся действительности.

Для выявления механизмов сохранения старообрядческой традиции и сохранения самих старообрядческих групп рассмотрим несколько направлений деятельности староверов: взаимоотноше-

Матющенко Виктория Сергеевна, к.философ.н., Амурская государственная медицинская академия (Благовещенск).

ние с внешней средой (иноверцами, «никонианами», староверами других толков), способы адаптации норм и правил поведения староверов к условиям современной культуры, сохранение «культурного ядра», сферы сакрального при возможном изменении сферы профанной, а также способы консолидации общины посредством групповых связей и позиционирование себя как хранителей традиционной православной веры.

Соотнесение себя со своей культурной традицией у старообрядцев реализуется в рамках универсальной семантической оппозиции – «мы – они», «свои – чужие». Староверы отделяют себя как «истинно верующих» от всех остальных – «мирских». «Мир», «мирское» интерпретируются по-разному в зависимости от контекста. В широком смысле – как вся внешняя среда, от которой после раскола нужно максимально ограждаться, а в более узком смысле «мирскими» называют приверженцев официального православия, «никониан», при этом отношения с ними строятся на основе правил Православной церкви, регламентирующих контакты с еретиками (2). Четкое противопоставление себя как истинно верующих всем остальным иноверцам сохраняется практически во всех старообрядческих группах, даже там, где уровень катехизации верующих и знание особенностей своей религии сравнительно низки.

Так, группа старообрядцев-беспоповцев, проживающих в поселке Грибовка Архаринского района, в ходе проведенного нами опроса выразила свои мнения относительно взаимоотношений с окружающим миром. По поводу отношения к «мирским» были высказаны суждения такого рода: «С людьми, которые не принадлежат к старообрядчеству, общаемся нормально - они ко мне ходят, я к ним» (3). «В деревне привыкли к старообрядцам, а староверы к „мирским“, я со всеми общаюсь» (4). «Взаимоотношения нормальные, я всегда помогал и на покосе, и в огороде, и везде» (5), «С иноверными не общаемся» (6).

Настоятель старообрядческого прихода церкви Преображения Господня (г. Свободный) говорит по этому поводу следующее: «в общественной жизни мы с иноверцами общаемся, мы живем вмиру, и в любом случае приходится общаться» (7); «одно дело в общественной жизни, другое в духовной – общение с иноверными в молитве запрещено, ещё святыми отцами сказано: „Аще

кто с еретиками молится, сам еретиком будет“» (8); «никониане — отступники второго чина, у них церковь, которая не спасется» (9).

Беспоповцы высказали своё мнение по отношению к поповцам: «Пусть как хотят, так и живут. Вера у них не настоящая, сейчас нет настоящих попов...» (10); «наша вера правильная, у нас отдельные уставы сделали. Книги, все также» (11); «с поповцами не общаемся» (12).

По отношению к беспоповцам другого согласия беспоповцы п. Грибовка Архаринского района Амурской области утверждают следующее: «Я к ним никогда не езжу, но они в Архаре есть, но мало»; «староверы, которые приехали с Красноярска, такие же как и мы, мы с ними общаемся, и у них такая же вера, но они маленько покрепче были, традиций у них больше»; «у нас с ними (с красноярскими староверами. — *В.М.*) хорошие отношения, они приезжали зимой в гости» (13).

Таким образом, и в поповском, и в беспоповском направлениях старообрядчества сложилось примерно одинаковое отношение к «миру». Несмотря на декларируемую замкнутость и стремление к ограничению контактов с иноверцами, в условиях поликультурного региона старообрядцы не оставались в полной изоляции, налаживая с окружающим населением разнообразные социальные связи. Староверы приемлют общение с иноверными в быту, в хозяйственной и любой другой деятельности, за исключением сферы духовной. Для них принципиально важно, что они не общаются с не староверами в молитве. Такое общение строго запрещено и может иметь серьёзные для старовера последствия, вплоть до признания его еретиком.

По отношению к гражданскому долгу представители обоих направлений старообрядчества солидарны во мнении, что его исполнение необходимо: «В армии традиции не соблюдал, был как все. В армию ходили обязательно, раньше никто не отлынивал, нужно, значит нужно» (14). Для того, чтобы сохранить традиции, староверы, насколько возможно, пытаются оградить своих детей от пагубного влияния внешнего мира: «У нас в деревне была семья Вожаевых, вот отец увозил их подальше в лес. Как только там появлялся народ, он увозил их в другое место, чтобы не разбалтывать и соблюдать все традиции» (15).

На основе полевого материала можно выделить несколько ос-

новых направлений взаимодействия старообрядцев с иноверцами. Взаимодействия, относящиеся к хозяйственно-бытовой сфере, отличались наибольшей активностью. Они не затрагивали религиозную традицию и практически не влияли на ее сохранность, однако обеспечивали физическое выживание старообрядческих общин. В большинстве работ, посвященных изучению старообрядческих локальных групп, исследователями фиксируется довольно устойчивый набор признаков. Наше изучение старообрядческих групп позволило нам на материалах опроса информантов и наблюдения также выявить ряд характеристик, в значительной мере соответствующих тем, которые фиксировались другими исследователями:

1) Высокая степень религиозности, вплоть до фанатизма. Примером тому выступают такие свидетельства информантов: «На Пасху мы много поём. Там моление. Не сократишь. С 12 часов до 5, примерно» (16); «я помню, у Егора Пашка заболел, а ему не староверческая семья Астафьевых посоветовала попить медвежьим жиром, так они нет, пусть он тогда лучше умрёт (старообрядцам нельзя употреблять в пищу животных, имеющих лапы, в том числе медведя, зайца, кролика и т.д. — *В.М.*). Если пост, то малолетним или больным можно молоко давать, а так уже всё строго» (17).

2) Хозяйственность и зажиточность в сочетании с щедростью: «Мне они (староверы. — *В.М.*) нравятся тем, что не жадные, относились хорошо, просить ничего не надо, порой сами давали» (18).

3) Трезвость и воздержание от дурных привычек: «Пили, но не так, чтобы в загул уходили, и работали сразу. (...) По воскресеньям они не работали, отдыхали частенько, оделись, детей собрали, поясочки, рубашечки и пошли по гостям. К попу ходили, помолились, выпивали» (19). В отношении к спиртным напиткам и табакокурению староверы обоих направлений имеют одинаково негативное отношение. Единственное отличие заключается в том, что опрошенные нами поповцы могут обстоятельно объяснить, почему спиртные напитки разрешается употреблять, но в небольших количествах, а также почему табакокурение запрещено и является тяжким грехом, приравненным к самоубийству. Беспоповцы при аналогичном вопросе ссы-

лаются на авторитет книг: «Потому что так в книгах написано» (20). Данная реплика является универсальной при ответе на вопрос, который староверы-беспоповцы не могут объяснить в силу недостатка знаний о своей вере.

4) Недоверие к мирским знаниям и практикам, например, к современной медицине: «Староверы в больнице лечились? – В редких случаях, они сами лечились: настойки, лекарства» (21).

5) Отличия от «чужих» во внешнем облике (борода у мужчин, особая моленная одежда): «Мужчинам положено молиться в халатах черных. Женщинам в сарафанах, в платочке» (22); «ну там, в Ликанде, там действительно был уклад, и по-другому одевались все. А когда сюда приехали, стали по-другому одеваться» (23); «у староверов рубашка на выпуск и поясок. – Всегда так? – Да, всегда, и дети их так ходили» (24). Таким образом, и поповцы, и беспоповцы требуют от верующих надлежащего одеяния при совершении молитвы. Данное правило является строгим вне зависимости от пола человека и его возраста.

6) Самым заметным атрибутом старообрядческой культуры в этом ряду является так называемое «чашничество». В среде староверов-беспоповцев данное правило теряет силу: «Дети уже отошли от старообрядчества? – У них отдельная посуда. – То есть они тоже отдельно питаются? – Да» (25). «Сидели и за столом вместе, но ели, каждый со своей посуды. Пили с одной бутылки. У них строго своя ложка, кружка, чашка» (26). Из первого свидетельства следует, что «чашничество» для самих староверов-беспоповцев является одним из идентифицирующих признаков старообрядчества. В семьях староверов-поповцев данное правило по-прежнему имеет огромное значение. Несоблюдение «чашничества», вне зависимости от обстоятельств, ведёт за собой наложение церковного наказания – епитимьи.

7) Для беспоповцев первостепенное значение имеет внутрисемейная трансляция традиции, воспроизводства религии от старшего к младшему поколению. Эта особенность, по нашему мнению, один из главных факторов, определяющих сохранение традиции. В процессе исследования староверов-беспоповцев было выяснено, что в деревнях, где находились анклавы староверов-беспоповцев, никогда не было внесемейных институтов передачи религиозных знаний. Трансляция знаний осуществлялась внут-

ри семьи. «Как передаются знания от староверов новому поколению? – От родителей» (27). «Вы детям рассказываете о старообрядчестве, берёте их на молитвы? – Берём, конечно, и рассказываем» (28); «они с малых лет приучены и посты, всё соблюдали» (29). «Вы о старой вере от кого знаете? – От родителей. Своих детей пытаемся придержать при вере» (30).

Таким образом, трансляция религиозных знаний в беспоповской среде идет непосредственно от родителей к детям. Беспоповский вариант трансляции традиции имеет свои достоинства и недостатки. Безусловно, внутрисемейный вариант трансляции традиции, основанный на авторитете старшего поколения, формировал у молодых членов общины глубокую и прочную веру. При этом, однако, такой механизм не исключал неправильного толкования некоторых догматов церкви, а также искажений в понимании особенностей культа. Так, например, на вопрос староверам-беспоповцам о цели использования лестовок были получены следующие ответы: «Для отгонения нечистой силы» (31); «молиться по ним. – Лестовка оберегает от чего-нибудь? – Ну да, тем более у каждого своя. Когда человек умирает, другую лестовку делают и крест свежий, одежда новая шьётся, чтобы ни одного узелка не было, ничего» (32).

В приходе старообрядцев-поповцев процесс трансляции религиозных знаний также опирается на семейное воспитание, однако значительную роль в воспроизводстве традиции играет церковь и институт духовенства. Настоятель Свободненского прихода церкви Преображения Господня (Белокриницкая иерархия) о. Сергей Боголюб в определённые на общем собрании дни проводит занятия с детьми и взрослыми, которые плохо ориентируются в христианской вере. На этих «уроках» ученики узнают основы христианства, историю старообрядчества, изучают крюковое пение. Такой вариант обладает преимуществами более системной и адекватной трансляции традиции.

К механизмам сохранения и воспроизводства традиции в старообрядческой среде следует отнести брачные стратегии. Уже в ранний период истории старообрядчества сложилась идеологически обоснованная практика заключения браков внутри «своих» религиозных сообществ. Однако установка на заключение браков только внутри сообщества, и одновременно с тем строгое

следование православному запрету на кровнородственные браки усложняли для старообрядцев проблему поиска брачных партнеров. Поэтому и в прошлом, и в настоящее время под давлением обстоятельств староверы допускали заключение браков с представителями «чужих» религиозных групп. Ныне в беспоповской старообрядческой среде нередки случаи заключения брака староверов с «никонианами»: «Я вышла замуж за старовера и мне понравилось, они все доброжелательные, и я стала староверкой» (33). «У меня только дедушка старовер, бабушка приходящая. У дедушки была семья староверческая» (34). «В нашем приходе есть браки между украинцами и русскими, я, например, украинец, а жена моя русская» (35). При этом, однако, ригористическая установка на внутригрупповые браки по-прежнему сильна: «Выходить замуж нужно обязательно за старовера» (36).

В ходе исследования выявлялись степень распространенности смешанных, как в конфессиональном, так и в этническом отношении браков в различных старообрядческих группах и их оценки самими старообрядцами. Исследование показало, что при заключении брака более важную роль играет не этническая, а конфессиональная принадлежность партнеров. Смешанные браки, несмотря на их распространенность, расцениваются старообрядцами как размывание традиции.

Еще одним способом сохранения и воспроизводства традиции выступала старообрядческая миссионерская деятельность. Необходимо заметить, что миссионерская деятельность староверов не была ярко выраженной, а носила скорее латентный характер. Они не призывали открыто перейти в ряды сторонников древлеправославной веры: «Никто никогда не предлагал» (37). «Миссионерство – это слово Божие, то есть можно выйти на трибуну и „двигать речь“, а можно своей жизнью показывать, стоит ли с тобой общаться» (38). Староверы завлекали людей своим жизненным укладом, правильным поведением и психологическими характеристиками: трудолюбием, взаимопомощью, щедростью, умеренным употреблением спиртных напитков, и др.

Подводя итог, следует отметить, что сохранение и трансляция традиции в локальных старообрядческих группах зависит от специфики организации общины, то есть, в нашем случае, оп-

ределяется принадлежностью к попов-скому или беспоповскому направлению. Исследование показало, что в старообрядчестве поповского направления существуют не только эффективные механизмы сохранения традиции, но и способы адаптации традиционного образа жизни к условиям современного общества. В общине старообрядцев-беспоповцев традиционный уклад менее прочен. В условиях секуляризации современного мира староверы-беспоповцы в значительной степени утратили четко отлаженные системы передачи религиозной традиции. Трансляция их религиозного уклада жизни постепенно разрушается вследствие того, что молодёжь отходит от религии и уезжает из беспоповских деревень, а те, кто остаются, не соблюдают постов, употребляют спиртные напитки, курят и сами признают, что уже не являются в полной мере носителями старообрядческой беспоповской традиции. Дальнейшее развитие беспоповской традиции в Приамурье при отсутствии мощных внешних интегрирующих факторов воздействия может иметь 2 тенденции – полное исчезновение беспоповской традиции или переход оставшихся староверов в старообрядчество Белокриницкой иерархии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Данилко Е.С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья: Автореф.дис. доктора истор. наук. М., 2007. С.4.

2. Там же.

3. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Бо-рисовой. Июль 2008 г. // Личный фонд автора.

4. Там же.

5. Интервью с В.Л. Туловым. Июль 2008 г. // Личный фонд автора.

6. Интервью со старовером п. Грибовка И.Ф. Логиновым. Июль 2008 г. // Личный фонд автора.

7. Интервью с настоятелем Свободненского прихода церкви Преображения Господня С. Боголюбом. окт. 2005 г. // Личный фонд автора.

8. Там же.

9. Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня П.Н. Осиповой. Октябрь 2005 г. // Личный фонд автора.

10. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Борисовой. Июль 2008 г.

11. Интервью со староверкой п. Грибовка Л. Веховой. Июль 2008 г. // Личный фонд автора.

12. Интервью со старовером п. Грибовка И.Ф. Логиновым. Июль 2008 г.

13. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Борисовой. Июль 2008 г.

14. Интервью со староверкой п. Грибовка Л. Веховой. июль 2008 г.
15. Там же.
16. Там же.
17. Интервью с В.Л. Туловым. Июль 2008 г.
18. Там же.
19. Там же.
20. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Борисовой. Июль 2008 г.
21. Интервью с В.Л. Туловым. Июль 2008 г.
22. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Борисовой. Июль 2008 г.
23. Интервью со староверкой п. Грибовка Л. Веховой. Июль 2008 г.
24. Интервью с В.Л. Туловым. Июль 2008 г.
25. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Борисовой Июль 2008 г.
26. Интервью с В.Л. Туловым.
27. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Борисовой.
28. Интервью со староверкой п. Грибовка Л. Веховой.
29. Интервью с В.Л. Туловым.
30. Интервью со старовером п. Грибовка И.Ф. Логиновым.
31. Там же.
32. Интервью со староверкой п. Грибовка Н.М. Борисовой.
33. Там же.
34. Интервью со староверкой п. Грибовка Л. Веховой.
35. Интервью с настоятелем Свободненского прихода церкви Преображения Господня С. Боголюбом. Август 2008 г. // Личный фонд автора.
36. Интервью со староверкой п. Грибовка Л. Веховой.
37. Интервью с В.Л. Туловым. июль 2008 г.
38. Интервью с настоятелем Свободненского прихода церкви Преображения Господня С. Боголюбом.

Н. И. ШИТОВА

**ОБЩИНА СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ
В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ГОРНОГО АЛТАЯ)**

В условиях современности этническая специфика русских в большей степени проявляется в среде традиционных микрообщностей. Одной из таких микрообщностей является община старообрядцев – «стариковских» г. Горно-Алтайска. К ней примыкают также немногочисленные единоверцы из близлежащих к городу сёл (Майма, Манжерок, Чоя и др.), в которых ранее существовали свои общины. Традиции старообрядцев этого толка в Республике Алтай известны в связи с культурой уймонских старообрядцев – представителей конфессиональной этнографической группы, пространственно локализованной на территории Усть-Коксинского района (1). Тем более интересно, что в г. Горно-Алтайске на протяжении более полувека также существует община «стариковских». Настоящая работа основана на полевых материалах автора, собранных в 2005, 2012–2014 гг. в этой общине.

Отличительной чертой городских старообрядцев указанного толка является неоднородность их происхождения (соответственно, этнолокальных особенностей) при конфессиональном единстве группы. Участники общины являются выходцами из уймонских сёл, а также различных сёл Республики Алтай и Алтайского края. Вошли в группу и потомки старообрядцев – «поляков»: «Бабушка – семья их из Польши, полячкой звали» (Полевые материалы автора, 2005).

Старообрядцы согласия «стариковщина» не приемлют священства, но признают таинства крещения, исповеди или покаянии. Сам термин «стариковщина» («стариковские») у носителей культуры фиксируется редко. В научной литературе принято считать, что «стариковская вера» является одним из названий часовенного согласия. Но у старообрядцев, которых есть основание идентифицировать именно со «стариковщиной», автором зафик-

Шитова Наталья Ивановна, к.и.н., Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск.

сировано отчётливое отрицание принадлежности к часовенному согласию. Так, одной из участниц городской общины дядя завещал не молиться ни с поморцами, ни с австрийцами, ни с часовниками (то есть, часовенными), а молиться только с людьми их истинной православной веры, а если таких не будет, то лучше молиться дома одной. Поэтому старообрядческий толк, которому посвящено исследование, обозначен как «стариковщина» без отождествления его с часовенным согласием. В горно-алтайской общине считают, что кержаки – это прозвище, при этом термин «беспоповцы» также не используется как самоназвание, верующие говорят о том, что их так называют. В последнее время чаще для самоидентификации стали использоваться термины «старообрядцы», «старообрядческая вера». Чаще любят говорить просто – «наша вера».

В городе «собор» старообрядцев указанного толка стал собираться после смягчения отношения к религии в послевоенные годы. Первой из руководительниц общины старейшие её участницы вспоминают старушку Сиклителию, которую называли также Липистинья, «мужчины не было» (здесь и далее имена старообрядческих лидеров приводятся в том виде, как они произносятся старообрядцами). Два имени старушки связаны, видимо, с тем, что, по наблюдениям автора, у некоторых старообрядцев имя, указанное в паспорте, отличается от того, которым его называют в обиходе. Затем какое-то время общиной руководил Ксенофонт Мартемьянович из с. Маймы. Необходимо отметить, что к наставнику старообрядцами предъявлялись, и вплоть до настоящего времени предъявляются строгие требования. Так, Ксенофонт Мартемьянович не считал себя достойным руководить общиной вследствие некоторых грехов. Как вспоминают, он говорил: «При мне убили человека и я двоежен – мне не положено» (ПМА, 2012). В представлении старообрядцев, наставник должен был быть женат только один раз и на девушке, в противном случае (в том числе, при женитьбе на вдове) он бы считался «двоеженом» и не мог быть наставником: «Должен был жениться только на девушке – тогда мог бы быть наставником» (ПМА, 2012). В приемники Ксенофонту Мартемьяновичу верующие старушки пригласили жителя Маймы Анатария Силивертыча (Силиверстыча). Для его благословения на наставниче-

ство обратились к ранее широко известному своим благочестием старообрядцу из с. Черги: «Силиверстыча нашли старушки, привезли его в Чергу, чтобы его благословили» (ПМА, 2012). Это был фронтовик, имя которого городскими старообрядцами забыто. Он вернулся с войны «весь израненый», женился на девушке и пробыл наставником несколько десятилетий (40 или 50 лет).

Как вспоминают, «собор был единым, город был маленьким» (ПМА, 2012). Около четверти века назад беспоповская община под руководством Анатария Силиверстыча разделилась на две по следующей причине. Наставник общины присутствовал на собрании старообрядцев – «соборе» в с. Усть-Кокса, в ходе которого присутствующие приняли решение о причислении себя к старообрядцам часовенного согласия, и также ряд положений: «Силиверстыч, когда в Коксу съездил. В Коксе написан протокол – крещение бесповоротное, одноразовое» (ПМА, 2012). Один из авторитетнейших участников общины, Иван Назарович Зубакин, не согласился с решениями этого собора. Вслед за ним последовала часть участников общины, и образовалась новая община. Иван Назарович Зубакин был наставником общины в течение пятнадцати лет.

Интересно, что большинство старообрядцев не помнят, из-за чего конкретно община разделилась. Чаще всего приходилось слышать, что Иван Назарович «не признал часовенной веры» и «кто не признал эту веру», перешли под его духовное руководство. Возможно, что разделение произошло по причине неприятия Иваном Назаровичем постановления собора о бесповоротном крещении с одноразовым погружением (об этом сообщила одна из старейших участниц общины). Он остался верен традиции крещения при трёх поворотах «по солнышку» с тройкратным погружением. Упоминая о традициях крещения, заметим, что если в уймонских сёлах вплоть до настоящего времени крестят в реке, и также в городе в настоящее время крестят в реке, то некоторые верующие пожилого возраста были крещены в старообрядчество не в проточной воде: «Нас крестили в кадочках в холодной воде» (ПМА, 2012).

Деятельность Ивана Назаровича как духовного наставника заслуживает особого внимания. Все его духовные дети отзываются о нём с глубокой любовью, благодарностью и уважением.

Важно, что Иван Назарович сознательно стремился улучшить жизнь участников своей общины, обосновав смягчение ряда старообрядческих запретов. Ему, как наставнику, удалось изменить предвзятое отношение старообрядцев к медицине и связанные с этим запреты. Традиционно старообрядцы не обращались за современной медицинской помощью, отказывались ложиться в больницу, делать операции, принимать лекарства. Особенно стремились старики избежать смерти в больнице, что расценивалось как необратимое нарушение ритуальной чистоты. Иван Назарович учил своих духовных детей так: «Можешь лечиться – лечись. Если можешь лечиться и не лечишься, и так укорачиваешь свою жизнь – такой грех приравнивается к самоубийству» (ПМА, 2012). Дальнейшим развитием внимательного отношения к здоровью стал аккуратный подход старообрядцев к посту, особенно к самому тяжёлому Великому посту. Верующие внимательно следят за своим состоянием в это время. В настоящее время участники общины имеют возможность просить наставника по причине болезни благословить их на употребление молока в пост.

У стариковских города наблюдается необычная для этого согласия толерантность к другим направлениям старообрядчества и к официальному православию (РПЦ). Это при том, что в целом для старообрядцев характерна убеждённость в спасительности именно их веры, их согласия. Во-первых, такая терпимость выражается в том, что стариковские не перекрещивают перешедших в их согласие, если они ранее были крещены по какому-либо старообрядческому или даже официальному православному обряду. Во-вторых, автором от разных участников общины зафиксирована следующая поговорка: «Семьдесят семь вер и все спасутся» (ПМА, 2012). Здесь подразумеваются христианские конфессии, и, прежде всего, различные старообрядческие толки и официальное православие (РПЦ).

В настоящее время активными участниками общины являются исключительно пожилые люди пенсионного возраста, которые соблюдают старообрядческие правила – «закон» во всей строгости. Обычно на богослужение их собирается около 15 человек. Некоторое время назад количество участников общины было около 80 человек (включая живущих в близлежащих к городу селах) и сокращалось с уходом пожилых верующих из жизни. Уча-

стники общины воспитывались в старообрядческих семьях, но сами к строгой религиозной жизни обратились в пенсионном возрасте. Как правило, это происходит с потомками старообрядцев, когда они чувствуют приближение старости и смерти. В это время они начинают «стариковствовать», то есть отмаливать грехи и сознательно подготавливать себя к переходу в «мир иной».

Помимо общехристианских правил – участие в службе, соблюдение поста и следование церковному календарю, – актуальным остаётся соблюдение «чашки». При этом малочисленные участники общины пользуются отдельной посудой для приёма пищи – «доброй» чашкой, тогда как окружающие их люди, в том числе ближайшие родственники, пользуются «мирской» чашкой. Интересно, что для ритуальных приёмов пищи (поминальных обедов) старообрядцы предпочитают использовать современные покупные кружки без ручек. В городских условиях в основных чертах материальная культура старообрядцев – «стариковских» и особенности их быта унифицированы. Особенности уклада проявляются, прежде всего, в соблюдении традиции «чашки».

Помещение «собора», в котором участники общины собираются для совершения богослужений, находится во дворе жилого дома как отдельная постройка. Оно состоит из просторной комнаты, оклеенной обоями, и прихожей с полками для одежды. Немногочисленные иконы расположены на угловой полке для икон, к которой во время службы прикрепляют свечи. Руке молодого старообрядческого мастера принадлежат красивые резные рамки для икон и распятия. Напротив икон сооружен аналой, ниже полка с иконами – полки для книг. Книги, когда они не используются, обязательно должны быть закрыты полотенцами. Убранство моленной предельно просто, и, что важно для верующих, не содержит ничего лишнего. В традициях стариковских, что в помещении собора проживает один из наиболее набожных старичков и присматривает за ним.

В ведении службы участвуют многие участники общины, между которыми распределяется чтение определенных участков моления. Перед чтением благословляются у наставника, положив ему земной поклон. В случае если читает наставник, он обращается за благословением ко всем собравшимся, также с земным поклоном. Внимательное отношение к здоровью выражает-



**Помещение «собора» горно-алтайских стариковских
(фото автора, ПМА, 2012)**

ся у современных старообрядцев в допустимости сидеть, а не стоять большую часть службы, за исключением наиболее значимых для верующих моментов – поклонов, наиболее важных молитв. Современными старообрядцами осознается, что именно из положения «стоя» молитва «доходит до Бога». Это соблюдается в уймонских селах, где присест отказываются даже самые старшие и немощные, до последнего пытаются выстоять службу. За последние годы в среде городских старообрядцев наблюдается существенное послабление в этом отношении. В ходе присутствия на богослужении автор наблюдала, что сидя часть службы проводят практически все верующие. Земные поклоны также всеми участниками общины облегчены – подручники раскладываются на табуретки, при этом при поклоне голова с ним, чаще всего, всё равно не соприкасается.

Традиционные черты материальной культуры проявляются в бытовании у старообрядцев традиционной русской одежды в ка-

честве обрядовой. Использование традиционных форм русской одежды придает особую этническую окраску старообрядческим молитвенным собраниям. На моления женщины приходят обязательно в сарафане, кофта может быть как традиционного, так и современного покроя. Типы сарафанов разнообразны – уймонские со специфическим способом оформления нагрудной части, ляпочные сарафаны с трапециевидной спинкой, горбачи. Горбачами называют сарафаны с закрытыми плечами. Покрой их разнообразен: горбачи туникообразные и на кокетке с различной формой выреза, разнообразными складками или присбориванием. Также используются покупные платья-сарафаны, внешне напоминающие горбач. Моленная одежда используется только в обрядовых целях, ее не используют в качестве повседневной: «Сарафан моленный специальный» (ПМА, 2012).

Пожилые женщины приходят в собор в двухчастном головном уборе. Если женщина вступала в брак по старообрядческим правилам, то есть «принимала закон», она носит нижнюю шапочку «шашмуру» и повязанный поверх неё узлами назад платок. Многие участницы общины не были сведены согласно традиции. Они носят головной убор, также двухчастный, состоящий из нижнего платка, повязанного узлами назад, и верхнего, повязанного узлами вперед. В прихожей «собора» надевают верхний платок, который закалывается под подбородком булавкой. Чтобы не забывать о булавках, приспособились оставлять их на крючках вешалки для одежды. Верхний платок в дни годовых праздников – с белым или красным фоном, в остальные дни он может быть любых расцветок.

Основным элементом мужской моленной одежды является моленный кафтан. Он надевается только в помещении «собора» и снимается при выходе на улицу. Внешне имеющиеся у участников общины кафтаны выглядят приблизительно одинаково – это застегивающееся на пуговицы изделие, отрезное по талии, подол которого присборен спереди и сзади. Наиболее традиционен и сложен по изготовлению кафтан участника общины, привезенный из с. Алтайского. Он выполнен из костюмной ткани темно-серого цвета в неброскую клетку, на подкладе. Спереди полотнище юбки немного присборено. На спинке выполнены рельефные швы, на заднем полотнище юбки заложены симмет-

ричные глубокие складки. Изделие запахивается на левую сторону. У остальных участников общины кафтаны более упрощенного покроя изготовлены из чёрного сатина, застегивающиеся по центру. Формообразующие складки выполнены на плечах или спинке, подол присборен на линии талии, подклад отсутствует.



Моленный кафтан, привезённый из с. Алтайское (фото автора, ПМА, 2012).



Подручник, выполненный из 12 лоскутов (фото автора, ПМА, 2012)

На всех кафтанах с правой стороны пришит карман.

В остальном моленная одежда мужчин в настоящее время состоит из унифицированной покупной одежды – костюмных или спортивных брюк, рубашки. Рубахи традиционного покроя одеваются некоторыми мужчинами на праздничные богослужения (Рождество, Пасха). Например, праздничная рубаха из зелёного сатина относится к типу рубах с плечевыми швами. Рукав состоит из кошеного полотна и клина.

И мужчины, и женщины обязательно подпоясаны не только на богослужении, но и в повседневной жизни. Тканые пояса встречаются редко. В качестве поясов используются тесёмки ткани, однотонная или узорная покупная тесьма, встречаются

вязанные пояса. Одна из участниц общины считает, что женские пояса отличаются от мужских нашитыми на них кистями, которые делают из ниток. Так, эта женщина смастерила себе пояс из покупной орнаментированной тесьмы, нашив на него кисточки.

Интересно, что стариковские Горно-Алтайска сохранили память о запрете на животные материалы в обрядовой одежде следующим образом – они не молятся в обуви из натуральной кожи, а переобуваются в прихожей. Запрет не распространяется на кожаменитель, но помнится запрещение железных гвоздей. При этом запрета на шерстяную обувь нет – многие зимой приходят в валенках.

Важным дополнением моленного костюма являются подручник и лестовка. На молебне верующие сидят или стоят перед табуреткой, на которой разложен подручник. В случае земных поклонов подручник каждый раз заново расстилается на полу. Обычно внутренняя сторона подручника изготовлена из 12 лоскутов различного цвета, некоторые старообрядцы осознают, что таким образом выражается христианская символика подручника – «В подручнике – 12 апостолов» (ПМА, 2014). Поэтому с этим предметом всегда обращаются бережно. Его нельзя сгибать по диагонали, а тем более, неаккуратно сминать. Его сворачивают, складывая поперек и вчетверо – обязательно лицевой стороной, или, как говорят, «землей» внутрь. Часто переносят подручник, завернув в него лестовку и свернув «трубочкой». Во время совершения поклона (земного) он должен быть расправлен, в остальные моменты богослужения подручники, лежащие на табуретках, не расправлены, а прикрыты, как бы полусогнуты. Во время перерывов, в случае выхода на улицу подручник складывают и затем, по возвращению, разворачивают снова. Многие пожилые люди рассказывают, что во время службы они вспоминают своих родителей, дедов, которые помнятся им стоящими с развёрнутыми подручниками. В Горно-Алтайской общине есть своя мастерица по изготовлению подручников, поэтому они однотипны. Они отличаются несколько большим размером, также внешним видом от образцов, виденных автором в селах Усть-Коксинского района (последние меньше и часто состоят из четырёх лоскутов, преимущественно одноцветных, часто тёмных или чёрных). В городской общине автором услышано интерес-

ное объяснение по отношению к черному с двух сторон подручнику: «Земля черна, и подручник черным должен быть» (ПМА, 2012).

Лестовки встречаются как с матерчатými складками, так и с вставленными кусочками дерева, картона. Из старообрядческих центров других согласий выписывают по каталогу красивые современные лестовки. Используются также изготовленные мультипликационными мастерицами лестовки, в которых выступы образуются рядами нашитого бисера. В самой общине лестовки изготавливают из обычной брючной тесьмы, бобочки образуются при этом традиционным способом – скрученной в маленькие трубочки бумагой.



Лестовка, изготовленная из брючной тесьмы (фото автора, ПМА, 2012).

Соблюдается городскими стариковскими и традиция изготовления погребальной одежды из белого материала. В настоящее время фиксируется различие по способу изготовления такой одежды для живых и умерших: «Пока живой – можно шить на машине, умрёт – тогда надо на руках» (ПМА, 2012). Погребальный комплекс состоит из рубахи, сарафана у женщины, рубахи и штанов – у мужчин, также пояса, тапочек, носок или чулок, савана. Ткань обязательно должна быть белой, в последнее время – это ситец и бязь. Верующие старушки собирают свои волосы в мешочек, который кладут в гроб. Собирается и стружка, образующаяся при изготовлении домовины – ею посыпают её дно, а также набивают наволочку, изготовленную из все той же белой ткани.

Интересно, что существует представление о трансформации цвета погребальной одежды, если

она носит светский, а не традиционный характер (например, костюм): «В чёрном, говорят, умрёт – всё выгорит. Вся одежда горит, и тело горит. Тело – это грех, надо все белое» (ПМА, 2012).

Отметим, что в одежде «стариковских» г. Горно-Алтайска отчётливо прослеживается происхождение её участников из различных локальных традиций. При этом старообрядцы интегрированы в единую конфессиональную общность. Стариковские г. Горно-Алтайска продолжают придерживаться традиционных для старообрядчества в целом представлений о необходимости использования одежды русского традиционного покроя при выполнении обрядовых действий. Традиционные виды одежды продолжают своё бытование в среде пожилых людей. Покрой их в настоящее время в целом упростился, поскольку произошла адаптация старинных фасонов к условиям современности.

В целом, если в ближайших к городу сёлах старообрядческие общины прекратили своё существование, в г. Горно-Алтайске традиции старообрядцев «стариковских» продолжают бытовать вплоть до настоящего времени. Это выражается в совершении богослужений в соответствии с правилами согласия, бытовании похоронно-поминальной обрядности, соблюдении правил «чашки», бытовании современных форм русской одежды в качестве обрядовой. В среде общины не только сохраняются некоторые специфические черты традиционной культуры, но также происходят процессы ее трансформации и адаптации к условиям современности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шитова Н.И. Рукописи старообрядца Т.Ф. Бочкарёва в контексте истории и культуры старообрядцев Уймона (XVIII–XXI вв.). Горно-Алтайск, 2013. 360 с.

**БЕСПОПОВЦЫ САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ:
ПРОБЛЕМА КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВОГО ОБСЛЕДОВАНИЯ)**

Старообрядчество известно в Саратовской губернии с конца XVII—начала XVIII вв. Оно составилось отчасти из местного населения, отчасти из переселенцев из Москвы и различных территорий юга России и Поволжья. В течение XVII—XVIII вв. наряду с Саратовом «центральными местами раскола» были Хвалынский и Вольский уезды (1). Довольно рано оформились направления и толки: среди беспоповцев — поморцы, а позднее федосеевцы и нетовцы (спасовцы); среди поповцев — беглопоповцы и с середины XIX в. — поповцы, приемлющие Белокриницкую иерархию («австрийцы») (2).

Конфессиональная неоднородность, причём на уровне отдельного поселения, сохранялась и в конце XIX в. Так, согласно миссионерам РПЦ, в г. Вольске примерно половину семитысячного населения составляли старообрядцы — «австрийцы», беглопоповцы, нетовцы и средники, в с. Терса того же уезда — преимущественно «австрийцы» и беглопоповцы (3); в с. Самодуровка Хвалынского уезда — преимущественно поморцы, также федосеевцы, а приверженцы официального православия оставались в меньшинстве (4).

Эволюция конфессиональной принадлежности, происходившая в течение XX в. в Саратовской области, не изучена. Определённым подспорьем в этом могут послужить полевые материалы; собранные в начале XXI в., они охватывают, в определённой мере, время с середины прошлого века. С учётом того, что эволюция старообрядческих конфессий могла происходить неявно, как на групповом, так и на индивидуально-личностном уровне, поиск исконной (или хотя бы более ранней) идентичности и её поведенческих границ должен опираться на устойчивые для традиционной культуры показатели. В социально-психологическом плане — это критерий свои/чужие, который проявляется в виде различных

Островский Александр Борисович, д.и.н., ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

запретов на общение с иноверцами, а именно на совместную молитву, совместную трапезу, заключение конфессионально-смешанного брака и др (5). В этноконфессиональном плане – это критерий соотношения общего и специфического в ритуальной практике (в особенности в обрядах крещения и похорон, поминаний) в различных группах старообрядцев – например, использование богоявленской воды при крещении и исповеди, способ постановки и количество зажжённых свечей на купели и гробе, даты приготовления кутьи и др.

Будучи отчётливой на синхронном плане, а именно по признаку свои/чужие, конфессиональная идентичность отнюдь не всегда отчётлива в диахронном (историческом) плане: нередко уже утрачено самоназвание конфессии или заменено на какое-либо местное. Используя сравнительный подход и зная конкретные дифференцирующие признаки, в особенности ритуального характера, исследователь в состоянии установить, какова была изначальная конфессиональная принадлежность и направление эволюции.

Обследование проводилось в 2011 г. в 3 районах Саратовской области – Хвалынском, Вольском и Пугачёвском. В первом из них основным объектом внимания были беспоповцы-спасовцы, во втором – поморцы, а в третьем, при полном отсутствии отчётливой конфессиональной идентичности («мы – такие-то») – различные в своей конфессиональной истории группы беспоповцев.

В Хвалынском районе более, чем в других районах Саратовской области к беспоповцам применялось со стороны приверженцев РПЦ, а также старообрядцев-поповцев именование «кулугуры», имевшее обидный оттенок: «нас дразнили „кулугурами“» – информант А.О., 88 лет (6). (Во многих областях России, где проживают старообрядцы, этот термин не известен; нам он встречался ранее лишь на юге Нижегородчины, в Арзамасском районе). Все информанты, уроженцы с. Елховка уверенно относят себя к спасовцам – *понеты*, *нетовцы*; в одном случае из пяти зафиксировано двойное самоназвание: «мы – понеты, мы и кулугуры», информант 1928 г.р.) (7).

В 2011 г. в Елховке в регулярной службе участвовало 7 человек, только пожилые женщины. Крещение уже не проводилось,

только похоронно-поминальные требы; исповедь – один раз в год по «Скитскому покаянию», без накладывания епитимии. В 1920–1930-е годы, по словам информанта, ссылающегося на воспоминания матери, пока ещё не была закрыта в Елховке моленная спасовцев-понетов, в ней «брачили» (8). По-видимому, тогда же спасовцы Елховки уже сами проводили и крещение, не обращаясь для этого в православную (РПЦ) церковь. На памяти информантов 1920–1930 гг. рождения – проведение крещения позднее, уже в домашних условиях, когда они сами присутствовали, были участниками. Поскольку именно у этой старообрядческой беспоповской конфессии крестильный обряд вплоть до начала XX в. отсутствовал (для его проведения, как и для браковенчания, обращались в православную церковь), рассмотрение его состава – каким он сложился – обнаруживает значимые для спасовцев межконфессиональные контакты.

Крещение проводил, как правило, наставник – *бабушка, дедушка* – либо кто-нибудь по его благословению, либо, случалось, повитуха. Для каждого окрещаемого требовалось менять воду. Вот как описала обряд Е.Л. Антропова, 1928 г.р.: «Я сама погружала. Нужны и крёстный, и крёстная. После каждого погружения (всего их 3) поворачиваем; потом вытаскиваем. Зимой немного грели воду. Добавляли святой воды. На купели 5 свеч помещали. Когда погружали, 3 свечи горели».

В крещении, проводившемся нетовцами Елховки, присутствуют признаки, не характерные для беспоповцев-поморцев (ныне спасовцы Елховки не крестят, отвозят для этого к поморцам в с. Белогорное). Перечислим их: добавление крещенской воды, постановка на купели 3 (а не 4, на 4 стороны света) свечей, «поворачивание» – полный оборот младенца после каждого из трех погружений.

Добавление святой воды крещенской или же воды, освящённой в праздник Спаса Нерукотворного, характерно для крестильной обрядности, соответственно, беглопоповцев и беспоповцев-часовенных (обнаружено автором в Восточной Сибири, на Урале). Три, а не четыре свечи на купели – такое количество встречается у федосеевцев Новгородчины и некоторых локальных групп поморцев Нижегородской области. Наконец, полный поворот младенца после каждого погружения – специфическая черта кре-

стильного обряда, проводимого беглопоповцами и часовенными. Поскольку из этих двух старообрядческих конфессий нетовцы Саратовской области соседствовали только с беглопоповцами (в Елховке функционировала беглопоповская моленная) (9), можно говорить о влиянии именно их крестильной обрядности: заимствование у них спасовцами двух из трёх рассматриваемых признаков.

Что касается крестильного числа свечей — 3, то здесь можно предположить несколько источников влияния: во-первых, крестильный обряд федосеевцев (в начале XX в. на Черемшане среди монастырей были и беглопоповский, и федосеевский (10)); во-вторых, обряд, проводимый в православной церкви; наконец, значимость 3 свечей у самих спасовцев, в их погребальной обрядности.

Так, именно у спасовцев юга Нижегородчины ещё в середине XX в. существовала характерная особенность в проводимом ими обряде отпевания: зажжённые свечи устанавливались не только на бортиках гроба или вокруг него, но и на дощечке, положенной поперёк на груди покойного. Спасовцы с. Чернуха Арзамасского района Нижегородской области на такую дощечку помещали 3 свечи (11). С другим количеством, но эта же характерная для спасовцев деталь — зажжённые свечи на дощечках, располагаемых поперёк гроба с покойным — присутствовала и в Елховке: «При отпевании — 40 свечей, так требовалось: над головой 2 дощечки, на груди, у ног — все на специальных дощечках. Когда хоронили двоюродную сестру, зажгли 12 свечей, их меняли. На доске было провёрнуто для 12 свечей, и ещё примерно 8 было в стаканчиках или, скорее, наклеплены на чурках» (12) (информант К.Ш., 1937 г.р.). Добавим к этому, что спасовцы Елховки, проводя крещение, могли размещать 3 свечи не на купели, а на дощечке (13).

В похоронно-поминальной обрядности спасовцев Хвалынского района присутствуют в основном черты, характерные для многих старообрядческих конфессий, а также — специфические, которые, как подсказывает опыт автора, встречаются (по воспоминаниям современных информантов) ещё лишь у спасовцев юга Нижегородчины. К числу общих черт относятся: долблёные гробы (в начале XX в.); обмывание производится сверху вниз и сна-

чала справа, а затем слева — постановка крестиков, с молитвой; саван, лапти либо вязаные тюни на ноги, одежда покойного преимущественно белого цвета, такого же и лестовка ему на руку; гроб при отпевании повёрнут ногами к переднему углу; медная икона на груди покойного, её же несут впереди процессии, направляющейся на кладбище; гроб мужчины несут мужчины, а гроб женщины — должны нести только женщины; приготовление кутьи из зёрен пшеницы с мёдом и предложение кутьи, стоящей при отпевании у икон, только тем, кто молится; подача *милостины* — «платок новый, чашка, ложка, хлеб, печенье, дают её тому, кто последний пришёл провожать покойника»; коммуникация с умершим в течение 40 дней через передний угол («Ставим в божницу стакан с водой, ложку столовую — мосток сделать, хлеб; мосток сделать ему (чтобы) реку там переехать») (14).

Специфической чертой (кроме постановки свечей на поперечных дощечках) является зарывание иконы, лежавшей на груди покойного, в могилу, с мотивировкой, что если прибить её к намогильному кресту, уворуют: «Как стали воровать — хоронят эту икону у креста»; «Бывало, 6 недель иконка медная была прибитая на намогильном кресте, а потом её забирали домой, иногда зарывали у креста. Но теперь не прибивают и не зарывают: воруют». Однако, отметим, помещение иконы с груди покойного в его же могилу — такой обычай, кроме с. Елховки, существовал только у старообрядцев-спасовцев юга Нижегородчины (15), и он не объяснялся опасением кражи: на 40 дней зарывали её в могилу, а затем забирали домой (16). Добавим к этому, что опасение того, что икону с намогильного креста могут похитить, испытывают беспоповцы и в других регионах России (в Нижегородской области, в Республике Коми, на Урале), однако в могилу её не помещают, сразу после похорон уносят домой. По-видимому, вне зависимости от мотивировки (опасения кражи), полагаем, более поздней, этот обычай, возникший в среде спасовцев Нижегородчины и сохранённый в Саратовском крае, означал ещё одну форму коммуникации с умершим, пока душа ещё не полностью рассталась с этим миром, а именно символическую связь с передним углом (божницей) его дома и могилой.

Межконфессиональное взаимодействие на период середины — второй половины XX в. изучалось нами по таким аспектам: воз-

можность возникновения семьи, в которой супруги имеют разную веру; наличие в доме особой посуды для гостей-иноверцев; посещение поминок (и приглашение на поминки) представительной иной конфессии.

Сразу же отметим, что у спасовцев Хвалынского района, как и у старообрядцев (и беспоповцев, и поповцев) других районов и областей страны, уже в 1930-е годы – в середине XX в. обнаруживается расхождение между нормой – запрет на создание семьи с иноверцем – и фактической тенденцией. По мнению Е.Т. Корниловой, 1926 г.р., «бывало, выходили замуж не по своей вере; родители роптали, но смирялись» (17). Так, муж нетовки А.Т. Озерцовой, 88 лет, был старообрядец-беспоповец, но иной конфессии, в её присутствии не молился. Ещё у двух женщин-понеток, 1936 г.р. и 1937 г.р., мужья были «иной веры», в этих семьях каждый из супругов сохранял свою конфессиональную принадлежность. В числе информантов – ещё 2 понетки, 1926 г.р. и 1930 г.р., из которых одна вышла замуж за беспоповца, а другая – за «мирского» (приверженца РПЦ), обе приняли исповедание своего мужа.

Считалось, что от своего исповедания нельзя отходить («Бабушка говорила: нельзя из веры в веру переходить, перейти в другую веру – хуже блудников») (18). Вместе с тем, к разнoverию супругов – в отличие от поморцев – нетовцы Саратовского края, как и Нижегородчины, относились терпимо.

Наличие особой посуды для иноверных, стоящей отдельно (чтобы не спутать с той, что для своей конфессии), хотя повсеместно воспринимается «чужими» по вере как некое унижение, служило, однако, рациональным способом, своеобразным компромиссом, чтобы принять в доме иноверных, не нарушив запрет на общую трапезу с ними. Так, по словам информанта М.Б., 1941 г.р.: «В Елховке держали посуду отдельно для иноверных. Моя бабушка всех принимала, в том числе и татар, а другие не принимали. Когда сестра папы приезжала в Елховку из Сосновой Мазы (она жила в Сосновой Мазе, повенчалась с „австрийцами“ (старообрядцы-белокриничники)), у неё в Елховке была отдельная посуда» (19).

Не только у спасовцев, но и у других старообрядцев района, согласно полевому опросу, не возбранялось участие в похорон-

но-поминальной обрядности иноверных. Так, по словам П.Х. Шакиной, 1936 г.р., её тетка, жившая в Елховке, «и в 80 лет всем готовила (поминальные) обеды, не только по своей вере». Другая понетка – М.П. Башарова, 1941 г.р., тоже уроженка с. Елховка, вышла замуж в Сосновую Мазу за беспоповца, их дети – нетовцы; позднее она перешла в конфессию мужа, венчались. О своём участии в обрядности иноверных так сказала: «В панихидах я пою – и по белокриницким, и по беглопоповским. Как-то к „мирским“ ходили (наш батюшка разрешил нам это). К сестре-понетовке в Елховку ходила, тоже пела» (20).

Вернёмся к сопоставлению со спасовцами юга Нижегородчины. В отличие от них в Саратовском крае, с. Елховке понеты в конце XIX–первой половине XX вв. не занимали маргинальной позиции: они составляли большинство, имели свою моленную, при этом поддерживались контакты со старообрядцами-беглопоповцами (межконфессиональные браки, влияние на сложение крестильной обрядности). В наиболее консервативной части обрядности – похоронной сохранялись специфические для данной конфессии черты.

В Вольском районе опрос проводился в основном в с. Белогорное (прежнее название, начиная с основания в 1714 г. – Самодуровка, сохранявшееся до 1961 г.); также в сёлах Широкий Буерак и Терса.

О состоянии старообрядческих общин в с. Самодуровке в XVIII–XIX вв., в том числе о нормах взаимодействия, запретах при общении с «мирскими», имеются сведения, собранные и изложенные П.Д. Шалкинским – в прошлом поморцем, в течение 10 лет бывшим в этом селе наставником, а затем перешедшим в официальное православие и даже ставшим миссионером (21). По его оценке, с. Самодуровка во второй половине XIX в. – «центральное место раскола беспоповской секты, которое нередко называется раскольниками старым Иерусалимом», обладавшее религиозным авторитетом для старообрядцев Хвалынского и Вольского уездов и городов Саратова, Самары, Царицына и др. Известно о тех нормах межконфессионального общения, которые были провозглашены (для очищения от прежних отступлений) наставником поморцев в 1842–1884 гг. Павлом Сычевым: он «жил в скромном поведении <...> не позволял употреблять пищу в

мирских домах, также и поклоняться иконам в домах православных запрещал, не позволял ходить в роскошной одежде. Если Зосима и Антоний – иноки, прежние наставники в Самодуровке за ядение с православными или другими мирскими «облагали епитимиями на недельный срок с разным количеством поклонов, а этот – на шестинедельный; те же лжеучителя за питье водки из своих сосудов налагали по 300 поклонов, а этот по 400 поклонов» (22).

Согласно данным современного исследователя С. Полозова, в самом начале XXI в. более половины населения в Белогорном составляли поморцы. «активно молящихся» среди них было около 60 чел., а приверженцев РПЦ – примерно пятая часть населения (23). По нашим данным, полученным от информантов в 2011 г., регулярно собирались на коллективную службу 12 и более человек, а среди федосеевцев – до 9 чел. Для отправления треб (крещение, похороны, поминания) к наставнику поморцев, как и прежде, обращаются из близлежащих сёл и ряда городов.

Издавна и также в начале XXI в. у приверженцев РПЦ сохраняется для староверов обеих беспоповских конфессий наименование *кулугуры*. Наряду с этим, соответственно традиционному расселению по течению реки, федосеевцы и поморцы именovali друг друга как *верховая вера/нижняя вера*.

Наиболее отчётливое дистанцирование на межгрупповом уровне всегда было не между старообрядцами двух беспоповских конфессий, а между староверами и официально православными. Так, по словам М.Р. Акимова, 1920 г.р., одного из наиболее уважаемых поморцев, брата прежнего наставника, он «никогда не был в православной церкви; и церковные в молитвенный дом не пойдут» (24). Вместе с тем, эта поведенческая стратегия не всегда была в силе; по словам Е.И. Мухиной, 1923 г.р., дочери репрессированного православного священника, «когда (в селе) православной церкви не было, я ходила со староверами в молитвенный дом молиться. Они меня звали» (25).

Дистанцирование происходило и по другим критериям, в частности, при совершении молитвы в ситуации общего бедствия – засухи, при поминании иноверных односельчан. При засухе «кулугуры молиться на родники ходили в другой день или на другие

родники» (информант – православная РПЦ, 1935 г.р., из с. Терса). Беспоповцы всех односельчан приглашали и на похороны, и на поминки, но сами на поминки православных РПЦ обычно не приходили (26).

На межличностном уровне дистанцирование более всего проявлялось и сохранялось до конца XX в. в норме раздельной посуды, особенно в семьях федосеевцев: «У мамы была отдельная посуда – для федосеевцев и прочих» (федосеевцы); «Если придёт в дом подруга-федосеевка, то со своей кружкой, ложкой» (православные РПЦ); «Для православных и тех, кто не по нашей вере, у нас была специальная посуда, её держали отдельно. Если вдруг смешают посуду, её промывали, кадили; за это накладывал наставник епитимью» (27).

Ещё один важный критерий сохранения конфессиональных границ на межличностном уровне – действенность запрета на брак с иноверными. В первой половине XX в. ещё существовала отчётливая запретительная норма: «Девушку-поморку не отдавали замуж за церковного. И церковных девушек не брали замуж; и из „монашек“ (федосеевцев) не возьмут раньше: только по своей вере» (28). Однако уже и тогда встречались отступления. Всего нами зафиксированы у староверов Вольского района 14 случаев межконфессиональных браков, в том числе 11 в с. Белогорном. Из этих 11 три произошли в первой половине, два в середине и шесть – во второй половине XX в. При этом в пяти случаях происходила смена конфессиональной принадлежности одного из супругов: в первой половине XX в. поморец, женившись на федосеевке, «перешёл в её веру»; в середине века православная РПЦ перешла в одну из беспоповских конфессий; во второй половине XX в. девушки приняли исповедание мужа – две беспоповки крестились в РПЦ, а одна православная стала старообрядкой.

Итак, при отчётливой конфессиональной идентичности, неизменно сохранявшейся в Самодуровке-Белогорном, поведенческие границы проявлялись и оберегались в основном на межгрупповом уровне. На межличностном – только, фактически, по критерию раздельной посуды.

В Пугачёвском районе ни в одном из обследованных селений (сёла Преображенка, Давыдовка, д. Малая Таволожка) никто

из беспоповцев не знает о конфессиональной принадлежности своих предков, при том, что сохраняется специфика в предметном коде обрядности – в крещении, похоронах. Пожилые староверы иногда посещают поморский молитвенный дом в г. Пугачёве, но не считают себя поморцами. О себе говорят: «Мы – старообрядцы, староверы», «нас дразнят: кулугуры» (А.Ф., 1929 г.р., с. Преображенка); «Мы не вполне поморцы, мы близки к поморцам», «мы не федосеевцы, не филипповцы, не поморцы» (А.И., 1938 г.р., с. Преображенка); «Мать была гурюшкинской веры, это старейшая вера» (А.А., 1931 г.р., с. Давыдовка); «Кулугуры – оба родителя» (В.П., 1924 г.р., д. Малая Таволожка) (29). Знание о своей конфессиональной идентичности сохранилось, можно сказать, в негативной форме: старообрядцы-беспоповцы, но не те исповеданий, что им известны на сегодня.

Ничего даже для гипотезы о прежней конфессиональной идентичности не даёт и рассмотрение поведенческих границ. В 10 из 11 случаев упомянутых информантами в этом районе межконфессиональных браков речь шла о том, что один из супругов – беспоповец, а другой – поповец или православный РПЦ. Смена конфессиональной принадлежности происходила в первой половине–середине XX в. в трёх случаях: в одном из них мужчина, православный РПЦ, стал беспоповцем, а в двух других девушки приняли исповедание мужа (РПЦ; «австрийская вера»). Об отдельной посуде для чужих по вере пожилые информанты помнят только в д. Малая Таволожка. И на межгрупповом уровне различие свои/чужие, хотя оно и сохранялось, не позволяет установить прежнее исповедание: беспоповцы и раньше посещали поминки православных РПЦ.

Единственное, что, на наш взгляд, позволяет высказать гипотезу (её желательно в дальнейшем подтвердить документами) о конфессиональной принадлежности в прошлом – это зафиксированные в результате опроса специфические черты обрядности. Так, по словам А.Ф. Максимовой, 1929 г.р., жительницы с. Преображенка, дочери наставника, при крещении после каждого из трёх погружений младенца поворачивают кругом; так же делали, по словам В.П. Хадина, 1924 г.р., в д. Малая Таволожка. Эта деталь не присутствует в крестильном обряде ни у поморцев, ни у федосеевцев. Она является характерной только для двух старо-

обрядческих конфессий — беглопоповцев и часовенных (30). Поскольку часовенных в этих местностях прежде не было, а, наоборот, на побережье Иргиза в конце XIX—начале XX вв. были беглопоповские монастыри, в д. Малая Таволожка в начале XX в. функционировали две поповские конфессии («семейские» и «австрийские»), можно с уверенностью предположить, что беспоповцы Преображенки и Малой Таволожки — потомки беглопоповцев, отошедших от священства.

Ещё одна черта, специфичная лишь для некоторых старообрядческих конфессий, — число зажжённых свечей, устанавливаемых на купели при крещении и на гробе при отпевании. У поморцев это число обычно составляет 4 — по сторонам света.

Однако у беспоповцев с. Преображенка и на купели, и на гробе устанавливали 3 свечи; и в с. Давыдовка также 3 свечи на гробе при отпевании. Помещение 3 свечей на купели, принятое в РПЦ, встречается также у федосеевцев Новгородской области и «семейских»-беглопоповцев Бичурского района Бурятии (31).

Зафиксировано нами также различие между беспоповцами разных местностей по такому значимому признаку, как вязание узлов («крестов») на саване: в с. Преображенке делают на саване 3 креста при пеленании, а в с. Давыдовке вообще не пеленают. Первый вариант как раз встречается у беглопоповцев — у «семейских» Тарбагатайского р-на Бурятии, а у поморцев и федосеевцев этого нет. Таким образом, по рассмотренным ритуальным признакам подтверждается конфессиональная принадлежность беспоповцев Преображенки к беглопоповцам, отошедшим в XX в. от священства, а Давыдовки — к федосеевцам.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шалкинский П. Обзорение раскола в Саратовской епархии. Саратов, 1892. С.1.

2. Быстров С.И. Поморское согласие в Саратовском крае. Саратов, 1923. С.5–7.

3. Саратовские епархиальные ведомости. 1890. №16–17. С.647, 689.

4. Шалкинский П. Исторический очерк раскола в с. Самодуровке Хвалынского уезда в связи с развитием православия // Истина. 1885. Кн.96. С.1–17.

5. Подробнее, на материале других регионов России см.: Островский А.Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме, вторая половина XIX–XX век (Этнографические очерки). СПб., 2011.

6. Архив Российского этнографического музея (АРЭМ). Ф.10. Оп.1. Д.234 (Экспедиция А.Б. Островского в Саратовскую обл. в 2011 г.) Л.10об.
7. Там же. Л.11.
8. Там же. Л.5.
9. Полозов С.П. История старообрядчества Хвалынского района Саратовской области // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/44-1-0-97>.
10. Полозов С.П. Указ.соч.
11. Островский А.Б. Указ.соч. С.205.
12. Там же. Л.6об.
13. Там же. Л.4об.
14. Там же. Л.6об.-7.
15. Там же. Л.10об.-11об.
16. Там же. С.205-206.
17. АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.234. Л.12об.
18. Там же. Л.7.
19. Там же. Л.13.
20. Там же. Л.13.
21. Шалкинский П. Обзорение раскола... С.1.
22. Шалкинский П. Исторический очерк... С.9-10.
23. Полозов С. К истории старообрядчества Вольского района Саратовской области // <http://musstudent.ru/biblio/128/-sborniki-konferencii/problemy-hudozhestvennogo-tvc>.
24. АРЭМ. Ф.10. Оп.1. Д.234. Л.23.
25. Там же. Л.24об.
26. Там же. Л.28, 29.
27. Там же. Л.22об., 26об., 23об.
- 28.. Там же. Л.23об.
29. Там же. Л.33об., 34, 37.
30. См.: Островский А.Б. Указ.соч. С.21, 218, 247, 250.
31. Там же. С.247.

СИБИРСКИЙ ЧАЙ У РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ*

Основу для получения продуктов питания у каждого народа представляют природные условия региона проживания, однако в практике быта, по ходу исторически возникавших межэтнических контактов, происходили заимствования растений, выращиваемых в других странах. В русской культуре особенно активно эти процессы наблюдались при расширении территории расселения. Стараниями биологов весьма тщательно изучена последовательность введения новых культур в российское сельское хозяйство. Однако, практически отсутствуют исследования об адаптации того или иного продукта в народной бытовой культуре и о вызванных этим изменениях в системе питания. В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть эти вопросы на примере чая. Русские познакомились с ним в Сибири, но сравнительно недавно он был включен в повседневное пользование и прочно в нем закрепился. Для нас существенно выяснить пути распространения нового продукта и показать роль в этом представителей древлего православия.

Русская традиционная система питания неразрывно связана с вероисповедальными воззрениями народа. В соответствии с христианским вероучением, в пище исстари преобладали продукты растительного происхождения, чему строго следуют старообрядцы. Они, к тому же, считаются стойкими противниками нововведений в некоторых сторонах духовной и материальной культуры. Однако, по отношению к чаю можно предположить, что позиции старообрядцев были неоднозначны, поскольку продукт получают из растения, но он является новшеством.

В научной литературе утвердилось мнение о том, что старообрядцы чая не приняли: «Усы, бороду стали брить, китайскую траву стали пить». Сопротивление чаю объясняют и как бы подтверждают суждения, бытовавшие в среде староверов. Основные из них исходят якобы из христианских понятий: «Чай и табак дьявол

Липинская Виктория Анатольевна, д.и.н., Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва.

*Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №14-01-00033а.

придумал», «Когда Господь по земле ходил, три травки ему не поклонились: мак, чеснок, чай». Некоторые поговорки основаны на дороговизне продукта: «По чаям ходить, добру (богатству. — *В.Л.*) не быть», «Где чай, там и немощи (оскудение. — *В.Л.*)», «Хлеба купить не на что, с горя чаи попиваем». Справедливости ради следует сказать, что некоторые из этих присловий имели хождение не только в среде старообрядцев и, в частности, указывающие на фонетическое созвучие: «Кто пьет чай, тот отчаянный (или отчаётся)» (1). Именно такое понимание включено в текст запрета на употребление табака, кофе и чая, приписываемого архиепископу Антиохийскому Фёдору: «Аще кто дерзнёт питии чай, тот отчаётся самого Господа Бога, да будет предан тремя анафема» (из рукописи 1813 г. общины старообрядцев-поморцев. Л.1–3) (2). В соответствии с местной сибирской ситуацией определяли своё отрицание чая жители Южного Алтая — бухтарминцы: «Чай делает поганый китаец (язычник. — *В.Л.*), поклоняющийся дьяволу» (3).

Широко распространено мнение, что чай в России, как и в других странах, появился сначала в элитной среде. Первый куль сухого чайного листа был привезён в Москву в 1638 г. в качестве дипломатического подарка от бухарского хана. Первыми потребителями называют царей Михаила Фёдоровича и Алексея Михайловича. Отвар чая был сначала апробирован лекарями, а затем предложен для государя и придворных. Однако историки указывают более ранние даты. Так, Н.И. Костомаров назвал 1618 г. первым упоминанием растения, а В.В. Похлёбкин выявил документы, свидетельствующие, что знакомство русских с чаем произошло еще в XVI в. А именно: «Два казачьих атамана Петров и Ялышев в 1567 г. побывали в Китае. В отчёте они описали диковинный китайский напиток», надо полагать, отведав его (4).

Таким образом, все даты позволяют определить, что Россия знала о чае и его употреблении в XVI в., ещё до разделения русской православной церкви на старо- и новообрядцев. Кроме того, мы имеем возможность назвать уже не одну, а 2 версии о том, какими путями чай проникал в страну: а) через дипломатические связи и б) через непосредственные народные контакты.

Первая версия в значительной степени правомерна для Европейской части страны. Она отражает проправительственную ориентацию, характерную для XVIII–XIX вв. и дожившую до насто-

ящего времени. Однако, она не учитывает русской истории и специфики быта населения в удалённых от столицы окраинных регионах.

Конец XVI в. стал временем стремительного расселения русских в Зауралье, где они уже в первой четверти XVII в. достигли южных предгорий Западной Сибири и вступили в общение с местными коренными жителями, которые активно торговали с Китаем через Монголию, в XVIII в. были налажены контакты непосредственно с китайцами как в Западной, так и в Восточной Сибири (5).

Русское население Сибири с самого начала заселения было неоднородным. С конца XVI в. и на протяжении XVII и XVIII вв. за Урал отправлялись севернорусские поморские крестьяне в поисках новых источников пропитания. Они продвигались по дорогам северной части Урала и морским путём к устьям северных рек. Первые переселенцы исповедовали ещё единое русское православие. В дальнейшем часть из них сохраняла прежнюю традицию, или становилась сторонниками старообрядчества. После разделения православной церкви, начавшиеся преследования староверов заставили их также укрываться в Сибири.

Русское расселение закреплялось и расширялось благодаря строительству крепостей и городов силами других представителей сибиряков первоначальников — служилых людей и казаков; среди последних, как известно, было немало старообрядцев.

Третьей группой, которую мы считаем нужным отметить для наших целей, были крестьяне-старообрядцы, переселённые в Сибирь по распоряжению правительства специально для развития хлебопашества. Они составили 2 местные компактные группы: одна из них, на юге Западной Сибири, получила местное название «поляков», другая, в Восточной Сибири — «семейских» или «забайкальских старообрядцев». В результате на юге Сибири появились местности с преобладанием староверов в составе населения (до 80%) (6).

До развития в Сибири русского земледелия, отсутствие собственной продовольственной базы, а также трудности доставки грузов из-за Урала вызывали перебои в снабжении населения. Чем далее продвигались русские городки на восток, тем острее ощущался недостаток продовольствия. Красноярские, енисейские

служилые люди в челобитных правительству жаловались: «Помираем голодною смертью», «Чего на Руси и скотина не ест — в зимнее время, разбив муки на воде, а в летнюю пору, наварив борщу (дикий ревень. — *В.Л.*) на воде, то мы едим» (7). В этих условиях первонасельники обращались к опыту местных жителей, пополняя питание растениями, которые те собирали и заготавливали: дикий лук — источник витаминов, корень дикого пиона — толкли в муку, ели со щами, корень сараны, мучнистый на вкус, ели вместо хлеба (8). Вполне очевидно, что первопроходцы-казаки первыми оценили тонизирующие свойства чая, который благоприятствовал выживанию в суровом регионе. Казаки же, скорее всего, первыми познакомились со способами отваривания чайного листа. Такие возможности имелись, так как служилых людей привлекали для дипломатических представительств. Например, в 1692 г. в Китай было направлено посольство, состоявшее из московских и сибирских служилых людей. В отчёте о поездке сообщалось, что служилых людей угощали чаем, им выдавали ежедневный паек, и каждому — «по бахче чаю (вид упаковки. — *В.Л.*)». Когда были установлены непосредственные торговые связи с Китаем, стал складываться ритуал оптовой меновой торговли. Русские купцы собирались в начале торгового дня и договаривались о стоимости своих товаров. При этом чай стал служить эквивалентом стоимости, заменяя деньги. Все сделки совершались в домах Кяхтинской слободы. Там за чашкой чая и трубкой табака китайские купцы определяли, сколько они возьмут русских товаров за свои. Чай, вместе с некоторыми другими оптовыми приобретениями, сразу же отправляли в Москву и на Нижегородскую Макарьевскую ярмарку, а часть оставляли для сибирских ярмарок.

Для простых людей в Кяхте проводили мелочный меновой торг, в котором могли участвовать все желающие (9). В Западной Сибири определился свой центр меновой торговли возле китайских пограничных пикетов. Более удобный из них находился у р. Чуи — притоке системы р. Оби. В середине XIX в. меновую торговлю наблюдал член русского географического общества А. Принц. Он сообщал: «на р. Чуе торговля с китайцами существует несколько десятков лет, без всякого исключительного покровительства правительства, и поддерживается лишь одною взаимною необходимостью» (10). Практически, торговлю вели по всему южному погра-

ничью Сибири, при этом на отдельных его участках сложились некоторые местные особенности.

Чай в Китае начали культивировать с VI в., со временем были получены различные его разновидности и возникло много местных наименований, а также различные варианты произношения у покупателей. Самое употребляемое название «ча» означает молодой листочек. Русский вариант «чай» считается более близким к севернокитайскому (11). Для получения хорошего чая требовалось заготавливать лишь три верхних листочка. Сорванные лишние листки и веточки отсеивались при обработке. Они тоже шли в продажу и представляли низший и самый дешёвый сорт, который продавали в Сибири под названием шар (возможно произошло от синьцзянского произношения) (12). При этом небогатые сибиряки собирали и высушивали выварку чая шару, чтобы заваривать её во второй и третий раз.

Чай высоко ценился. Поэтому русское население, оседавшее в Западной Сибири, знакомясь с местной чайной кулинарией, одновременно усваивало различные растения, использовавшиеся как заменители.

Так в быт русских переселенцев на юге Западной Сибири вошёл отвар листьев чагыра — бадана широколистного под названием чагырский чай. При продвижении далее на восток этот же напиток получил наименование монгольский чай.

Русские исстари пользовались различными травяными отварами, применявшимися, в частности, в лечебных целях. Познакомившись с чаем и баданом, стали проводить примитивную ферментацию растений им ранее известных. Листья смородины, малины, шиповника, земляники, душицы томили в русской печи, подсушивали и растирали руками, при этом скручивая их. Смесь высушивали и использовали для заваривания как полевой чай. Таким образом, адаптация нового напитка — чая китайского шла через расширение традиции изготовления лечебных отваров, что несомненно облегчило усвоение.

Как отмечали местные исследователи, чай в Сибири пили все православные (патриаршие. — *В.Л.*) и некоторые старообрядцы (13). Однако количество и качество напитка у разных групп населения значительно различались. Казаки прославились как большие чаелюбители, пившие его в виде густого отвара до 6 раз в день (14).

В Западной Сибири имел хождение в основном чёрный чай, спрессованный в кирпичи (так называемый толстый или кирпичный), в Восточной Сибири поступал в продажу также и зелёный плиточный, спрессованный в более тонкие пластины, а казаки, как более зажиточная часть населения, могли позволить себе и самый ценный – рассыпной, или байховый чай. Крестьяне использовали разные варианты заварки в зависимости от состоятельности.

Чай быстро распространился в селениях вдоль основных трактов, по которым его транспортировали в Россию (Кяхтинский, Чуйский, Московский). Престижным считалось иметь байховый чай, который хозяйки придерживали для гостей. Имелся китайский чай и в домах старообрядцев, его предлагали гостям, для которых подавали «мирскую посуду». Распространённое название «китайская травка» с одной стороны настораживала староверов, как нечто чуждое, с другой – позволяла использовать вместе с другими травами.

В сельской местности Сибири, как и в Европейской части страны, в продаже был так называемый фруктовый чай из спрессованных в кирпичики фруктов и трав. Он поступал из Китая, почему и назывался также китайский или фамильный, так как на пачках указывалось наименование фирмы. Заварка из него пришлась по вкусу и старообрядцам, поскольку она имела растительную основу. Возможно, благодаря этому слово «чай» постепенно распространилось в Сибири также и на различные отвары из растений. Это дало основание местному историку Г.Н. Потанину утверждать: «Чай в сельском населении Сибири более распространен, чем в России в Томской губернии в частях, прилегающих к Иртышу, все пьют его до самых бедных семей (упомянуты местности расселения старообрядцев-, „поляков“. – *В.Л.*)» (15).

Старообрядцы нашли возможным использовать покупной чай в сочетании с другими продуктами и травами. Так, жители Приобья (васюганцы) во время постов варили кашу-кулагу и ели её, запивая чаем (16). Старожилы готовили кашеобразные блюда на основе растолчённого зелёного чая с заправкой из пережаренной муки, крупы, жира и молока (калмыцкий, богдойский чай, талкан) (17).

Сибиряки делали заварку для чая из цветов растений, которые в России считаются целебными, но усложнили процесс. Высох-

шие цветы (белоголовника, таволги, мокричника и др.) заливали крепким отваром китайского чая, давая ему хорошо впитаться, и затем снова высушивали в русской печи (18). Также с использованием печи ускорили ферментацию бадана. Коренные жители заваривали его трёхлетние листья, ставшие мягкими и чёрными. Русские же отваривали зелёные листья, затем их пропаривали в топке печи, просушивали, нарезали как лапшу и получали готовую заварку. Нами записаны различные варианты заготовки сухих чаёв из смесей трав, нередко и с добавлением меда. До настоящего времени ими пользуются представители разных групп населения.

Старообрядцы отдают предпочтение травяным отварам, следуя требованиям наставников. Они выделяются не только сдержанным отношением к китайской травке, но и строгим выбором питьевой воды. Она, по традиционным представлениям, должна быть чистой и проточной: из реки или родника. Чистая вода служила для утоления жажды. Воду прокипячённую называли «кипяток» или «пустоварка», а чаем — как самодельную или покупную заварку, так и сами отвары.

Молодёжь, которой присущ интерес к новому, обращает больше внимания на покупные чаи. Об этом свидетельствует частушка, записанная в 1897 г.:

«Уж как наши девки-то
Чайницы, самоварницы.
Самовары оловянные,
Чашки — деревянные» (19).

Таким образом, проведённый историко-этнологический анализ бытовой практики чаепития у русского населения Сибири позволяет сделать ряд выводов о путях её развития.

Жители сибирского региона познакомились с китайским чаем раньше, чем на него обратили внимание в Европейской части страны.

Займствование нового продукта было начато представителями дониконовского православия и продолжено разными группами населения без регулирующего воздействия государства.

Первопоселенцы наладили получение чая через меновую приграничную торговлю и разведали пути, на основе которых сложились «чайные» тракты (Чуйский, Кяхтинский), соединённые с центральным Московским трактом.

Оценив тонизирующие, полезные свойства растения, сибиряки активизировали поиск способов его использования на основе русских традиций и с привлечением опыта коренных народов.

Путь к усвоению китайского продукта лежал через развитие вариативности рецептур заварки чайного листа, его заменителей и смесей с различными целебными травами. Русские старожилы, в том числе старообрядцы, помимо заваривания, употребляли кашеобразные блюда на чайном отваре (с мукой, зерном, жиром) и дополняли также чаем каши.

В соответствии с вероисповедальными воззрениями населения, чай был воспринят в разной мере: казаки стали ярыми его приверженцами, старообрядцы предпочитали чайные смеси, однако, все группы сибиряков приобщились к чаепитию как отдельному виду трапезы.

Большая популярность чая, зародившись в Сибири, распространилась по всей стране. Новый продукт был включен в систему повседневного питания. Слова «чай», «чаепитие» расширили заложенные в них понятия, объединив все варианты заваривания как чайного листа, так и растительных смесей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Липинская В.А. Полевые материалы автора разных лет наблюдений.; Даль В.И. Толковый словарь живого Великорусского языка. Т.4. СПб.-М., 1914 (репринтное издание). С.1280-1281.

2. Текст опубликован в кн.: Фурсова Е.Ф., Голомянов А.Н., Фурсова М.В. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографических групп. Приложение № 4. Новосибирск, 2003. С.226–274.

3. Гребенщиков Г. Алтайская Русь. Историко-этнографический очерк // Алтайский альманах, 1914. С.11.

4. Костомаров Н.И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XIV–XVIII столетиях. М., 1862. С.242; Похлёбкин В.В. Чай и водка в истории России. Красноярск, Новосибирск, 1995. С.18–19.

5. Радлов В. Торговые сношения России с Западной Монголией и их будущность // ЗРГО по отделению статистики. Т.2. СПб., 1870. С.601; Вилков О.Н. Бухарцы и их торговля в западной Сибири в XVIII в. // Торговля городов Сибири конца XVI–начала XX в. Сборник научных трудов. Новосибирск, 1987. С.179.

6. Беликов Д.Н. Старинный раскол в пределах Томского края. Томск, 1905; Крестьянство Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1982; Липинская В.А. Конфессиональные группы православного населения западной Сибири // Этнографическое обозрение. 1995. №2. С.113–127.

7. Оглоблин Н.Н. Описание столбцов сибирского приказа (1592–1768 гг.). М., Т.3. С.120; РГАДА. Ф.214. Д.139. Стб. 12. Л.504; Стб.12. Л.107.
8. ЦГИА. Ф.970. Оп.1. Д.22. Л.72.
9. Лебедева А.А. Русские Притоболья и Забайкалья. Очерки материальной культуры. XVIII–начало XX века. М., 1992. С.118-119.
10. Принцц А. Торговля русских с китайцами на р. Чуе и поездка в г. Хобдо // Известия РГО по отделению этнографии. Т.1. №1. СПб., 1865. С.2.
11. Похлёбкин В.В. Чай. М., 2001. С.9–10; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т.4 СПб., 1996. С.311; Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. С.1280–1281.
12. Слово «шар» не вошло в этимологические словари, хотя оно упоминалось в документах. Так, в 1701 г. из центра сообщалось сибирским воеводам, что стало известно о торговле в Сибири табаком и китайским шаром, и что «тамошние жители пьют шар, который вывозят из Китая» // Памятники Сибирской истории. Т.1. 1882. С.120, 123.
13. Герасимов Б. В долине Бухтармы // Записки Западносибирского отдела РГО. Вып.5. 1911. С.54.
14. Шперк Э. Географо-патологические очерки. Болезни желудка и кишёк в Восточной Сибири // Вестник общей гигиены и практической медицины. М., 1865. Кн.4. С.66.
15. Потанин Г.Н. Полгода в Алтае // Русское слово. 1859. Т.12. С.246.
16. Фурсова Е.Ф., Голомянов А.Н., Фурсова М.В. Указ. соч. С.89.
17. Похлёбкин В.В. Чай. М., 2001. С.312–313, 337–340; Липинская В.А. Чай в русской культуре (XVI–начало XX века) // Хмельное и иное. Напитки народов мира. М., 2008. С.26-29.
18. Гущина С.В. Материалы по народной кулинарии // Сибирская живая старина. Вып.7. Иркутск, 1928. С.23-25; Потанин Г.Н. Полгода в Алтае // Русское слово. 1859. Т.12. С.275.
19. Архив РГО. Р.62. Оп.1. Д.32. Л.5.

И.Н. РУЖИНСКАЯ

**«ПОПЕЧЕНИЕ О ЗДРАВЬИ»
В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СРЕДЕ
ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ XIX–НАЧАЛА XX ВВ.**

Новый XXI в. принёс человечеству новый масштаб болезненных проявлений: техногенных, антропогенных, духовных. Поэтому весьма актуальным становится исследование таких социумов, которые оказались наиболее устойчивыми к проявлению агрессии внешней среды, способными к самосохранению и развитию. Среди факторов, обеспечивающих жизнеспособность данных социумов, важнейшую роль играют аспекты валеологические (сберегающие здоровье) и медицинские (восстанавливающие здоровье). Примером такой социальной группы, на наш взгляд, является старообрядчество. Каждый, кто соприкасался с представителями староверия, отмечают «чистоту» и «здоровость» этой среды. В чем бы это не выразалось, в многолетности ли, домовитости, трудолюбии, попечении о старших, верности духовному наследию традиционного православия – во всём видно стремление жить «по чину», по «завету отцов».

Феномен жизнестойкости староверия – объект многолетних исследований специалистов разных сфер – этнографов, археографов, антропологов, фольклористов. Изучение повседневности старообрядцев явило научному сообществу целый комплекс механизмов самосохранения данной конфессиональной группы: вероучительных и бытовых, рациональных и иррациональных. Особенно ярко это прослеживается в исторической ретроспективе старообрядческих локусов. Европейский Север России (в границах Архангельской, Вологодской, Олонецкой и северо-восточной части Новгородской губернии) – одно из мест традиционного проживания староверов. Сюда, в труднодоступные районы Севера, они устремились ещё в XVII в., и идеи «древлего православия» были восприняты сочувственно не только русскоязычным населением региона, но и представителями коренного, финно-угорского этноса. Этому способствовала полиэтничность экономи-

Ружинская Ирина Николаевна, к.и.н., доцент, Петрозаводский государственный университет, г. Петрозаводск.

ческих связей. Немаловажную роль в подобной консолидации сыграла, на наш взгляд, необходимость консолидации в экстремальных ландшафтно-географических и социально-политических условиях рубежа XVII–XVIII вв. Эти обстоятельства диктовали насущную потребность тщательного попечения о духовном и телесном «здравии». По мнению очевидцев, «неистошимое здоровье» (1) староверов в условиях Севера поддерживалось комплексом факторов. Первостепенными являлись мировоззренческие установки христианина о «единожительстве души и тела». Повседневность, регламентированная «по чину» и сопровождаемая молитвой, была ежедневным подтверждением здорового образа жизни, «средой, где жизнь течёт по Божией воле, где не слышно гнилого запаха трактирной столичной цивилизации» (2). Даже епархиальный миссионер Д. Островский, вынужденный по долгу службы «обличать раскол», не мог не признать «духовного здравия» старообрядцев: «они строго соблюдают посты, истово молятся, выполняют правила о поклонах, воздерживаются от пьянства, разгулу и табаку, деятельны и предприимчивы» (3). На фоне маловерия и пороков, мир старообрядчества уже не казался современникам «дремучим». Напротив, своими исконно здоровыми традициями и чистотой нравов он воспринимался «спасительным». «Как горько становится на душе, – сетовал В. Майнов, что тот же народ не живёт по всему лицу земли русской» (4), «поживите с ними побольше, и вы научитесь от них жить так, как велит Бог» (5). Помимо психо-эмоциональной стабильности, деятельной активности и отсутствия вредных привычек, важным фактором здорового образа жизни старообрядцев было рациональное питание. Чередование постных и скоромных дней, воздержание от «чревоугодия», сбалансированность состава пищи в сочетании с жесткими гигиеническими нормами обеспечивали оптимальное восполнение затрат организма в условиях физического труда на Севере. Их «грамотность ведёт за собой разумное питание: рыба, молошное, ягоды, репа, хлеб, квас – каждая трапеза идёт по чину; завтракают поутру загустой, только встанут с постели; обедают около 10 часов утра, поужинают часа в 4 вечера, а напоследок идёт ужин» (5). Современные данные Всемирной Организации Здравоохранения (ВОЗ) подтверждают, что именно факторы здорового образа жизни (психо-эмоциональ-

ная стабильность, двигательная активность, рациональное питание, отсутствие вредных привычек) являются доминантными среди факторов «здоровости» человека (7). Большинство информантов XIX–XX вв. словно подтверждают это своими наблюдениями: «болезни между ними случаются редко, обычно – горячки и лихорадки» (8); «раскольник почти никогда не болеет, а если заболит, пойдет в баню и всё как рукой снимет. Даже такой акт, как деторождение, проходит обычно не как длительный, болезненный процесс» (9).

Неминуемой частью повседневности любого социума являлись болезни. Анализ «антропологии болезни» свидетельствует, что этиология самого заболевания в старообрядческой среде не расходилось с христианским мировоззрением верующих (Арнаутова Ю.В., Смилянская Е.Б.). Возникновение недуга непременно будило мысль старообрядца: то ли «болезнь» стала следствием содеянного греха – «Несь мира в костях моих от лица грех моих» (Пс.37), то ли даётся Богом как испытание веры – «По вере ваю будет вамо» (Мф.9:29), то ли является «несь к смерти, но о славе Божии» (Ио.11:4). Духовное осмысление болезни влекло за собой комплекс рациональных и иррациональных действий. Их вариативность определялась накопленным опытом практической медицины староверов данного региона, характером самого заболевания, степенью его тяжести, этнической принадлежностью болящего. Но в большинстве случаев болезнь сопровождалась действиями группы верующих лиц, ибо «молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь» (Иак.5:14-15). Помимо этого, многообразной была попечительная и материальная помощь болящему, что являлось важным залогом единения общины верующих. «К братьям по вере они питают самые добрые чувства, оказывают все виды благотворительности духовной и вещественной, а больным – своим уходом за ними и ободрением» (10).

Примером всемерной заботы и христианского попечения о болящих стала организация медицинской службы в Выгореции. Здесь, в Данилово и на Лексе, еще в XVIII в. на средства благотворителей были выстроены 4 здания больниц-богаделен. Сами постройки были примечательные: большие, светлые, просторные, добротные, «чинимые» и «поновляемые» при необходимости. Так, например, лексинская больница при храме во имя

Преображения Господня представляла собой корпус 62х32 м, а богадельня при храме во имя Знамения Пресвятой Богородицы 51х14 м (11). По данным 1820 г. во всех больницах Данилово и Лекса одновременно находились не менее 434 человек (12). Это были старoverы из Карелии, Вологодского, Архангельского края, из Ростова, Романова и «шведских границ». Оказание медицинской помощи, судя по всему, было организовано строго «по чину»: «Одержимые недугами, здесь находятся в должном призрении, содержание имеют насчёт пищи и одежды приличные и без недостатка» (13). При «больницах были «поставлены надсмотрщики, келари и служители», которые осуществляли комплексное лечение болящих: заботливый уход, «кушания помягче и послаще» (14), лекарства. Среди рукописей выговской библиотеки имелось немало «фармакопей» того времени: Травников, Лечбников, переписываемых и бывших в большом употреблении на Русском Севере. Одна из таких рукописей, «Дознание желающим о травах, целящих болезни», была опубликована в 1884 г. на страницах «Олонецких губернских ведомостей» (№40–46). Рукопись даёт описание трав по их лечебным свойствам, приводит нозологические сведения, упоминает иррациональные практики. Самый большой раздел посвящён лечению внутренних болезней. Редкое упоминание в таких сборниках о дозировке лекарственных веществ и их побочных эффектах даёт основание предположить практическую опытность самого целителя. Его роль в старообрядческой среде была чрезвычайно многогранной: он «глубоко верит в силу своего заговора, не лицемерит, услуги его безмездные, он искренне желает помощи болящему – это невольно заставляет относиться с уважением к ним» (15). Таким образом, врачеватель – представитель «своего» мира, «соратник» Бога, получивший от него особый дар – «болящия исцеляйте, туне приясте, туне дадите» (Матф.10:8). В этой связи представитель официальной медицины, обладавший дипломированными знаниями, был «чужим», тогда как «бабушки», «лекарки» – «наши». Особенно строгие требования предъявлялись к «образу жизни» тех, кто «бабит» (повитухи). Это были замужние, либо овдовевшие женщины с детьми, носительницы высоких нравственных качеств и сакральных знаний, опыта в народной медицине.

Методы лечения народных целителей в старообрядческой среде варьировались: «сводит в баню, попарит, наговорной воды даст и сам всё свою книгу читает» (16). Чтение Псалтыри было действительно в частом употреблении: «и для поминовения усопших, и для обучения, и для лечения различных болезней» (17). Так, при «очной немощи» считалось целительным чтение 122 псалма, при «падучей» – 108, при «водянке» – 79. Важнейшими средствами лечения были продукты фитотерапии, средства животного и минерального происхождения: «С большой охотой врачеватели лечат домашними снадобьями – редечным соком, скипидаром, дёгтем» (18). Среди лекарственных форм, применяемых в лечении, использовалось: твердые (сборы трав, порошки), мягкие, на основе медвежьего или барсучьего жира («маси», «пластыри», «примочки»), жидкие (соки, отвары, настойки). Разнообразием отличались и способы применения этих форм: внутренние (энтерально, ингаляционно) и наружные (растирания, пропаривания и т.п.). Использование продуктов растительного происхождения зависело, конечно, от местных условий и характера недуга. Обзор Травников (В. Рихтер, Я. Чистов, А. Зубов, А. Харитонов, Н. Виноградов, В. Губерт, Л. Змеев, А. Макаренко) показывает приоритетные растения народной медицины. В частом употреблении были полынь, крапива, подорожник, бодяга, цветы липы, корень лопуха, лук, чеснок, хрен, ромашка, листья и сок березы, можжевельник, пижма, брусничник. Как метод лечения применялась апитерапия (лечение продуктами пчеловодства). Нередко врачующий лечил желчью животных, печенью трески, птичьими яйцами в различных вариациях сочетания лекарственных средств. Все эти средства были доступны, безопасны, проверены многолетним опытом врачевания. Примечательно, что многие из них не потеряли своего значения до сих пор, создавая порой конкуренцию дорогим фармацевтическим средствам. Вкупе с регулярными банными процедурами и профилактическим закаливанием это давало значительное укрепление иммунитета: «Сидят от простуды в бочках, парятся, а после бани бегут босоногими по морозу» (19).

Среди иррациональных способов лечения имели место христианизированные заговоры. Особенно значительна была их роль среди представителей коренных этносов Севера. Особенности

христианизации народов Европейского Севера России привели к тому, что со временем в этой среде происходило причудливое сочетание «тайного знания» с «божественным» поведением, слияние «старой веры» и «старой магии» (20). Вследствие этого среди них была велика доля сакральных действий языческой природы: «сжигание болезни», ее «смывание» и «закапывание». «Карелы очень суеверны» (21) и «лечат свои болезни теми традиционными средствами, которые переходят из поколения в поколение». В том или ином случае образовывалась последовательность терапевтических действий объектов и субъектов лечения: этиотропная (устранение причины заболевания), патогенетическая (направленная на механизм развития заболевания) и симптоматическая (устранение симптомов недуга). Но как бы точно ни был «обличен недуг» (поставлен диагноз), как бы тщательно ни велось лечение, само исцеление происходило по воле Господа — «Врачу душ и телес наших». Замечательно написал об этом протопоп Аввакум, лечивший страждущих молитвой, святой водой, освящённым маслом: «я поднял и положил его на постелю, и исповедал, и маслом священным помазал, и бысть здрав. Так Христос изволил» (23).

Начало XIX–XX вв. принесло в крестьянский мир Европейского Севера России немало скорбей: «всё представляет собой какое-то хаотическое состояние, какое-то ниспровержение старого и поспешную замену новым. Разрушен старый строй, но его не успели ещё заменить прочным новым» (24), «молодежь, побывавшая на промыслах в Архангельске, Петербурге и других городах, вносит в деревню заразу безверия» (25). По мнению информантов, в меньшей степени этот процесс коснулся духовно-нравственного здоровья старообрядцев: «добрая старина — матушка, пока может, твердо держится христианских обычаев и преданий» (26). В их добротных чистых домах по-прежнему «отдельная посуда», они «не боятся холода», «живут по завету отцов», питают «отвращение к табаку и вину», «честны» и берегутся «половой распущенности» (27). Неудивительно, что в этой здоровой среде было много долгожителей. Только в одной д. Видлицы Олонецкого уезда, например, в 1820 г. проживали 7 старообрядцев, перешагнувших 100-летний рубеж (28).

Нельзя не отметить ещё одной особенности. Значительная

часть населения Европейского Севера России, особенно Поморья, «в случае болезни» или «по близости смерти», переходила в староверие: «Приведи, Господи, в чистое покаяние» (29). Причины данного явления многообразны, но нельзя не отметить, что сам образ жизни старообрядцев, здоровый духовно и телесно, был свидетельством того, что это «самая угодная Богу религия» (30).

Исследуя данную проблему, целесообразно было бы, на наш взгляд, обобщить данные, сопоставив несколько старообрядческих локусов России, при совместных усилиях специалистов не только социально-гуманитарного профиля, но и естественно-научного (геронтологов, валеологов, фармацевтов, экологов). Однако уже сегодня мы можем признать, что исторический опыт староверия может быть примером к оздоровлению нашего общества, страдающего «недугом» потери собственной идентичности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Золотарёв Д. Поездка в Карелию // Вестник Мурмана. 1924. №12. С.2.
2. Мит-н М.Д. Знамение времени // Олонецкие епархиальные ведомости (далее ОЕВ). 1904. №5. С.146–147.
3. Островский Д. Извлечение из отчёта о состоянии раскола и духовной миссии в Олонецкой епархии // ОЕВ. 1903. №23. С.804.
4. Майнов В. Мертвый городок (из путевых заметок) // Исторический вестник. 1880. Т.3. С.532.
5. Петропавловский А., псаломщик Вохтомского прихода Каргопольского уезда. Из впечатлений жизни в деревне // ОЕВ. 1905. №17. С.517.
6. Пр-ский И.С. Нименский приход Каргопольского уезда // Олонецкие губернные ведомости (далее ОГВ). 1872. №72. С.3.
7. Факторы риска здоровья [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.who.int/>
8. Петров К. Болезни простого народа // ОГВ. 1863. №48. С.185.
9. Золотарев Д. Поездка в Карелию. С.3.
10. Островский Д. Извлечение из отчета о состоянии раскола и духовной миссии в Олонецкой епархии // ОЕВ. 1903. №23. С.804.
11. Национальный архив Республики Карелия (далее НА РК). Ф.1.Оп.46. Д.22/574. Л.31–40.
12. Там же. Оп.36. Д.18/1. Л.300–301.

13. Там же. Л.121об.
14. Подробнее: Мошина Т.А. «Чтобы братии было не вредно и угодно» // Старообрядчество: история, культура, современность. Т.2. М., 2007. С.256–264.
15. Цейтлин Г. Знахарство и поверья в Поморье // Известия Архангельского общества изучения Русского. 1912. №1. С.16.
16. Пр-ский И.С. Нименский приход Каргопольского уезда // ОГВ. 1872. №72. С.3.
17. Шабунин К.А. Отрывок этнографии Кемских раскольников (1876 г.). [Электронный ресурс] // Электронная библиотека Республики Карелия. – URL:<http://elibrary.karelia.ru/author.phtml?a=5775>.
18. Пр-ский А. Народная тьма // ОЕВ. 1908. №5. С.107.
19. Предтеченский Ф. Кое-что о кореле // ОГВ. 1905. №62. С.2–3.
20. Фишман О.М. Обряды и верования народов Карелии [Электронный ресурс] // Карелия 2000 – Русский Север. URL: <http://www.k2000.ru/obrazi/>
21. Б-ков М. Быт карела // Известия Архангельского общества изучения Русского. 1913. №3. С.119.
22. Лесков Н. Поездка в Корелу // Живая старина. 1895. Вып.3–4. С.288.
23. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С.63.
24. Харузин Н. Из материалов, собранных среди карел Пудожского уезда Олонецкой губернии. М., 1889. С.5.
25. Ильинский И. Паловский приход // ОЕВ. 1908. №12. С.281.
26. Пр-ский Ал. Из наблюдений сельского священника над деревней // ОЕВ. 1908. №18. С.410–411.
27. Б-ков М. Быт карела. С.118–119.
28. НА РК. Ф.1.Оп.36.Д.18/1. Л.35–110.
29. Островский Д. Указ. соч. № 24. С.838.
30. Цейтлин Г. Указ. соч. №4. С.159–160.

Д.С. РЫГОВСКИЙ

**ТРАДИЦИИ ПАЛОМНИЧЕСТВА
БЕЛОКРИНИЦКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ
В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ**

Феномен сакрализации пространства является одним из проявлений современного процесса возрождения и развития старообрядческих традиций. Этот процесс выражается в формировании современной сети святых мест, почитаемых в старообрядчестве. Для религиозного сознания пространство, по выражению М. Элиаде, «неоднородно», то есть восприятие пространства «мирского» противопоставляется восприятию священного пространства (1). При этом неосвящённое пространство аморфно, не имеет собственной структуры, в отличие от священного, которое выступает в качестве «Центра Мира», абсолютной «точки отчёта» сотворения мира, позволяющей человеку ориентироваться в нём. В таком случае святые места выступают маркёрами сакрального в пределах культурного пространства, придающими ему определённую структуру и насыщающую его определёнными смыслами. Эти смыслы составляют то, что академик В.А. Тишков обозначает как «кластеры пространства». Кластеры пространства возникают и исчезают по мере смены пользователей с их разными смыслами. Они организуются под воздействием культурных установок и правил (2). Подобные установки существуют и у старообрядцев, представляющих собой особую этноконфессиональную группу. Они определяют специфику представлений о святом месте и духовную практику, с ним связанную.

Традиция паломничества старообрядцев белокриницкого согласия заключается в проведении крестных ходов к святым местам. Белокриницкие «большие» крестные ходы – явление недавнего времени. Дело в том, что в советское время у «австрийских» староверов прервалась традиция устраивать продолжительные крестные ходы. Перемены начались в 2001 г., когда

Рыговский Данила Сергеевич, н.с. отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск.

на молодёжном съезде в Казани по предложению епископа Казанско-Вятского Андриана (в 2004 г. он стал митрополитом РПСЦ) был возрождён Великорецкий крестный ход, который известен с 1380 г. и связан с чудесным явлением иконы святителя Николы. Великорецкий крестный ход ежегодно устраивается и РПСЦ. Как отмечают информаторы-староверы, «у нико-ниан эта традиция никогда не прерывалась» (ПМА). Многие сибирские старообрядцы считают, что Великорецкий крестный ход является «главным», «основным» в России, хотя существуют и другие, не менее популярные в РПСЦ маршруты, например, крестный ход на неделе Святых Жен-Мироносиц, который приурочен ко дню распечатания алтарей в главном соборе РПСЦ на Рогожском кладбище (ПМА).

После возрождения Великорецкого крестного хода подобные мероприятия стали проводиться и в других местностях. На территории Западной Сибири эта традиция ранее отсутствовала, но местные староверы хотели и у себя устроить крестный ход, поэтому им необходимо было найти подходящее место. Выбор пал на район расположения томских скитов – места, где с конца 1870-х по 1930-е годы действовали Казанский и Ново-Архангельский скиты. Старообрядческая община посёлка Гарь взяла на себя обязательство оказывать помощь участникам крестного хода. Сакральная значимость данных культовых объектов определяется прежде всего тем, что здесь когда-то находились церкви. Их местоположение было установлено по сохранившимся в гаревской общине устным преданиям: есть сведения, что монастырские строения стояли ещё в 1960-х годах. По утверждению информаторов, церковь является самым святым местом на земле. Если где-то находился алтарь, то святость этого места не исчезает, даже если здание церкви было разрушено. Рано или поздно оно должно возродиться. Именно поэтому поклонные кресты были установлены там, где находились алтари скитских церквей. Кроме того, во время шествия читаются каноны либо Богородице, либо архангелу Михаилу соответственно посвящению этих храмов. Отсюда следует, что старообрядцы почитают именно места расположения алтарей. Однако существуют и другие сакральные характеристики этих объектов. Информаторы говорили, что святым местом является и монастырь, поскольку в нём собираются

люди, которые удаляются от мира и молятся Богу «за нашу землю». Крестный ход сам по себе также выполняет защитную функцию, поскольку его значение заключается в том, чтобы «оградить страну и христиан от бедствий, обращаясь с молитвой к Богу». Есть сведения о том, что на территории томских скитов хоронили монахов. Белокриницкие староверы считают, что теперь, хотя следов от монашеских могил не осталось, эти люди тоже участвуют в богослужении: «Господь обещал, что их души не умрут; мы молимся за них, а они за нас». Вполне вероятно, что труднодоступность места также влияет на его сакральный статус. В частности, информаторы указывали, что участие в крестном ходе – это испытание веры: «мы посвящаем весь день Богу, показываем ему, что мы на это готовы, пребывая весь день в молитвах ... а крестный ход в тайге является ещё большим испытанием».

В Сибири есть и другие места, кроме том-ской тайги, где белокриницкими староверами были установлены поклонные кресты. Например, в г. Енисейске проводится крестный ход, посвящённый «огнепальному» Аввакуму, поскольку протопоп более 3 лет находился в заточении в этом городе. Здесь установлен поклонный крест и каменная плита с памятной надписью. Поблизости находится «монастырское озеро», куда, согласно преданию, большевики сбрасывали расстрелянных священников и монахов. Это место также почитается среди староверов белокриницкого согласия (3). В 10 км от с. Тарбагатай (Бурятия) рядом с пещерами на высоте 250 м был установлен поклонный крест «в память о священномученике Афанасии» – белокриницком святом, который почитается как в Западной, так и в Восточной Сибири. Считается, что владыка Афанасий спрятал в этих пещерах в 1930-е годы («во времена гонений на веру») книги и церковную утварь (4). Ещё один пример – крест, установленный на месте разрушенного в советское время старообрядческого храма в с. Таскино Каратузского района Красноярского края. Его освящение во имя святых апостолов Петра и Павла состоялось 30 августа 2009 г. Здесь также проводился крестный ход с пением стихер и прочтением Евангелия, а после молебна служили литургию (5).

Необходимо ещё раз подчеркнуть, что перечисленные выше крестные ходы приобрели паломнический характер, поскольку в

них принимают участие не только местные старообрядцы, но и «гости» со всей Сибири. Однако сибирские староверы, кроме того, совершают паломничества к святым местам, находящимся в других регионах страны. Например, к месту явления Велико-репской иконы святителя Николы, о чём уже говорилось выше. Кроме того, среди староверов Западной Сибири очень популярен чудотворный источник, который забил на месте упокоения уральских священноиноков Аркадия и Константина, присоединившихся Белокриницкой иерархии – «в 25 километрах от станции Шамары Екатеринбургской губернии» (6). Над могилой святых «по древнерусскому обычаю воздвигнута деревянная церковь» (7). Здесь также ежегодно устраивается крестный ход, в котором принимают участие белокриницкие староверы, проживающие как в России (в том числе в Сибири), так и за рубежом (8).

В среде современных верующих бытует множество рассказов о появлении икон или ликов святых, а также исцелении от болезней в водах святого источника (9). Однако на территории Западной Сибири такие места практически неизвестны. К примеру, сохранился святой источник на месте, где находилось старообрядческое село Ново-Глушинского (Алтай) (ПМА).

Иногда белокриницкие староверы посещают источник, расположенный в п. Ложок Искитимского района Новосибирской области, чтобы набрать святой воды. Это место почитается, главным образом, в «официальной» православии, что касается белокриницких староверов, то нельзя сказать, что оно является для них объектом паломничества. Возможно, это связано с тем, что оно «принадлежит» иной конфессии. Подобный чудотворный источник есть и в Кемеровской области – это святой источник Пантелеймона целителя, также посещаемый «австрийцами». Судя по всему, он находится в с. Лучшее Прокопьевского района. В Томске также известен «никониянский» святой источник.

Вообще отношение к святыням РПЦ у белокриницких староверов неоднозначное. С одной стороны, «поклониться мощам дораскольных святых, таких как Сергей Радонежский, не возбраняется, даже если они находятся в никониянском храме». С другой – некоторые верующие сначала спрашивают разрешение у своего духовника, а тот волен запретить это делать (ПМА). В идеале же, для белокриницких староверов святое место должно

быть связано с историей согласия. В качестве примера можно привести место возле железнодорожной станции Тенеш в Кемеровской области, где, по преданию, расстреливали священнослужителей, в том числе принадлежащих белокриницкому согласию. В настоящее время там, в посёлке Петухов Лог Таштагольского района, где во времена Советской власти были расстреляны и захоронены сотни заключённых местного Шорлага, устраивается крестный ход под эгидой РПЦ. Белокриницкие староверы об этом месте знают, но считают, что нужно выяснить, действительно ли среди убитых были их священники.

Практически все перечисленные выше объекты относятся к классу рукотворных. В старообрядческой среде бытует представление о том, что святое место должно «созидаться» человеком, в то время как места, явленные чудесным образом, по воле Божией, связываются в сознании старообрядцев с «тяжёлыми временами». Кроме того, выделяется такая категория, как «удалённость-труднодоступность» святого места, поскольку такие места удалены от жилого пространства. Весьма характерно и то, что объектами паломничества белокриницких староверов на территории Западной Сибири зачастую становятся места, связанные с разрушенными белокриницкими церквями, убийством единоверцев или как-то иначе с историей согласия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С.22–23.
2. Тишков В.А. Культурный смысл пространства: Доклад на пленарном заседании V Конгресса этнологов и антропологов России, 9 июня 2003 г., Омск // Этнографическое обозрение. 2004. №1. С.22–23.
3. Сафронников А. (иерей) Крестный ход в Енисейске // Сибирский старообрядец. 2009. №1 (50). С.5.
4. Думнов У.А. Епископ Иркутско-Амурский Афанасий // Сибирский старообрядец. 2009. №5 (53). С.28–29.
5. Скачков И.Л. Таскино // Сибирский старообрядец. 2010. №5 (53). С.11.
6. Православный старообрядческий церковный календарь. РПЦ. М., 2006. С.112.
7. Там же.
8. Фролова Е.И. О почитании старообрядцами Молдовы уральских святых. (О почитании Шамарских святых) // Самарское староверие. 2013. URL:<http://samstar-biblio.uscoz.ru/publ/254-1-0-773> (дата обращения: 23.02.2013).
9. Любимова Г.В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск, 2012. С.117–127.

ОПИСАНИЕ НЕКОТОРЫХ ОБРЯДОВ У СТАРООБРЯДЦЕВ СИБИРИ

На территории Западной Сибири старообрядцы поселились в конце XVIII в. Вот сохранившиеся до наших дней некоторые их обряды (1).

Брачные нормы «поморцев». Примерный возраст вступления в брак от 18 до 22 лет. (Данное заключение было сделано на основе статистических данных. 60% сибирских крестьян вступали в брак именно в данный период жизни) (2). Поморцы избегали венчания в церкви.

Если проходил брачный возраст сына или дочери, то грех ложился на родителей. Именно поэтому в старообрядческих семьях родители принимали активное участие в устройении дальнейшей судьбы своих чад. По рассказам информаторов, люди, объединенные верой и территориальной близостью, съезжались на праздники, где парни выбирали себе невест.

У поморцев не было принято заключать брачные союзы с иноверными и представителями другого согласия. Но бывали и исключения. Если невеста не являлась сторонницей старообрядчества, то проводились следующие обряды:

Будущая невеста селилась в дом жениха на несколько недель, несла строжайший пост. Родственники жениха должны были усердно молиться вместе с женихом. Потом происходил обряд крещения. Девушка должна была иметь глубочайшее желание принять «истинную веру». Крещение, как правило, происходило в реке. После крещения девушке давали новое имя.

Сватовство у «Поляков». «Парни и девушки договаривались между собой о свадьбе во время праздничных гуляний. Парень при этом стремился получить от девушки задаток - платок, ленту, какое-нибудь украшение, как знак её согласия. Жених всегда чувствовал свою зависимость от выбора девушки. Получив залог, юноша нёс его домой и просил сосватать. Сам отец с некоторыми родственниками выполнял это ответственное поручение. Сва-

Гапонов Илья Александрович, Новосибирский Государственный педагогический Университет, г. Новосибирск.

ты старались уйти из дома под вечер, незаметно, чтобы не встретить помех.

В доме девушки, по обычаю, начинался разговор о купце и товаре. После произнесения полагающихся слов с той и с другой стороны родители спрашивали дочь, согласна ли она выйти замуж. При положительном ответе сваты тут же договаривались о размере «подъёмных», которые целиком расходовали на свадебный пир и на покупку различных вещей для невесты. Договорившись, все садились за стол, молились, ставили «хлеб-соль» и трапезовали, «чтобы все было счастливо». С этого момента сватанье начиналось открыто, появлялись лошади с бубенцами, отец жениха отправлялся домой и возвращался с парнем и его матерью, а девушка приглашала подруг на «рукобитье» (3).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Род и семья у старообрядцев-поморцев Новосибирской области (конец XIX–начало XX в.). Новосибирск, 2002.

2. Фурсова Е.Ф. История жизни духовного наставника Р.И. Опарина в рукописном собрании моленной старообрядцев-поморцев // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник 2001. М., 2002.

3. Липинская В.А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII–начало XX века. М., 1996. С.211.

ТЕЛО КАК ИНСТРУМЕНТ СПАСЕНИЯ В ДУХОВНЫХ ПРАКТИКАХ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

В рамках традиционной православной этики категория труда рассматривалась прежде всего в контексте «труда духовного», то есть труда души, направленного на её спасение. Средневековое наследие сознания ставило труд физический как подневольный в прямую параллель к понятию первородного греха и необходимости его искупления. Тело в рамках такой концепции выступало в качестве определённой преграды на этом пути спасения: его потребности в пище, удобствах, греховные «желания плоти», диктуемые естественным стремлением к продолжению рода, должны были преодолеваться путём применения целого ряда выработанных методик.

Наиболее ярким тому примером являются традиции монашества, самые радикальные формы которого были выработаны ещё на заре христианства в практике египетских пустынножителей. «Там монахи, уходя в пустыню, отрывались от общества, чтобы добиться полного торжества над желаниями тела и соблазнами мирской жизни» (1). Во времена Смуты наиболее радикальное движение аскетов на Руси было возглавлено неким монахом Капитоном — представителем «лесных старцев» Заволжья. О его образе жизни сообщает известный старообрядец Ефросиний следующее: «Воздержен в посте, вериги на себе носил каменные, плита позади, а другая спереди, по полтора пуда в обеих: и всего весу три пуда. Петля ему бе пояс, а крюк в потолке, а обе железны, то ему постеля: прицепил крюк в петлю повисе спати...» (2).

Определённым отголоском таких поистине изуверских крайностей умерщвления плоти, ведших к прямому уморению себя голодом и холодом, явились и знаменитые «гари» в местах массового поселения бежавших от преследования властей приверженцев старой веры, некоторая часть из которых также сознательно морила себя голодом до смерти, предпочитая телесную смерть утрате ду-

Калугина Ольга Вениаминовна, д.искусствоведения, ФГБНУ «Научно-исследовательский институт истории и теории изобразительных искусств Российской академии художеств», г. Москва.

ховного спасения. Естественно, такое разрушительное отношение к собственному телу не могло способствовать оценке его как возможного носителя определённых положительных качеств, и физический труд ради удовлетворения его потребностей никакого благодатного значения иметь не мог.

Однако в целом столь крайнее проявление отрицательного отношения к телесной человеческой природе не было характерно для православия. Даже протопоп Аввакум, «ссылаясь на слова апостола Павла, сидя в подземной тюрьме, в наиболее трудные годы, защищал жизнь в миру, семью и рождение детей от радикальных аскетов, указывая, что весь мир благословлён Богом» (3). В этом смысле он был наиболее ярким оппонентом Капитона, видевшего во всём этом только источник гибели души. Однако само спасение всё-таки никак не связывалось в православной традиции с какой-либо телесной, материальной деятельностью верующего.

Единственной ветвью развития русской культуры, где по ряду причин оценка повседневных трудовых усилий приобрела самоценность и высокую духовную значимость, была именно традиция староверия. Подробно данная научная проблема в настоящее время активно разрабатывается в исследованиях целого ряда историков и культурологов, в том числе в работах В.В. Керова (4).

В этом контексте прочно закрепляется и смысловая сопряжённость слов «труд» и «подвиг», которую мы неоднократно наблюдаем в высказываниях староверов. Именно в их сознании впервые закрепляется понимание физического труда как освящённого свыше. По тонкому замечанию В.В. Керова, «призвание православного человека – совершение „подвига“ во спасение души – приняло конкретную форму. Наряду с духовно-нравственным трудом, физический стал призванием и самоцелью членов общины» (5). При явно наблюдаемых в данном случае аналогиях с этикой западноевропейского протестантизма, исследователь совершенно точно определяет и линию разграничения этих двух явлений духовной жизни. В отличие от протестантского, труд старовера был изначально направлен на благо общины в целом, но ни в коем случае не на достижение особого положения какого-либо одного из её членов.

Однако изменение отношения к труду, в том числе организа-

торскому и предпринимательскому, происшедшее в практике многих старообрядческих согласий уже на рубеже XVII–XVIII вв., отнюдь не означало снятия целого ряда противоречий во взаимоотношениях с внешним безблагодатным миром. Одним из таких вопросов было отношение к деньгам, и острота дискуссий по этой проблеме, судя по выступлениям в прениях на последней конференции по проблемам старообрядчества, не ослабевает до сих пор. В контексте исследования социально-ценностных установок, восходящих к традициям староверческих мировоззрений, мы убедились в совершенно специфическом отношении данной конфессиональной группы к деньгам как способу вознаграждения за труд. Здесь нам видится уместным рассмотреть один важный аспект этой проблемы.

Естественно, что необходимость как-то устраивать своё существование заставляло старообрядцев всё-таки пользоваться этими носителями антихристовой печати. Вместе с тем, в их сознании до сих пор существует представление о том, что целый ряд предметов: иконы, священные книги (а иногда даже свечи и лампадное масло!) и многое другое, и именно относящееся к категории духовных ценностей – менее всего допускает соприкосновение с этими нечистыми порождениями князя мира сего. Поразительный выход из создавшейся ситуации, найденный староверами и сохранившийся в практике вплоть до наших дней, приводится в исследовании И.М. Грицевской: «Иконы, книги, прочие священные предметы нельзя было покупать на обычные деньги, только на „пѣтѣвы“» (7).

Интересно отметить, что высокая спасительная ценность телесных усилий, физического труда как тяжёлого, в полном смысле слова «в поте лица своего», выделяется и В.В. Керовым в цитатах из исследования И. Филиппова, где «„труды и пѣтѣ“ руководителей общежительства (выговского. – *О.К.*) расписываются подробно и пространно» (8). Из пояснений респондентов И.М. Грицевской также выясняется, что «<...> „пѣтѣвы“ деньги – это деньги, полученные за тяжёлую работу. „Например, накошу сена – оно мне достаётся очень тяжело – и думаю, что надо повернуть эти деньги на благодать <...>“. Татьяна Ивановна Козырева, наставница „капитановской“ моленной, в юности нанималась вдвоём с подружкой копать колодцы только затем, чтобы купить на

заработанные тяжким трудом деньги по иконе и книге. А обе были из обеспеченных семей» (9) .

Таким образом, есть достаточные основания предположить, что сама тяжесть предпринимаемых физических усилий воспринималась старообрядцами как признак их благодатности. Одновременно это мог быть и способ оправдания своей жизни за счёт именно такого труда («это – подвиг»).

Устойчивость представленной системы ценностей проявляет себя на самых неожиданных примерах. Так, в процессе многолетнего исследования творчества знаменитого скульптора Анны Семёновны Голубкиной, принадлежавшей данной конфессиональной среде, мы смогли в этом убедиться неоднократно. Важнейшая жизненная установка Анны Голубкиной как художника и человека заключалась в том, что *искусство есть труд*. Причём труд тяжёлый, «труд каменщика», но одновременно « <...> это подвиг, и тут нужно всё забыть, всё отдать» (10). Оценку своей работы она также предпочитала слышать именно в этом ключе. Так, З.Д. Клобукова передаёт весьма многозначительное в этом смысле высказывание Анны Голубкиной: «Когда приходят ко мне интеллигенты смотреть вещи, то очень часто говорят: „Ах, как это интересно, как хорошо!“ А придёт рабочий человек, посмотрит: „Ну и работа, – скажет, – Ая-я-яй!“ Она не выносила дилетантства в искусстве и признавала в нём *только работу* – упорную, волевою, настойчивую (курсив наш. – О.К.)» (11).

Несомненно, такой взгляд на творчество отразил в себе совокупность целого ряда глубоко укорененных представлений о главных ценностях бытия, целую систему миропонимания. Из подсознания художницы отголоски такого мироощущения прорываются периодически, в том числе и в шутивных замечаниях, типа: «Авось, Губина, в рай попадём. Мы скажем: за что нам гореть снаружи, мы при жизни изнутри хорошо горели. Правда?» (12). Действительно, с одной стороны, скульптор даже с какой-то гордостью периодически говорит о физической и моральной тяжести художественного труда. С другой, она словно бы и не стремится получить за него вознаграждение, редко и неохотно соглашаясь на продажу своих произведений, отказываясь от выгодных заказов, а то и прямо срывая сделку требованием непомерной, по мнению заказчиков, платы.

В таком случае становятся понятны и причины возникновения той дистанции, которая разделяла целевые установки А.С. Голубкиной и большинства других художников. Необходимость заработка и обеспечения наилучшего уровня жизни закономерно ставило художников, к тому же людей, как правило, семейных, в зависимость от богатого заказчика, внимания которого надо было искать, а желания — удовлетворять. А.С. Голубкина, вызывая дружное изумление современников, никогда не преследовала таких целей. Творчество для неё было самоценно в полном и всеобъемлющем смысле этого слова. Никакие аргументы, вплоть до угрозы прекращения работы и голодания из-за отсутствия средств к существованию, не могли в этом случае воздействовать на неё (13). Она никогда не брала заказов, если модель не представляла для неё творческого интереса или даже просто была неприемлема для неё с эмоциональной точки зрения, а иногда и потому, что «погасла» (14) (как эскиз, который не был выполнен в момент возникшего острого желания).

Заметим, что часто А.С. Голубкина стремилась отсоветовать молодым художникам начинать занятия скульптурой, аргументируя свои рекомендации именно непомерностью ожидающего их физического труда. Однако для неё самой, как мы убедились, эти технические трудности не только никогда не стояли на первом месте и не могли затмить удовлетворения от выполняемой работы, напротив, они активно способствовали обострению чувства удовлетворения от творческого акта, являясь его необходимой составляющей.

С другой стороны, этот тяжёлый труд, несомненно, был только фоном или, если можно так выразиться, материальным носителем того духовного содержания, которое всегда определяло для неё смысл и цель творчества. Так, в своей книге, сознательно озаглавленной как «Несколько слов *о ремесле* (курсив наш. — О.К.) скульптора», она, завершив разбор всей технической стороны скульптурного мастерства, настоятельно подчёркивает: «Главное и лучшее — впереди, изучение же — только для того, чтобы овладеть своими силами, и из этого многое придётся выбросить так же, как выбрасываются учебники. Ещё раз повторяю: отнеситесь легче ко всему этому изучению, не оно главное» (15).

Вполне в традициях старoverческого общежителства и то, что

результаты успешной творческой деятельности А.С. Голубкиной часто становятся достоянием многих, а не идут на повышение уровня жизни, комфорта или даже расширение возможностей творчества самого скульптора. Деньги за удачно проданные работы, как неоднократно отмечали биографы скульптора, передаются «на революцию», на поддержку политических заключённых, просто раздаются малоимущим. Весьма значительный доход от персональной выставки 1914–1915 гг. «В пользу раненых» полностью поступает на создание реабилитационно-трудового приюта для инвалидов Первой мировой войны. Здесь обращает на себя внимание тот факт, что А.С. Голубкина и в этом беспрецедентном решении не встаёт на позицию простой благотворительности, а направляет свои усилия на создание искалеченным людям условий для восстановления способности к труду как залого полноценной жизни.

Таким образом, можно отметить, что альтернативная практика организации своего религиозного бытия привела староверов не только к пересмотру ценностных ориентиров в вопросах выработки практики спасения, но и демонстрирует принципиально новые социокультурные «технологии», в которых тело в зависимости от направления и цели его использования становится носителем не греховного, а спасительного начала. Традиции высокой ценностной значимости тяжких телесных усилий оказывали своё влияние на различные стороны существования потомков русских протестантов, в том числе в процессе их творческой самореализации, особенно в рамках столь требовательного к физической выносливости человека вида искусства, как скульптура.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С.144.

2. Там же. С.148.

3. Там же. С.146.

4. Керов В.В. Формирование староверческой концепции «труда благого» в конце XVII–начале XVIII вв. К вопросу о конфессионально-этических факторах старообрядческого предпринимательства // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.5. М., 1996. С.36–44.

5. Там же. С.41.

6. Старообрядчество: история, культура, современность. V научно-практическая конференция. 21–22 ноября 2000 г.

7. Грицевская И.М. История и современность сейминского старообрядчества // Мир старообрядчества. История и современность. Вып.5. М., 1999. С.253.
8. Филиппов И. История выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С.87, 202 и др. Цит. по: Керов В.В. Указ. соч. С.40.
9. Грицевская И.М. Указ. соч. С.253–254. Знаменательно, что сами старообрядцы никогда не применяют к факту приобретения священных предметов глаголов «купить» или «продать». Как правило, используется слово «выменять» или другие словосочетания, как, например, в приведённой цитате. Мельников (Андрей Печёрский) П.И.. На горах: Роман. М., 2000. С.408. Прим.2.
10. Голубкина А.С. Письма. С.263.
11. Там же. С.329.
12. Там же. С.85.
13. Хорошо известна традиция аскетичного существования в среде старообрядцев, что отлично иллюстрирует, например, судьба промышленника-миллионера, выдающегося общественного деятеля, современника А.С. Голубкиной Н.А. Бугрова. См.: Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Мир старообрядчества. История и современность. Вып.5. С.16; См. также: Зарубина Н.Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. М., 1998. С.167–172.
14. Иногда потребность немедленно сделать эскиз (пока он не «погас») была настолько велика, что ночью поднимался на ноги весь дом, поскольку для работы скульптора надо было срочно привести лошадей.
15. Голубкина А.С. Письма. С.130.

О.П. САВОСТЬЯНОВА

**СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ УСАДЬБА КРЕСТЬЯН
СЕЛА КОЛОМЕНСКОГО МОСКОВСКОЙ ОБЛАСТИ
В 1920–1940-Е ГГ.
(ПО АРХИВНЫМ И ОПРОСНЫМ МАТЕРИАЛАМ)**

Население сел Коломенское, Дьяковское, Садовая слобода, деревень Новинки, Нагатино, расположенных на юго-востоке Подмосковья и входивших в Ленинский район Московского области, по большей части составляли старообрядцы-поповцы. Село Коломенское было местным центром старообрядцев-беглопоповцев ветковского согласия, они входили в состав Московской Николо-Рогожской старообрядческой беглопоповской общины. Деревня Новинки была центром старообрядцев-неокружников Казанской общины, которая имела подчинение Белокриницкой иерархии, а именно Покровскому кафедральному собору в Рогожской слободе (1).

Земли бывшей Нагатинской волости считались особо доходными угодьями промышленного значения, и к началу XX в. здесь были созданы крупные товарные крестьянские хозяйства, нацеленные на поставки продукции огородничества и садоводства в столицу и в другие города страны. В рассматриваемый период в традиционном крестьянском хозяйстве Подмосковья происходят значительные изменения, которые мы рассмотрим на примере с. Коломенского.

В качестве источников по данной теме были использованы материалы обследования 1960–70-х гг. построек сёл Дьяковского, Коломенского, д. Садовники, территория которых должна была войти в черту города (2), альбомы фотофиксации жилой застройки (3). Документы Центрального архива научно-технической документации Москвы (ЦАНТДМ) по инвентаризации жилого фонда 1961 г. содержат планы земельных участков, где показано расположение жилых крестьянских домов и хозяйственных строений, а также поэтажные планы домов, текстовые описания к чертежам, документы первой инвентаризации, проведенной в 1930-х годах (4). Описания крестьянских усадеб содержат документы Центрально-

Савостьянова Ольга Петровна, ст.н.с., Московский государственный объединенный музей-заповедник «Коломенское» (МГОМЗ), г. Москва.

го государственного архива Московской области (ЦГАМО) (5) и Центра хранения документации до 1917 г. (ЦХД) (6). Чрезвычайно важными источниками являются этнографические опросы жителей сел, проведенные научно-производственным предприятием «Реставрационный центр» в 1986–1991 гг. (7) и полевые записи бесед автора доклада со старожилами села Коломенского (8), а также документы, хранящиеся в семейных архивах.

В послереволюционный период внешний облик села почти не изменился. К 1920-м годам в селе сохранялись крестьянские усадьбы: дома и хозяйственные постройки середины XIX–начала XX в. Самый ранний сохранившийся до 1960-х гг. крестьянский дом был построен в 1846 году. Сельскому обществу принадлежали строения общественного пользования из них: кузница (9) и пожарный сарай (10), чайная, бывший трактир (11), винная лавка (12), постоянный двор (13), а также старообрядческая моленная на Овражной улице, построенная в 1908–1909 гг. на средства верующих.

Застройка села была в основном уличная. Торцевые стороны домов вместе с линией ворот, калитки, двора, иногда избушки - «амбарушки», образовывали парадный фасад усадьбы, между усадьбами имелись проулки. Размеры усадьбы – 12 x 30 сажень.

Замкнутая система планировки старообрядческой крестьянской усадьбы в основном была двурядная, когда комплекс хозяйственных строений: двор, конюшня, пригон, навесы – всё под одной крышей – строились параллельно жилому дому, состоявшему из избы, сеней и клетки, или однорядная, когда к крестьянскому дому на заднем дворе пристраивались хозяйственные постройки. Широко были распространены дома-«четырёхстенки», богатые дома – дома с перерубом или «пятистенки» и дома с прирубками. Крестьяне строили одноэтажные деревянные дома на высоком кирпичном жилом подклете, высотой от 2,4 до 4 м, с полуподвальными окнами и без них, например, дома братьев Королёвых, братьев Грбовых, Конториных, Гусевых, Шляковых, Николотовых и др. Дома строили и на подклете из белого камня (14). Размеры подвала соответствовали размеру всего дома, включая избу, сени и клеть. Дома в два этажа у зажиточных крестьян были построены по типу московских купеческих, где первый кирпичный этаж был жилой, а бревенчатый второй этаж был «пятистенкой».

Крестьянские избы строили из соснового леса, который по уг-

лам соединялся простым углом «в чашку» с остатком («чашка» — круглая выемка в бревне, вырубленная по форме укладываемого в нее другого бревна). Для постройки клетки и сеней иногда использовали барочные доски. Крыши домов строили двухскатные и трёхскатные стропильной конструкции, перекрытия были утеплённые. Железная кровля на жилых и хозяйственных строениях была характерна для богатой усадьбы. Большинство домов стояли на кирпичном фундаменте или кирпичных столбах с «кирпичной заборкой». Часто в качестве фундамента использовали белый камень; заготовки белого камня на строительство дома передавали по наследству. До 1940-х годов сохранялись дома первой половины XIX в. Они были построены из брёвен большого диаметра, особенно нижние венцы сруба, и поставлены на подложенный под первый венец белый камень. Кровля домов была вынесена вперед над фасадом и опиралась на мощные кронштейны для защиты от осадков (15).

Окна с дугообразной верхней частью имели двойные переплёты, то есть 2 рамы, разделённые на 3 поля остекления — «на три стекла»: зимние окна были глухие, летние створные. В некоторых богатых домах в окна фасада были вставлены цельные зеркальные стекла, без переплёта. Вход в дом был со стороны двора, иногда с улицы через крытый коридор. Высокая лестница вела на крыльцо второго этажа, отдельный вход был в нижний этаж.

Крестьяне-старообрядцы имели домашние моленные: это могли быть помещения в доме или построенные отдельно небольшие строения, как на усадьбах И.И. Перетряхина, М.И. Чимины, на 30-40 человек, предназначенные «для семьи». Например, моленная на усадьбе М.Ф. Родиной: «дом одноэтажный, деревянный, крыт тёмсом, внутри три комнаты, из них одна — моленная (размеры: длина 10, ширина 10, высота 3 1/3 аршин). Представляла собой отдельную заднюю избу под одной крышей с домом, вход — через сени, дверь на улице была выполнена в виде парадного входа» (16). В богатых домах моленные находились во вторых этажах (17), где были алтарь, иконостас, аналой с иконой. Иконы в серебряных и позолоченных окладах были на всех стенах в несколько рядов, а по углам помещали угольники (угловой киот) на несколько икон. В моленной М.И. Чимины было два аналая справа и слева ближе к

правому и левому клиросам. Для тепла в помещении устраивали голландские изразцовые печи. По воспоминаниям Н.В. Цветковой: «в каждом доме у старообрядцев горницы были с грандиозными иконостасами, особенно большой иконостас был у Карасёвых, там проходили службы» (18).

В связи с нехваткой земли для строительства домов, при совершении семейных разделов делили усадьбную землю – в результате появляются «половинные» усадьбы – 6 x 30 сажень. Такие переделы были нормой. При разделах богатых усадеб с двухэтажными домами, внутри дома между членами семьи распределялись помещения верхних и нижних этажей и мест общего пользования, при этом изменение планировки внутри дома не происходило. Примером может служить дом №46 на улице Нижней, построенный в 1892 г. на кирпичном полуподвале с четырьмя окнами по фасаду. В 1913 г. между сыновьями Юдиными был произведен раздел: «Одному сыну передан верхний этаж дома и верхние, примыкающие к дому, сени и клеть, правая сторона усадьбы вся, крыльцо с правой стороны, каменный низ и вся надворная постройка достается мне (отцу. – *О.С.*) со вторым сыном» (19).

На планах крестьянских домов можно увидеть происходившие постепенные изменения в планировке дома. Например, дом №101, построенный до 1917 г. на 4 окна, состоял первоначально из избы с сенями и клетью на высоком кирпичном подклете, был поделён тесовой перегородкой на две половины, к основному строению были сделаны по бокам небольшие пристройки (20).

Многие отмечали, что внешне усадьбы старообрядцев села Коломенского отличались порядком, чистотой и своеобразием художественной отделки усадьбы. Для украшения использовалась не только резьба по дереву, но и по металлу. При обследовании домов были зафиксированы традиционные типы резьбы: глухая, рельефная, пропиленная, выпиловочная, аппликация, часто использовались точеные детали.

По рассказам жителей, усадебные ворота «всегда были палаты», украшенные резными карнизами и аппликацией. На богатых усадьбах ворота и калитки строили из дубовых досок, столбы были кирпичные, обычно покрывали двускатной крышей, забор – тесом на один скат. Над калиткой в углублении помещали крест-

распятие или иконы, а вокруг украшали резным узором (21). Иногда ворота были въездом в крытый двор.

Дома, построенные до 1920-х гг., были покрыты плоско-рельефной резьбой, в которой использовались исконно русские орнаментальные мотивы с дохристианской символикой, они обычно располагались в верхних частях дома: на «светличном» окне, над крыльцом и на лобовой доске оконного наличника. Распространены были «небесные» знаки (22): восьмиконечные звезды-цветы, так называемые «восьмилистники», предположительно, символизирующие соответствующую восьмиконечную звезду, а также изображения звёзд с шестью, пятью, четырьмя лучами. Использовали несколько вариантов солярных знаков: в виде «восходящего солнца» (полусолнце) и «играющего солнца» с расходящимися от центра прямыми или закрученными по спирали лучами. Резные растительные узоры главного фасада домов напоминали об образе вечно цветущего «райского сада» (23). В домовой резьбе и при украшении кирпичных домов старообрядцев употребляли мотив росток-побег — изображение раскрывающегося ростка в виде тюльпана, которое встречается на иконах, на шитых бисерных и жемчужных ризах, в декоративном украшении певческих рукописей, предметов одежды и лестовок, относящихся к ветковской этноконфессиональной традиции.

По рассказам жителей, богатство крестьян-староверов заключалось в большом количестве икон и наличии русской печи с изразцами. В горнице по всем стенам и над окнами помещали иконы: св. Иоанн — «огородник» (24), св. Георгий, св. Никола чудотворец, Неопалимая Купина, иконы святых, соимённых членам семьи. В самом святом месте крестьянского дома — красном углу — находились высокие резные кiotы-угольники, трёхчастные или шестичастные с иконами, часто в шитых жемчужных ризах, перед ними висели лампы цветного стекла. Под иконами вешали кружевные подвесные пелены с восьмиконечным крестом или вышивкой цветами. В горнице вдоль стен шли широкие встроенные лавки, стояли сундуки и предметы городского быта: комоды красного дерева с ящиками и зеркалом, шкафы из дуба с бюро, большие зеркала в резных рамах со столиком, настенные часы, металлические кровати, диваны. В центре горницы помещали большой стол, накрытый скатертью и «венские» стулья, на

полу лежали ковры, рисунок которых обычно был из роз на зеленом фоне. Над столом висела большая круглая белого стекла керосиновая лампа-«молния» или тканевый абажур с бахромой из разноцветных стеклянных цилиндров. Интерьер дополнялся большим количеством кружевных с вышивкой изделий и фотопортретов родственников в рамках.

Четвертую часть избы по её ширине занимала топлюшка, которая служила и кухней, и столовой. В двухэтажных домах или в домах на подклете были две топлюшки: одна – верхняя, вторая – чёрная находилась внизу, в ней готовили корм для скотины или жили наёмные работники.

Главное место в топлюшке занимала русская печь. Стороны печи, выходявшие в горницу, украшали изразцами – белыми или в голубых, зелёных цветах, либо, как говорили, «с петухами» (птицами). Для обогрева избы зимой дополнительно использовали чугунную маленькую круглую печку – «подтопок», труба которой выходила в дымоход русской печи.

Устье печи (топка) или «чело», как говорили местные крестьяне, обычно было обращено к задней стене избы. Русскими печами пользовались вплоть до 1940-х гг. В топлюшке с одной стороны от печи была столовая, где вдоль стены, также как и в горнице, стояли широкие лавки. Около печи имелся угол с полками, лавкой или сундуком для отдыха. В богатых домах в кухне ставили шкафы для посуды. С другой стороны печи был проулок шириной около 1 м, над которым были полаты, туда вела лестница. Из топлюшки шёл лаз в подвал.

В сенях был отгорожен чулан, где хранили мешки с продуктами, из чулана наверх вела лестница. В холодной клети жили летом.

Усадьба разделялась на чистый двор, мощёный досками или белым камнем, и задний хозяйственный двор, где находились специальные постройки для хранения и обработки продуктов. Для хранения солёных огурцов и заготовок льда устраивали большие каменные – из белого аршинного камня – погреба-ледники, жители различали их как старые, в отличие от новых, кирпичных. В ледники устанавливали огромные бота (бочки), объемом в 1 т 200 кг. Размеры погребов – от 8 х 7 до 25 х 10 аршин. Над ними ставили сарай – «напогребницу». Глубина ледника 4–5 метров. Дошники для хранения квашеной капусты делали из толстых со-

сных или дубовых досок, их вкапывали в землю. Края огромных кадок выступали над поверхностью земли примерно на один метр, глубина дощника 4–5 метров, диаметр – 3 метра. Над дощниками строили сарай или накрывали их брезентом. В большой дощник входило до 20 т. капусты.

В начале 1920-х гг. официальные документы фиксируют в Нагатинской волости упадок крестьянской сельскохозяйственной деятельности, главной причиной которой было малоземелье, отсутствие семян, голод скота. Резко падает уровень жизни крестьян, уменьшаются размеры хозяйств и площадь обрабатываемой земли, однако после введения НЭПа начался период подъёма крестьянского хозяйства. Жители села, которые начинали крестьянствовать с нуля, смогли подняться до уровня среднего хозяйства. Например, на новой усадьбе крестьянина А.К. Перетряхина были построены: двор (25 x 10), теплая конюшня (6 x 9), хлев, пригон, сарай – дровник (24 x 10), а также на заднем дворе 5 дощников ёмкостью по 800 пудов, 2 ледника (7 x 6 и 20 x 9) (25).

В этот период новым элементом в жилищном строительстве можно считать появление веранды и террасы. В украшении домов часто использовали старые резные наличники и доски, новые упрощенные резные узоры. Фасады домов окрашивали яркими контрастными масляными красками, что нарушало единство сельской улицы. В 1920-х годах стали застраивать проулки (26). В 1920–1930-х годах в Коломенское, Дьяковское и Садовую слободу подселились богатые и предприимчивые крестьяне из Курской, Смоленской и Рязанской губерний. Увеличение приезжего населения, в некоторых сёлах в 3–4 раза, привело к размыванию коренного населения и изменению облика сел. Приезжие скупали у собственников хозяйственные строения и перестраивали их в жилые, а также «давали деньги на строительство дома-пятистенки, с условием, что дом будет использоваться пополам» (27).

В период проведения коллективизации в 1930-х годах в первую очередь обращали внимание на крупные крестьянские хозяйства и богатые усадьбы. Было конфисковано 285 домов. В документах в период образования колхозов отмечается массовое родственное деление домов и усадебного хозяйства, чтобы избежать изъятия собственности. Планы домов фиксируют разделение избы, кухни, сеней, клетки, перестроенные русские печи (28).

В 1930-е годы в связи с уплотнением заселения дома репрессированных крестьян используются для проживания нескольких семей, они фактически становятся коммунальным жильем. Члены семей раскулаченных крестьян переходили жить к родственникам или в помещения, которые им выделяли. Например, в доме Н.А. Карасевой на Большой улице помимо хозяйки дома, жили: дочь с пятью детьми, вынужденная перейти к матери из конфискованного дома, семья пастуха в большой зале и секретарь сельсовета в маленькой комнате (29). Вернувшиеся после отбывания наказания крестьяне должны были приспособливаться к новым условиям. Как рассказывала Т.А. Черкасова (с. Коломенское): «возвратившись из ссылки, семья поселилась в конюшне позади своего дома, который был плотно заселён. К конюшне позднее были сделаны пристройки для повзрослевших детей и внуков» (30). На планах домов чётко прослеживается наращивание вокруг старого ядра дома новых жилых помещений, различных пристроек и увеличение количества жилых помещений в доме (31).

Появившиеся новые общественные организации и учреждения – сельсовет, архив, кооперативные овощные лавки (32), правление колхоза, изба-читальня, школа, детский сад, ясли – располагались в конфискованных крестьянских домах. В центре жилой застройки работали два предприятия: артель по производству пластмассовых изделий (пуговиц) – в доме Солондовых и цех по сборке деревянной тары, так называемая «стуколка», на усадьбе Гробовых; в центре был построен колхозный клуб.

В 1939 г. была закрыта общественная старообрядческая моленая на Овражной улице и превращена в общежитие. После закрытия общественных моленных, в деревне Новинки, в с. Коломенском и других селениях, службы проходили в домашних моленных, причем адреса проведения постоянно меняли и держали в секрете, фактически они стали тайными общественными моленными.

Хозяйственные строения на усадьбах крестьян колхоз приспособлял под свинарники, склады, для размещения машинной техники. Зажиточные крестьяне-единоличники вынуждены были разбирать усадебные хозяйственные строения и «продавать» стройматериал колхозам в счет погашения налогов.

Единоличники, оказавшиеся в тяжелых условиях существования, лишённые первоначально необходимых для ведения сель-

ского хозяйства материальных ресурсов, не имевшие никаких льгот для ведения хозяйства, постоянно испытывали налоговое давление и сильнейшую, направленную против них агитацию. Единоличные хозяйства просуществовали лишь до 1934 г.

В заключение можно сделать вывод, что изменение крестьянского жилища происходило в основном тремя путями: крестьянские усадьбы становились коммунальным жильем; изменялась внутренняя планировка дома (разделение на комнаты, перекладка печей, увеличение числа окон, дверных проёмов); жилая площадь старых домов увеличивалась за счёт различных пристроек.

В годы проведения коллективизации, сопровождавшиеся обобществлением и конфискацией имущества, было утрачено значение единоличного крестьянского семейного хозяйства, но повысилась роль усадебного огорода — единственного источника дохода семьи и лишь отчасти сохранялось значение крестьянской усадьбы, как места проживания, а также хранения продуктов и приготовления пищи.

В 1970–1980-е годы сёла были снесены, в связи с расширением границ столицы. В настоящее время территория с. Коломенского, Дьяковского и частично Садовой слободы — это большая зелёная зона музея-заповедника. На территории с. Коломенского сохранились кирпичная усадьба крестьян Гробовых и перестроенное здание кирпичной конюшни, где расположены музейные службы. В последние годы в музее создается этнографический центр, строятся избы, в основу которых были взяты планы снесённых домов, а в уже построенной крестьянской избе расположена музейная экспозиция крестьянского быта.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Ветковское согласие» — одно из названий беглопоповцев. См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. (Опыт энциклопедического словаря). Лица. События. Предметы и символы. М., 1996. С.64. Это название было употребительным до 1917 г. Известно также название «Ветковская церковь», которое бытовало в XVII–XIX вв. См., например: И.Г. Кабанов (Ксенос). История и обычаи Ветковской церкви // Старообрядческий церковный календарь. М., 1994. С.66–104; «Неокружники» — часть старообрядцев, приемлющих белокрыницкую иерархию, не принявших Округного послания. См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. С.186.

2. Московский государственный объединенный музей-заповедник (МГОМЗ).

Либсон В.Я., Алтухов А.С. Черников Е.А., Максимов П.Н. Генеральный план села Коломенского М., 1968 г. Моспроект-3, мастерская-7.

3. МГОМЗ. МФ-2252/1-127, МФ-4767/1-25, МФ-4768/1-39, МФ-4769/1-39, МФ-4770/1-37, МФ-5630/1-39.

4. ЦАНТДМ. Ф.74.

5. ЦГАМО. Ф.674, 5443.

6. ЦХД до 1917 г. Ф.8.

7. МГОМЗ. Научный архив. Оп.1. Д.777. Свод данных археолого-этнографических опросов жителей села Дьяковского и деревни Садовники, проведённые научно-производственным предприятием «Реставрационный центр» в 1986-1991 гг. / Н.А. Кренке О.А. Мурашко, Е.С. Нефедова и др. 1986-1991.

8. МГОМЗ. Полевые материалы автора; О.П. Савостьянова. Беглопоповская община села Коломенского (конец XVIII-XX в.). К 100-летию образования Московской Рогожской старообрядческой общины. Киев, 2010.

9. ЦХД до 1917 г. Ф.8. Оп.1. Д.145. Л.1об.. «позади усадьбы Карасева И.А. – старообрядческий молитвенный дом, рядом – кузнечная изба».

10. Там же. Л.193об. Размеры пожарного сарая в с. Коломенском: 13 аршин, длина 12 аршин.

11. Там же. Д.174. Л.430об. Трактир третьего разряда (с 1907 г.).

12. Там же. Д.61, Л.49; Д.59. Л.47об.-48об. «Общественный одноэтажный деревянный дом, окрашенный масляной краской с железной крышей (зеленой) стоял „на горе“. Дом с холостыми пристройками, при нем двор, винная и пивная лавка, погреб, конюшня».

13. Там же. Д.53. Л.19. «Находился рядом с оврагом на правой стороне».

14. МГОМЗ. МФ-5630/17. Село Коломенское, улица Нижняя, дом №66 (68).

15. Там же. МФ-2270/21, 46. Фотографии 1930-х гг. были выполнены сотрудником музея И.Ф. Барщевским.

16. Савостьянова О.П.. Беглопоповская община. С.47.

17. Дома П. Кошкина и П. Карасева на Большой улице // МГОМЗ. КП-4874/27 / А-924/27; Савостьянова О.П.. Беглопоповская община С.227.

18. Там же. «Двухэтажный дом П. Карасева находился около школы на Большой улице».

19. ЦАНТДМ. Ф.74. Оп.1. Д.5014. Л.10, 11, 12.

20. Там же. Д.4821. Л.9.

21. МГОМЗ. МФ-2252/40. С. Коломенское, ул. Жужа, дом №45, Садовая слобода, ул. Большая Садовники, дом №24; Савостьянова О.П. Беглопоповская община. С.150. Запись беседы с В.А. Кирилловой, 2009; С.198. Запись беседы с Л.Ф. Петушковым, 2006.

22. Г.Г. Нечаева. Голоса ушедших деревень. Минск, 2008. С.228.

23. Там же.

24. Савостьянова О.П. Беглопоповская община. С.99, Илл.9. Запись беседы с Л.Л. Глебовой, 2009.

25. Там же. С.61-62//ГАРФ, Ф.10035. Оп.1. Д.12792. Архивная справка. Л.5, 6-6об. 9об., 13, 30.

26. ЦГАМО. Ф.647. Оп.1. Д.115. Л.64.

27. Савостьянова О.П. Беглопоповская община. С.186-187. Запись беседы с П.Л. Перетряхиным, 2004 г.; С.208. – Запись беседы с Л.Ф. Петушковым, 2006.

28. ЦАНТДМ. Ф.74. Оп.1. Д.4983. Л.11; Д.5024. Л.1, 2, 5, 6; Д.5014. Л.10,11; Д.4924. Л.5, 39об.-40 и др.

29. Савостьянова О.П. Беглопоповская община. С.118.

30. МГОМЗ. Запись беседы с Т.А. Черкасовой. 2012 г.

31. ЦАНТДМ, Ф.74. Оп.1. Д.4924. Л.5, 39об.-40; Д.4821. Л.3, 4, 7, 8, 9; Д.4823. Л.1, 2; Д.4983. Л.11; Д.4983. Л.11; Д.4930. Л.4, 9 и др.

32. ЦХД до 1917 г. Ф.8. Оп.1. Д.23. Л.90об.-91. Лавка – «Построен новый дом на переднем конце усадебного места с холостыми принадлежностями. На усадьбе был и старый дом с пристройками. Дом 8 х 8, пять окон с двумя рамами, в доме печь изразцовая с деревянным опечком, лавками, отгорожена каморка и теплушка, сени 5х8 аршин, чулан, полочки и лавки»; Д.29. Л.31-31об. («Овощная лавка о двух растворах на улицу, под лавкой погреб, над ней холостая светелка, позади лавки двор, двухоконная жилая изба и позади избы двор в длину 3 сажении, в ширину, как занимает лавка. В жилой избе печь для хлеба»).

М.Н. НИКИТА, Ф.И. КИРИЛЭ

**АРХИТЕКТУРА ЖИЛИЩНЫХ ПОСТРОЕК
У РУССКИХ-ЛИПОВАН СЕЛА КАРКАЛИУ / КАМЕНЬ
(УЕЗДА ТУЛЬЧА, РУМЫНИЯ)**

Русское липованское село Каркалиу/Камень расположено на берегу Старого Дуная и является одним из больших селений Добруджи. Оно выделяется своим характерным своеобразием и нарядностью крестьянских домов. Поселившись в Добрудже, русские-староверы принесли с собой определённые традиции русского народного строительства: широкие и прямые улицы, наполненные зеленью. Их дворы – настоящие сады с обилием цветов, фруктовых деревьев и виноградников. Традиционные липованские хаты села Каркалиу/Камень – это строения своеобразного русского стиля, украшенные богатыми геометризованными и стилизованными узорами из густых упругих ветвей, листьев и цветков, гроздей винограда (1).

Архитектура липованских домов с. Каркалиу/Камень в частном виде выражает обращение к южно-русской архитектуре. При этом характерно, что в первое время русские-липоване стремились к сохранению русской традиции постройки своих домов. Поразительно, как стойко сохраняется народная русская традиция, несмотря на новые тенденции, которые несёт с собой технический прогресс.

Известно, что, поселившись в Добрудже, русские-липоване с самого начала жили в болотистых местах, среди плавней или бескрайних лесов. Дерево, камыш, чакын (рогоз), были постоянными спутниками русского-липована, он укрывался там от преследований царской полиции; в лесу и в плавнях рыбалил, охотился, собирал ягоды, грибы, мёд, рубил лес, камыш и чакын (рогоз), отвоевывал места под пашни и пастбища. Дары леса, плавни и земли сопровождали русского-липована на протяжении всей жизни. Из дерева, камыша, чакына (рогоза) или глины и соломы делалось всё необходимое в хозяйстве: от дома до ложки.

Никита Михай Николовевич, студент курса Факультета архитектуры Бухарестского университета «Спиру Харет», г. Бухарест; **Кирилэ Феодор Иванович**, д. филол.н., профессор Бухарестского университета «Спиру Харет», г. Бухарест (Румыния).

Характерные черты жилищных построек русских-липован, проживающих в с. Каркалиу/Камень, формировались на протяжении веков. Более распространённым типом жилища русских-липован с точки зрения строительной техники является «дом-связь», невысокий, одноэтажный, покрытый камышом, трёхкамерный, с небольшими окнами, но их по два в каждой комнате, и все к солнцу тянутся, высоко от земли поднимаются. Название липованского жилища – хата. Хатой здесь называют также и жилую комнату. В хате, как и в русской избе, имелись сени (общий коридор), которые разделялись, в свою очередь, на две части: зимнюю кухню и коридор, откуда двери вели в обе стороны – в заднюю и переднюю хаты; перед домом – продольный двор, который подразделялся, в свою очередь, на большой и малый. Начиная от стены сарая, малый двор отделялся от большого невысоким забором с форткой.

Перед стеной передней хаты ставили колонны, связанные невысокими заборчиками (загородками) из досточек с прорезными узорами, либо не ставили их совсем. Что касается расположения дома по отношению к улице, то в с. Каркалиу/Камень он, в основном, обращён к улице узкой торцовой стороной. Для защиты жилища от холодных ветров с северной стороны фасадную стену с окнами и входной дверью старались преимущественно ориентировать на юг или на юго-запад.

В 40-е г. XX в. под бок к хате стали пристраивать хатёнку (спальню для детей, которая зимой служила и кухней), комнату и сарай – всё под одной крышей – по русской традиции. Не жалели строительного леса, глины и труда на постройку – строили дом надёжный, просторный, чтобы защищал от суровой стужи, долго служил хозяевам, и чтобы удобно было жить большой семье.

Сначала дома строили чамуровые (из замеса глины с соломой), а позже стали их строить кирпичёвые (из замеса глины с половиной), что является отражением адаптации к условиям региона. Потолок дома делали из камыша, на который накладывали замес глины с половиной. Чтобы потолок не обвисал из-за тяжести глины, потолочную конструкцию, покрытую камышом, поддерживала матица (продольная балка). В прошлом для липованских домов были характерны преимущественно двускатные крыши с усечённым фронтоном. Лобовая часть двускатных крыш обраще-



Липованская хата конца XIX в.



Липованский дом построен в начале XX в.



Хата, построенная в начале XX в.



**Дом родителей Феодора Кирилэ
(построен из чамура в 1928 г. и обновлён в 50-х годах XX в.)**

на к улице, поэтому основное внимание в декоре уделяется фрон-тону. В его оформлении привлекает внимание несколько рядов причельных досок с геометрическим орнаментом по краю, затей-ливая решётка слухового окошка, а главное – резные изображе-ния вазонов с цветами и солнца – древнего символа жизни, сча-стья, благополучия. Карнизы, подзоры подшивной крыши, на-личники украшали дом, словно кружевом.

Конструкция крыши – деревянная, стропильная. Традицион-но самым распространённым среди русских-липован материалом для покрытия крыши был камыш. Однако, с 30-х годов XX в. они стали переходить на другие, современные и более надёжные материалы для перекрытия крыши такие как цигла (красная чере-пица) или белая жель, а вокруг под крышей устанавливались водо-стоки: улуки с бурланами, то есть водосточный желобок с водо-сточными трубами. В окна вставляли стёкла, в задней хате скла-дывали (строили) русскую печку из кирпича-сырца (необожжённого кирпича), а в хатёнке складывали плитку (печку-временку) с духовкой. Дом снаружи и внутри сначала тинковали (штукату-рили) вручную замесом из глины с половой, а потом, когда пер-вая мазанка просыхала, накладывали второй пласт мазанки, то есть подмазывали замесом из глины с конским помётом все внут-ренние и внешние стены дома. После того как последняя мазанка высыхала, передние, фасадные стены хаты белили (красили) бе-лой звёсткой (известью).

Выносная крыша в традиционном липованском жилище опи-рается на деревянные колонны, образующие галерею вдоль улич-ной и дворовой длинной стены. Галереи колонн составляют ос-нову, на которую опирается кровля (крыша). Колонны (их чаще всего бывает 4 на стене с улицы и 6 – на протяжении дворовой стены) – это главный элемент резного декора в облике дома. Стройные, изящные, они обычно состоят из пьедестала, базы, несущего ствола и развитой капители и служат как бы основанием постройки. Нижняя часть колонн закрыта парапетом – огражде-нием из отстругенных сбитых досок, которые часто увенчаны узо-рами. Всё это производит одновременно впечатление строгой ло-гичности и нарядности. Сложны, необычно разнообразны в сво-их вариациях капители колонн; они бывают украшены кистями, выполнены в виде гроздей винограда или походят на закрученные

рога барана. Подзоры подшивной крыши придают хате и забору монументальность и нарядность.

Предметом особой заботы мастера являлась также поветка (крыльцо) хаты; она украшалась загородкой и подшивкой под крышей из затейливо вырезанных досок, изображающих то шпиль, то кружево, то ласточкины хвосты или солнечные лучи. Заботой каждого хозяина было также украшение наличниками и облонями окон, выходящих на улицу. Это считалось самым важным в убранстве дома, его лицом.

Наличники, поветка, скаты кровель липованских домов в с. Каркалиу/Камень украшает строгий, но изяшный геометрический орнамент. Любимый мотив резьбы, резной накладки – это солнечная розетка – древний символ жизни, счастья, благополучия. Покрашены эти дома обычно в белый или голубой цвет.

До 50-х годов XX в. полы в липованских домах были преимущественно земляные. Земляной пол называли зем. На зем стелили рогожку из чакына. Позже, в 60-ые годы XX в., почти в каждом доме стали делать пол из гладко отстругенных и тесно сбитых досок, на который вместо рогожек стелили домотканые коврики-дорожки (половики), а теперь стелят уже фабричные тканые ковры.

В далёком прошлом от улицы двор отгораживали преимущественно плетнём из камыша или лозовых тычек. При этом до 50-х годов XX в. липованские дома в с. Каркалиу/Камень строили обязательно с завалинками, причём, передняя часть дома выходила непосредственно на улицу, а рядом с домом находился высокий плетень-забор с массивными столбиками из акации, перекрытыми двускатной балкой, служившими своеобразной рамой для створок широких ворот и фортки (калитки). С 30-х годов XX в. в липованском с. Каркалиу/Камень стали распространяться и деревянные заборы из гладко отстругенных и сбитых досок с солидными столбами из акации, а сегодня их предпочитают делать из жести или железа с железобетонными или металлическими столбами.

С самого начала появления русских липованских селений их жители делали надворные хозяйственные постройки: летнюю кухню для приготовления еды, гарнушку для печения хлеба; сарай для скотины (а над сараем – соломник), конюшню, хлев и шапрон (навес) для овец и коз, саж для поросёнка, курятник для

домашней птицы, магазию для хранения рыболовецкой посуды (снастей) и сельскохозяйственных орудий, а под каморкой – погреб. При каждом липованском доме обязательно есть традиционная русская парная баня. Если наличие надворных хозяйственных построек зависело от материального положения владельца дома, то парная баня всегда присутствовала и присутствует практически во всех дворах русских-липован, так как традиция мыться и париться в бане соблюдается в липованском с. Каркалиу/Камень неукоснительно. Русские-липовани говорят: «грех без бани», «без бани все бы мы пропали». До 80-х годов XX в. в с. Каркалиу/Камень строили парные бани на гароди (огороде), вдалеке от хаты и хозяйственных построек. Бани были чамуровые или кирпичёвые, но обязательно с чамуровой крышей-потолком и без баджака (дымовой трубы), куда бы выходил дым, поэтому она была всегда чёрной. Теперь строят белые парные бани и ставят их рядом с хатой, да ещё и с душем. Моются в парной бане обычно раз в неделю, по субботам или накануне больших церковных праздников, так как, по правилу, на другой день в церковь на богослужение прихожане-староверы должны приходить обязательно чистыми и в чистую одежде.

Испокон веков русские-липовани бережно относятся к воде, связывая с ней мечту о богатом урожае, изобилии. В с. Каркалиу/Камень было мало колодцев и, в основном, они были коммунальными; их копали на углах больших улиц. Имея в виду, что на территории села в недрах земли водные источники содержат природные соли, каменские русские-липовани до недавнего времени потребляли воду из р. Дунай или плавни. Лишь в последнее время в с. Каркалиу/Камень провели водопровод. Кроме этого, сегодня практически в каждом липованском доме есть бассейн (водохранилище), куда стекает с крыши дома дождевая вода. Бассейны для дождевой воды стали появляться во дворе каждого русского-липована в 60-е годы XX в. Дождевую воду с водостоков дома используют для хозяйственных нужд. Кроме бассейна, в каждом липованском доме есть также погреб – холодное помещение – кладовая, хранилище для зерна, овощей, фруктов, картофеля, консервов, вина и пр., сделанное обычно под каморкой дома, в боковой её стене и оснащённое закромком (накрышкой). В погреб спускаются из коморки.

В наши дни во многих липованских дворах с. Каркалиу/Камень имеются 2 постройки, предназначенные для жилья: хатёнка со всеми удобствами и «старая» хата: в первом живут родители, во втором – наследник со своей семьёй.

На протяжении времени многие семьи с. Каркалиу предпочитали обновлять и даже перестраивать свои дома, чтобы ввести их в моду. Так, в 50-е годы XX в., при режиме коммунистов (во времена колхозов) колонны и завалинка уличной стены домов были убраны по приказу местной власти, а новые дома позволялось строить уже без колонн и завалинки. Потом появилась мода цементировать уличную стену, так как в сельском магазине стал появляться дешёвый цемент, а уже в 70-е годы XX в., чтобы отдать дань моде, были оцемментированы все фасадные стены хаты, в том числе и задняя стена. Таким образом, первоначальные белые передние, фасадные стены хаты стоят теперь в Каркалиу почти все серые или другого тёмного цвета.

В 70-80-е годы XX в. в с. Каркалиу/Камень, как и в других селениях Румынии, особенно широко развернулось жилищное строительство. Новые дома стали украшать остеклёнными верандами с ажурными рамами. Многие из таких веранд удивительно красивы, тончайший узор рам полон своеобразия. В этот период в обиход липованских строителей прочно и широко вошёл бетон, красные или белые фабричные кирпичи и металл. Кровольная жесь и оцинкованное железо стали широко использоваться не только в утилитарных, но и в декоративных целях. Сегодня в с. Каркалиу/Камень конечно, стало меньше резных и расписных изделий из дерева. Всё теперь фабричное. Не делают больше кирпичи, так как не строят больше хаты из кирпича или чамура. Место замеса глины с соломой занял цемент и песок, которые покупают. И крыши уже давно не покрывают камышом, предпочитают только жесь.

До второй половины XX в. выделялся, в основном, один вариант застройки русского липованского двора – однорядные застройки, а начиная со второй половины XX в. стали строить уже двухэтажные и даже скученные типы застроек. К сожалению, появление в с. Каркалиу/Камень новых, современных домов «паразитирует» пространство липованского селения, постепенно ведёт к стиранию признаков, типичных для традиции русской на-

родной архитектуры, к разрыву между декоративностью и рациональностью народной русской липованской архитектуры.

По традиции, перед новосельем русские-липоване новую хату освящают. Для этого приглашают священника местного прихода. Перед освящением в новую хату вносят икону. Икона – это первый предмет, который вносят в новый дом, ибо икона считается своеобразным оберегом в липованском жилище. Затем над входной дверью вешают крестик или иконку – символ защиты внутреннего пространства дома и его жителей от нечистой силы.

Итак, жилищная практика русских-липован включает несколько компонентов. Во-первых, это народные традиции их исторической родины – России (ведь каменские русские-липоване являются выходцами из разных регионов России), во-вторых, традиции, заимствованные у соседнего населения, вследствие адаптации к условиям нового региона, в-третьих, отражение динамичного процесса развития современного села, постепенное стирание различий между городом и деревней, что привело к переплетению в быту и образе жизни русских-липован традиционных русских и новых форм художественной культуры. При этом важную роль как в строительстве, так и в домашней жизни русских-липован играет религиозная составляющая.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. О народной архитектуре русских липованских домов, как единстве материального и духовного существуют лишь отрывочные сведения в некоторых историко-этнографических описаниях липованских селений. См., например: Feodor Chirilă, *Probleme de sinonimie dialectală*, București, 1977, p.12–16; Фёдор Кирилэ, *История и традиции русских-липован. Учебник для учащихся VI и VII классов*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 2006, p.122–124; Filip Ipatiov, *Rușii lipoveni din România, Studiu de geografie umană*, Cluj-Napoca, 2001, p.176–181; Daniel Hrenciuc, *Rușii lipoveni in Bucovina (1774–2012). Contribuții*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, p.198–207 и др.

**СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ СТАРОЙ ВЕРЫ.
ЖЕНЩИНА И ВЕРА В СВЕТСКОМ МИРЕ
И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ
ИСКУССТВЕ И В ПРЕССЕ**

Небольшой сувенир, который является причиной нашего опыта. «Une femme qui n'est pas religieuse n'est pas femme» — сказал мой бывший учитель румынского языка. Это было в 1969 г. Я поступил на факультет, и я был горд, потому что занял десятое место в списке кандидатов на специальность «французский язык и литература», и пришёл, чтобы рассказать ему о своём успехе. Он открыл книгу и прочитал этот отрывок.

Эти слова остались в моей памяти навсегда. Больше всего потрясло меня, что по-французски «благочестивая женщина» и «женщина, которая живет в монастыре» звучит одинаково.

Эта сцена была коротким эпизодом во время нашей беседы. Когда я пытаюсь восстановить в памяти эту встречу, я вспоминаю, что учитель показал мне книгу, в которой автор говорит о пессимизме Шопенгауэра и его отражении в трудах Эминеску (национальный поэт). Мой учитель мог читать Шопенгауэра на немецком, когда он был молод (на момент нашего разговора ему было 70 лет, он учился до установления коммунистического режима). Для меня немецкий философ был просто сборником афоризмов, опубликованных до победы диалектического и исторического материализма в нашей стране.

Прошло 45 лет, человек, который научил меня писать в простом стиле без украшений, умер. Это было наш единственный разговор «между взрослыми», и я жалею, что не отметил на небольшом листе имя автора, название книги и страницы, где был этот отрывок. Вот почему я не могу сказать вам, был ли это Эрнест Ренан, так как я долгое время считал, что автором был Ипполит Тэн. В книге «Жизнь Иисуса» я не нашёл слов, которые остались в моём мозгу рядом с изображением книги с пожелтевшими листьями. В Интернете также не было ответа,

Габриэль Мардаре, доктор гуманитарных наук, Университет имени Василя Александри, Бухарест (Румыния).

при наборе текста: «Une femme qui n'est pas religieuse n'est pas femme».

Наконец, я принял идею, что эти слова были продуктом игры личной памяти, которые могут представлять интерес для психоаналитиков. Но в последний момент я обнаружил документ, который рассказывает о сложных отношениях с религией старшей сестры философа. Она была очень религиозной в молодости, но рассталась с верой. Философ также порвал с Церковью. Причиной была его идея свободы, которая нашла выражение позже в тексте «Что такое нация?» (доклад, прочитанный в Сорбонне 11 марта 1882 г.): «Человек — не раб, ни расы, ни языка, ни религии, ни течения рек, ни направления горных цепей. Великое скопление людей со здравым смыслом и пылающим сердцем создаёт моральное сознание, называемое нацией» (1). Но это утверждение светской этики не согласуется с другими теориями, в том числе с католической доктриной. «Le pape de la libre pensée» et de l'athéisme» (Папа свободной мысли и атеизма) остался христианином вероятно, благодаря своей сестре. По его мнению, Генриетта осталась столпом и утверждением старой веры, верой их общего детства. Эта история даёт мне возможность говорить о другой «старой вере». Женщины играют жизненно важную роль в поддержании веры в светском мире, и мы будем об этом говорить.

1. Невидимая женщина. В 2009 г. Марта Альварес Гонсалес публикует в Италии книгу с названием «Женщины в искусстве». Успех книги был закреплён во французском переводе («Les femmes dans l'art»). В этой стране проблема гендерного представительства является более ярко отражена в культурологических исследованиях, чем в политике. В главе «Женщины — изображения и модели», которая занимает более четверти книги, на первых 16 страницах я нашёл коллекцию изображений, которые говорят о взаимосвязи между женщиной и верой. Репродукции организованы по оси, которая начинается со священного мира и заканчивается в светском мире: Дева Мария, женщины, которые были освящёнными в традиции западной церкви, девы, мученицы. Последние 2 иллюстрации представляют «святости семейной жизни». Не ищите в этой коллекции изображений русских женщин: женщина, подбиравшая репродукции, не видит того, чего не существует в музеях Запада. Поэтому изображения святых православной цер-

кви, предметы культа, иконы Богородицы, которые из Византийской Империи, России, Сербии, румынских княжеств не включены в сборник, который предлагает нам Марта Альварес Гонсалес. Другие категории святости не интересуют её, вероятно, потому, что они слишком экзотические для Запада: актрисы из США, Франции играют без комплексов роли женщин, которые живут в иной культуре, имеют другие традиции. В средствах массовой информации восхищаются именами, когда они символизируют сопротивление Власти (Царь, Коммунистическая Партия, Церковь, главы государства и правительства, которые не имеют запаха святости для политологов). Жизнь Чайковского – это хорошая тема для документального фильма, потому что композитора можно показать геём. Александр Солженицын, когда он выступает против догматизма и говорит открыто о Гулаге, приветствуется, но диссидент беспокоит, когда он критикует западные ценности во имя морали христианской православной церкви.

Для меня очевидно, что автору было необходимо включить изображение Морозовой в свою книгу: персонаж выполняет все условия, она была против Царя, против Патриарха Русской Православной Церкви и против мнения дворян. Сила характера этой женщины может служить моделью для любой воюющей феминистки. Но если я подчиняюсь той же логике, которая управляет западным менталитетом, я понимаю, что это утопия. Морозова – невидимая женщина для западной публики, её жест по-прежнему остаётся непонятным европейскому зрителю.

2. Скандал, шум, ярость и постановка социальной коммуникации. Я уже рассказывал («Знак». 2012. №2 (10); 2013. №1 (11), 2 (12)) о проблемах понимания мира староверами. Главным фактором остаётся то, что в теории коммуникации называется «шум». Посмотрите на схему 1, и вы легко поймёте, о чём идёт речь.

Говоря о диалогическом способе существования идеи, Бахтин полемизирует с монологической «идеологией» Нового времени, которая выражена, в частности, в философии Гегеля. «Судьба, бессмертие и вненаходимость» – вот треугольник, который представлен автором нашего времени (Л.С. Черняк. Вненаходимость в диалогике: самодетерминация мысли и детерминации немисленные).

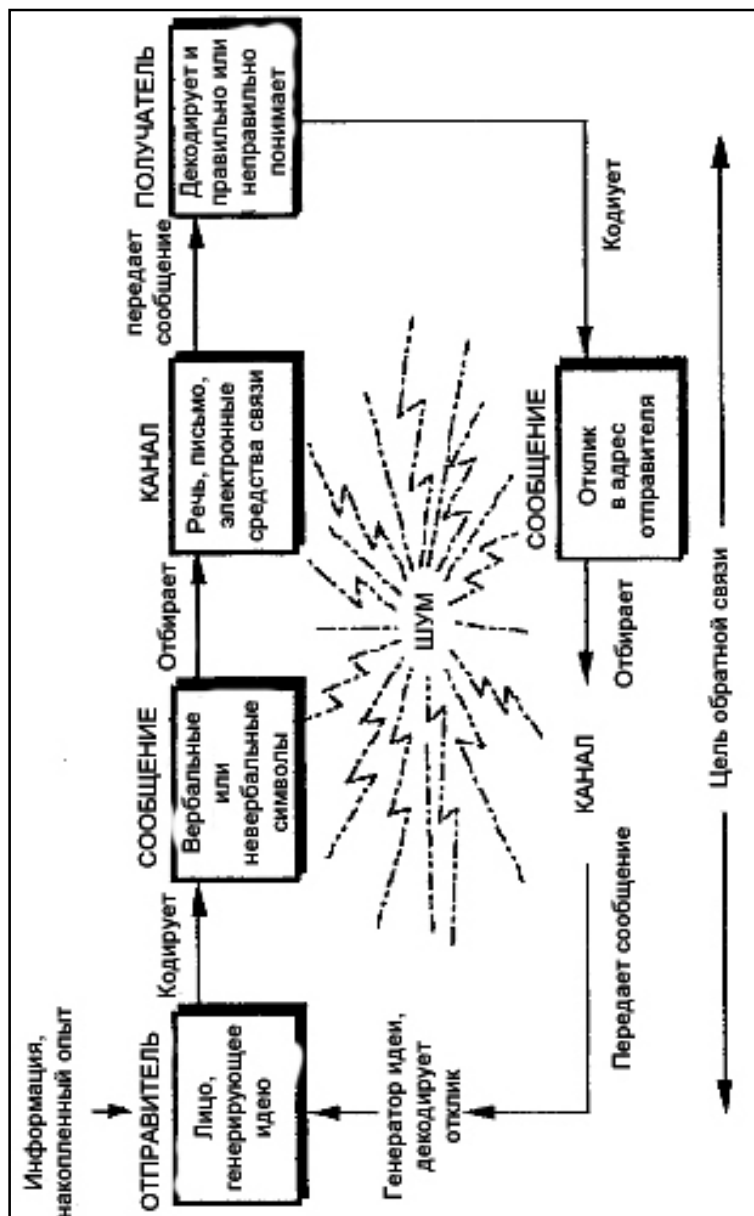


Схема 1.

«Культура – сценическое действие. Произведения культуры – персонажи этого действия. Понятно, что этой метафорой предполагается – тот, кто обращён к данной культуре, есть её аудитория, к нему, как к своей аудитории, обращены произведения культуры. Предполагается, последовательно, не только дистанция (вне-находимость – бытие в качестве зрителя зрелища) мысли по отношению к «аналогу бытия», но и вещающая вещьность этого «аналога» (2). В моём исследовании я намерен проанализировать, как телевидение может отражать это важнейший аспект этнической идентичности. Зритель видит только то, что программа показывает. В этом смысле культура телевидения – «сценическое действие». То, что вы видите, является результатом действия нескольких персонажей: автор программы (сценарист и режиссёр), кинооператор, лицо, ответственное за редактирование видео. Мы учимся видеть и даже говорить в среде, где доминируют программы СМИ, и это происходит на протяжении 4 поколений. Но СМИ укрепляют предрассудки, которые образуют каркас мышления масс.

Если вы узнали с детства, что всё, что исходит от России, нарушает порядок мира, вы увидите только то, что ассоциируется с насилием. Если вы читаете книги, написанные женщиной-историком из Франции российского происхождения Элен Каррер д'Анкосс, вы узнаете, что старообрядцы – это консерваторы, которые не приняли модернизации России. Если, имея в виду эти 2 предположения, вы смотрите картину Сурикова, вы увидите только страдающую женщину, которая обращается к толпе жестом пальцев правой руки.

Есть жесты, которые являются частью языка политики: например, «V», который означает «Victory» (победа), известный со времён Второй мировой войны. Его сила происходит от того, что положение пальцев рисует букву алфавита. Он так много служил – по случаю побед на выборах, в футбольных матчах, что сегодня не значит почти ничего. Но если смотреть все 3 изображения, вы поймёте: в фотографии слева это вопрос истории, в фотографии же справа вы видите группу девушек, которые провозглашают победу (она уже достигнута или они надеются на победу) (3).

Если жест Морозовой интерпретируется в коде СМИ, он имеет просто политический смысл. Он может использоваться в про-

паганде — и вы видите в этом в пародию, которая относится к освещению СМИ недавнего события. С точки зрения старообрядцев, это может быть оскорблением памяти их героинь, в логике массовой коммуникации — это передача символического жеста: женщина хрупкая, которая выступает против Власти Государства и Церкви.

3. Вера находится в теле знака. Суриков написал эту драматическую сцену в духе романтизма: политика, провокации, сочувствие — всё переплетается. Технический анализ изображения, который выполняют студенты-художники, настаивает на политическом значении символов. «Сани увозят Морозову от верного ей юрдивого влево вдаль — туда, где встречает её злой насмешкой священник в богатой чёрной шубе с рыжим лисьим воротником. Суриков несколько раз писал лицо священника. Но главные черты этого лица подсказала художнику память: „А священничка у меня в толпе помните?.. Это когда меня из Бузима ещё учиться посылали, раз я с дьячком ехал — Варсонофием, мне восемь лет было. У него тут косички подвязаны...“» (4). Если мы хотим продолжить интерпретации в этом направлении, мы можем настаивать на оппозиции героини, которая выразила несогласие со второй женой Царя. Александр Дюма сделал бы один роман, в котором 2 женских персонажа сталкиваются и определяют продолжение истории России, судьбы нации. Этого аспекта не хватает в личной жизни бывшей «первой дамы» при дворе Царя. Татьяна Бопытская, поэт, который участвует в написании сценария фильма, посвящённого жизни героини, не забыла этот эпизод (5). Она показывает, что эта женщина не фанатка, она участвовала в общественной жизни своего времени, когда её вера была не в опасности. Когда вера не под угрозой смерти, она может балансировать. В мире своего времени она является нетипичной — для Церкви и русских дворян. Эту позицию Бахтин назвал «вненаходимость». Тамара Александровна, психотерапевт христианского вдохновения, предлагает эту формулу, которая может применяться к нашему персонажу: «В самом слове „человечность“ наличествует слово „вечность“: „чело“ как знак разума, сознания, соединено в нем с вечностью. Следовательно, признавая реальность, а не условность понятия „вечные ценности“, необходимо признать в человеке, помимо временного, вечное начало, объединяющее всех.

Для человека религиозного – это Бог; не абстрактная точка, а живое Лицо, Субъект личных отношений, диалога.

Таково и свойство любви: насколько мы находимся вне и не любим Бога, настолько каждый удалён и от ближнего. Если же возлюбим Бога, то сколько приближаемся к Богу любовью к Нему, столько соединяемся любовью и с ближним, и сколько соединяемся с ближним, столько соединяемся и с Богом. То есть: 1) чем более человек упражняется в милосердии и любит людей, тем более приближается к Богу и 2) чем более человек сердцем чувствует личное Божество, тем более он любит людей» (6).

Мне думается, что нам остаётся сделать долгий и трудный путь, чтобы понять, где начинается «вечность» и где кончается «человечность» Морозовой.

Эпилог. На протяжении двух десятилетий работники СМИ и киноиндустрии используют для сюжетов страдания старообрядцев. Журналистка заметила в Саратовской области: «Мужского монастыря настоящего пока нет, только скит, где пока живут два человека. Отец Вадим видит причину в том, что женщины более склонны к вере:

– Апостолы разбежались, а мироносицы остались, когда Христа распяли. И в советское время мужчины партийные были, боялись, а жёны в церковь ходили, детей потихоньку носили крестить» (7).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. http://www.hrono.ru/statii/2006/renan_naci.php. Источник документа: Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений в 12-ти томах. Пер. с фр. под ред. В.Н. Михайловского. Т.6. Киев, 1902. С.87-101.

2. Колотаев В. ВНЕАХОДИМОСТЬ ТВОРЦА // (kogni.narod.ru/kolot6.htm).

3. http://en.wikipedia.org/wiki/V_sign.

4. <http://kaz2.docdat.com/docs/index-157539.html?page=3>

5. Боярыня Морозова (25:44); Передача «Пленницы судьбы». ГТРК «Сакт-Петербург», 2005 г.

6. dusha-orthodox.ru/index2.php?option=com_content&task=view&id=303&pop=1&page=0&Itemid=42.

7. Семенова Ю. Старая вера (Саратов и Вольск) Книжница Самарского староверия // <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/105-1-0-1087>.

Т.Г. КАЗАНЦЕВА

**НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ НАД БОГОСЛУЖЕБНОЙ
ПЕВЧЕСКОЙ ПРАКТИКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ
ОБЩИН ИНДУСТРИАЛЬНЫХ РЕГИОНОВ СИБИРИ
(НА ПРИМЕРЕ ЧАСОВЕННЫХ КУЗБАССА)***

В общей картине современного российского старообрядчества особое место принадлежит часовенному согласию. Его происхождение и распространение связано исключительно с урало-сибирским регионом. Согласие часовенных окончательно оформилось в первой половине XIX в. из среды беглоповского старообрядчества Урала и Сибири, образованного первоначально в результате объединения «местного» староверческого населения с представителями софрониевского толка, бежавшими во время так называемых «питиримовых гонений» (первая четверть XVIII в.) из Керженских скитов. Формирование новой старообрядческой общности окончательно произошло в 1723 г. на Ирюмском соборе. Примерно через 100 лет урало-сибирские беглопововцы постепенно утратили практику приёма так называемых «беглых» (из официальной Русской Православной Церкви) священников: известно, что последний беглопововский священник умер в 1833 г. После длительных и непростых дискуссий, происходивших внутри согласия и в более ранние годы, на Тюменском соборе 1840 г. было принято окончательное решение о полном отказе от священства и переходе на беспоповские позиции (1).

Основными положениями догматического учения согласия ста-

Казанцева Татьяна Генриховна, к. искусствоведения, Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской академии наук (ГПНТБ СО РАН), Отдел редких книг и рукописей (ОРКиР), г. Новосибирск.

*Исследование книжной и певческой культуры старообрядцев Кемеровской области осуществляется при финансовой поддержке РГНФ (грант №12-04-00318 а «Старообрядческие библиотеки Кузбасса: филологический и музыковедческий аспекты исследования»).

ли подчинение духовным наставникам — «старикам», «старцам»; проведение богослужений в культовых зданиях без алтарей — часовнях; осуществление обрядов и треб по «чину мирян». Вся история согласия нашла своеобразное отражение в многочисленных его названиях — «кержаки», «стариковцы» («стариковщина», «стариковина»), «часовенные», «николаевские» беспоповцы (2).

Представители часовенного согласия составляют основную массу старообрядческого населения восточной части России. Кроме того, большинство сибирских общин, ныне принадлежащих Белокриницкой (Русская Православная Старообрядческая Церковь) и Новозыбковской (Русская Древлеправославная Церковь) иерархиям также имеет преимущественно часовенные корни. Примерно с конца XIX в. и на протяжении первой трети XX в. наблюдался процесс активного пополнения часовенными общин различных деноминаций старопоморского происхождения, включая наиболее радикальное течение странничества. Переход в поморское согласие, в свою очередь, привел к распространению в Сибири такого явления, как самокрещение и формированию целой группы не связанных между собой толков так называемых самокрестов. Таким образом, без преувеличения можно сказать, что традиции часовенных являются основой культуры урало-сибирского старообрядчества.

Всё вышесказанное обуславливает особый интерес исследователей к сибирским часовенным. Однако представители этого согласия отличаются предельной психологической замкнутостью, предпочитают жить в удалённых, труднодоступных, догматически однородных населённых пунктах. В их среде существует большое количество запретов поведенческого и бытового характера, основными из которых является запрет на «общение» с иноверными в еде и молении. Таким образом, особенности вероучения часовенных, принципиальный изоляционизм и духовная герметичность, ограниченность от «мира» чрезвычайно затрудняют изучение их жизненного уклада, культуры, религиозной практики, то есть всех тех параметров, анализ которых сопряжён с непосредственным контактом исследователя со старообрядческой средой.

Не составляет исключения и традиция литургического пения. Попасть на соборное богослужение, в ходе которого можно наи-

более полно и подробно наблюдать различные аспекты певческой традиции той или иной общины, чрезвычайно непросто, но и в этом случае не может идти речи о какой бы то ни было аудиозаписи и тем более видеосъемке. Здесь старообрядцев понять можно: они избегают вторжения «чужаков» в свою духовную жизнь, а моление для них – соборное таинство. Но и в бытовой обстановке, даже считая допустимым для себя пропеть те или иные церковные песнопения, часовенные, как правило, категорически отказываются от магнитофонной записи. В связи с этим, любые сведения, касающиеся практики литургического пения часовенных, и тем более аудиофиксация (пусть и не в полном объёме) образцов богослужебных песнопений и чтений следует оценивать как уникальный материал, позволяющий составить научно обоснованное представление о данной культуре.

Собранная нами на протяжении многих лет экспедиционной работы информация сегодня позволяет говорить о наличии двух, во многом различных форм бытования у часовенных Сибири традиций древнерусской знаменной монодии. Одна из них характерна для регионов компактного поселения старообрядцев: монастырей Красноярского края и Тувы, догматически однородных, изолированных посёлков часовенных, расположенных по течению Енисея. Данной традиции свойственны полнота богослужебного репертуара, сохранение «исконных» форм пения и литургического речитатива, что обеспечивается преемственностью традиции и крюковой грамотностью достаточного числа певчих.

Другая ситуация складывается в крупных промышленных центрах региона, где старообрядцы, если можно так выразиться, находятся «в рассеянии». Здесь в наши дни редко можно встретить знатоков знаменного пения, а задача членов общины сводится к сохранению канонически обусловленной вокальной формы богослужения, исходя из того репертуара, который сохранила до настоящего времени память соборян старшего поколения, и который они сумели передать более молодым членам общины.

Для исследователя интересны обе традиции – каждая по-своему, но в равной степени. Первая из них (на примере певческой практики одного из старообрядческих поселений на Енисее) ранее

уже получила предварительное освещение (3), второй посвящена настоящая статья. Объектом рассмотрения в данном случае стала община районного центра Кемеровской области, г. Белово.

Для жизни беловских часовенных характерно, с одной стороны, небольшое число членов общины, преимущественно преклонный возраст соборян, нерегулярность богослужений и значительная вариация состава их участников; с другой – каждодневное домашнее правило, строгость в соблюдении запретов, боязнь «замиршения». Допуск в собор и наблюдение за богослужением посторонним лицам запрещены, именно поэтому описываемая традиция литургического пения была зафиксирована нами вне обрядового контекста.

Материал получен в результате индивидуальной работы с одной из наиболее авторитетных прихожанок – О. П. О-вой. Она воспитывалась в традиционной семье старообрядцев-часовенных Урала, с детства постигала основы богослужебного устава и церковного пения. До настоящего времени она не утратила связи с уральскими членами своей семьи, а в последние годы часто посещает «северные» монастыри Дубчеса, являющиеся неофициальным, но всеми признанным духовным центром разрозненного согласия, местом паломничества не только урало-сибирских часовенных, но и их единоверцев, ныне живущих в странах Северной и Южной Америки, в Австралии. Вместе с тем, наша собеседница имеет «светское» образование, что, несомненно, облегчило понимание ею наших исследовательских задач. В результате, именно по данной общине нам удалось собрать не столько обширный, сколько содержательно информативный материал.

Собор старообрядцев этого города является типичным образцом часовенной общины, существующей в условиях промышленного региона позднего старообрядческого заселения. Его начало совпадает со временем коллективизации – 30-е годы XX в. Для большинства семей это было уже далеко не первое место переселения: Вятка, Пермь, Урал, Алтай, Кузбасс – основные вехи маршрута старообрядческой миграции из европейской части России на ее восточные окраины.

Начавшееся с этого же времени интенсивное промышленное развитие Кузбасса как топливно-энергетической базы страны приве-

ло к росту здесь городов и поселков городского типа, оттоку населения из сельской местности. Все это повлекло за собой, во-первых, смену типичного для старообрядческой культуры сельского (общинного) уклада жизни на индустриально-городской; во-вторых, неоднородность старообрядческого населения региона (в крупных городах встречаются старoverы разных согласий); в-третьих, догматическую «чересполосицу», то есть совместное проживание старообрядцев с представителями других религиозных конфессий.

Наконец, не следует забывать о роли атеистической пропаганды советского периода, наиболее интенсивно осуществлявшейся именно в промышленных центрах страны. В результате дети старoverов-переселенцев, рождённые уже на Кузбасской земле, оказались оторванными от своих духовных корней. Большинство из них прожили жизнь обычного «советского» человека — окончили школу, получили образование, работали на шахтах и других промышленных предприятиях, вели вполне светский («мирской») образ жизни. Часть из них позднее вернулась в старообрядческий собор, однако уже в том возрасте, когда постижение веры отцов и, тем более, тонкостей богослужебного устава и церковного пения стали представлять для них непреодолимые трудности.

Очевидно, что перечисленные факторы не могли способствовать сохранению старообрядческой культуры в полном объёме. Традиция не прервалась благодаря тем семьям, которые вопреки всему сумели должным образом воспитать своих детей, но она редуцировалась до определенного минимума, необходимого для сохранения богослужения. В наиболее значительной степени это коснулось такого сложного предмета, как богослужебное пение, требующего не только знаний, но и природной музыкальной одаренности, профессиональных навыков и постоянной исполнительской практики.

В первую очередь оказалась утраченной крюковая грамотность. Неудивительно, что в характеризуемой нами традиции нет людей, владеющих знаменной нотацией. По сообщению О.П., традиции пения по крюкам не было уже при жизни родителей нынешнего поколения соборян, то есть с момента переселения часовенных в Кемеровскую область. В результате все формы богослу-

жебного пения перешли из письменной в устную сферу бытования, сократилось их разнообразие. Однако и в этой ситуации старообрядцы не перешли к речевой форме проведения служб (а она в настоящее время уже стала нормой для многих старообрядческих соборов), но принципиально сохранили вокальную. Выяснение вопроса о том, как богослужение у часовенных Белово сумело адаптироваться к новым социокультурным условиям, не утратив связи с древнерусскими корнями, является основной задачей нашего исследования.

В ходе работы с О.П. нами был зафиксирован комплекс вокальных форм, включающий репертуар песнопений великой вечерни, утрени и обедницы, некоторые песнопения важнейших служб годового цикла (в частности, Пасхальной) и треб (панихиды) (4), что дало достаточно полное представление о данной локальной традиции и позволило сделать определенные наблюдения.

В традиции используется 4 способа воспроизведения богослужебных текстов, три из которых собственно вокальные, четвертая форма – «читок» или тонированная речь. Остановимся подробнее на каждой из них.

«Читок» – особая речевая форма, используемая только в обрядовой (сакральной) ситуации и характеризующаяся ритмической и звуковысотной определенностью. Основной репертуар «читка» – псалмы и молитвы всех разделов богослужения. В описываемой традиции он также распространяется на ряд певческих жанров: псалом 103 «Благослови, душе моя, Господа»; кафизмы вечерни и утрени; хвалитные псалмы; песнопение «Свят Господь»; светильны и их богородичны; кондаки и икосы канонов.

Переход некоторых текстов из категории поющих в категорию читаемых является, на первый взгляд, отступлением от уставных норм. Тем не менее, тонированная речь является, по сути, основой богослужения, преобладает и даже является единственно возможной для целых разделов дневного круга: павечерницы, полуношницы, часов. На вечерне и утрени ей также отведено достаточное место.

Привязка тонированной речи к псалмам привела к размыванию границ между вокальной и речевой формами их исполнения. В результате некоторые традиционно поющиеся псалмы постепенно переместились область «читка». Так, например, на

службах поповцев и часовенных (даже в условиях хорошо сохранившейся певческой культуры) неизменно читаются второй и третий антифоны кафизмы «Блажен муж» и рядовые кафизмы утрени. Между тем, крюковые Обиходы предполагают их вокальное воспроизведение, сохранившееся только у беспоповцев поморского корня. И, наоборот, поморцы не поют антифонов изобразительных на обеднице, тогда как на литургии у поповцев они, как правило, поются, не имея при этом письменной фиксации.

Как видим, изучаемая традиция в данном случае не выходит за рамки общепринятых норм, хотя в некоторых случаях такой переход от пения к чтению обуславливает невозможность совершения богослужений по определенному чину. Так, например, незнание напева 103-го псалма привело к тому, что в соборе практикуется только раздельное служение вечерни и утрени. Серьёзной утратой часовенных г. Белово также является литургический речитатив (вокальной природы), предназначенный для произнесения нараспев текстов Священного Писания и уставных чтений.

К вокальным формам, принятым в данной традиции, относятся пение обиходную погласицу, на самогласен и напевкой.

Обиходная погласица — краткая мелодическая формула силлабического (речитативного) склада и узкообъемной ладовой структуры, подчиненная речевому (свободному, нерегулярноакцентному) ритму. Она представляет собой переходную форму между вокальным и речевым типом интонирования; на ее основе формируются более продолжительные напевы, предназначенные для исполнения объемных литургических текстов.

Репертуар обиходной погласицы (обиходного напева) в изучаемой общине следующий: краткие припевы «Господи, помилуй» и Аллилуии; песнь вечернего входа «Свете тихий»; тропари «Ангельский собор» по 17-й кафизме (с указанием на 5-й глас); песнопения пасхальных часов и воскресная стихира «Воскресение Христово видевши»; Великое славословие; тропари утрени; припев «Честнейшую Херувим» (в том числе и в функции припева на 9-й песни канона); песнопение «Единородный Сын» на изобразительных псалмах обедницы.

Пение на самогласен представляет собой исполнение бого-

служебных текстов по песнопениям-образцам с учетом особых правил чередования мелодических строк. Песнопений-образцов восемь – по числу гласов знаменного распева; их чередование определяется церковным календарем. Самогласны относятся к образцам силлабического (речитативного) стиля, характеризуются переменным ладом, свободным – речевым – ритмом и исполняются в скором темпе.

На самогласен в соборе поются стихиры всех разновидностей (на «Господи, воззвах», на литии, на стиховне, на хвалитех), их славники и богородичны; степенные антифоны утрени; ирмосы воскресных и большинства праздничных канонов; тропари на блаженных праздничной обедницы; 33-й псалом обедницы (напев 7-го гласа).

Данный репертуар в целом вполне сопоставим с репертуаром пения на самогласен в других старообрядческих общинах. Исключение составляют ирмосы воскресных и праздничных канонов, а также степенные антифоны утрени, которые принято петь знаменным распевом по крюкам или, в крайнем случае, «напевкой». Практика переноса формы исполнения, предназначенной для одного жанра, на другой является некоторым отступлением от канонических норм, однако она встречается и в других беспоповских (часовенных и поморских) общинах Сибири.

«Напевка» – устная версия песнопения, ранее воспроизводимого по книгам знаменной нотации. Стилистика «напевки» неоднородна и включает образцы двух типов: а) невматические структуры, соответствующие стилистике столпового знаменного распева, допускающая слогораспевы на два–пять звуков и включение отдельных мелизматических формул; б) мелизматические структуры с протяжёнными распевами типа юбилейных. Те и другие образцы отличаются ладовой переменностью, свободной ритмикой, умеренным или медленным темпом исполнения.

Относящийся к «напевке» репертуар у беловских часовенных довольно обширен. При этом здесь отмечаются образцы довольно сложных стилистических структур – невматики (погласица «воззваха», прокимны вечерни, утрени, панихиды и великий прокимен «Всякое дыхание», храмовая стихира Святой Троице, степенный антифон 4-го гласа «От юности мояя», стихира по 50-м псалме, песнопение «Достойно есть» и задостойники, хвалит-

ные стихиры пасхальной утрени) и мелизматики (кафизма вечерни «Блажен муж», псалмы полиелеоса и праздничные величания, припев «Слава Тебе, Господи», опевающий чтения утреннего и обеденного Евангелия, Трисвятое по Великом славословии).

По упрощённому варианту «напевки» исполняются песнопения «Бог Господь» на утрени, ирмосы канонов Пасхе и на панихиде, а также воскресная катавасия – ирмосы канона Богородицы 4-го гласа «Отверзу уста моя». Наконец, по «напевке» поются концы (заключительные строки) тропарей и славников утрени, основной текст которых читается.

«Напевка», принятая в данной локальной традиции, демонстрирует редукцию системы осмогласия. В соборе сохраняется только один вариант напевов «воззвухов»; песнопение утрени «Бог Господь» и поющиеся по его модели концы тропарей исполняются также на один напев 4-го гласа; один напев существует для прокимнов, которые поются по образцу прокимна панихиды 8-го гласа; один напев «Достойно есть» (предположительно, 6-го гласа) используется для всех задостойников.

Бытование преимущественно устных форм обиходного пения снимает необходимость использования на богослужении специальных певческих (крюковых) книг. Часовенные беловского собора поют по служебным ненотированным книгам, которые в данной ситуации приобретают дополнительную функцию – певческих: песнопения Обихода воспроизводятся по текстам Часослова и Псалтири; заменой Ирмологию, Октоиху и Праздникам являются служебные Октоих и Минея; песнопения триодного цикла также поются по служебным Постной и Цветной триодям.

Как это ни парадоксально, но описанную ситуацию нельзя назвать в корне противоречащей той, что существует в соборах, где имеются грамотные (то есть поющие по крюковой строке) певчие. Как указывалось выше, старообрядцы повсеместно (в целях сокращения времени богослужения) предпочитают петь стихиры на самогласен, делая в некоторых случаях исключение для богородичных и первых песнопений в жанровых группах. В исследуемой традиции, как было сказано выше, такое исключение сделано для храмовой стихиры, поющейся «в роспев», хотя и по напевке, но в близком к знаменному распеву варианте.

Практически полностью совпадает репертуар так называемых обиходных распевов. При этом, ни в том, ни в другом случае певчие не прибегают к певческим книгам: все напевы передаются изустно.

Сказанное также относится к ирмосам богородичного, ирмосам и тропарям поющего полностью пасхального канона. Частое, либо постоянное в течение определенного календарного периода исполнение этих канонов приводит к тому, что во многих локальных традициях они смещаются в область устного бытования, то есть «напевки». Остальной репертуар «напевки» изучаемого собора также преимущественно относится к сфере неизменяемых (либо редко изменяемых) песнопений, напевы которых хотя и зафиксированы письменно в Обиходе, однако на практике хорошо удерживаются в памяти певчих и могут быть исполнены без книги.

Таким образом, не владеющие нотной грамотой певчие сохраняют в памяти определённый объём обиходных напевов, прежде всего тех, которые существовали на всех этапах своего бытования преимущественно в устной форме (т.е. никогда не фиксировались в певческих нотированных книгах). В свою очередь, гибкое использование имеющегося в распоряжении певчих небольшого репертуара напевов, использование напевов в несвойственной им функции, принцип замещения неизвестного напева известным позволяют беловским часовенным принципиально сохранять вокальную форму богослужения.

Таким образом, традиция богослужебного пения старообрядцев часовенного согласия г. Белово демонстрирует характерные признаки литургической практики общин беспоповского (в частности, часовенного) направления, функционирующих в условиях крупных промышленных городов Сибирского региона. Данная практика в целом ориентирована на канонические нормы Русской Православной Церкви дораскольного периода. Однако особые условия существования традиции обусловили ряд трансформаций церковно-певческого канона, в том числе, переход богослужебных песнопений из письменной в устную форму бытования. Представленная традиция интересна с точки зрения сохранившегося репертуара вокальных форм, стилистических разновидностей знаменного распева, измене-

ния функций напевов, способов сохранения вокальной формы богослужения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. История часовенного согласия на основе подлинных документов подробно исследована Н.Н. Покровским и Н.Д. Зольниковой. См.: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С.16–58. Материалы упомянутых Соборных уложений опубликованы в: Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С.332–338.

2. Последнее наименование ныне утрачено. Сами представители согласия, не отрицая относящихся к ним названий, все же предпочитают именоваться «христианами».

3. Казанцева Т.Г. Староверы-часовенные Нижнего Енисея: бытовой уклад, литургическая практика, духовно-певческая культура (по материалам полевых исследований) // Материалы X Международной научно-практической конференции «Старообрядчество: история, культура, современность». Москва, 14–17 ноября 2011 г. М., 2011. Т. I. С.325–338.

4. Кемеровская аудиоколлекция, 2005 г. Личный архив автора.

**МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКИЙ ИНЦИПИТАРИЙ
ДУХОВНЫХ СТИХОВ БУХТАРМИНСКИХ
СТАРООБРЯДЦЕВ-КАМЕНЩИКОВ**

Музыкально-поэтический инципитарий представляет собой каталог начальных фраз, мелострок и других архитектурных конструкций, называемых инципитами, репрезентирующий какую-либо коллекцию (региональную, жанровую и т. д.). Инципитарий может предшествовать полной публикации неизвестных ранее материалов, либо представлять собой краткий свод уже опубликованных памятников, наконец, являться самостоятельным справочником. Инципитарий облегчает атрибутирование текстов и помогает определить ареал распространения тех или иных сюжетов, поэтических и мелодических вариантов.

Инципитное каталогизирование может применяться как в работе с книжными, так и с фольклорными материалами, что имеет особое значение при работе с духовными стихами, поскольку они относятся к жанровой системе, имеющей смешанную устно-письменную природу. Это значит, что существуют изначально устные образцы, транслируемые бесписьменным способом; зафиксированные самими создателями и носителями книжные памятники внебогослужебного духовного пения и, наконец, тексты, имеющие диффузную природу, которые, по терминологии В.Я. Проппа, относятся к «фольклору литературного происхождения».

В отношении духовных стихов старообрядцев уже предпринимались попытки их системного представления. Г.В. Маркелов разработал каталог-инципитарий «Писания выговцев», в котором представлены сочинения старообрядцев-поморцев Выго-Лексинской пустыни из Древлехранилища ИРЛИ (1). В каталоге нашлось место образцам выговского духовного песнетворчества, которые следуют в алфавитном перечислении общей массы текстов. Представляя выго-лексинские стихи, составитель ука-

Мурашова Наталья Сергеевна, к. искусствоведения, доцент, заведующая кафедрой социально-культурной и библиотечной деятельности ФГБОУ ВПО «Новосибирский государственный педагогический университет», г. Новосибирск.

зывает автора текста (если он есть), далее ссылается на исследование, в которых данный текст упоминается, и рукописи, в которых он имеется. В качестве ценного дополнения к инципитарию в сборнике приводятся крюковые распевы стихов и их расшифровки, сделанные Ф.В. Панченко. В самом же инципитарии нотировки отсутствуют.

М.Г. Казанцева и Т.В. Философова в работе «Музыкально-поэтическое наследие Поморского Севера в Вятской старообрядческой традиции» на основе поэтического инципитария, составленного по рукописным коллекциям Уральского государственного университета и вятским экспедиционным материалам, сравнивают репертуар стихов двух регионов. Идентификация текстов дает возможность выяснить пути «миграции стиховых сюжетов с Русского Севера на Урал» (2).

Поэтический инципитарий духовных стихов семейских Забайкалья представлен С.В. Бураевой на сайте проекта «Этнокультура семейских Забайкалья», разработанного Национальной библиотекой республики Бурятия. Как отмечает автор, это «первый опыт установления реального корпуса текстов духовных стихов применительно к Забайкалью», выявленных в рукописных сборниках из государственных и частных коллекций и опубликованных источниках. Всего представлено 55 поэтических инципитов, расположенных в алфавитном порядке с указанием названия и места хранения памятников (3).

Наиболее объёмный инципитарий старообрядческих текстов представлен в исследовании Т. В. Философовой «*Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Bestandaufnahme. Edition. Kommentar*» (4). Автор составила сводный каталог 527 духовных стихов, зафиксированных в 360 сборниках из 16 региональных собраний и 3 личных коллекций рукописей и старопечатных книг Древлехранилища ИРЛИ. Большинство текстов взято из сборников севернорусского и прибалтийского собраний, в которых главным образом репрезентирован репертуар поморцев. Алфавитный инципитарий включает: первую строку поэтического текста, указание сборника, его шифр, номера страниц, самоглавие, глас, наличие крюковой нотации, варианты. Отдельно дано краткое описание рукописей и старопечатных книг, содержащих духовные стихи.

Работа по составлению инципитных сводов духовных стихов нуждается в дальнейшем развитии. Тем более, что в поле зрения исследователей, в основном, попали закреплённые рукописной традицией поэтические тексты как книжного, так и устного происхождения. Поскольку духовные стихи относятся к певческим произведениям, то имеет смысл заняться разработкой нотных каталогов, которые позволят обнаружить множество интересных нюансов, касающихся стилистических изменений внутри системы духовного стиха. Нередко лексически близкие поэтические тексты могут быть по-разному оформлены интонационно, в то же время, схожие напевы могут объединять различные по времени формирования и среде бытования поэтические тексты.

В статье представлен краткий вариант музыкально-поэтического инципитария духовных стихов, записанных автором от алтайских старообрядцев-каменщиков (5). В основу данного инципитария положено два основания: среда носителей и регион. Кратко охарактеризуем историю формирования исследуемой этнографической группы русских переселенцев Сибири.

Первые старообрядцы на Алтае появились не ранее XVIII в., переселившись в эти места с освоенных ранее северных сибирских территорий. Некоторые из них оказались в числе прочих русских людей, подпавших под правительственные указы о заселении новых земель в связи с основанием крепостей и заводов. Другие же были беглецами, скрывавшимися в труднодоступных ущельях Алтайских гор от правительственных повинностей и религиозных гонений. В отдалённых местностях Алтая вольнонародная колонизация предшествовала правительственному освоению этих территорий. Так, например, складывался процесс заселения в верховьях рек Убы, Ульбы и далее на юг по рекам Бухтарме, Белой, Уймону, Коксе.

Долина реки Бухтармы зачастую являлась конечной целью многих беглецов. Среди населения эта местность была известна под названием Камня, то есть горной части края, поэтому её жители именовались «каменщиками». Позже эти земли стали называть Беловодьем, отождествляя вольный, лишенный правительственного надзора край, с вымышленной страной из чрезвычайно распространённой среди старообрядцев утопической легенды. В ее многочисленных вариантах рассказывается, что

Беловодье – это святая земля, где живут русские люди, бежавшие от религиозных раздоров. В Беловодье богослужение идёт по старым книгам, таинства крещения и брака совершаются по солнцу, за царя не молятся, крестятся двумя перстами.

Одиночные домики и небольшие посёлки из пяти-шести дворов были разбросаны среди горных ущелий Бухтарминской долины. Их жители занимались рыбной ловлей, охотой, земледелием. Однако сложные условия жизни, частые неурожаи, а также постоянная опасность обнаружения вынудили бухтарминцев легализовать своё положение. В 1786 г. около 60 жителей Камня отправились к Китайскому богдыхану с просьбой принять их под свою опеку. Но, не желая конфликта с русским правительством, китайские власти отпустили просителей с отказом (6).

Тогда, в 1790 г., воспользовавшись появлением в их местах горного чиновника с партией рабочих, бухтарминцы высказали ему желание «быть гласными правительству». Рескриптом Екатерины II от 15 сентября 1791 г. каменщики были приняты в состав России как ясачные инородцы. В 1796 г. ясак заменили денежной податью, а в 1824 г. оброком, как с оседлых инородцев. Бухтарминцы были освобождены от горнозаводских работ, рекрутчины и некоторых других повинностей. После получения официального статуса российских подданных каменщики переселились в более удобные для жительства места. В 1792 г. вместо 30 мелких посёлков образовались 9 деревень, в которых проживало чуть более 300 человек: Осочиха (Богатырево), Быково, Сенное, Коробиха, Печи, Язовая, Белая, Фыкалка, Мало-Нарымская (Огнево) (7). Таковы краткие сведения о начальной истории бухтарминских каменщиков, обосновавшихся в крае в результате стихийных вольнонародных переселений.

XIX в. характеризуется общей стабилизацией в жизни алтайского старообрядчества. Об этом свидетельствует активный процесс образования новых деревень, На территории проживания бухтарминских каменщиков это Берель, Каменка, Березовка, Тургусун, Снегирево, Крестовка, Соловьево, Парыгино. Налаживаются связи каменщиков с поляками – ещё одной этноконфессиональной группой староверов, обосновавшихся в горнозаводских округах Алтая с 1760-х гг. в результате разорения польской Ветки. Поляки часто убегали в Камень от непосильного бремени

горнозаводских повинностей. Каменщики, среди которых преобладало мужское население, нередко брали жен из поляцких деревень.

В настоящее время потомки бухтарминских староверов-каменщиков проживают на территории Восточно-Казахстанской области: в Зыряновском, Катон-Карагайском, Серебрянском районах.

В инципитарий включены фрагменты 24 духовных стихов, записанных в Зыряновском и Серебрянском районах Восточно-Казахстанской области во время экспедиций 1990-х гг. Тексты были зафиксированы в 4-х населённых пунктах от 7 исполнителей, представляющих беспоповские старообрядческие толки:

1) Лошилова Трофима Ивановича, 1924 года рождения, старообрядца стариковского толка, с. Парыгино Зыряновского района,

2) Лошиловой Аксиньи Никандровны, 1926 года рождения, старообрядки стариковского толка, с. Парыгино Зыряновского района,

3) Лошиловой Агафьи Гурьяновны, 1932 года рождения, старообрядки стариковского толка, с. Тургусун Зыряновского района,

4) Неустроева Александра Егоровича, 1911 года рождения, старообрядца поморского толка, г. Серебрянск,

5) Неустроевой Антонины Матвеевны, 1916 года рождения, старообрядки поморского толка, г. Серебрянск,

6) Одинцовой Анны Егоровны, 1913 года рождения, старообрядки поморского толка, г. Серебрянск,

7) Петкова Семена Корниловича, 1904 года рождения, по определению местных жителей, «поляковского» старообрядца (повидимому, потомка перебравшихся в район проживания каменщиков староверов-поляков), с. Богатырево Зыряновского района.

В основу инципитария положен алфавитный принцип представления материалов. Он прост для составителя и в то же время удобен для пользователя, позволяя искать интересующую информацию по вербальным данным. Музыкально-поэтический инципитарий основывается на позиционировании мелострофы как начальной интонационно-поэтической единицы, дающей пол-

ноценное представление об образце. В качестве сопроводительных сведений указываются: данные об исполнителях; место записи; самоназвание стиха, зафиксированное во время записи; названия, известные по другим источникам; по возможности - сюжетный первоисточник и специфические особенности бытования образца в данной местности. Инципитарий составлен на основе расшифровок духовных стихов из личной коллекции автора в виде музыкально-поэтического справочника, дающего представление о репертуаре и интонационных особенностях духовных стихов бухтарминских старообрядцев-каменщиков.

1. Исполнители: А.Н. и Т.И. Лошиловы, с. Парыгино. Самоназвание «Пташка». Названия в других источниках: «Стих о страннице».

$\text{♩} = 105$



Ах ты пташ-ка, бед-няж-ка, птич-ка ми-ла-я мо-я.

2. Исполнители: А.Н. и Т.И. Лошиловы, с. Парыгино. Самоназвание: «Бедная птичка».

$\text{♩} = 76$



Бед-на-я птич-ка си-дит в клет-ке, жаль ей во-ли до-ро-гой.

3. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «О таинстве брака». Названия в других источниках: «Брачный», «Концерт новобрачным, певаемый в домах на старообрядческих браках», «На благословенное таинство бракосочетания». Автор — старообрядческий писатель Г.И. Скачков (1745—1821). Стих направлен против бракорборства федосеевцев. Особенности бытования: приурочен к свадебному обряду.

♩ = 65



Бог тво рец все силь ный соз дал че ло ве ка

5



са мо власт вом по чи та я и сво ю ми лость яв ля я

9



А да ми и Е ве и всей сн и ми тва ри.

4. Исполнитель: А.Г. Лошилова, с. Тургусун. Самоназвание: «О Содоме». Названия в других источниках: «В бытность преподобного Лота», «О трёх странниках».

♩ = 70



Ве чер, су мер ки на сту па ют у Со дом ских у во рот,

7



у Со дом ских у во рот

5. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «О плаче души грешной». Названия в других источниках: «Стих о плаче души, егда от тела разлучает», «Стих плачевный», «Стих умиленный о плаче и рыдании многогрешный души», «Плач души, потерявшей спасение».

♩ = 75



Вос пла чет ся, воз ры да ет ся ду ша

3



греш на я, без за кон на я

6. Исполнитель: С.К.Петков, с. Богатырево. Самоназвание: «Цветочек». Названия в других источниках: «Стих умильный», «О ничтожестве жизни сея». Особенности бытования: приурочен к празднику Богоявления.

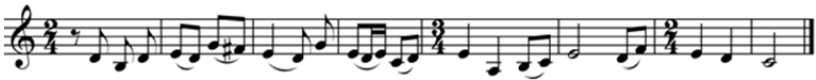
♩ = 78



Где цве- то-чек тот пре-крас- ный, что до-ли- ну та у- кра- шал.

7. Исполнители: А.Н. и Т.И. Лощиловы, с. Парыгино. Самоназвание: «Гора Афон».

♩ = 90



Го ра А- фон, го- ра свя- та- я, не зна- ю я тво- их кра- сот.

8. Исполнители: А.Е. и А.М. Неустроевы, г. Серебрянск. Самоназвание: «О грешной душе». Названия в других источниках: «О душе», «О покаянии».

♩ = 64



Ду ша _____ мо я пре греш на я,



что _____ не пла _____ чешь ся

9. Исполнитель А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «О святом Антонии». Названия в других источниках: «Райская птичка», «Об отшельнике», «Про образование райской жизни». Восходит к 35-й главе «Великого зеркала».

♩ = 93



Жил ю _____ ный от шель_ник он вк_ли и мо п_сь, свя



10. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «Стих о Закхее». Слова Ф.Н. Глинки. Написан в 1865 г. Назван поэтом «Канун перед святым причастием». Содержание основано на евангельском повествовании (Евангелие от Луки гл.19). Особенности бытования: приурочен к празднику Богоявления.



11. Исполнители: А.Н. и Т.И. Лоциловы, с. Парыгино. Самоназвание: «Печальный странник». Названия в других источниках: «О страннике», «Стих пустытника», «Стих унылой», «Стих погребальный», «Стих чужестранца».



12. Исполнитель С.К. Петков, с. Богатырево. Самоназвание: «Плач Иосифа Прекрасного». Названия в других источниках: «Стих 8 гласа», «Стих Иосифа царевича о прекрасном Иосифе», «О прекрасном Иосифе, како он плакался, егда продаша его братья в землю Египетскую», «Про Египет», «Стих, егда уныет человек, да поет к Богу сице», «Плач Иосифа прекрасного и целомудренного, егда в ров евержен матере своей на Ипподроме». Выделился в самостоятельный образец из духовного стиха «Об Иосифе прекрасном». Сюжетный источник стиха — Бытие, гл.37,

$\text{♩} = 80$

Ко му по- вем пе- чаль мо- ю, да ко го- при зо

6

ву ко ры да- ни ю

39, 41, а также Слово Ефрема Сирина «О прекрасном Иосифе», читаемое в понедельник Страстной седмицы.

13. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «Утешение печалующемуся». Произшёл от духовного стиха «Плач Иосифа».

$\text{♩} = 70$

Ко му по вем пе- чаль мо- ю, ко-

5

му ре ку ту- гу сво ю

14. Исполнители: А.Е. и А.М. Неустроевы, г. Серебрянск. Название: «К неумолимой смерти. 6 глас». Названия в других источниках: «О смерти».

$\text{♩} = 70$

О, не у мо ли- ма я смерть,

4

лю та- я, всё не ми- лос ти ва

15. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «О преобладании нечестия». Названия в других источниках: «Пред последним временем», «Плач пустынных жителей (соловецких иноков)», «Стих преболезненного воспоминания об озлоблении кафоликов», «Стих о последних днях», «Стих о Анти-

♩ = 60

По гре хом на шим на на шу стра ну

по пус тил Гос подь та ко ву бе ду.

христе», «В пришествие Антихриста плачевных стих», «Пророческое речение и философское рассуждение о скончании века», «Плачевное сетование православных христиан», «Стих кафолический», «О перемене веры».

16. Исполнитель: А.Е. Одинцова. Самоназвание: «О всемирном потопе». Названия в других источниках: «Потоп», «Стих о Ноевом потопе», «Стих о казни Божьей», «О страшном потопе и всему миру ужасно о последнем времени», «Во дни Ноя праведного», «Стих древний». Сюжетный источник – Бытие. Гл.7–8.

♩ = 70

По топ стра шен у мно жал_____ся. На род, ви дя, ис пу гал_____ся

Гнев и лет, гнев_____ и лет

17. Исполнитель: С.К. Петков, с. Богатырево. Самоназвание: «Стих стремящейся души к Богу». Названия в других источниках: «Молитвенная песнь», «Стих ко Господу», «О умилении души», «Молитвенная песнь души, стремящейся от тленности земной к вечности небесной». Слова схиархимандрита Амвросия (Иванова) – прп. Старец Амвросий Балабановский) (1879–

♩ = 68

Сла - ва, сла - ва вышних Бо гу. Дух мой_____ ра - дост-ный Гос



1978).

18. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «Плач Израиля». Названия в других источниках: «О святой церкви», «Слезы о Сионе», «О последних днях», «О плачекафоликов», «Стих душеполезный», «Стих псалом „На реце Вавилонстей“», «Плач Ветхого и Новою Израиля о утере благочестия о палении лревней святыни».



19. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «Рождеству Христову». Названия в других источниках: «Рождеству Иисуса Христа». Особенности бытования: приурочен к свадебному обряду.

20. Исполнители: А.Е. и А.М. Неустроевы, г. Серебрянск.
 Самоназвание: «О страсти Господа Иисуса Христа». Названия в других источниках: «О страстях Господних», «О плаче Пресвятыя Богородицы и распятии Христове». Восходит к «Слову о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа» Кирилла Мниха.

♩ = 80

Со стра хом, бра ти е, мы по слу ша ем Бо жи е пи
 са ни е гое под них стра тей. Про ро ки про ро чи ли за ты ся чу
 лет, дру ги е ска за ли за три та го дов.

21. Исполнители: А.Н. и Т.И. Лошиловы, с. Парыгино.
 Самоназвание: «Голуби». Названия в других источниках: «Стих об исходе души и горести ея», «Стих 8 гласа».

♩ = 90

Уж вы го лу би, уж вы бе лы е. Мы не
 го лу би, мы не бе лы е.

22. Исполнители: А.Н. и Т.И. Лошиловы, с. Парыгино.
 Самоназвание: «Наказ дочери». Названия в других источниках: «О разлучении дитя с матерью», «Об умолении матери своего

♩ = 80

У мо ля ла мать род на я
 сво во ми ло го ди тя.

чада», «Стих завещательный умирающей матери и дочери», «Завет умирающей матери к дочери-девице».

23. Исполнитель С.К. Петков, с. Богатырево. Самоназвание: «Переложение псалма 145». Названия в других источниках: «Похвала Господу нашему Иисусу Христу». Автор – М.В. Ломоносов.

$\text{♩} = 68$

Хва лу Все выш не му Вла ды ке по чтить мой дух мой вос сы
 лал. Я бу ду петь гре му чим ли кам нем по ка мо гу ды
 шать, нем по ка мо гу ды шать

24. Исполнитель: А.Е. Одинцова, г. Серебрянск. Самоназвание: «В ожидании смертной кончины». Названия в других источниках: «Сокрушение о грехах», «О смерти», «Плач души», «Стих душеполезный», «Стих о душе, минующей Царя Небесного», «О горе будущем», «Стих о разлучении души от тела, весьма душеполезный», «Печальная песнь», «О умилении души».

$\text{♩} = 69$

Я вче ра сдру гом си дел,
 ны не смер ти жду при дел.
 Ой го ре, го ре мне ве ли ко е

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Писания выговцев. Сочинения поморских старообрядцев в Древлехранилище Пушкинского Дома. Каталог-инципитарий / Сост. Г.В. Маркелов. СПб., 2004.
2. Казанцева М. Г., Философова Т.В. Музыкально-поэтическое наследие Поморского севера в Вятской старообрядческой традиции // Уральский сб.: История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Т.2. С.81–111.
3. Бураева С. В. Инципитарий духовных стихов // Этнокультура семейских Забайкалья : Проект Национальной библиотеки Республики Бурятия. Улан-Удэ, 2005 // Режим доступа: http://old.imbt.ru/buraeva/knijnost_duhov_stihi.htm (дата обращения 15.10.2013 г.).
4. Filosofova T. Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland. Bestandaufnahme. Edition. Kommentar. Köln; Weimar; Wien: Bohlau Verlag, 2010. С. 227–308.
5. Приводится только один вариант духовного стиха, поскольку ограничения по объёму представляемых материалов не позволяют включить в инципитарий все записанные варианты данного сюжета.
6. Чистов К. В. Легенда о Беловодье // Вопросы литературы и народного творчества: Труды Карельского филиала АН СССР. Петрозаводск, 1962. Вып.35.
7. Алексеенко Н. В. Русская крестьянская колонизация Рудного Алтая в XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1965.

**К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОРЕГИОНАЛЬНЫХ ИСТОКАХ
ПЕВЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН
ПРИМОРСКОГО КРАЯ***

Старообрядческая культура, сохранившая книжное наследие и певческие традиции древнерусского музыкального искусства, имеет конфессиональные и локальные различия, требующие изучения в каждом регионе, и в особенности на Дальнем Востоке, население которого сформировалось путём переселения и смешения больших групп из разных областей России, Украины и Белоруссии.

С 80-х годов XX в. в музыковедении вырабатываются 2 основных подхода к изучению старообрядческой богослужбной культуры: исследование рукописного наследия (работы М.В. Богомоловой, Ф.В. Панченко, Н.П. Парфентьева и др.) (1) и обращение к современной певческой практике. Локальные традиции старообрядческих общин в разных регионах изучали Н.Г. Денисов (2), М.В. Макаровская (3), И.В. Полозова (4), Л.Р. Фаттахова (5), Т. Федоренко (6), П.А. Павлова (7).

Большинство работ, посвящённых старообрядческой певческой традиции, основано на региональном материале. Однако при всём разнообразии географической принадлежности старообрядчества, богослужбная музыкальная культура старообрядцев Приморского края практически не изучена. Причинами этого можно считать удалённость от исторических центров, гонения и репрессии, приведшие к эмиграции и уничтожению самих носителей культуры, традиционную «закрытость» старообрядцев от внешнего мира, секуляризацию общества и процессы глобализации, расшатывающие традиционный уклад общин. На сегодняшний день дальневосточные учёные располагают обширным материалом о семейно-родовом и конфессиональном составе,

Балановская Татьяна Павловна, аспирант кафедры культурологии и искусствоведения, Дальневосточный федеральный университет, г. Владивосток.

*Работа выполнена при поддержке проекта Научного Фонда ДВФУ «Семантические опоры византийско-русской православной культуры в АТР как ведущие факторы формирования метаязыка межкультурной коммуникации с Россией» №12-05-04-200-12/13.

быте, традициях, фольклоре старообрядцев в нашем регионе. Однако ни один из исследователей ещё не изучал богослужбено-певческие традиции старообрядцев Приморья. В связи с этим в 2009 г. была начата работа по сбору певческого материала в старообрядческих общинах края, включающая знакомство с общинами, посещение и аудиозаписи богослужений, изучение местных особенностей пения по ненотированным сборникам и способов передачи певческой традиции.

В настоящее время в старообрядческих общинах идёт смена поколений – уходят из жизни носители традиции, пережившие гонения в советский период, открываются новые храмы, поэтому особого изучения требуют механизмы и формы трансмиссии и реконструкции певческой традиции и определение степени её аутентичности и соответствия древнерусским богослужбным канонам. Одним из открытых вопросов на сегодняшний день является определение этнорегионального источника традиций богослужбного пения старообрядческих общин Приморья. Для ответа на этот вопрос необходимо проследить историю формирования и конфессиональный состав локальных групп старообрядцев Приморского края, а также проанализировать современную литургическую практику общин.

В середине XIX в., согласно Айгунскому, Тяньцзинскому и Пекинскому договорам, в состав Российской империи вошли обширные, но малозаселённые дальневосточные земли. Начиная с 1860 г., при содействии правительства, началось интенсивное переселение крестьян в этот регион. Согласно утверждённому императором правилам, «раскольникам всех сект» (кроме скопцов) разрешалось приписываться к городам Амурского края, и, по мнению генерал-губернатора Восточной Сибири М. Корсакова, «раскольники по известному своему трудолюбию, охоте к земледелию и воздержанной жизни дают более других надежды на прочное их водворение» (8).

Первыми старообрядцами, переселившимися в Приморье в 70-е годы XIX в., были так называемые «семейские», уроженцы Забайкальской области. Начало же появления старообрядцев в самом Забайкалье относится ещё к XVII в. и связано со ссылкой протопопа Аввакума, проживавшего в Забайкалье в 1656–1665 гг. С середины XVIII в. по указу императрицы Екатерины II,

территория Забайкалья становится местом переселения «польских колонистов» – то есть старообрядцев, насильно вывезенных из Польши, куда они бежали, скрываясь от гонений российских властей. Польские поселения старообрядцев отличались этнической и культурной неоднородностью. Так, по данным на 1736 г., в районах Ветки и Стародубья, откуда потом основная масса старообрядцев была переселена в Забайкалье, проживали россияне из центральных, северных и южных губерний (Таблица 1) (9).

Таблица 1.

Области	Кол-во человек
Московская (куда входили Тульская, Калужская, Ярославская и Углицкая провинции)	4823
Новгородская	1 864
Белгородская (в том числе Орловская провинция)	2 030
Воронежская (включая Тамбовскую провинцию)	665
Смоленская	670
Архангельская (включая Вологодскую и Устюжскую провинции)	61
Казанская	29
Нижегородская	480
Астраханская	3
Остальные из разных городов России	5 583

В Польше происходило смешение региональных особенностей русской культуры и образовывался своеобразный сплав культурных традиций. По данным Ф.Ф. Болонева, группы старообрядцев, выведенные из Польши в 1764 г., гнали в Сибирь по маршруту: Буг, Винница, Горохов, Межибеж, Бох, Бердичев, Стародубье, Ветка, Гомель, Калуга, Казань, Тобольск, Бараба, Алтай, Забайкалье. Их вели в Сибирь партиями по 150-200 человек в каждой вместе с жёнами и детьми (10). В Забайкалье внутренние миграции староверов продолжались, происходило культурное взаимовлияние с коренным населением, что ещё более

усложнило сочетание в культуре семейских региональных особенностей и культурных пластов различной исторической глубины. Как указывает Ю. Талько-Грынцевич, быстрый численный прирост старообрядческой группы населения в XIX в. в Забайкалье превысил аналогичные показатели у других групп населения этого региона в 5 раз (11), вследствие этого старообрядцы столкнулись с проблемой недостатка пахотной земли и были вынуждены идти дальше – в Приамурье и Приморье.

За беглопоповцами-семейскими Забайкалья, в Приморье со второй половины XIX в. стали прибывать другие группы старообрядцев – поповцы и разные толки беспоповцев из Енисейской, Пермской, Вятской, Томской, Самарской, Саратовской, Тобольской, Уфимской губерний, Алтая. Таким образом, как указывает Ю.В. Аргудяева, «к сложному забайкальскому компоненту старообрядцев добавился не менее сложный по происхождению поволжско-уральско-сибирско-алтайский, включавший помимо севернорусских и южнорусских традиций и традиции аборигенных народов – коми (зырян и пермяков), обских угров (ханты и манси), через территории которых шли миграционные пути русских в Сибирь» (12).

По своему конфессиональному составу старообрядцы были неоднородны: помимо беглопоповцев среди них были группы приемлющих священство (белокриницкого согласия) и не приемлющих его – беспоповцев различного толка. В.В. Кобко упоминает часовенных, федосеевцев, токаревцев, поморское согласие, филипповцев, самокрестов. В Приморье, по собранным ею архивным данным 1909 г., имелось старообрядческих поселений – 17605 семей, 3573 души; приемлющих священство – 2 селения, 149 семей, 908 душ (13), а по данным на 1912 г. старообрядцев-беспоповцев в крае было уже 4256 человек, на северном побережье Приморья существовало 3 старообрядческих монастыря, которые издавали свою литературу и проводили ежегодные Соборы (14).

Таким образом, до революции 1917 г., богослужебно-певческая культура старообрядческих общин Приморья была связана с культурой мест выхода конкретной общины и, можно предположить, вследствие этого была ориентирована на крупные старообрядческие центры: Рогожское, Ветку и Стародубье, Иргиз, Выго-Лексинское общежительство.

В 30-е годы XX в. советская власть практически уничтожила старообрядческие общины на севере Приморья. Начиная с 1930 г. все крестьянские хозяйства северного побережья были обложены единым 60% сельхозналогом, а также денежными налогами с охоты, пчеловодства и других промыслов. Последовавшая в 1932 г. коллективизация вызвала крестьянские волнения среди старообрядцев в верховьях реки Бикин. Власти предприняли в ответ карательную кампанию, в результате которой в короткое время было арестовано свыше 500 человек. Более 100 из них, по данным В.В. Кобко, расстреляно, а остальные получили различные сроки заключения (15).

Репрессии периодически возобновлялись, и к концу 1930-х годов мужское население старообрядческих сёл в возрасте от 18 до 70 лет было уничтожено почти полностью. В 1939 г. многие старообрядческие семьи были выселены за пределы Приморского края, десятки семей смогли нелегально уйти через границу в Китай. Недалеко от г. Харбина они основали селения Романовку, Коломбо, Чилигу (Масаловку), Медяны и др. После прихода в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии русские деревни практически прекратили своё существование, так как часть мужчин увезли в СССР и подвергли репрессиям, а оставшиеся семьи расселились в разных местах Маньчжурии. Позже, в 50-60-е годы XX в. некоторые из приморских староверов вернулись в Советский Союз, но большинство уехали в Австралию и Бразилию, откуда позднее перебрались в США и Канаду. Таким образом, к концу 1980-х годов богослужебно-певческие традиции в Приморье были практически утрачены.

Ситуация изменилась в 90-х годах XX в. Начались процессы возрождения поповских общин белокриницкого согласия. Стараниями неофитов, пришедших к вере в результате собственных поисков духовной идентичности, была образована Дальневосточная епархия РПСЦ, проводились епархиальные съезды, соборы мирян, издавался журнал «Алтарь России». Однако в 2007 г. в Дальневосточной епархии произошёл раскол, в результате которого часть общин распалась, прекратилась издательская и общественная деятельность.

В 2009–2011 гг. на север Приморья вернулось 15 семей (около 60 чел.) старообрядцев-беспоповцев из Уругвая и Боливии,

сохранивших богослужебно-певческие традиции и традиционный уклад жизни старообрядческой семьи. Это потомки приморских староверов, бежавших от гонений за рубеж. Основу общины составляют потомки 3 родов – Мурачевы, Килины, Фефеловы. По словам Ульяна Мурачева – старшего общины, его дед Ерон Степанович Мурачев родом из села Ашпанак Бийского уезда Томской области. Вместе с женой Ефимией Куприяновной Басаргиной и детьми, они 3 года на телегах добирались до Приморья. Остановились сначала в д. Каменка Чугуевского района, потом перебрались в Самаргу на север Тернейского. В 1932 г. семья вынуждена была уехать в Китай. А через 20 лет, с помощью Международного Красного Креста, семья вместе с общиной переехала в Бразилию. Это община с уникальной степенью сохранности дореформенной богослужебно-певческой культуры и традиционного бытового уклада. По рассказам Фёдора Савельевича Килина, Ульяна, Петра, Ивана, Евстафия и Елисея Мурачевых, в Латинской Америке их семьи жили достаточно изолировано от общества, регулярно проводились богослужения, сохранялся язык и традиционный старообрядческий быт, все мальчики с 6-7 лет обучались богослужебному чтению и пению и принимали участие в богослужении, а наиболее способные с 14-15 лет осваивали крюковую грамоту.

Таким образом, в настоящее время на территории Приморского края действуют 3 крупные старообрядческие общины. Это община беспоповцев с. Дерсу, а также 2 поповские общины: Свято-Никольская (г. Владивосток) и преп. Сергия Радонежского (пос. Врангель), сформировавшиеся в конце 90-х годов XX в. Особенностью поповских общин, в отличие от общины с. Дерсу, является смешанный состав прихожан. Среди членов новообразованных общин есть и потомки древних старообрядческих родов из разных регионов бывшего Советского Союза, в силу личных обстоятельств оказавшиеся на Дальнем Востоке (Николаевы, Галина Хлопотова, Анна Харламова), и неофиты, принявшие крещение в зрелом возрасте (семья Елисеевых), и старообрядцы-беспоповцы, перешедшие в белокриницкое согласие из других толков и конфессий.

С целью определения типологии певческих традиций старообрядческих общин Приморья был проведён анализ письмен-

ных источников, методики обучения пению по крюкам, уровня грамотности певчих в сфере знаменной нотации, культуры церковного чтения, средств музыкальной выразительности (звукоизвлечение, темп, динамика, регистр), способов реализации богослужебного репертуара. Методологической основой данного исследования стала предложенная Н.Г. Денисовым типология старообрядческой богослужебно-певческой культуры, в которой он выделяет 2 преобладающие традиции – российскую и южную (16).

Было установлено, что в богослужебно-певческой практике всех приморских общин присутствуют черты и российской, и южной традиций, а также локальные особенности. Так, основными письменными источниками во всех общинах являются печатные певческие книги издания Л.Ф. Калашникова (российская традиция), пению по крюкам в общинах с. Дерсу и преп. Сергия Радонежского (п. Врангель) обучают детей на дому (российская традиция), в Свято-Никольской общине возрождается обучение в школе при храме (южная традиция). Уровень грамотности певчих в сфере знаменной нотации высокий в общине с. Дерсу (российская традиция) и ниже в общинах преп. Сергия Радонежского (п. Врангель) и Свято-Никольской общине (г. Владивосток), где многое поётся «напевкой», то есть по устной версии знаменного распева, сложившейся в общине (южная традиция). Строгая дифференциация погласиц чтения (российская традиция) есть в общине с. Дерсу. В Свято-Никольской общине и общине преп. Сергия Радонежского культура чтения ниже, отсутствует дифференциация текстов по погласицам (южная традиция). В общине с. Дерсу во время богослужения поют только мужчины и подростки (мужской хор относится к российской традиции), в поповских общинах хор смешанный, поют все прихожане (южная традиция). Во всех общинах во время богослужения ровная динамика, быстрый темп (российская традиция) и использование среднего и низкого регистра певческого голоса (локальные особенности). Звукоизвлечение в общине преп. Сергия Радонежского ближе к академическому (российская традиция), в Свято-Никольской общине – народное (южная традиция). Звукоизвлечение мужского хора общины с. Дерсу отличается специфической тембровой окраской, в нём преобладает груд-

ное резонирование с небольшим носовым призвуком (локальная особенность). Во всех общинах изменяемые песнопения осмогласия (тропари, кондаки, стихеры) читают или поют на глас, неизменяемые песнопения обихода исполняются, в основном, напевкой (южная традиция).

Таким образом, результаты, полученные в ходе анализа литургической практики приморских общин, свидетельствуют о том, что в настоящее время в общинах Приморского края наблюдаются 2 тенденции богослужебно-певческой практики: дискретность певческой традиции и попытки её реконструкции (у поповцев) и континуальность певческих традиций латиноамериканских эмигрантов-беспоповцев, сохранявших древние напевы в условиях жёсткой изоляции от инокультурной среды.

Богослужебно-певческую культуру современного дальневосточного старообрядчества можно отнести к разряду вторичных (так как она сформировалась на основе базисных традиций других регионов), разновозрастных (отделение произошло в разные по хронологии временные периоды) и мозаичных (так как включает в себя элементы и российской и южной богослужебно-певческой традиции, а также локальные особенности). Вследствие этого, единого этнорегионального истока певческих традиций старообрядческих общин Приморья выявить не представляется возможным, богослужебное пение дальневосточных общин является наследием многогранной певческой культуры старообрядчества России.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Богомолова М.В., Кобяк Н.А. Описание певческих рукописей XVII–XX вв. Ветковско-Стародубского собрания МГУ // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). М., 1982. С.162–227; Панченко Ф.В. Рукописное наследие выговских мастерпевцев: история, традиция, творчество: автореф. дис... канд. иск. СПб., 2002; Парфентьев Н.П. Древнерусское музыкально-письменное искусство и его традиции в России XVI–XX вв.: дис. в виде научного доклада ... д-ра иск. СПб., 1999.

2. Денисов Н.Г. Старообрядческая богослужебно-певческая культура: к проблеме типологии: автореферат дис. доктора искусствовед. СПб., 2010; он же. Стрельниковский хор Костромской земли. Традиции старообрядческого церковного пения. М., 2005.

3. Макаровская М.В. Своеобразие Липованской богослужебно-певческой традиции.// Старообрядчество: История. Культура. Современность. Материалы 6-й научно-практической конференции. М., 2002. С.380–390.
4. Полозова И.В. Церковно-певческая культура саратовских старообрядцев: формы бытования в исторической перспективе. Саратов, 2009.
5. Фаттахова Л.Р. Традиции духовного пения старообрядцев Кузбасса: дис. канд. искусствовед. Новосибирск, 2002.
6. Федоренко Т.Г. Забайкальское старообрядчество: книжные традиции и современная певческая практика: дис. канд. искусствоведения. Новосибирск, 1995.
7. Павлова П.А. Ритмические особенности малого знаменного роспева в певческой практике старообрядцев: на материале казанской традиции: дис. канд. иск. Казань, 2009.
8. Аргудяева Ю.В. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX–начало XX в.). Книга I. Крестьяне. Владивосток, 2006. С.95.
9. Петрова Е.В. Забайкальские старообрядцы («семейские»). См. URL http://www.semeyskie.ru/science_zateev.html (дата обращения 11.06.2014).
10. Болонев Ф.Ф. Указ соч. С.6.
11. Талько-Грынцевич Ю.Д. Семейские-старообрядцы Забайкалья // К антропологии Великороссов. Томск, 1898. С.14.
12. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России: этнокультурное развитие во второй половине XIX–начале XX в.: дисс. в виде науч. доклада д-ра ист. наук. М., 2002. С.20.
13. Кобко В.В. Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX–30 гг. XX в.). Владивосток, 2004. С.37.
14. Там же. С.50.
15. Там же. С.78.
16. Денисов Н.Г. Стрельниковский хор Костромской земли. С.182–188.

КИЙСКИЙ КРЕСТ-МОЩЕВИК РУССКОГО ПРЕДРЕФОРМЕННОГО ПРАВОСЛАВИЯ

Тему можно трактовать так: что было в основе догматики староверия, историческое и духовное наследство предреформенного времени.

Для определения основ догматики староверия мне представился очень показательный случай сравнения двух документальных источников XVII в. и XVIII в. Эти источники абсолютно разные: разного времени, разных жанров, разных материалов, из которых они изготовлены, разных способов изготовления и мест изготовления.

И у них есть общее свойство – они являются для своего времени, образно говоря, «ковчегами догматики».

1. Первый из сравниваемых документов, который только условно можно рассматривать как текстовый документ по своему содержанию – это Кийский крест. Он сделан из кипариса, в Иерусалиме, заказан в 1650 г. патриархом Никоном для Крестного монастыря на Кий-острове, недалеко от Архангельска. Изготовлен в размер Креста Господня, «из древа кипарисного в высоту и ширину во всем подобен мерою Кресту Христову». В него вставлены частицы мощей более 300 святых. Это крест-мощевик. И набор мощей, в нем заложенных, дает представление о святых, особо почитаемых в то время. Список их и рассматривается как текст. Мощи и их расположение на кресте не связаны ни с формой, ни с местом помещения на кресте, значимо и важно только название, имя святого или предмета, камня. Например, на вертикальном древке креста металлическая восьмиконечная звезда с камнем в середине и подпись: «Камень пещеры где скрывался Иоанн Предтеча от Ирода».

Краткая история Кийского креста. Действующий реликварий, предмет поклонения и моления. Кийский крест-мощевик, изготовленный по заказу патриарха Никона для Онежского Кийского Крестного монастыря в память избавления от бури на море.

Сам патриарх «обложил [его] серебром и золотом и драгоценным камением, и бисером украсил, положил в нем святых мощей до

трехсот». Шесть резных афонских кипарисных крестов с изображением двенадцатых праздников и евангелистов врезаны в вертикальное древко креста. На Кресте 18 восьмиконечных звезд, в которые вставлены камни из святых мест Палестины.

На Кресте находятся также 104 серебряные пластины с гравированными изображениями святых, чьи мощи скрыты под ними.

На кресте были закреплены два серебряных золоченых ковчегных, содержащих наиболее значимые святыни: «Часть Святыя и Животворящая Крови Господни, часть Святыя Ризы Господни, часть Млека Пресвятыя Богородицы, часть крови Иоанна Предтечи, часть крови апостола Павла и часть самого Древа Креста Господня», во втором ковчеге находилась «часть самага же Древа Креста Господня весом 65 золотников, к которой и ныне прикладываются богомольцы». Оба ковчегных не сохранились, но их изображения видны на иконах XVII–XIX вв. с изображением Поклонения Кийскому Кресту. При переносе Креста из Москвы на всем пути его к Беломорью при остановках на ночлег изготавливались копии креста и освящались «на благословение».

Кийский крест находился в Онежском Крестном монастыре в Крестовоздвиженском соборе до его закрытия в 1923 г. Единственный раз в 1854 г. он покидал монастырь из-за нашествия англичан. В 1930 г. крест был передан в антирелигиозный музей в Соловецком лагере, а затем был перевезён в Москву и хранится в запасниках Исторического музея в Москве. В августе 1991 г. Кийский крест-мощевик был передан в храм преподобного Сергия Радонежского в Крапивниках в Москве, где и хранится как главная святыня храма (Адрес: Крапивинский пер., 4, около Трубной пл.).

Интересна история церкви в Крапивниках в Москве и этого московского района – но это не наш теперешний предмет рассмотрения (1).

Краткая история Онежского Крестного монастыря – как места первоначального нахождения Креста. Об истории сооружения монастыря говорит сам патриарх Никон в своей «Грамоте о сооружении Крестного монастыря» и Иван Шушерин, клирик патриарха Никона. Монастырское предание приписывает «наречение» имени острова Кий патриарху Никону. Согласно легенде, будущий патриарх, тогда еще иеромонах, после размолвки с преп.

Елеазаром Анзерским в 1639 г. отправился с Соловков на материк. В пути его застигла буря, и корабль прибило к небольшому островку. Выйдя на берег, Никон якобы спросил: «Кий сей остров?» Так как остров оказался совершенно пустынным, никому не известным и не имеющим никакого наименования, то иеромонах Никон сказал: «Так пусть же этот остров называется Кий!» и поставил на нём деревянный крест. В 1652 г. Никон, уже митрополит Новгородский, был послан на Соловки за мощами святителя Филиппа Московского. На обратном пути будущий патриарх побывал на Кий-острове. Увидев свой крест нетронутым, он повторил обет о сооружении на острове монастыря.

Крестный монастырь стоит на голой гранитной скале, даже престол Крестовоздвиженского собора высечен из цельного камня, и название острова вполне оправдано географически. «Кий» или «киюра» использовалось и в архангельском диалекте русского языка для обозначения «остроконечного каменного молота» или «бульжника». С корнем «кий» связывается «камень».

В 1656 г., обратившись к царю Алексею Михайловичу с просьбой о пожаловании выбранной земли, патриарх Никон получил грамоту, в которой царь разрешал на о. Кий «церковь поставить и монастырек соградить». В 1657 г. на остров был торжественно отправлен уникальный крест-мошевик в меру Креста Христова (310x192) в сопровождении, как сообщает монастырское предание, стрельцов и пушек.

В иконостасе место хрَامовой иконы занимал Кийский крест. На втором уровне собора была сооружена большая галерея хоров. Исследователи полагают, что в центре галереи находилось место для патриарха Никона, ставившего себя таким образом над молящимися и ближе к небу.

В монастырском храме Происхождения Честных Древ на Кий-острове во время посещения его патриархом Никоном в 1661–1662 гг. был вырыт колодец для водоосвящения. Вероятно, празднование престольного праздника храма должно было сопровождаться каким-то особым ритуалом, сведения о котором до нас не дошли. В Московском царстве, в XVII в., 1 августа, по летописным свидетельствам, поминался день Крещения Руси в Киеве. Праздник сопровождался царским выходом на берег Москвы-реки для участия в водоосвящении (2).

Мощи и реликвии Кийского Креста (3). В Кийском Кресте сосредоточены палестинские святыни и реликвии, частицы мощей вселенских святых и одновременно русских подвижников. Такого уровня святыни, заключенные в Кресте, свидетельствуют об исключительной роли создаваемого креста-реликвария. Многие из редких реликвий Креста были взяты из ризницы придворного Благовещенского собора и Образной палаты Теремных церквей Московского Кремля – это видно из Описей Образной палаты 1669 г. и Благовещенского собора 1680–1681 гг.

Мощи, вложенные в Кийский Крест, объединяются в символически значимые комплексы. Мощи покровителей царского рода Рюриковичей и династии Романовых: св. Иоанн Предтеча, небесный покровитель царя Ивана IV, вмч. Феодор Стратилат – патрональный святой царя Феодора Иоанновича; преп. Михаил Малейн – тезоименитый святой Михаила Феодоровича Романова, св. Алексей, Человек Божий – святой покровитель царя Алексея Михайловича.

Святые раннехристианские воины-мученики, являющиеся небесными защитниками Отечества от врагов: великомученики Георгий, Димитрий, Прокопий, Феодор Стратилат и Феодор Тирон, Меркурий и Никита. Мощи русских святых: святые князья, святители и преподобные. Мощи преподобных отцов: преподобных Сергия, игумена Радонежского (1382), Евфимия, архиепископа Суздальского (1404), Саввы Сторожевского (1406) и блаженного Иакова Боровичского (1504).

Русские усопшие князья воспринимались как молитвенники за Русскую Землю: святые князья Александр Невский, Владимир Ярославич, Георгий Всеволодович и Роман Угличский. В Кийском Кресте находятся мощи митрополитов московских Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, а также архиепископов Ионы Новгородского и Гурия Казанского. Редкие мощи на Кресте: муч. Христофора, Спиридона Тримифунтского. Мощи муч. Ирины практически не встречаются в русских крестах-мошевицах. Отсутствуют некоторые особо почитаемые святыне: свт. Никола, преп. Зосима и Савватий Соловецкие.

Такая грандиозная иконографическая программа Кийского Креста не имеет аналогов ни в византийском, ни в западном, ни в русском искусстве.

2. Второй из сравниваемых документов – это печатный бумажный лист с изображениями и текстами под ними. Всё вместе – и тексты, и изображения – составляют единый рассматриваемый текст.

«Настенный лист», или лубочная картинка, имеет заголовок: «Сказание, кийм святым каковыя благодати исцеления от Бога даны и когда память их бывает». На листе – изображения святых с текстами под ними. Весь рисунок находится в двуцветной рамке желтого и зеленого цветов. По содержанию это – перечень болезней и стихийных бедствий с указанием, какому святому нужно молиться. Один лист сохранился до нашего времени в рукописи, найденной нами в экспедиции в Пермской области, и оказался с текстом хорошей сохранности. Настенные листы «Сказания» были распространены в старообрядческой среде (4).

Сказаніе кіймъ святымъ каковыя благодати исцеленія от Бога даны и когда память ихъ бываетъ

(по старому стилю)

В первом ряду:

- св. Иоанн Предотеча – о исцелении главных болезни 29 августа
- св. Иоанн Богослов – о изучении иконного писания 26 сентября
- св. Апостол Павел – о сохранении младенцев от смерти 29 июня
- св. великомученик Феодор Тирон – о обретении украденных вещей 17 февраля
- св. архангел Михаил – победитель супостатов 8 ноября–13 июля
- св. архангел Гавриил – вестник Божиих тайн 8 ноября–13 июля
- св. архангел Уриил – просветитель потемненных 8 ноября–13 июля
- св. архангел Иегудиил – утверждает трудящегося человека ради славы Божией – 8 ноября–13 июля
- св. архангел Селафиил – молителъ Бога о человеках 8 ноября–13 июля
- св. архангел Рафаил – врач недуговъ человеческих 8 ноября–13 июля
- св. архангел Варахаил – податель Божьего благословенія 8 ноября–13 июля
- священномученик Антипа, еп. Пергама асийскаго – о исцелении зубныхъ болезни 11 апреля
- св. святитель Никита, еп. Новгородскій, чудотворец – о сохранении отъ пожара и молнии 31 января
- священномученик Власій, еп. Севастійскій – о избавлении отъ скотскаго падежа 11 февраля
- святитель Медост, патриархъ Иеросалимскій – о избавлении отъ скотскаго падежа 18 декабря

Во втором ряду:

- св.мученик и архидиакон Лаврентій – о исцелении болезни очныя 10 августа
- св.мученик Мина египтянин – о исцелении болезни очныя 11 ноября
- св. мученик Логин сотник – о исцелении болезни очныя 16 октября
- св. Марой святитель – о исцелении отъ трясочныя болезни 1 ноября

св. мученица Фотиния самаряныня – о исцелении от трясовичных болезней – 20 марта

В центре:

образ Пресв. Богородицы Казанской – о прозрении ослепших очес 26 июня

образ Пресв. Богородицы Тихвинской – о сохранении здоровья младенцев 16 августа

образ Пресв. Богородицы Феодоровской – о освобождении от трудного рождения жен 4 сентября

образ Пресв. Богородицы Неопалимая Купина – от пожара и молнии 19 октября

св. священномученик Садоф – о сохранении от внезапной смерти 20 октября

св. великомученик Артемий – об исцелении от грыжной болезни 27 ноября

св. преподобный Роман чудотворец - о разрешении неплодства и безчадия 24 ноября

св. преподобный Ипатий, игумен в Руфинах – о разрешении неплодства и безчадия 24 ноября

св. великомуч. Екатерина – о освобождении от трудного рождения жен 15 ноября

В третьем ряду:

св. мученик и исповедник Гурий - аще возненавидит муж жену свою не повинно 15 ноября

св. мученик и исповедник Самон – аще возненавидит муж жену свою не повинно – 15 ноября

св. мученик и исповедник Авив – аще возненавидит муж жену свою не повинно 20 марта

св. и праведный Симеон Богоприимец – о сохранении здоровья младенцев 3 февраля

св. великомученик Никита – о избавлении младенцев от родимца 15 сентября

св. мученик Конон градарь – о исцелении младенцев от оспы 5 марта

св. чудотворец и безсребреник Козма – о просвещении разума к научению грамоте 1 ноября

св. чудотворец и безсребреник Дамиан – о просвещении разума к научению грамоте 1 ноября

св. великомученица Варвара – о сохранении от внезапной смерти 4 декабря

св. священномученик Харлампий – о сохранении от внезапной смерти 4 декабря

св. преподобный Онуфрий Великий – о сохранении от внезапной смерти 12 июня

св. преподобный Паисий Великий – о избавлении от муки умерших без покаяния – 19 июня

св. преподобный Нифонт мних – о прогнании лукавых духов от человека – 23 декабря

св. преподобный Зосима, соловецкий чудотворец – о умножении пчел 8 августа

св. преподобный Саватий, соловецкий чудотворец – о умножении пчел 8 августа

В четвертом ряду:

св. святитель Никола, архиеп. Мир-Ликийских, чудотворец – о избавлении от потопления на воде, бед и печали 6 декабря

св. и славный пророк Илия – о бездождии и ведре 20 июля

св. священномученик Киприан – о сохранении от злого очарования 2 октября

св. мученица Иустина – о сохранении от злого очарования 2 октября
св. преподобный Иоанн Дамаскин – о изучении церковного пения 4 декабря
св. преподобный Иоанн Многострадальный – о избавлении от блудных страсти 18 июля
св. преподобный Моисей Угрин Печерский – о избавлении от блудных страсти 26 июля
св. мученица Фомаида – о избавлении от блудных страсти 13 апреля
св. мученик Внифангий – о избавлении от винного запойства 19 декабря
св. преподобный Моисей Мурин – о избавлении от винного запойства 28 августа
св. мученик Флор – о избавлении от падежа конского 18 августа
св. мученик Лавр – о избавлении от падежа конского 18 августа
св. великомученик Георгий Победоносец – о сохранении скота от снесения зверей 23 апреля
св. мученик Иоанн Воинственник – о обретении украденных вещей 30 июля
св. великомученик Пантелеймон – о исцелении недугов человеческих 27 июля

Настенный лист мог быть молебным образом, но изображения святых весьма малых размеров, а тексты читаются с трудом. Такой лист мог использоваться как иконописный подлинник. Так, был известен Указ Синода от 20 марта 1721 г., по которому строго устанавливалось, что лики святых для поклонения пишут на досках, а не печатают на бумаге, последние допускаются «для пригожества, а не для почитания». Правда, постановление Синода скорее всего не было указом для староверов.

На листе содержатся 55 изображений святых с текстами, расположенных в четыре ряда по горизонтали, и 4 иконных Богородичных образа в центре листа. Изображения в цвете, все нимбы святых – золотом, рамка листа – из листьев жёлто-зелёного цвета.

В настенном листе памяти святым расположены в соответствии с месяцесловом сентябрьского года, по старому стилю. Весь год расписан, и вся жизнь человеческая входит в этот годовой круг, со всеми недугами и возможными напастями. Предусмотрено буквально всё, что может случиться в человеческой жизни. И этим очерчен круг действий святых, которые уполномочены Богом быть помощниками в жизни человека.

Первым на листе, в первом ряду слева, стоит Иоанн Предтеча, который исцеляет главную (головную) болезнь, память его перед самым началом нового года – 29 августа, а исцелитель всех недугов человеческих – святой великомученик Пантелеймон поставлен в ряду изображений святых последним, самым крайним справа. Память его 27 июля, и в Проложном чтении на этот день он

назван «целебник Пантелеймон. Научен убо бысть врачебному художеству». Среди архангелов, изображения которых на листе находятся в центре первого ряда, прямо под образом Саваофа, «врачом недугов человеческих» назначен архангел Рафаил.

Второй ряд начинают святые мученики, ответственные за исцеление «болезни очныя» — св. мученик и архидиакон Лаврентий (память 10 августа), св. мученик Мина египтянин (память 11 ноября) и св. мученик Логин, сотник, житие которого помещено в Прологе на 16 октября (л.190–191: Память с(вя)таго мученика Логгина сотника). Это тот самый сотник Логин (Логгин, Лонгин), который оставил военную службу и стал проповедовать Христа, за что ему отсекали голову. Её принесли в Иерусалим и положили где-то на гноище. И тогда стали твориться чудеса: на этом месте ослепшие прозревали: «от непрозрения в прозрение преложися». И так Логин стал «теплый помощник и заступник, источник цельбам».

Чтение из Пролога на 10 августа об архидиакоме Лаврентии также содержит объяснение его чудотворной способности по исцелению очной болезни. Лаврентий был архидиаконом римского епископа Сикста (в Прологе — «Ксиста», с греческой буквой «кси» в начале имени). Во времена царя Декия архидиакон Лаврентий продал церковные сосуды и раздал полученные деньги нищим. Когда же царь спросил Лаврентия о священных сосудах, тот положил на телеги слепых, хромых и немощных и привёз их царю, а царь исполнился ярости, велел св. Лаврентия «вельми бити, и воврещи в темницу, и там тот многих уврачева, которые к нему приходили». Разгневанный царь велел поджигать его огнём на сковороде и бить железными палицами. Св. Лаврентий был сожжён на железной решетке. И ему молятся слепые и больные глазами.

Св. великомученик Феодор Тирон — обретенный украденных вещей (17 февраля, суббота первой недели Великого поста), будучи новобранцем, исповедовал Христа перед воинами, сжёг капище богини Кибелы и после бичевания и мук сожжён на костре в 306 г. в Амасии.

Главной заступницей и помощницей ослепших в сонме Богородичных образов считается Пресвятая Богородица Казанская (память 26 июня), рассказы о её чудесных исцелениях многочисленны и собираются в специальные сборники. В настенном листе

«Сказаний» Образ Казанской Богоматери помещён в центре и выделен большим размером.

О исцелении же «зубныя болезни» следует молиться священномученику Антипе, епископу Пергама асийского, его память 11 апреля.

Чудеса исцеления от грызной, или грыжной, болезни совершает великомученик Артемий, его память 27 ноября, а чтения об Артемии и Повесть о его чудесах помещены в Прологе на 20 октября (с.209–210об.), где рассказывается, как он исцелял разных больных, особенно с гнойными болезнями и ранами – «гнойный струп» удалял.

После чудотворцев исцеления очной болезни сразу стоят помощники больным трясовичной, или трясуцей, болезни: св. мученица Фотиния (память 8 июля) и святитель Марой (1 ноября).

Быть может, за этим порядком расположения святых-чудотворцев кроется некоторая реальная статистика частоты болезней, а потому и обращений к святым.

Некоторые болезни или избавления от страстей имеют по 2 покровителя – женская святая и мужской святой: св.Фотиния и св. Марой – от трясуцей болезни; Варвара и Харлампий – от внезапной смерти (оба имеют память 4 декабря); святые Киприан и Иустина - сохраняют от злого очарования; Моисей Угрин и Фомаида – исцеляют от блудной страсти, а вот от винного запойства чудодействуют только святые-мужчины – мученик Внифантий и преподобный Моисей Мурин.

Святой великомученице Екатерине, которая славилась ученостью и считалась покровительницей учащихся, дана благодать освобождать женщин от трудных родов, и этому же молятся перед образом Пресв. Богородицы Феодоровской (память 4 сентября). Рядом с Екатериной во втором ряду святых стоят парой преподобные Роман чудотворец и Ипатий, игумен в Руфинах, чудесная сила которых «разрешает от неплодства и безчадия»; память их в один день – 24 ноября.

Пресвятая Богородица Тихвинская заботится о сохранении здоровья младенцев, а прямо под её образом на листе «Сказания ...» в третьем ряду рядом стоят святые, обеспечивающие жизнь и здоровье младенцев. И весь год распределён между ними. Богородица Тихвинская – 16 августа; св. великомученик Никита, чудесно

избавляющий младенцев от родимца, — 15 сентября; св. мученик Конон градарь, исцеляющий младенцев от оспы, — 5 марта; на Праздник Сретения, 3 февраля, естественно, приходится память святого и праведного Симеона Богоприимца, который сохраняет «здравие младенцев», и наконец, сам Апостол Павел (память его 29 июня) заботится о сохранении младенцев от смерти.

Более всего святых (и дни памяти их распределены в течение всего года) имеют благодати сохранять молящихся от внезапной смерти. Они и стоят рядом: великомученица Варвара и священномученик Харламий, память их в один день — 4 декабря, и преподобный Онуфрий Великий. Из Проложного чтения на 12 июня можно узнать о его жизни и блаженной кончине. Он жил один в пустыне в Египте и 60 лет не видел никого. Святой Пафнутий нашёл его в ските. И когда Онуфрий отходил к Господу, Пафнутий разделил свою рясу на 2 части, одной обвил мощи святого, потому что тот был наг и покрыт только белыми волосами, а другую часть оставил себе. И когда святые мощи были погребены, на том месте внезапно упала колиба, где святой обитал, засохло финиковое дерево, плодами которого он питался, и оскудела вода, которую употреблял преподобный.

На 20 октября приходится память св. священномученика Садофа, чудесная помощь которого сохраняет от внезапной смерти. Если же христианин не избежал внезапной смерти и умер без покаяния, дабы избавить душу его от мук, обращаются к чудесной помощи святого преподобного Паисия Великого, египетского аввы, который совсем юным из Александрии ушёл в пустыню и жил в пещере один. Когда его кто-нибудь находил, он уходил еще дальше. О его даре чудотворений говорится в «Каноне Паисию Великому», списки которого можно найти почти в каждом доме старовера, и каждый при жизни заботится о том, чтобы Паисий избавил от муки умерших без покаяния, его память — 19 июня.

Среди благодатей святым и мученикам даны от Бога чудеса избавления от разных человеческих страстей, среди них — «винное запойство», от которого избавляют преподобный Моисей Мурин (память 28 августа) и св. мученик Внифантий (19 декабря); о избавлении от «блудной страсти» — следует молиться преподобным Иоанну Многострадальному и Моисею Угрину, а также мученице Фомаиде (13 апреля).

«От злаго очарования» сохраняют мученики Киприан и Иустина (память обоих 2 октября), а «от лукавых духов» — св. преподобный Нифонт мних. Он стоит между святыми, которые сохраняют от внезапной смерти и избавляют от муки умерших без покаяния, и соловецкими чудотворцами. Монах Нифонт — автор «Слова», помещенного в Прологе на 23 декабря: «Слово св. отца Нифонта, како в последнем издыхании покаянием и слезами, и милостынею угодити Богу». Это «Слово» встречается также во многих старообрядческих сборниках и Цветниках (5) с тем же названием и той же благодатью святого Нифонта — «о прогнании лукавых духов от человека».

К человеческим страстям, от которых избавляют благодати, данные святым, относится ситуация, которая, видимо, составителями «Сказания ...» рассматривалась как частая в жизни, потому что избавиться от страсти «аще возненавидит муж жену свою неповинно» призваны помогать сразу 3 святых мученика и исповедника Гурий, Самон и Авив. Они стоят рядом в начале третьего ряда листа, и в Прологе чтение о них помещается на 15 ноября (с.339–339об.), хотя память св. мученика и исповедника Авива в календаре относится к 20 марта. В благодати, данной этим мученикам, к страданиям и мукам самих святых относится разве только слово «неповинно». Проложное чтение рассказывает, что Самон и Гурий пострадали при царе Диоклитиане, были оболганы и повешены за одну руку, а к ногам их была привязана тяжесть. И так они висели три часа, а потом были заключены в темницу, и пробыли там, томимые голодом и жаждой, четыре месяца. После пыток оба были обезглавлены. Дьякон Авив также был обвинён без всяких оснований, бит и предан огню.

Каждый раз хочется найти объяснение благодати, данной святому, в его житии или смерти. Так, о св. мученике Иоанне Воинственнике, который заботится «о обретении украденных вещей», в Прологе на 30 июля рассказывается, что он «был послан на убиение християнское, но втайне помогал христианам, или отпускал их на свободу, или помогал бежать, и так богоугодно пожив, отошел к Господу». И об этом святом рассказывают, что он «разные чудеса творит, и татбы извещает».

Два святых мученика Флор и Лавр избавляют «от падежа конского» (память обоих — 18 августа), и от «скотского падежа» —

тоже два святых, имевших в своей земной жизни весьма высокие церковные должности: священномученик Власий, епископ Севастийский, и святитель Медост, патриарх Иерусалимский (память – 18 декабря). Власий был мучим и обезглавлен при царе Диоклетиане, он считается покровителем животных, поскольку благословлял и исцелял зверей пустынных. Святому великомученику Георгию, день которого приходится на 23 апреля, следует молиться «о сохранении скота от снедения зверей».

Не оставлена заботой погода и природа, так значимая для сельскохозяйственного года: «о бездождии и вѣдре» молятся святому и славному пророку Илие (память 20 июля), «иже ключа положительный небу», о сохранении от пожара и молнии – святителю Никите, епископу Новгородскому, чудотворцу. И всегда, во все времена, и во всех областях славянского мира от пожара и молнии помогал образ Пресвятой Богородицы «Неопалимая Купина», он также помещен в центре настенного листа со «Сказанием ...».

Св. святитель Никола, архиепископ Мирликийских, память которого празднуется 6 декабря, проявляет свою чудотворность в «избавлении от потопления на воде, бед и печали».

Святые чудотворцы и бессребреники Козма и Домиан, кроме своих лекарских заслуг, были известны также как заботящиеся «о просвещении разума к научению грамоте», их общая память – 1 ноября. Научению церковному пению способствовал святой преподобный Иоанн Дамаскин. Из Пролога известно его «Слово об усопших»: «где службы, где пения, где благотворения?» А желающему научиться иконному письму следует обращаться к Иоанну Богослову. В Прологе на 26 сентября содержится повесть «Слово о с(вя)темь Иоанне Богослове, како изучил человека писати иконы» (л.102–103об.).

Изображения Архангелов занимают середину первого ряда. Интересно сравнить данные им благодати с Проложными житиями и известными ангельскими классификациями.

Св. архангел Уриил – просветитель потемненных – 8 ноября–13 июля. В Прологе на 8 ноября: «Уриил сияніе сыи огня божествен».

Св. архангел Иегудиил – утверждает трудящегося человека ради славы Божией. В Прологе: «Егудіиль славитель бга имат служеніе утверждати человека труждающа ся в чесом любо славы ради бжія».

По классификации ангелов в сочинении Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» (сочинение, которое очень любил протопоп Аввакум и многократно упоминал в своём «Житии»), архангелы – это второй чин в низшем лике ангельской иерархии. По более древней классификации в книге Еноха – 7 архангелов: 1) Уриил – властвующий над небесными светилами, 2) Рафаил – властитель мыслей человека и его исцелитель, 3) Рагуил – наказывающий мир светил, 4) Михаил – глава архангелов, покровитель израильского народа, 5) Сариил – начальствующий над духами, соблазняющими людей, 6) Гавриил – начальствующий над духами, помогающими людям (Гаври'эл – ангел огня, вар. Нури'эл, от арамейского нура – «огонь»), 7) Иерахмиил – наблюдающий за воскресением мертвых. Все они управляют ветром, молнией, кометами, ураганом, громом, снегом, дождем, днем, ночью, солнечной орбитой, диском луны, звездами и созвездиями: «Есть семь великих, прекрасных, чудесных и почитаемых князей, которые управляют семью небесами. Каждый из них является князем небесного воинства и каждый сопровождается мириадами ангелов-служителей».

Стоящие в конце третьего ряда, Соловецкие святые, преподобные Зосима и Саватий, связаны в нашем сознании с соловецким стоянием, восстанием, с замерзшими в озере монахами, и никак не с пчёлами. Согласно «Сказанию ...» им дарована благодать «умножения пчёл». В поисках оснований для такой благодати нам удалось обнаружить интересные иконографические подтверждения. Зосима и Саватий, попав на Соловецкие острова, всячески обустроивая созданный ими монастырь, заводят на острове новые промыслы, в частности пасеки, изображения которых можно видеть в клеймах икон «Зосима и Саватий с монастырем».

В Житиях Зосимы и Саватия и их иконографических отражениях одна из существенных тем – монашеские подвиги, чудеса исцеления и спасения на море. На одной иконе находим клеймо, содержание которого помогает «найти мёд». Икона находится теперь в Успенском соборе Московского Кремля. Она привезена из Соловецкого монастыря в 1923 г. и представляет собой редкий датированный памятник. Точная дата видна из надписи на самой иконе – 1545 г. (лета 7053) «... при благоверном и великом

князи Ивани Василевиче вся Руси и при архиепискупи Феодосии при игумене Филиппи». На иконе «Богоматерь Боголюбская с житиями Зосимы и Савватия» нижнее центральное клеймо занято изображением «Притчи о сладости мира сего». Это сюжет из широко распространенной на Руси восточной «Повести о Варлааме и Иоасафе», нравоучительного содержания (6).

Итак, при сравнении двух совершенно различных документов второй, рассмотренный подробно настенный лист под названием «Сказание...», широко распространённый в старообрядческой среде, является тождественным набору мощей святых, собранных в Кийском Кресте 1650 г.

С другой стороны – «концентрация» святости в Кийском Кресте-мощевике образует такое соответствие набору святых в «Сказании», кроме Богородичных образов и изображений Архангелов (которые, естественно, не могут иметь «мощей»), что оба документа функционально становятся по существу годовыми святцами.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Опись Крестного Онежского монастыря на Кий-острове. 1823 г. // Государственный архив Архангельской области. Ф.29. Оп.31. Д.218; Гнутова С.В. Кийский крест // Патриарх Никон. Облачения, личные вещи, автографы, вклады, портреты: Каталог выставки. М., 2002. С.72–75; Щедрина К.А. Царей держава. Реликвии и символы Креста и Страстей Христовых в церковном освящении государственной власти. М., 2000 (гл. «Царская ставропигия»: **Σταυροπῆγιον** (греч.) – крестоводружение).

2. Лаврентий, архим. Краткое известие о Крестном Онежском монастыре Архангельской епархии. М., 1805; Иван Шушерин. Известие о рождении и воспитании и житии святейшего Никона, патриарха Московского и всея России // Патриарх Никон – протопоп Аввакум. М., 1997; Севастьянова С.К. Грамота патриарха Никона о Крестном монастыре // Ставрографический сборник. Кн.3. М., 2005. С.336–403; Кольцова Т.А. Новые данные по строительной истории Крестного монастыря // Памятники архитектуры Русского Севера. Архангельск, 1998. С.15–22, 266–297.

3. Опись Крестного Онежского монастыря на Кий-острове. 1823 г.; Гнутова С.В. Указ. соч. С.72–75.

4. «Рукописи Верхокамья XV–XX вв.»: Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Е.А., Смилянская Е.Б. (Приложения: Сморгунова Е.М.). Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. Из собрания Научной библиотеки Московского университета им. М.В. Ломоносова. М., 1994. Далее; Каталог; Рукопись №1406, начало XX в. (Каталог. С.118). Название «Сказание ...» взято из рукописного сборника №1537–

1. Л.1–5об. (Каталог. С.149); XX в. (до 1908 г.). Текст начинается словами: «О прозрении ослепших очес молитися пресвятей Богородице Казанской июля в 8 день». Запись на л.8об. скорописью: «Сия книга истово писано».

5. Каталог. №624. 1880 г. Л.140, 29.XII; №1119. – Сборник слов и Поучений из Пролога, 30–40 гг. XVIII в. Л.209, 29.XII.

6. Памятник с Соловецких островов. Икона «Богоматерь Боголюбская с житиями Зосимы и Савватия». 1545 г. Текст Н. Маясовой. Л., 1969; Тексты из Пролога XVII в. по Изданию Московского Печатного двора, 6.12.1643, в авторском переводе на современный литературный язык с сохранением, по возможности, некоторых стилистических и поэтических особенностей жанра. См. также: Сморгунова Е.М. Св. Иоанн Златоуст о Божественной евхаристии, или таинстве причащения // Theologia. Collegium Catholicae Theologiae a Sancto Thoma Aquinate. М., Июнь, 4. 1995. (Публикация переводов: Иоанн Златоуст. О Евхаристии. Беседы на Евангелие от Иоанна). Ссылки на Проложные жития святых также по изд.: Священная книга сия Пролог, или свойственнее рещи Синаксарий, за еже собратися в нем вкратце поведением святых житей, страданий и чудотворений. Москва, 1702 (7211) г., ноябрь.

**НАТЕЛЬНЫЕ КРЕСТЫ В ВЯТСКОМ КРАЕ XIX–XX ВВ.
(ИЗ ЧАСТНОЙ КОЛЛЕКЦИИ:
К ВОПРОСУ ИДЕНТИФИКАЦИИ И ТИПОЛОГИИ)**

I.

Меднолитая пластика (кресты, иконы, складни) – замечательное явление национальной русской культуры. Теснейшим образом они связаны со старообрядчеством. Указы Петра Первого 1722 и 1723 гг. фактически запрещали лить и продавать в России, а также иметь в частных домах медные и оловянные кресты, иконы, складни. Расцвет этого меднолитейного промысла тесно связан с Выговской поморской общиной, начиная с XVIII в. Преображенская община в Москве затем развила и подхватила эту традицию.

В целом ряде подмосковных сёл уже в XIX в. активно развивается производство меднолитой пластики (Гуслицы, село Патриаршее). Многоцветные эмали, огневое золочение, тщательнейшая обработка превратили многие предметы культа в настоящие произведения искусства, ориентированные на лучшие образцы этой традиции допетровской эпохи.

Широко для всего православного люда продавались на разного рода ярмарках и торгах изготовленные старообрядцами медные кресты, иконы, складни. Стоит отметить, что качество их очень разнообразно. Чем больше тираж – тем обычно ниже художественная сторона изделия.

В Вятском крае XVIII–XIX вв., как и на всём Русском Севере, существовали как отдельные старообрядческие семьи, так и старообрядческие общины и скиты разных согласий. Если в 1861 г. в Вятской губернии зафиксировано 47125 старообрядцев (реально их было существенно больше), то в 1904 г. – 97208. По старым образцам дониконианской эпохи, а также по изделиям Выговской и Преображенской общин, на Вятке в некоторых местах лили

Бердинских Виктор Аркадьевич, д.и.н., профессор кафедры отечественной истории, Вятский государственный гуманитарный университет, г. Вятка; **Кайсин Алексей Олегович**, заведующий НИ археологических исследований Вятского государственного гуманитарного университета, г. Вятка; **Глушкова Алёна Васильевна**, Вятский государственный гуманитарный университет, г. Вятка.

самостоятельно «русскую медь». Прежде всего, конечно, технически не очень сложные и небольшие изделия без эмалей и огневого золочения.

Проще всего здесь оказалось лить нательные кресты из меди, серебра, олова. Значительные группы старообрядцев проживали ещё в XX в. в Уржумском, Малмыжском, Омутнинском, Мурашинском и ряде других районов Кировской области.

Стоит вспомнить горестную судьбу Луки Арефьевича Гребнева (Гребенева), выдающегося старообрядческого книгопечатника, иконописца и просветителя. После работы в 1907–1909 гг. в типографии Преображенской общины он открыл типографию в с. Старая Тушка Уржумского уезда. После конфискации в 1918 г. новой властью станков и шрифтов – перешёл вместе с сыном Фомой и помощниками на иконописание и литье медных икон и крестов. Мастерская работала в 1920–1929 гг. Изделия его были замечательны и высокохудожественны (тираж их невелик). Тщательная и чёткая проработка деталей удивляет по сей день. Новации его очень интересны (например, применение зелёного цвета в эмалях киотных крестов). Лука Гребнев погиб после ареста где-то в пересылке Котласа в 1932 г.

Можно предположить, что медь отдельные умельцы закупали в слитках, либо переливали старую медную посуду, коей в обиходе XVIII–XIX вв. было очень много. Для получения серебра также могли использовать серебряную монету (как высокопробную, так и биллон).

В тех регионах, где были залежи медной и серебряной руды, даже бедной, использовали местное сырьё. В нашем крае (и далее на север) встречаются нательные кресты, отлитые из очень низкокачественного серебра и меди.

К сожалению, значительное количество медной пластики, дошедшей до нас, сильно пострадало от чистки в домашних условиях (порошком красного кирпича, валенком и т.д.)

В коллекции медной пластики профессора В.А. Бердинских, собранной в Вятском крае в 1990–2000-е гг., в основном представлены изделия XVIII–XIX вв. Нательных крестов не так много, поскольку собирателя интересовали прежде всего высокохудожественные малотиражные вещи. Но и то, что есть, представляет немалый интерес.

По мнению собирателя, предствленные здесь нательные крес-

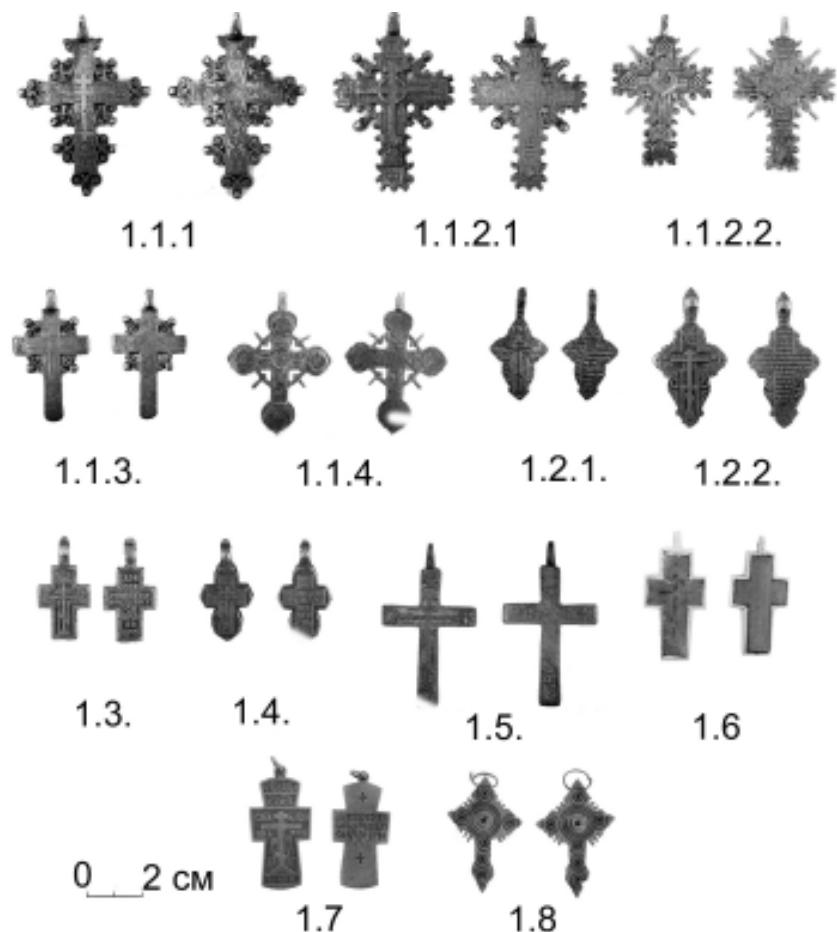


Рис. 1. Тип I. Подтип 1; 1.1.2.1. Подтип 1; 1.1.2.1. Тип 1. Подтип 2. Вариант 1; 1.1.2.2. Тип 1. Подтип 2. Вариант 2; 1.1.3. Тип 1. Подтип 3; 1.1.4. Тип 1 Подтип 4; 1.2.1. Тип 2. Подтип 1; 1.2.2. Тип 2. Подтип 2; 1.3. Тип 3; 1.4. Тип 4; 1.5. Тип 5; 1.6. Тип 6; 1.7. Тип 7; 1.8. Тип 8.

ты отливались непосредственно в старообрядческих общинах и скитах Вятского края. Образцами служили часто выгорецкие изделия. Кресты делались небольшим тиражом и, чаще всего, не на продажу — а для членов своей общины. Потому-то так ценится среди собирателей скитская работа, что мастер не жалел сил, времени, искусства для сравнительно небольшого изделия.

Обе стороны такого креста максимально насыщены художественно и религиозно значимыми изображениями, вмещающими представления о мире и вере средневекового человека, нередко требующими расшифровки для современных людей. Удивительное изящество и гармоничность такого нательного креста делают его произведением большого искусства. Мастер-одиночка мог лить небольшие нательные кресты, используя форму из особого вида камня (представлена в коллекции), практически в любой глухомани.

Буквы и текст на нательных крестах стали неотъемлемым элементом художественной гармонии целого. Несмотря на общую каноничность изображений на нательных крестах, они удивительно разнообразны и неожиданно оригинальны. Мысль нескольких поколений мастеров билась над созданием оптимально значимого варианта изображения, которое затем бережно воспроизводилось долгие десятилетия, что вовсе не мешало его развитию.

Длинное средневековье в отдалённых уголках русской провинции с его мифопоэтическим восприятием жизни сохранилось вплоть до начала XX в.

II.

На протяжении многих веков крест был и остается главным символом христианства. Этим объясняется невероятное разнообразие форм и декора крестов. Кресты различались по типам и назначению (1). Нательные кресты отличает небольшой размер, простота и незатейливость иконографии. С древних времён нательный крест, по-другому называемый тельником, носился прямо на теле, под одеждой.

Кресты-тельники являются ценным историческим источником. Они важны для изучения истории древних производств, в частности цветной металлургии, ювелирного ремесла и других (2).

Несмотря на жёсткие канонические нормы, которым следуют мастера, а также кажущуюся простоту исходного материала, из которых изготавливаются кресты-тельники, их производство с течением времени подвергается серьезным изменениям. Процесс изготовления изделий имеет и свои территориальные особенности, связанные с традициями тех или иных художественных школ.

О необходимости детального изучения нательных крестов пишет В. Молодин, выделяя при этом 2 возможных подхода к изу-

чению крестов-тельников. Первый можно назвать искусствоведческим, так как он направлен на изучение иконографии креста. Второй подход можно определить как исторический. При таком подходе «тельники» изучаются в рамках исследуемых историко-культурных комплексов. Примеры подобного рода исследования можно обнаружить в практике российской археологии. При историческом подходе важное место занимает типологический анализ тельников (3). Длительное и широкое распространение данного метода выявило его недостатки и обусловило появление системного подхода.

В данной работе мы предлагаем свой стандартизированный образец описания крестов-тельников. Каждая вещь рассматривается как система, состоящая из нескольких подсистем, таких как морфология (то есть внешний вид предмета), техника изготовления вещи и материал, из которого она изготовлена. В то же время, намечаемые подсистемы тоже являются системами. «Морфология» состоит из нескольких подсистем: «конструкция», «метрика», «декор». Конструктивно-морфологический подход к исследованию вещи был разработан Ю. Л. Шаповой. Классификация предметов по данной методике образует матричный тип классификации, способный описывать всё многообразие сочетаний элементов, а значит, и всё морфологическое многообразие вещей определенного класса (4). Для примера такого описания взята частная коллекция В.А. Бердинских.

В анализируемой коллекции взяты только нательные кресты как особый вид мелкой пластики. Речь идёт о самом миниатюрном образце такого рода изделий (5). Узловым понятием классификационной системы является тип. Предложенная нами типология базируется на работах А.К. Жизневского, Э.П. Винокуровой, В.И. Молодина, А.К. Станюковича, Д.Е. Пежемского.

Основным признаком объединения по типам стала форма креста, все остальные признаки являются дополнительными.

Частная коллекция В.А. Бердинских состоит из 16 крестов – тельников, выполненных из меди, серебра, олова, дерева.

Тип I. К данному типу относится 6 изделий, что составляет 37,5 % от общего числа количества изделий коллекции. Изделия данного типа представлены четырьмя подтипами (с вариантами).

Подтип 1 (2 экземпляра). Кресты отличаются наличием до-

полнительных волот, украшающих торцы ветвей креста и середину его нижней лопасти. Дополнительными завитками украшено навершие креста. Кресты четырехконечные с прямоугольными лопастями. Размеры изделий колеблются в следующих пределах: длина – от 40 до 47 мм, ширина – от 37 до 31 мм.

В центральной части – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста на полукруглой Голгофе. Под ним стилизованно представленная глава Адама. Центральная часть креста оконтурена растительным орнаментом. На оконечностях выделены квадратные и прямоугольные зоны, в которых содержатся буквы надписей. Остальная поверхность креста также заполнена надписями. В нижней лопасти размещена надпись «ГЛВА» (Глава) над Голгофой. Система надписей, расположенных на лицевой стороне изделий, выглядит следующим образом:

О ТЕБЕ / Е Р / ЦР СЛ / Т А / С Д / Я У / ОБРАД /
ОВАННА / Я ВСЯК / АЯ ТВАРЬ АРХАНГЕЛЬСКИЙ СОБОР /
ИСЬ ХСЬ / ЧЛВСКИЙ РОДЪ ОСВЕЩЕННАЯ ЦЕРК / МЛ
РБ / ВИ РАЮ С / НИКА / О / В / В Е / С С / СВЕД І ОН

Вся оборотная сторона креста поделена рельефными валиками на равные по величине квадратные зоны. Зоны, содержащие надписи, чередуются с квадратами, заполненными растительным орнаментом.

Кресты имеют лучистый венец вокруг средокрестия. Оглавие имеет вид плоского ушка.

Аналогичные кресты были обнаружены В.И. Молодиным в погребениях Илимского острога. В.И. Молодин классифицирует их типом 4, подтипом 4, вариантом 1, подвариантом 1 (6), в каталоге графа А. С. Уварова (7).

Подтип 2. Вариант 1 (1 экземпляр). Крест четырехконечный размерами 51x37 мм с прямоугольными лопастями. В центральной части – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с цатой в средокрестии и с копьем и тростью по сторонам. Система надписей, расположенных на лицевой стороне изделий, соответствует подтипу 1. Вся оборотная сторона креста поделена рельефными валиками на равные по величине квадратные зоны. Зоны, содержащие надписи, чередуются с квадратами, заполненными растительным орнаментом. Кресты имеют лучистый венец вокруг средокрестия. Оглавие имеет вид плоского ушка.

Подтип 2. Вариант 2 (1 экземпляр). Крест четырёхконечный размерами 45x32 мм с прямоугольными лопастями. В центральной части – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с цапой в средокрестии и с копьём и тростью по сторонам. Цапа украшена растительным орнаментом. Под оглавием креста, в нижней и на боковых лопастях - декоративно оформлены розетки. В верхней оконечности размещена монограмма «ЦС» (Царь Славы), на боковых – «ИС» (Исус) и «ХС» (Христос), а в нижней – «НИКА». В центре оборотной стороны изображён ромбовидный знак, лопасти которого окружены растительным узором. Также на лопастях присутствуют равные по величине квадратные зоны, в которых содержатся надписи (нечитаемые). Крест имеет лучистый венец вокруг средокрестия. Оглавие имеет вид плоского ушка.

Аналогичный крест можно обнаружить в каталоге графа А.С. Уварова (8), в каталоге Э. П. Винокуровой (9), у В.А. Батюкова и Т.Ю. Муленцовой (10).

Подтип 3 (1 экземпляр). Крест четырёхконечный размерами 46x32 мм с прямоугольными лопастями. В центральной части - рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с копьём и тростью у основания. Вся плоскость креста заполнена горизонтальными, а вдоль периметра – вертикальными строками текста Похвалы Кресту «Крестъ хранитель всей вселеней...». Верхняя оконечность – нечитаемая, по сторонам креста в квадратных клеймах – монограммы «ІСЪ» (Исус) и «ХСЪ» (Христос). В нижней лопасти размещена монограмма «НИКА» без титлов. Над ней присутствует надпись «ГЛВА» (Голова). Крест имеет лучистый венец вокруг средокрестия. Задняя поверхность креста покрыта растительным орнаментом. Оглавие имеет вид плоского ушка.

Подтип 4 (1 экземпляр). Крест четырёхконечный размерами 45x37 мм с сердцевидными концами. На лицевой стороне помещён рельефный восьмиконечный Голгофский крест с копьём, тростью, цапой в средокрестии. Над крестом расположена надпись ИНЦИ (Исус Назарянин, Царь Иудейский). На верхней оконечности в квадратном медальоне – надпись «ЦРЬ С» (Царь Славы) под титлами, на нижней оконечности, под Голгофой, в квадратном медальоне – монограмма «НКА» (Ника) под титлами. На боковых оконечностях в таких же медальонах – монограм-

мы «ХСС» (Христос) под титлами. Надписи на оконечностях оконтурыны круглым рубчатым валиком. Под основной перекладиной с двух сторон креста надписи «КОП» (Копье) и «ТСЬ» (Трость). Все монограммы рельефные. На оборотной стороне, в центре каждой из розеток и в средокрестии размещены ромбы. Крест имеет лучистый венец вокруг средокрестия (лучи в виде стерженьков). Оглавие имеет вид плоского ушка.

Аналогичные кресты были обнаружены у А.К. Станюковича (11) и В.И. Молодина. Он классифицирует их типом 4, подтипом 6, вариантом 1, подвариантом 2 (12).

Тип II. К данному типу относятся 4 изделия, что составляет 25% от общего числа количества изделий коллекции. Изделия данного типа представлены 2 подтипами.

Подтип 1 (1 экземпляр). Нательный крест размерами 28x21 мм. Композиция четырёхконечных крестов заключена в обрамлении барочных очертаний, украшенное растительным орнаментом. На лицевой стороне – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с копьём, тростью по сторонам и Главой Адамовой. Оглавие в виде плоского ушка.

Система надписей выглядит следующим образом:

Ц С / ІС ХС / С Б / РАСПЯТ БЫСТЬ / КАЛ МЕСТО

ГДІІСЕ / ХРТЕ / СЫНЕ / БЖІН БЛАГОСЛОВИ / ИЖЕТИ
ІСОХРАНИМ / СИЛО / Ю ІСГО / ТАЖ / КБОН / ОСНА / ГОТ

Аналогичные кресты были обнаружены у В.И. Молодина. Он классифицирует их типом 5, подтипом 1, вариантом 3, подвариантом 1 (13).

Подтип 2 (3 экземпляра). Размеры изделий колеблются в следующий пределах: длина от 30 до 32 мм, ширина – от 20 до 22 мм. Один из экземпляров утратил верхнюю лопасть. Отличается от предыдущего подтипа системой надписей.

Над крестом – надпись «ЦРЬ СЛВЫ» (Царь Славы) в две строки под титлами, по сторонам креста – монограммы «ІС» (Исус) и «ХС» (Христос) под титлами над основной перекладиной, под ней – «СНЬ БЖІИ» (Сын Божий) под титлами. Между древом креста и древкамю копия и трости размещена монограмма «НИКА» без титлов.

Задняя поверхность креста покрыта текстом: «Да воскреснет Бог ...»: ДА ВОС / КРЕСНЕ / ТЬ БГЬ / И РОЗЫД / УТСЯ В /

РАЗИ ЕГО И ДА БЕЖАТЬ ОТ / ЛИЦА ЕГО НЕНАВИДЯЩИЕ / ЕГО ЯКО ИСЧЕЗАЕТЬ ДЫ / МЪ ДА И / СЧЕЗНУ / ТЬ Я / КО ТА / ЕТЬ В / ОСК Ъ / ОТ ЛИЦА / ОГНЯ / ТАКО

Аналогичные кресты были обнаружены у А.К. Станюковича (14), Винокуровой (15). В.И. Молодин классифицирует их типом 5, подтипом 1, вариантом 2 (16).

Тип III (1 экземпляр). К данному типу относится 1 изделие, что составляет 6,25 % от общего числа количества изделий коллекции.

Крест четырёхконечный размерами 25x18 мм с прямоугольными лопастями. В центральной части – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с копьём и тростью по сторонам. Над крестом – надпись в две строки «ЦРЬ СЛВЫ» (Царь Славы) под титлами, по сторонам креста – монограммы: над основной перекладиной «ІС» (Исус) и «ХС» (Христос), под ней – «СЫН БЖІИ» (Сын Божий).

Задняя поверхность креста содержит молитвы типа «Да воскреснет Бог...»: ДА В / ОСК / РЕСНЕТ БОГ / И РАЗЫДУТ / СЯ / ВРА / ЗА / ЕГО

Оглавие имеет вид плоского ушка.

Тип IV (1 экземпляр). К данному типу относится 1 изделие, что составляет 6,25 % от общего числа количества изделий коллекции.

Крест четырёхконечный размерами 25x18 мм с прямоугольными лопастями, завершающимися ромбовидными выступами. В центральной части – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с копьём и тростью. Над крестом – монограмма «ЦРЬ СЛВЫ» (Царь Славы) под титлами, по сторонам креста – монограммы «ІС» (Исус) и «ХС» (Христос) под титлами над основной перекладиной, под ней – «СНЬ БЖІИ» (Сын Божий) под титлами.

Задняя поверхность креста покрыта тестом молитвы: «Да воскреснет Бог...». Система надписи на задней поверхности соответствует типу 3. Оглавие имеет вид плоского ушка.

Тип V (1 экземпляр). К данному типу относится 1 изделие, что составляет 6,25 % от общего числа количества изделий коллекции.

Крест четырёхконечный размерами 49x33 мм с прямоугольными лопастями. В центральной части – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с копьём и тростью. Над крестом – надпись «ЦРЬ СВЫ» (Царь Славы) в две строки под титлами,

в изножии – монограмма «МЛРБ» (Место Лобное Рай Бысть) в две строки. На боковых оконечностях – монограммы «ИС» (Исус) и «ХС» (Христос) под титлами. Монограммы рельефные. Под основной перекладиной Голгофского креста – монограммы «К» со стороны копья и «Т» со стороны трости. Задняя поверхность заполнена символами. Оглавие выполнено в виде плоского ушка.

Аналогичные кресты были обнаружены у В.И. Молодина. Он классифицирует их типом 1, подтипом 2, вариантом 4, подвариантом 1 (17).

Тип VI. К данному типу относится 1 изделие, что составляет 6,25 % от общего числа количества изделий коллекции. Крест изготовлен из дерева в оловянной оправе.

Крест четырёхконечный размерами 41х22 мм с прямоугольными лопастями. На лицевой стороне – рельефное изображение восьмиконечного креста. В верхней лопасти изображено всевидящее око. Оно символизирует всепроникающий взгляд Божий. Это изображение пришло к нам довольно поздно – приблизительно в конце XVIII в. В нижней лопасти хорошо видна Глава Адама. Задняя поверхность гладкая.

Тип VII. К данному типу относится 1 изделие, что составляет 6,25 % от общего числа количества изделий коллекции.

Кресты четырёхконечные размерами 39х22 мм с прямыми боковыми лопастями и расширяющимися верхней и нижней. В центральной части – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с копьем и тростью. Над крестом – надписи, отделенные чертой, «ЦРЬ СВЫ» (Царь Славы) и «ИСЪХСЪ» (Исус Христос) под титлами. Над основной перекладиной по сторонам креста надписи «СНЪ» (Сын) и «БЖИИ» (Божий), а под ней – «НИ» и «КЯ» (Ника). По сторонам креста монограммы «К» со стороны копья и «Т» со стороны трости, а рядом с Голгофой с обеих сторон креста «Г». Нижняя оконечность содержит монограмму «МЛРБ» (Место Лобное Рай Бысть).

Задняя поверхность креста покрыта молитвой «Да воскреснет Бог...». Над и под молитвой расположены четырёхконечные кресты. Система надписи выглядит следующим образом:

ДА ВОСКРЕСНЕТЬ / БОГ И РАЗЫДУТ / СЯ ВРАЗИ ЕГО

После молитвы стоит крест.

Оглавие выполнено в форме плоского ушка.

Тип VIII. К данному типу относится 1 изделие, что составляет 6,25 % от общего числа количества изделий коллекции.

Деревянный четырёхконечный крест размерами 43x27 мм. Верхняя часть креста (верхняя и боковые лопасти вместе) представляет собой ромб. Нижняя оконечность имеет каплевидный заостренный конец. Плоскость креста заполнена кругами, вырезанными друг в друге. Задняя поверхность идентична лицевой стороне.

В основном мы можем говорить о том, что районирование типов крестов позволяет обозначить бытование продукции тех или иных центров изготовления культовой пластики в данных местностях. Выявление общей хронологии типов крестов-тельников позволит включить нательный крест в общий ряд хронологических маркеров (наряду с монетами, стеклом, кожаными изделиями и керамикой).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гнутова С.В., Зотова Е.Я. Кресты, иконы, складни. Медное художественное литье XI–начала XX в. из собрания Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева. М., 2000. С.20.
2. Столярова Е.К. Медные кресты-тельники XI–XVI веков из собрания музея им. Андрея Рублева // Русское медное литье. Вып.1. М., 1993. С.98.
3. Молодин В.И. Кресты-тельники Илимского острога. Новосибирск, 2007. С.17.
4. Пежемский Д.В. Пути объективизации ставрографических исследований // Ставрографический сборник. Книга II: Крест в православии. М., 2003. С.336.
5. Молодин В.И. Указ. соч. С.40.
6. Там же. С.57.
7. Уваров А.С. Каталог собрания древностей графа Алексея Сергеевича Уварова. Отд.VIII–XI. М., 1908. С.149ю Рис.117.
8. Там же. С.153. Рис.129, 30.
9. Винокурова Э.П. Металлические литые кресты-тельники XVII в. // Культура средневековой Москвы XVII в. М., 1999. С.336–337.
10. Батюков В.А., Муленцова Т.Ю. Датировка некрополя верхнепосадской церкви св. Николая в Нижнем Новгороде на основании ставрографического материала (по итогам раскопок 2011 г.) // Культурный слой. Вып.2. Н. Новгород, 2013. С.28.
11. Станюкович А.К., Осипов И.Н., Соловьёв Н.М. Тысячелетие креста. М., 2003. С.57.
12. Молодин В.И. Указ. соч. С.60.
13. Там же. С.62.
14. Станюкович А.К., Осипов И.Н., Соловьёв Н.М. С.53.
15. Винокурова Э.П. Указ. соч. С.341.
16. Молодин В.И. Указ. соч. С.61–62.
17. Там же. С.46.

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНОПИСНЫЕ МАСТЕРСКИЕ
В ВОЛГО-ВЯТСКОМ РЕГИОНЕ НАЧАЛА XX В.**

В распространении икон в Волго-Вятском крае важную роль играла старообрядческая традиция в почитании старых образов. Можно предположить, что какое-то время потребность в иконах староверам удавалось удовлетворять за счёт дореформенных образов, приобретая их у представителей официального православия. Старообрядцы привозили с собой древние иконы, рукописные книги, богато украшенные миниатюрами и орнаментальными заставками, узорные ткани, ювелирные изделия. Таким образом, к XVIII в. далекая лесная глушь Заволжья стала богатейшей сокровищницей древнерусского искусства. Это не могло не отразиться на развитии местной художественной культуры.

Сегодня у старообрядцев Среднего Поволжья и Приуралья можно встретить иконы, написанные в мастерских данного региона, а также привезённые из больших старообрядческих центров Поморья, Москвы, Поволжья, Урала, Украины. Некоторые образцы сохранились и позволяют уточнить происхождение языка, стилистики икон XIX–XX вв., а также процесс влияния на иконопись народного искусства.

Значительную роль в распространении староверия в Волго-Вятском регионе играла сеть беспоповских скитов, возникших в XVIII в. Для бесперебойного снабжения старообрядческих общин всем необходимым была создана тайная дорога, пролежавшая через небольшие деревушки и «пустыни» и связывающая Поморье с Уралом и Сибирью. Встречаются упоминания о том, что из Вятской губернии «за образами писанными и старинными книгами, в так называемые здесь скиты, переименованные ныне в селения Березовку, Шолстопора, Кодозеро и др. являются мещане: двое Ситниковых и Ельчугин» (1). Показательна икона «Св.Иов». По своему характеру, использованию белильных «движек» этот декор напоминает манеру исполнения и мотивы свободных кистевых росписей Заонежья. Последние ведут своё происхождение от ра-

Быкова Екатерина Васильевна, к.искусствоведения, доцент. кафедра культуры и журналистики Вятского государственного университета, г. Киров.

*Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ (№14-04-00062)

бот выговских мастеров-иконописцев, художников рукописной книги, рисованного лубка, выговской декоративной росписи на бытовых предметах. Манера исполнения узора на иконе отличается тщательностью, детализацией. То же можно сказать и о приёмах письма. Желтоватые высветления на лице святого мягко тушёваны к светло-коричневому санкирю (подкладочному тону). Движки (блики на наиболее освещенных местах) отсутствуют. Плотная эмалевидная поверхность создает впечатление ровного свечения. В живописи одежд общая иконописная условность сочетается с натуралистической передачей деталей (2). Как показывают экспедиционные исследования, поморские письма у старообрядцев встречаются крайне редко. Они распространены в основном на севере Вятской губернии. Иконы поморского письма для староверов представляли особую ценность как историческая память. Попадавший из Выга образ давал старообрядцам возможность явственно ощутить связь с Выго-Лексинским общежитием. В определённом смысле это глубокий символический акт.

Старообрядцы Волго-Вятского региона не представляют собой единого религиозного целого. Этот край представляет собой смешение нескольких переселенческих старообрядческих потоков, что находит отражение в собраниях икон в молитвенных домах, старообрядческих церквях и частных собраниях. Если на севере (Подосиновский, Орловский, Лузский, Слободской районы Вятской губернии) встречаются иконы из Поморья, то на юге и западе (Семёновский, Уренский, Ветлужский районы Нижегородской губернии, Яранский, Малмыжский, Вятско-полянский, Нолинский районы Кировской области) у поморцев распространены иконы из Москвы, соседних Нижегородской и Казанской губерний, куда старообрядцы ездили на праздники в молитвенные дома, а также на ярмарки.

На знаменитых Нижегородских ярмарках старообрядцы разных толков покупали иконы в «иконных рядах» на Бубновской площади. Традиционно на этой площади находились лавки старообрядцев различных толков. Известно, что в конце XIX—начале XX вв. богатые купцы С.Т. Большаков и М.П. Востряков торговали старообрядческими книгами и иконами рядом с трактиром Бубнова. Старообрядец белокриницкого согласия московский купец 2-й гильдии С.Т. Большаков также торговал в Москве на Ильинке;

известен он и как собиратель икон и книг, и как их поставщик для коллекционеров Москвы и других городов. В лавке С.Т. Большакова часто собирались приезжавшие на ярмарку старообрядцы. На Нижегородской улице на этой ярмарке также торговали иконами вдова Елизавета Петровна Масленникова и Николай Федорович Дубровин из Ярославля, член Ярославской и Нижегородской архивных комиссий (3). Эти свидетельства дают возможность определить, как формировались коллекции старообрядческих икон в молитвенных домах Поволжья и у столичных коллекционеров, способствуют уточнению датировки. Автором работы были найдены счета в ГАКО о том, что Д.Ф. Зонов, основатель старообрядческого молитвенного дома поморского согласия в г. Вятке, приобрел икону «Св. Николая Чудотворца» на Нижегородской ярмарке у вдовы Масленниковой (4).

После реформы Никона большая часть верующих, не признавших нововведения, ушла в оппозицию. Стали создаваться старообрядческие скиты в глухих, малодоступных местах. Такие скиты строились в Семеновском уезде Нижегородской губернии. Как отмечал П.И. Мельников-Печерский в своих очерках, в старообрядческих скитах Семёновского уезда писали иконы, переписывали книги, делали лестовки. На иконах писали несложные композиции, образ Богоматери, Иисуса Христа, Николая Чудотворца, избранных святых. На некоторых иконах оставлены записи о месте создания («Богоматерь Троиручица» из Яранского района, на обороте надпись «Олене...»).

Иконы, привезённые из Нижнего Новгорода, находились в молитвенном доме белокрыницкого согласия поповского толка д. Богатыри Кильмезского района Кировской области. На иконе «Всех Скорбящих Радость» начала XX в. в центре изображена Богоматерь в полный рост в черном одеянии и пурпурном мафории. На левой руке Иисус Христос в красном одеянии. Богоматерь изображена в мандорле (сиянии) и представлена как Царица Небесная. Над ней, в облаках, изображен господь Саваоф. Слева и справа — предстоящие святые, обращающиеся за помощью к Богородице. Икона написана на позолоченном фоне с геометрическим орнаментом «плетенкой». Вверху над изображением надпись: «Все иже в гонении и загочении в темни...». Надпись выполнена гражданским шрифтом. Интересен орнамент на одеянии Богоматери, он

по исполнению напоминает иконы Семёновского уезда (орнамент на плаще исполнен как травной узор хохломской росписи). В подобном же стиле выполнена икона «Сорок мучеников Севастийских» (привезена из Нижегородской губернии, о чём свидетельствует надпись на обороте). Икона написана на позолоченном фоне с цирвкой (цирвка – растительный орнамент с «плётёной»). Золотые зубчатые венцы, посылаемые Спасом для мучеников, напоминают узоры хохломской росписи. Обе иконы находились в молитвенном доме старообрядцев-поповцев д. Богатыри Кильмезского района Кировской области. Деревня исчезла в 1980-е годы. Во время экспедиции в 1987 г. часть икон из молитвенного дома поступила в областной краеведческий и художественный музей.

Способ превращения простой деревянной посуды в золотую без использования золота занесли в Семёново иконописцы-старообрядцы, покрывавшие иконы не только настоящим золотом, но и серебряным порошком в сочетании с олифой, которая после закалики приобретала золотистый цвет. Именно в Семёновском уезде, когда глухие керженские леса стали местом поселения старообрядцев, спасавшихся от преследования царского правительства и церковных властей, начали писать иконы для старообрядцев и распространять их в пределах своей губернии, в Среднем Поволжье и Приуралье. На новых землях старообрядцы были вынуждены заняться ремеслом: в их скитах появились мастерские, в которых писали не только иконы, но точили и расписывали посуду. Среди староверов-переселенцев были иконописцы и мастера рукописной миниатюры. О высоком мастерстве этих художников свидетельствуют два киота конца XVII в., сохранившиеся в коллекциях Нижегородского художественного музея. Их роспись с типичными для XVII века растительными мотивами напоминает покровы из драгоценных золотых тканей. Формы фантастических цветов очерчены контурными линиями и искусно разделаны штрихом. На темно-красном фоне среди зелени блестят золотые стебли и лепестки, выполненные в иконописной технике золочения дерева, которая близка Хохломе (считается, что временем возникновения искусства хохломской росписи была вторая половина XVII и начало XVIII вв.).

В памяти старожилов края сохранились легенды о происхож-

дении хохломской росписи, подтверждающие, что она была занесена иконописцами-старообрядцами. Беседуя с ними, можно в разных вариантах услышать рассказы о бежавших сюда сподвижниках атамана Разина, о приезде мастеров иконописного дела, спасавшихся от церковных гонений. Одна из легенд рассказывает о том, что среди скрывавшихся иконописцев был знаменитый мастер, который первым начал расписывать посуду, используя технологию золочения. Он построил дом в лесу на берегу реки и в нем начал красить посуду. Похожими на золотые были его узорные чаши. Верные люди помогали их продавать. Однако дознались в Москве, откуда привозят золочёные чаши, догадались, кто их расписывает. И вот двинулись на поиски мастера царские солдаты... Узнав об этом, призвал мастер мужиков из соседних деревень, показал им свое умение, отдал краски, кисти и исчез. Одни говорят, что это было на берегу Керженца, другие – на берегу Узолы (5). Вместе с техникой окраски в Хохлому проникли и рисунки орнамента, известные иконописцам. В хохломской росписи нашли отражение и графические орнаменты с четкими линейными контурами и проработкой деталей штрихом.

Известно, что в Нижегородской губернии был ещё один иконописный центр старообрядцев – в Городце. Туда свозились на «чинку» старые иконы из разных центров России. Несколько мастеров «реставрировали» и продавали «раскольничьи» образа в антикварных лавках. Отчеты о Нижегородской ярмарке сообщают, что с 50-х годов XIX в. торгуют 2 крестьянина из Городца: Потап Степанович Кузнецов и Михаил Ананиевич Косарев. Оба скупают иконы и книги на Севере, в особенности Вологодской, Вятской и Архангельской губерниях, а также в Сибири (6).

В начале XX в. на Нижегородской ярмарке в Пряничном ряду было 5 иконных лавок крестьян из Городца. Собирались на Нижегородскую ярмарку из всех скитских обитателей «монахи» и «сестрицы» за сбором на скитские нужды. Сборщицы и келейницы разносили купцам-староверам «келейную работу» – разные рукоделия: пояски с молитвой, крестики, вязанье, бисерные и шелковые кошельки, иногда иконы, за что получали посильные вклады, записывали имена жертвователей в поминанья. Сведения о скитах, расположенных вокруг Городца, немногочисленны. Например, П.А.Мельников, инспектировавший эти поселения,

свидетельствовал о том, что в Ануфриевском ските писались иконы (7). Но подробных сведений об иконописании в скитах Городца найти пока не удалось.

В конце XIX в. открылись «большие мастерские-фабрики икон». Задача иконописцев сводилась к достижению максимально возможной дешевизны. Иконоторговцы скупали в Центральной России самые дешёвые сорта икон и развозили их по всей стране. На низкий уровень «фабричных икон» первыми отреагировали старообрядцы-поморцы. Собравшиеся в 1909 г. на свой Первый Всероссийский съезд поморцы постановили учредить в Москве склад икон для снабжения провинции. На Втором съезде в 1911 г., после обсуждения вопроса о современном состоянии поморского иконописания, было высказано пожелание устроить особую школу поморской иконописи, однако данных о её функционировании пока нет.

В начале XX в. (1908 г.), выполняя пожелания Съезда поморцев, в Малмыжском уезде Вятской губернии в д. Старая Тушка была открыта «Христианская типография церковнославянских богослужебных и поучительных книг», а также меднолитейная и иконописная мастерские. Владельцем этой типографии стал Л.А. Гребнев — крестьянин-старообрядец поморского согласия. С 1906 г. Л. Гребнев жил в Москве и работал главным мастером в старообрядческой Преображенской типографии Н. Горбунова, позже Н. Ермолова. Из Москвы Гребнев привез оттиски к книжным заставкам, иконописные прориси, образцы икон. Образцы книжных заставок хранятся в Кировском краеведческом музее. В с. Старая Тушка Л.А. Гребнев собрал большую коллекцию древних книг и рукописей. Старообрядческая молельня в Старой Тушке была основана ещё в XVIII в. Молитвенный дом был очень богатый (в 1850 г. во время обыска старообрядцы этого села через задний двор вынесли 100 образов высотой 7 вершков) (8). В иконописной мастерской в начале XX в. вместе с Л. Гребневым работало еще 2–3 иконописца: Григорий Федосеевич Фукалов из Дергачей; уроженец Старой Тушки, талантливый художник-самоучка Родион Иванович Ваганов; писал иконы и сын Л. Гребнева — Фома. По инициативе Луки Ар. Гребнева в молельне был заново сделан иконостас. Часть икон написана владимирскими мастерами, часть Л. Гребневым и Р. Вагановым. В частности, по свидетельству

односельчан, центральная фигура Распятого Иисуса Христа написана самим Лукой Гребневым (9).

Иконы, написанные в мастерской Л. Гребнева села Старая Тушка (начало XX в.), находились в молитвенном доме поморского согласия г. Вятки. Одна из таких икон поступила в собрание Кировского краеведческого музея в 1933 г. из Антираелигиозного музея – это образ Святого Христофора. Икона была датирована XVII в., но технологические особенности обработки доски и надписи на иконе позволяют её датировать исключительно XX в. Икона «Св. Христофор» выполнена на липовой доске с ковчегом. Лузга красно-оранжевого цвета с растительным желтым орнаментом. Изображение св. Христофора с головой овцы особо почитается только в среде старообрядцев. Св. Христофор на этой иконе изображён во весь рост, с храмом в руках. Икона выполнена в стиле строгановского письма. Тело кажется лишенным плоти, маленькие ноги едва касаются позёма. Тонкая кисть выводит затейливые узоры на одежде. Многослойное письмо темперой исполнено с применением золота и цветных лаков. Цветные «подкладки» под золото, тонкий черновой рисунок поверх золотой основы создают мерцающую живописную поверхность. Такая живописность сочетается с сухой графичностью (например, поземь голубовато-зеленая, штаны белые и сапоги черные). В клеймах со сценами из жизни Св. Христофора мы можем видеть влияние книжной миниатюры. Следует иметь в виду, что Лука Гребнев иллюстрировал рукописи; так изображение архитектуры и фигур на иконе соответствуют его приемам в иллюстрациях. В клеймах изображены сцены: Избиение Св. Христофора воинами; Св. Христофор у царя; Св. Христофор принимает людей; гибель мученика Христофора (сожжение). Иконографических изводов Св. Христофора с житием нет, поэтому возможно, что сцены из жизни иконописец создает сам или берёт из книжных миниатюр. В сценах жития чувствуется элемент назидательности, характерный для старообрядцев. Надписи на поле иконы соответствуют письму в рукописи Л. Гребнева.

В мастерской Старой Тушки также писались иконы в стиле Рублёва. Их отличает мягкость письма, гармоничное сочетание красок. Подобные иконы особенно распространены на Вятской земле в среде старообрядцев. В иконе из собрания Кировского

краеведческого музея «Господь Вседержитель» Иисус Христос изображён в традиционном трехчетвертном повороте, с двоеперстным благословением, левой рукой он поддерживает раскрытое Евангелие. Иконы в Старой Тушке писали до 1922 г.

До настоящего времени у старообрядцев Малмыжского и Уржумского районов встречаются иконы гребневской мастерской. Старая Тушка в начале XX в. была культурным центром старообрядцев поморского толка в Вятской губернии. Старообрядцы г. Вятки и крупного села Русский Турек поддерживали тесную связь со Старой Тушкой. Этим можно объяснить встречающиеся иконы из мастерской Л.А. Гребнева (10).

Согласно данным официальной статистики, в 1885 г. в Вятской губернии насчитывалось около 4 тысяч старообрядцев Белокриницкого согласия (Кильмезский, Омутнинский, Сарапульский, Глазовский, Елабужский уезды). Новые церкви получали иконы и церковную утварь в подарок из Москвы. Наиболее вероятными исполнителями икон были «изографы» московской мастерской Я.А. Богатенко, о которой в журнале «Златоустрой» сообщалось как о «лучшей иконописной мастерской в духе старообрядческом». (12).

Определенную роль в снабжении «австрийских» храмов сыграла иконописная мастерская в деревне Верхний Услон, которая удовлетворяла запросы старообрядцев поповского толка Вятской и Казанской губернии. Эта мастерская существовала с 60-х годов XIX в. Мастера работали по иконографическим изводам Московской школы XV–XVIIв. (13).

С большой вероятностью можно говорить о существовании ещё 1 центра поповцев «австрийского» иконописания, устроенного в начале XX в. в Вознесенском монастыре близ станции Шамары Кунгурского уезда Пермской губернии – резиденции старообрядческого Владыки Антония (Паромова). Эта обитель просуществовала 15 лет и была уничтожена в 1918 г. (14).

Мастерская Колчиных в Сарапуле была хорошо известна в старообрядческой среде, с 1789 г. по 1902 г. в ней выполнялись заказы для старообрядческих скитов из Приуралья и Урала. Это была династия потомственных иконописцев из города Сарапула Вятской губернии (крестьяне, впоследствии мещане и купцы). Они работали также в городе Яранске Вятской губернии, в Пермской губернии и в Екатеринбурге. Иконописцы этой мастерской

были старообрядцами часовенного толка, во второй половине XIX в. они перешли в единоверие. Основатели династии – братья Василий и Алексей Колчины – «сарапульцы-изуграфы», жившие в конце XVIII в. (сохранились их прориси, начиная с 1789 г.). С 1810 г. известен иконник Федор Колчин. В 1832–1866 гг. там работал иконописец Василий Васильевич Колчин, из яранских купцов-старообрядцев, он был связан со старообрядческими монастырями на Иргизе. С 1826 г. выдвинулся иконописец Иван Алексеевич Колчин, в конце 1830-х годов он переселился с семьёй на жительство в Иргинский завод. Постоянными заказчиками его были как иргинские, так и троицкие старoverы, которые высоко ценили иконные изображения хорошего искусства. Знаменитый «подлинник XVIII века» Иван Алексеевич завещал своим сыновьям, которые продолжили семейное дело. В декабре 1849 г. во время обыска у Колчина были изъяты несколько икон «новых и старых, разные припасы и материалы» (15). До этого мастер, как «явный раскольник», давал подписку о том, что не будет заниматься писанием икон. Иконы мастерской Колчиных можно встретить на юге Кировской области (Яранский, Малмыжский, Кильмезский, Сарапульский, Глазовский уезды), в Казанской, Нижегородской, Пермской губерниях, а также на Урале.

Лаконичность рисунка, тонкий колорит делают лучшие иконы этой мастерской подлинными произведениями народного искусства. Анализируя творчество в целом, можно отметить ориентацию на древние образцы. Например, в рисунке ликов – строгая геометричность и асимметрия глаз, бровей и тонкие, почти пунктирные линии носа. Сохранение в произведениях архаических черт, отсутствие интереса к объёму, вообще к «ушаковским» принципам поздней иконописи, объясняется своеобразием развития художественных процессов в Приуралье и Среднем Поволжье. В иконах из этой мастерской характерной чертой служит рисунок лица. Брови длинные, их линиям параллельны морщины на лбу (по одной у Христа, по три у Николы). При чёрно-коричневых бровях полоски морщин рыжеватые. Глаза несколько асимметричны. Своеобразен и всюду идентичен рисунок нижних век – две полудуги, по форме нижние приближаются к своеобразному треугольнику. В образах энергична линия овала лица, где затенения значительно шире книзу, отчего оно выглядит силь-

но скуластым. Повторяется рисунок носа, длинного, узкого, без горбинки, где левое крыло заметно меньше правого. В целом лица и руки меньше относительно фигур по сравнению с иконами других мастеров. Просматриваются следы санкиря в карнации. Вместо сложных многослойных вохрений лики написаны белилами с небольшим добавлением охры, которые ложатся плотным ровным слоем. Для создания минимального объёма мастер поперх белил вдоль всего овала лица проводил той же охрой полосу разной ширины и интенсивности. Преобладают изображения фигур святых по пояс. Общая графичность решения: довольно плотная энергичная черная линия обрисовывает силуэты фигур, линии и складки одежды. Декоративность колорита. Цвет ложится локальным пятном без сложной разработки, по контрасту сочетаются яркие интенсивные цвета. Писали иконы в мастерской Колчиных традиционные (например, Богоматерь Владимирская и «Утоли моя печали»). В них золотые фон и нимб, для письма характерна тщательность, даже старательность. Очевидно, иконописцы имели возможность видеть большое количество икон высокого художественного качества, в том числе древних (16).

Для старообрядческой иконы была характерна тесная связь с народным искусством, которая проявилась в заимствовании сюжетов из фольклора, зависимость художественных приёмов от местных декоративных традиций предметов народного прикладного и изобразительного искусства, взаимосвязь с металлопластикой и лубком, а также с книжной миниатюрой. Старообрядческие иконы, создаваемые в мастерских, в целом подчиняются канонам времени: довольно строгое соблюдение иконографии, в живописи — сочетание иконописных традиций с приемами народных росписей. При этом в иконах деревенских мастерских отражается влияние крестьянских вкусов: обилие цветных орнаментов, геометрических и растительных, стилизованных, с позолотой и серебрением, заполняющих поля иконы и нередко — фон. Щедрая орнаментация составляет определяющую стилистическую черту икон. Иконы, выполненные в мастерских Нижегородской и Вятской губернии, подтверждают, что, в зависимости от привнесённых влияний, в каждом центре формировались свои собственные иконописные особенности, которые нашли выражение в трактовке

иконографии, в композиционных способах решения, ритмическом строе, общем колорите.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дружинин В.Г. К истории крестьянского искусства XVIII–XIX вв. в Олонецкой губернии: художественное наследие Выгорецкой поморской обители // Известия АН СССР. 1926. С.1479
2. Вишневская В.Н. Резьба и роспись по дереву мастеров Карелии. Петро-заводск, 1981. С.67.
3. Мельников А.П. Очерки бытовой истории Нижегородской ярмарки. Нижний Новгород, 1993. С.242.
4. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.137. Оп.1. Д.236. С.2–2об.
5. Фольклор Ковернинского района Нижегородской области. Т.2. Ч.2. Нижний Новгород, 2014. С.42.
6. Мельников А.П. Указ. соч. С.321.
7. Мельников-Печерский П.И. В лесах. Ч.1. М., 2010. С.215.
8. ГАКО. Ф.327. Оп.1. Д.58.
9. Семибратов В.К. Староверы федосеевцы Вятского края. М., 2006. С.76.
10. Починская И.В. Из истории старообрядчества с. Старая Тушка Малмыжского уезда Вятской губернии // Культура российской провинции. М., 2005. С.231–239.
11. Реклама о приеме заказов в иконописную мастерскую Богатенко Я.А. Златоструй №8. С.32.
12. О раскольниках Казанской губернии. Малмыжский уездный суд. 1867 // ГАКО. Ф.267. Оп.2. Д.134.
13. Труды Вятской учёной архивной комиссии (ТВУАК). Вятка, 1912. С.56–89.
14. Дело о раскольниках.1849–1852 гг. // ГАКО. Ф.1126. Д.478-пр.
15. Гончарова Н.А. Уральская икона. Екатеринбург, 1987. С.343.
16. Каталог собрания икон. Музей истории и культуры среднего Прикамья / УАССР, 1992. С.9.

Н.Е. ПЛАКСИНА

**ВЫГОВСКАЯ ТРАДИЦИЯ
В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИКОНЕ НИЖНЕЙ ПЕЧОРЫ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2012 Г.)**

Усть-Цилемский старообрядческий центр, издавна привлекающий внимание исследователей богатством и многообразием духовного наследия старообрядцев поморского согласия, до сих пор изучен недостаточно и не равномерно. К числу наименее изученных относится весь комплекс вопросов, связанных с происхождением и бытованием в этом регионе старообрядческой иконы и роли Великопоженского скита в её распространении на Печоре.

Великопоженский скит, датой создания которого принято считать 1713 г., действовал на Пижме около полутора столетий до своего официального закрытия в 1854 г. Его огромное культурное влияние на Нижней и Средней Печоре достаточно хорошо изучено благодаря трудам археографов, и, прежде всего, В.И. Малышева (1). История скита, вопросы его организации и хозяйственной деятельности мало исследованы (2). В последние годы важные шаги в этом направлении предприняты Л.Н. Хрушкой, которая ввела в научный оборот новые документы, доказывающие, что скит входил в структуру Выговского общежительства как его печорский промысел, и до трагического 1743 г. поддерживал с ним самую тесную связь через подворье Выга в Архангельске (3). Находки Л.Н. Хрушкой заставляют предполагать не случайный характер выбора выговскими старообрядцами места для организации скита на землях, богатых разнообразными природными ресурсами (в том числе, известными еще с XV в. месторождениями медных и серебряных руд, красок), которые открывали перспективы для разносторонней хозяйственной деятельности и обеспечения скита всем необходимым для его повседневной обрядовой жизни.

Целенаправленное изучение старообрядческой иконы Усть-Цилемского района началось только в последние годы. Однако,

Плаксина Наталия Евгеньевна, заместитель директора по научной работе, ГБУ РК «Национальная галерея Республики Коми», г. Сыктывкар.

исследователи касались вопросов обеспечения потребностей местных старообрядцев в иконах и ранее. В частности, В.И. Малышев сообщал, что иконы, как и книги, привозились на Пижму из Выго-Лексинского общежитства (4). Утверждение учёного было основано на обнаруженном им письме 1824 г. лексинца Семёна Дорофеева на Пижму «благодетелю» Ивану Евстафьевичу (5), в котором сообщалось об отправке на Пижму заказанных иконникам образов (6). Благодаря В.И. Малышеву мы знаем о существовании на Печоре близкой к иконописанию и обычно сопутствующей ему изобразительной традиции в виде искусства создания настенных листов. К произведениям великопоженских писиц учёный относил лист с изображением наставников Великопоженского общежитства из Государственного Литературного музея (7). На основе сравнительного анализа Е.И. Иткина добавила к нему ещё 18 листов, 2 из которых, с изображением Выговских наставников, хранятся в Государственном Историческом музее (8). В.И. Малышев сообщал имена рисовальщиков миниатюр и настенных листов, продолживших изобразительную традицию на Пижме после закрытия скита во второй половине XIX—начале XX вв.: наставников Кирилла Кириковича Чуркина из с. Замежное и Федора Ивановича Вокуева из д. Рошинский Ручей (9).

Отдельные свидетельства о занятиях иконописанием насельников Великопоженского скита имеются в литературе, посвящённой его истории. Так, по данным Т.Б. Парамоновой, в 1740-е годы иконы, созданные великопоженскими мастерами, вывозились с Пижмы по окрестным скитам (10). Ю.В. Гагарин сообщал, что в возрожденной после пожара 1825 г. обители создавались резные иконы (11).

В 2010 г. внимание к старообрядческой иконе Нижней Печоры было привлечено коллекционерами-исследователями Ю.И. Афанасьевым и А.В. Афанасьевым (Москва). Они попытались описать отличительные признаки группы икон выговской традиции, происходящих из Усть-Цильмы, названной ими по предполагаемому месту создания «великопоженскими» (12). Версия авторов строилась как на стилистическом, так и на технико-технологическом своеобразии печорских икон и предположении об использовании при их создании местных пигментов. В 2011 г. авторы гипотезы о «великопоженской иконе» предприняли экспедицию

по р. Пижме, во время которой взяли пробы красок в окрестностях д. Скитская. Анализ этих образцов, а также красочных пигментов с 3 икон, проведённый в Российском НИИ культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (13), выявил в них содержание общих примесей, характерных для пород Тимано-Печорского кряжа, прежде всего, никеля, который отсутствует в составе пигментов на взятой для сопоставления иконе, атрибутируемой как произведение выговской мастерской (14).

В те же годы появились первые описания и попытки атрибуции усть-цилемских икон из музейных собраний Республики Коми, осуществленные автором данной статьи, было высказано предположение о выговском происхождении ряда памятников (15).

Между тем, существование иконописной мастерской в Великопоженском скиту подтверждается недавно обнаруженным документом – «Делом об обозрении Его Преосвященством церковей в угодьях Пинежском и Мезенском в 1857 г.». В нём сообщается, что, несмотря на официальное закрытие скита, в его строениях продолжали проживать «до 20 молодых и старых женщин и несколько мужчин» (16), которые занимались «писанием икон, ловлею рыбы, женщины – приготовлением разных вещей из льна, шерсти и шолка». Автор докладывал, что «все это под видом торговли развозится с письмами в Москву и Петербург и другие города и таким образом собираются значительные суммы» (17). Таковы немногочисленные на сегодняшний день сведения о существовании иконописного дела в Великопоженском скиту.

Летом 2012 г. в Усть-Цилемском районе Республики Коми в рамках проекта «Старообрядческая икона Нижней Печоры (опыт комплексного изучения)» при поддержке гранта РГНФ (18) была проведена совместная комплексная (искусствоведческая и этнографическая) экспедиция Национальной галереи Республики Коми и Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (19), направленная на изучение памятников иконописи и медного литья, бытующих в среде старообрядцев Нижней Печоры. Были обследованы населённые пункты по р. Цильма (села Трусово и Филиппово), р. Пижме (деревни Скитская, Степановская, Замежная), а также Усть-Цильма и д. Гаревое. Исследование включало в себя посещение частных домовладений, опрос информантов, обследование музейных (Усть-Цилемского ис-

торико-мемориального музея А.В. Журавского и его филиала, Пижемского историко-этнографического музея), общественных (молитвенных домов с. Усть-Цильма, с. Замежное) и частных (собрание В.Н. Киреева) иконописных собраний. Исследователи получили возможность познакомиться с молитвенным комплексом часовни на месте сожжения Великопоженского скита и обетного амбарца на кладбище в д. Скитская.

Особое внимание в ходе экспедиционного обследования уделялось живописным (или, как их называют сами устьцилемы, «древенным») иконам. Всего было зафиксировано свыше 100 икон 68 наименований, среди которых наибольшим числом памятников представлен образ святителя Николая Чудотворца. Основной массив доступных нам памятников принадлежит к Новому времени, лишь единичные образцы представляют иконы более раннего периода. Плохая сохранность большинства живописных икон (кракелюр, значительные утраты красочного слоя, потемнение покрывной пленки) является существенным препятствием для их изучения и описания. Многие иконы несут на себе следы неоднократных реставрационных чинков и поновлений. Тем не менее, мы попытались классифицировать памятники по технико-технологическим особенностям и стилевым признакам. По нашим наблюдениям, присутствуют единичные иконы, представляющие различные иконописные центры Архангельской и Вологодской губерний, Москвы, Верхнего Поволжья, Урала (?), Владимирских сёл. Наиболее обширную группу составляют иконы, созданные в выговских традициях. Несмотря на многообразие памятников этой группы, очень условно в общей массе можно выделить несколько подгрупп по совокупности общих признаков. Эти признаки не являются абсолютными и характерными только для конкретной группы, некоторые, в частности, приёмы изображения облачков, являются «переходящими».

К числу наиболее ранних можно отнести икону «Архистратиг Михаил грозных сил воевода» (УЦИММ. КП3836), а также, к сожалению, полусмытый образ «Святитель Никола Чудотворец» (частное собрание, с. Усть-Цильма). Для них характерны не стандартные размеры доски, различные способы её укрепления шпонками: врезными встречными гранеными («Святитель Никола Чудотворец») и торцевыми («Архистратиг Михаил»), глубокий ков-

чег с прямой лузгой. Лики округлые, темные, с многослойными мягкими плавями и белильным вохрением. Характерный рисунок облачков в виде тройных белильных окружностей: подобный мы видим на выговских иконах, датируемых концом XVIII в. (20). Опушь двойная – красная и голубая, лузга отведена коричневой линией. Все эти признаки, в совокупности с высоким мастерством исполнения, сложностью и многообразием приёмов письма позволяют атрибутировать эти памятники как произведения иконописцев Выговского суземка конца XVIII в. В фондах Карельского музея изобразительных искусств представлена близкая по иконографии и уровню исполнения икона «Архистратиг Михаил грозных сил воевода» (КМИИ. КП3310) (21).

С произведениями выговских мастерских первой половины XIX в. могут быть соотнесены 2 иконы «Распятие Христово с предстоящими» с врезанными меднолитыми крестами поморского типа (молитвенный дом с. Заможное; частное собрание с. Усть-Цильма). Иконы абсолютно идентичны по размерам, обработке доски, скреплённой врезными сквозными гранеными шпонками, иконографии (в одном случае иконография дополнена клеймами «Снятие с креста» и «Положение во гроб»). На обороте обеих икон под верхней шпонкой имеются вырезанные одинаковым способом надписи в несколько строк, очевидно, с содержанием заказа. К сожалению, нам удалось прочитать надпись на иконе из моленного дома лишь частично: «досе..ъму.. .. // аф(?)оно.. Емельяноиц // За позолоту и письмо // Получил 15 руб.».

Довольно обширную группу составляют иконы со сложными многофигурными композициями: «Воскресение – Сошествие во ад, с двенадцатыми праздниками» (УЦИММ), 2 иконы «Образ Всех Российских чудотворцев» (УЦИММ, КП5051; частное собрание, с. Усть-Цильма, Ил.1) «Успение Пресвятой Богородицы» (частное собрание, с. Трусово), «Три святителя» (НМРК, НВ2860/7), «Недреманное око» (частное собрание, Усть-Цильма); «Рождество Пресвятой Богородицы» (частное собрание, Москва), «София Премудрость Божия» (частное собрание, с. Филиппово), «Богоматерь Всем скорбящим радость» (частное собрание, с. Усть-Цильма) и ряд других. Их общие технико-технологические признаки – качественно изготовленные, практически не деформировавшиеся со временем доски основы, составленные из нескольких скреп-

ленных торцевыми шпонками дощечек (от трех до шести). Торцевые шпонки характерны для икон аналойного формата и меньше. На иконах более крупных размеров шпонки врезные сквозные профилированные, с желобками по краям. С лицевой стороны иконы имеют неглубокий ковчег с пологой лузгой. Вся поверхность закрыта льняной паволокой прямого плотного переплетения. Особенность этой группы икон – обильное использование золота или серебра (двойник ?) на фонах, нимбах, тончайшая разделка золотом одеяний. Письмо миниатюрное, пропорции фигур классические или вытянутые. Лики сильно высветлены. В красочной гамме преобладают красный и синий цвета с оттенками. Зеленый цвет присутствует очень незначительно, чаще в позе в виде характерных сильно разбеленных полос, и не определяет цветового строя иконы. Горки в виде дробных прямоугольных белильных скобочек и (или) уголков, положенных черепицей. Характерны приемы изображения облачков (красных или синих) в виде многолепестковых звездочек-розеток с округлыми лучами, с тональной растяжкой от темного нижнего слоя к светлому верхнему. Надписи выполнены строгой поморской вязью с плотными, сжатыми, вытянутыми вертикально буквами. Опушь чаще в три (красная, голубая, белая) или в четыре линии (голубая обрамлена двумя белыми). По лузге на иконах «Образ Всех Российских чудотворцев» и «Воскресение Христово – Сошествие во ад» полоска изящного орнамента. Все иконы отличает высочайшее художественное качество. На иконе «Богоматерь Всем скорбящим радость» обращают на себя внимание редкие по красоте причудливые райские цветы, изощренностью форм превосходящие творения мастеров рукописной книги.

По общим формальным признакам иконы этой группы очень близки к выделенному и описанному Е.М. Юхименко кругу житийных икон, относимых ею к деятельности одной мастерской, существовавшей в Выговском скиту в первой половине XIX в. и специализировавшейся на создании развёрнутых агиологических композиций для одноверцев, живущих во внешнем мире (22). Несколько икон этого типа из музейных и частных собраний экспонировалось на выставке «Искусство Поморья XVIII–XIX веков: художественные центры старообрядчества» (ЦМИАР, 2011) (23). К этой же группе Е.М. Юхименко отнесла и икону «Благовеще-



Илл.1. Икона «Образ Всех Российских чудотворцев».
Частное собрание, с. Усть-Цильма. 44,7х37,3х3

ние» из собрания ГРМ (ДРЖ Б-137), которая, по мнению Ф.А. Каликина является произведением иконописцев из Березовского скита (24). Икона «Успение Пресвятой Богородицы» из частного собрания с. Трусово имеет с ней много общего: в приёмах изображения палат, занавесов, округлых ангельских ликов в обрамлении кудрей, и в ряде других признаков.

Обращает на себя внимание то, что в данной подгруппе нижнепечорских икон преобладают сложные развернутые иконографические композиции, которые вряд ли создавались как предметы личного благочестия, скорее, они предназначались для моленных. Известно, что 3 иконы этой подгруппы – «Образ Всех Российских чудотворцев», «Воскресение – Сошествие во ад, с двенадцатыми праздниками» (УЦИММ), а также «Три святителя»



**Илл. 2. Икона «Царь Царем». Частное собрание.
с. Усть-Цильма. 31,3x26,5x2,5.**

(НМРК), происходят из моленной наставника С.Н. Антонова в д. Скитской, сумевшего спрятать иконы во время ликвидации часовен в конце 1920-х гг. (25). Возможно, история их более раннего бытования связана с Великопоженским скитом. Как уже упоминалось выше, из обнаруженного В.И. Малышевым письма 1824 г., адресованного, предположительно, наставнику Великопоженского скита Ивану Евстафьеву Томилову известно, что в эти годы обитель заказывала иконы лексинским мастерам (26).

Другая, ещё более многочисленная группа зафиксированных нами на Нижней Печоре икон включает в себя, в основном, персональные и парные изображения избранных святых: «Святитель Никола Чудотворец» (частное собрание, с. Усть-Цильма; молен-

ный дом с. Замезное, моленный дом с. Усть-Цильма, часовня, д. Скитская, частное собрание, с. Филиппово); «Царь Царем» (частное собрание, с. Усть-Цильма; Илл.2) «Апостол Иоанн Богослов» (18,2x15,3x2,1), «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие», «Ангел-Хранитель и неизвестная святая» (все три – частное собрание, Усть-Цильма), «Апостолы Петр и Павел», «Избранные святые» (моленный дом с. Усть-Цильма) и другие. Это, преимущественно, домашние иконы аналойного размера, выполненные на заказ, часто изображающие патрональных святых-покровителей заказчиков иконы. Иконы этой группы отличаются неоднородностью художественного уровня при сохранении высокого качества изготовления основы, как правило, с торцовыми шпонками. Главным отличительным признаком является пестрая цветовая гамма, в которой присутствуют яркие травянисто-зеленый, изумрудный, лимонно-желтый, розовый, малиновый, голубой цвета. Золото (серебро) используется для золочения фона и нимбов, орнаментальной каймы одеяний; в прописи складок и орнаментов одеяний не используется. Орнаментальное узорочье святительских и царских облачений выполнено желтой краской. Характерен жёсткий, с заломами, рисунок складок одеяний. Фигуры и лики часто не пропорциональны, массивны либо сильно вытянуты. Санкирь ликом зеленоватый. Характерен приём изображения в верхней части средника полуфигур Спаса Вседержителя или Богоматери в заходящем на верхнее поле килевидном навершии с расходящимися по фону лучами. Облачка имеют рисунок в виде белильных «розочек» по красной или голубой подложке с завитком-спиралькой в центре. Типичен для этой группы прием ограничения позёма несколькими параллельными белильными линиями. Опушь в этой группе икон встречается как двойная (красная и голубая), так и тройная (красная, голубая, белая). Лузга отведена ординарной красной или двойной красно-белой линией. Надписи выполнены красной киноварью по золотому фону средника трогой поморской вязью с плотными вытянутыми буквами. В целом, иконы этой группы отличаются снижением уровня мастерства, сухостью и простотой письма, преобладанием графического контурного начала, и, в то же время, повышенной декоративностью, цветностью. По своему колориту они близки ряду памятников из собрания Карельского музея изобразительных искусств, происходя-

щих из Заонежья и датируемых разным временем, но в целом, более характерных для середины— второй половины XIX в. Изменение цветовой гаммы отмечается В.Г. Платоновым как яркая черта эволюции выговского иконописания в этот период времени (27).

Примечательны 2 зафиксированные нами практически идентичные иконы «Покров Пресвятой Богородицы», написанные на одинаково обработанных основах стандартного аналойного формата, и отличающиеся лишь в мелких деталях иконографии и общем колорите (обетный амбарец д. Скитская; частное собрание, с. Усть-Цильма). О нарастании ремесленничества и широком распространении икон этого типа, направленных на удовлетворение массового спроса, говорит присутствие в различных собраниях 5 почти идентичных икон «Святителя Николы Чудотворца», 3 из которых также написаны на досках стандартного аналойного формата (31x25,2x2,6).

Недостаточная изученность выговского иконописания, представляющего собой очень неоднородное по художественному качеству явление, известное только по небольшой группе однотипных икон, введенных в научный оборот, не позволяет на данном этапе делать однозначные выводы о месте создания той или иной группы зафиксированных нами памятников. Иконы последней группы, представленные «тиражными» образцами и условно датируемые серединой-второй половиной XIX в., скорее всего, были созданы на Пижме. Развитию местного иконописания в этот период времени должно было способствовать закрытие Выго-Лексинского общежития, которое сделало проблематичным обеспечение иконами молитвенных потребностей старообрядцев. Возможно, в деятельности мастерской Великопоженского скита принимали участие выговские иконописцы-отходники. С закрытием Выговского общежития и гонениями на староверов с середины XIX в. усилилось отходничество, многие мастера устремились в поиске заработка за пределы Олонецкой губернии (28). Отдаленная и труднодоступная Пижма, крайне редко посещаемая представителями властей, должна была привлекать относительным спокойствием и наличием стабильного спроса на иконы со стороны верного древлеправославия населения Усть-Цильмы и её окрестностей.

Во время экспедиции был собран богатый материал для изучения выговской традиции в старообрядческой иконописи во всём её многообразии и эволюции стиля. За пределами данного обзора

остались единичные, обладающие некоторыми общими признаками выговской традиции, но существенно отличающиеся по колориту (цветные темные фона) и общему художественному строю памятники, не имеющие близких аналогов среди икон, соотносимых с понятием классической выговской школы. Необходимы дальнейшие изыскания – сопоставление памятников Нижней Печоры с иконами выговской школы и настенными листами из различных музейных собраний, поиск в архивах документальных сведений о деятельности Великопоженского скита, которые, несомненно, приведут к интересным открытиям и позволят полнее представить роль Великопоженского скита в развитии выговской традиции в старообрядческом иконописании.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. (Отчёт о командировке 1955 года) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1956. Т.12. С.461–493; Он же. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар. 1960.
2. Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973; Он же. История религии и атеизма народа коми. Сыктывкар, 1978; Парамонова Т.Б. Бегство на Великие Пожни // Родники пармы. Сыктывкар, 1994. С.45–52.
3. Хрушкая Л.Н. Некоторые моменты из истории Великопоженского скита // Доклад на Всероссийской научно-практической конференции к 470-летию с. Усть-Цильма «Горочные чтения». 9 июля 2012 г.
4. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.492–493.
5. Предположительно, адресатом является Иван Евстафьев Томилов, бывший, по данным Л.Н. Хрушкой, наставником Великопоженского скита в 1820-е годы. По её же данным, он запечатлен на знамени на настенном листе с изображением Великопоженского скита и его наставников из собрания ГЛМ.
6. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина. С.492–493.
7. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.10.
8. Иткина Е.И. Русский рисованный лубок конца XVIII–начала XX века. М., 1992. С.27–29.
9. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.16.
10. Парамонова Т.Б. Бегство на Великие Пожни. С.45–52.
11. Гагарин Ю.В. Старообрядцы. С.18–19.
12. Афанасьев А., Афанасьев Ю. Иконы старообрядческих иконописных школ // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2010. №6 (77). С.6–7; Они же. Великопоженская икона // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2011. №5 (86). С.4–15; Афанасьев Ю.И. Великопоженская икона // Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Т.1. Сыктывкар, 2011. С.315–317.
13. Анализ проведён руководителем сектора научных основ экспертизы объектов наследия кандидатом химических наук Российского НИИ культурного и природ-

ного наследия им. Д.С. Лихачева В.Н. Ярош и научным сотрудником лаборатории кристаллохимии минералов имени академика Н.В. Белова Института геологии рудных месторождений, петрографии, минералогии и геохимии РАН (ИГЕМ РАН) Л.О. Магазинной.

14. Афанасьев Ю., Афанасьев А. Краски великопоженских икон // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2012. №5 (96). С.4–10.

15. Плаксина Н.Е. Памятники старообрядческой иконописи Усть-Цильмы в музейных собраниях Республики Коми // Вторые Мяндинские чтения: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Т.1. Сыктывкар, 2011. С.308–315.

16. Меньшакова Е.Г. Иконописцы храмов Пустозерска и волости в XVIII–начале XX веков // Пустозерск – первый русский город за Полярным кругом: Материалы Пярых Аввакумовских чтений, 23–25 сентября 2011 г. Нарьян-Мар, 2012. С.91.

17. ГААО Ф.29 Оп.4. Т.2. Д. 214. Автор благодарит Елену Геннадьевну Меньшакову за предоставленный текст этого документа.

18. Экспедиция состоялась при финансовой поддержке РГНФ (проект №12-14-11600) и Министерства экономического развития Республики Коми в рамках совместного регионального конкурса научных проектов «Русский Север: история, современность, перспективы».

19. Дронова Т.И., Плаксина Н.Е. Старообрядческая икона Нижней Печоры: предварительные итоги изучения // Известия Коми научного центра Уральского отделения Российской Академии наук. 2014. №1 (17). С.103–109.

20. Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея / Автор концепции и сост. Н.В. Пивоварова. СПб., 2008. С.93, 94, 96, 186.

21. Автор благодарит хранителя фондов древнерусского искусства и фонда книги Музея изобразительных искусств Республики Карелия Владимира Георгиевича Платонова за консультацию и возможность познакомиться с музейным собранием выговских икон.

22. Юхименко Е.М. Памятники выговской иконописи первой половины XIX в. из частного собрания // Старообрядчество в России (XVII–XX века). М., 2013. С.312–325.

23. Алехина Л., Зотова Е., Комашко Н. Искусство Поморья XVIII–XIX веков: художественные центры старообрядчества // Антиквариат: предметы искусства и коллекционирования. 2011. №6 (87). С.12, 13, 14.

24. Образы и символы старой веры. С.97.

25. Гагарин Ю.В. Старообрядцы. С.86.

26. Плаксина Н.Е. Памятники старообрядческой иконописи Усть-Цильмы. С.311.

27. Платонов В.Г. Иконопись Выгореции в собраниях музеев Карелии // Выговская поморская пустынь и её значение в истории России. Сборник научных статей и материалов. СПб., 2003. С.229.

28. Фролова Г.И. Иконописцы Выговской пустыни // Выговская поморская пустынь и её значение в истории России. Сборник научных статей и материалов. СПб., 2003. С.218.

ГЛМ – Государственный Литературный музей, г. Москва.

ГРМ – Государственный Русский музей, г. Санкт-Петербург.

КМИИ – Карельский музей изобразительных искусств, г. Петрозаводск.

НМРК – Национальный музей Республики Коми, г. Сыктывкар

УЦИММ – Усть-Цилемский историко-мемориальный музей А.В. Журавского.

**«ОБРАЗ ВСЕХ СВЯТЫХ
РОССИЙСКИХ ЧУДОТВОРЦЕВ» ИЗ СОБРАНИЯ МУЗЕЯ
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ИСКУССТВ
РЕСПУБЛИКИ КАРЕЛИЯ –
ПАМЯТНИК ВЫГОВСКОГО ИКОНОПИСАНИЯ**

В собрании Музея изобразительных искусств Республики Карелия хранится недавно раскрытая икона с многоядным изображением сонма русских святых. Подобные произведения нередко именуется в литературе «Образ всех святых российских чудотворцев» (1).

Икона была найдена в 1988 г. комиссией по учёту памятников культуры, хранившихся в действующей церкви св. Екатерины в Петрозаводске. Она находилась на чердаке храма вместе с несколькими другими произведениями иконописи. Эти произведения служили настилом на полу чердака. По ходатайству музейев вся группа икон была передана в музейные собрания. Живописная поверхность иконы находилась под слоями загрязнений и почерневшей олифы. Имелись многочисленные утраты левкаса и красочного слоя по всей поверхности. В 2001–2002 гг. проведено раскрытие памятника (реставратор И.Н. Куспак).

Обследование тыльной стороны иконы выявило старые пометы, которые, очевидно, являлись свидетельствами бытования иконы. В верхней части иконы имеется надпись тушью на финском языке: 409 Itäkar. S. A-linnan M. (409 Восточная Карелия Музей Онежской крепости, то есть г. Петрозаводска). Эту надпись сделали финские солдаты, проводившие учёт музейных ценностей, оставшихся в Карельском государственном музее Петрозаводска при отступлении советских войск во время Великой Отечественной войны.

Подобные надписи имеются на многочисленных иконах и других предметах, реквизированных финнами в Карельском государственном музее и после окончания войны большей частью возвращённых Советскому Союзу. Как же данная икона и дру-

Платонов Владимир Георгиевич, Музей изобразительных искусств Республики Карелия, г. Петрозаводск.



гие произведения оказались на чердаке церкви? Можно предположить, что в период оккупации Петрозаводска иконы передали Екатерининской церкви, а потом они по неизвестным причинам попали на чердак, где и были забыты на многие годы.

В довоенном собрании икон Государственного музея (ныне Национальный музей) преобладали памятники, переданные в 1920-е годы из коллекции Олонецкого епархиального древлехранилища (основано в 1903 г., с 1918 г. – Церковно-исторический музей). Это собрание было сформировано на основе предметов, поступивших главным образом из закрытых старообрядческих молелен Выгоречии. Сохранилась опись Церковно-исторического музея, составленная в 1918 г. его хранителем священником Дмитрием Островским (2). Опись, правда, была не закончена, но в ней упоминаются 3 иконы на интересующий нас сюжет и с очень близкой иконографией (№750, 831, 844 по описи), причём на одной из них (№831) описана иконография только центральных изображений, а «надписи святых не разобраны». Эта икона практически одинакова с нашей иконой по размеру: 1 аршин $9 \frac{3}{8}$ вершка в высоту 1 аршин $4 \frac{1}{4}$ вершка в ширину, что в переводе на метрическую систему равняется 112,82 x 89,02 см (размер нашей иконы 113 x 89,3 x 3,5 см). Дмитрий Островский указывает, что на обороте иконы имелся №165. На нашей иконе есть следы плохо различимого №75, написанного на обороте красным карандашом. Кроме того, в описи сказано, что «икона сильно повреждена пожаром» (3), но на сохранившемся памятнике нет следов обгорания. С учётом этих обстоятельств мы склонны считать нашу икону ещё одним произведением коллекции древлехранилища, которую Дмитрий Островский не успел внести в опись.

Хранитель древлехранилища замечал об иконах этого типа: «северо-поморское письмо XVIII в.» (№831) (4), «великолепный памятник выговского письма XVIII в.» (№844) (5).

Следует изучить описи убранства выго-лексинских молелен в поисках следов местонахождения икон на интересующий нас сюжет. Согласно просмотренным нами описям, на Выге и Лексе находилось не менее 6 икон изображением российских чудотворцев: 2 в соборной часовне в Данилове (6), 1 осталась от пожара в запечатанной часовне в Данилове (7), и 3 образа в богаделенных домах в Данилове на женской (8) и мужской (9) улицах и на Лек-

се в малой богадельне (10). Для последних 3 икон в архивных документах не указаны размеры. В описи собрания Олонецкого епархиального древлехранилища – Церковно-исторического музея упоминаются, как уже указывалось, 3 иконы на данный сюжет. Возможно, наша икона просто не попала в опись собрания древлехранилища. Во всяком случае, представляется вполне очевидным, что эта икона так или иначе была связана с культурой Выгореции.

Подготовка доски, на которой написана икона, отличается большой тщательностью. Три её составных части пригнаны чрезвычайно плотно и скреплены с оборота двумя врезными сквозными встречными шпонками. Эти шпонки при выходе из паза над плоскостью доски расширяются и имеют в сечении форму низкой и широкой буквы «Т». Такое устройство шпонок гарантирует прочность крепления и нередко встречается на иконах позднего периода из Карелии. На лицевой поверхности вырезан ковчег. Поверхность доски заклеена паволокой, видимой в местах утрат левкаса. Паволока плотного плетения, левкас довольно тонкий.

В верхней части иконы по центральной оси размещены друг под другом Ветхозаветная Троица, София Премудрость Божия, Престол уготованный. В «Троице» 3 ангела благословляют 3 чаши. Ангелы изображены на розовом фоне, с цепочками золотых «облаков» в виде трилистников на горизонтальных основаниях. Троица окружена клубящимися сиреневыми облаками. В композиции «София Премудрость Божия» вверху размещён голубой свиток небес с изображением золотых звёзд и престола, на котором покоится евангелие. Престол окружён 6 ангелами. Ниже в двойном розовом с золотыми лучами сиянии изображён поясной Спас с разведёнными руками. Ещё ниже в голубом сиянии с золотыми лучами помещён престол, покоящийся на 7 столпах. На престоле восседает крылатая огневидная Премудрость, в венце и царском облачении, с мерилем в левой руке. Справа и слева от неё Богородица с младенцем в медальоне и Иоанн Предтеча, держащий свиток, на котором начертано: «Покайтесь приближи бо ся царство небесное, уже и секира». На фоне этого изображения расположена надпись: СВЯТАЯ СОФИЯ ПРЕМУДРОСТЬ БОЖИЯ. Ещё ниже изображён «Престол уготованный» с воздвигнутым на нём большим восьмиконечным

крестом, поддерживаемым 2 ангелами. Престол окружён сиреневыми облаками.

Изображения центральной части композиции окружены образами святых, размещённых рядами в четырёх частях иконной плоскости. Все фигуры обращены к центру.

Верхняя левая четверть, справа налево по рядам. Ряд I. 1. Блаженный Никола Кочанов. 2. Блаженный Прокопий Устюжский. 3. Блаженный Иоанн Устюжский. 4. Блаженный Георгий Новгородский. 5. Праведный Иаков Боровицкий. 6. Праведный Иоанн Яренгский. 7. Праведный Лонгин Яренгский. 8. Праведный Артемий Веркольский. 9. Неизвестный святой (Прокопий?). Ряд II. 10. Блаженный Василий Московский. 11. Блаженный Максим Московский. 12. Блаженный Иоанн Московский. 13. Блаженный Исидор Ростовский. 14. Блаженный Симон Юрьеvecкий. Ряд III. 15. Св. Феогност митрополит Московский. 16. Св. Аркадий епископ Новгородский. 17. Св. Акакий епископ Тверской. 18. Св. преподобный Арсений Тверской. Ряд IV. 19. Св. Кирилл учитель словенский. 20. Св. Стефан епископ Пермский. 21. Св. Герасим епископ Пермский. 22. Св. Иона епископ Пермский. 23. Св. Питирим епископ Пермский. 24. Св. Иоанн епископ Суздальский. 25. Св. Феодор епископ Суздальский. 26. Св. Арсений епископ (Суздальский?). Ряд V. 27. Св. Леонтий епископ Ростовский. 28. Св. Исайя епископ Ростовский. 29. Св. Иаков епископ Ростовский. 30. Св. Игнатий епископ Ростовский. 31. Св. Феодор епископ Ростовский. 32. Св. Прохор епископ Ростовский. 33. Св. Феодосий архиепископ Астраханский. 34. Св. Герман архиепископ Казанский. Ряд VI. 35. Св. Никита епископ Новгородский. 36. Св. Иоанн архиепископ Новгородский. 37. Св. Евфимий архиепископ Новгородский. 38. Св. Иона архиепископ Новгородский. 39. Св. Моисей архиепископ Новгородский. 40. Св. Серапион архиепископ Новгородский. 41. Св. Нифонт епископ Новгородский. 42. Св. Феоктист архиепископ Новгородский. Ряд VII. 43. Св. Петр митрополит Московский. 44. Св. Алексей митрополит Московский. 45. Св. Иона митрополит Московский. 46. Св. Филипп митрополит Московский. 47. Св. Киприан митрополит Московский. 48. Св. Фотий митрополит Московский. 49. Св. Гурий архиепископ Казанский.

50. Св. Варсонофий епископ Тверской.

Верхняя правая четверть, слева направо по рядам. Ряд I. 51. Мученик Антоний (Виленский?). 52. Мученик Иоанн Виленский. 53. Мученик Евстафий (Виленский?). 54. Муч. Авраамий. 55. Препод. (Евфросиния ?) Суздальская. 56. Препод. София Суздальская. 57. Препод. Евфросиния Полоцкая. 58. Препод. Прасковия Ржевская. 59. Неизвестная святая. Ряд II. 60. Муч. Меркурий Смоленский. 61. Священномуч. Исидор Ливонский. 62. Муч. Иоанн Казанский. 63. Муч. Стефан Казанский. 64. Неизвестный отрок, возможно, Гавриил (1684–1690), замученный близ г. Заблудова, или Иаков (Иоанн?) Меньюжские (близ Новгорода). Ряд III. 65. Княгиня Анна Кашинская. 66. Князь Гавриил Васильевский. 67. Препод. Анастасия. 68. Препод. Иулиания Муромская. Ряд IV. 69. Князь Фёдор. 70. Князь Роман Ольгердович. 71. Князь Даниил Московский. 72. Князь Игнатий Углицкий. 73. Князь Владимир Новгородский. 74. Княгиня Анна мати Владимирова. 75. Княгиня Евфросиния Московская. 76. Княгиня Елена Московская. Ряд V. 77. Св. Дмитрий царевич Московский. 78. Св. Петр царевич Ростовский. 79. Князь Константин Муромский. 80. Князь Феодор (Варяг?). 81. Князь Михаил (Муромский). 82. Князь Феодор (Муромский). 83. Князь Андрей. 84. Князь Василий Ярославский. 85. Князь Константин Ярославский. 86. Князь Андрей Муромский. Ряд 6. 87. Князь Михаил Тверской. 88. Князь Феодор Смоленский с чады. 89. Князь Давид. 90. Князь Константин. 91. Князь Петр Муромский. 92. Княгиня Феврония Муромская. 93. Князь Всеволод Псковский. 94. Князь Довмонт Псковский. Ряд VII. 95. Князь Владимир Киевский. 96. Княгиня Ольга. 97. Князь Борис. 98. Князь Глеб. 99. Князь Александр Невский. 100. Князь Михаил Черниговский. 101. Боярин Феодор Черниговский. 102. Князь Георгий Владимирский (?).

Нижняя левая четверть, справа налево, по рядам. Ряд I. 103. Препод. Александр Вологодский. 104. Препод. Корнилий Палеостровский. 105. Препод. Паисий Галичский. 106. Препод. Иринарх Соловецкий. 107. Препод. Савва Сторожевский. 108. Препод. Ферапонт Белозерский. 109. Препод. Мартиниан Белозерский. 110. Препод. Филипп Белозерский. Ряд II.

111. Препод. Даниил Переяславский. 112. Препод. Амфилохий Глушицкий. 113. Препод. Иринарх Ростовский. 114. Препод. Герман Соловецкий. 115. Препод. Трифон Печенгский. 116. препод. Варлаам Керетский. 117. препод. Евфимий Архангелогородский. 118. Препод. Варлаам Важский. Ряд III. 119. Препод. Авраамий Ростовский. 120. Препод. Авраамий Смоленский. 121. Препод. Макарий Желтоводский. 122. Препод. Пафнутий Боровский. 123. Препод. Александр Ошевенский. 124. Препод. Пахомий Кенский. 125. Препод. Никодим Кожозерский. 126. Препод. Кирилл Челмогорский. 127. Препод. Диодор Юрьегорский. Ряд IV. 128. Препод. Моисей Угрин. 129. Препод. Алимпий Печерский. 130. Препод. Иоанн Многострадальный. 131. Препод. Марк Гробокопатель. 132. Препод. Прохор Печерский. 133. Препод. Исакий Печерский. 134. Препод. Феодор Печерский. 135. Препод. Василий Печерский. 136. препод. Агапит Печерский. Ряд V. 137. Препод. Антоний Печерский. 138. Препод. Феодосий Печерский. 139. Препод. Антоний Римлянин. 140. Препод. Кирилл Белозерский. 141. препод. Зосима Соловецкий. 142. Препод. Савватий Соловецкий. 143. Препод. Евфросин Псковский. 144. Препод. Иосиф Волоцкий.

Нижняя правая четверть, слева направо по рядам. Ряд I. 145. Препод. Нил Сорский. 146. Препод. Тихон Луговский. 147. Препод. Арсений Новгородский. 148. Препод. Сергей Валаамский. 149. Препод. Герман Валаамский. 150. Препод. Иаков Костромской. 151. Препод. Геннадий Костромской. 152. Препод. Арсений Коневский. Ряд II. 153. Препод. Феоктист Новгородский. 154. Препод. Козьма Яхренский. 155. Препод. Евфимий Суздальский. 156. Препод. Андроник Московский. 157. Препод. Мих(ей Радонежский). 158. Кирилл игумен Астраханский. 159. Препод. Тихон Калужский. 160. Препод. Авраамий (Вологодский?). Ряд III. 161. Препод. Дионисий Глушицкий. 162. Препод. Корнилий Комельский. 163. Препод. Павел (Комельский?). 164. Препод. Александр (Куштский?). 165. Препод. Григорий Пельшемский. 166. Препод. Сергей (Обнорский?). 167. препод. Стефан Махрищенский. 168. Препод. Галактион Вологодский. 169. Препод. Иоанн (Каменский?). Ряд IV. 170. Препод. Никита Столпник Переяславский.

171. Препод. Макарий Калязинский. 172. Препод. Михаил Клопский. 173. препод. Ефрем Перекомский. 174. Препод. Савва Вишерский. 175. Препод. Ефрем Новоторжский. 176. Препод. Нил Столбенский. 177. Препод. Савва Крыпецкий. 178. Препод. Никандр Псковский. Ряд V. 179. Препод. Сергей Радонежский. 180. Препод. Варлаам Хутынский. 181. Препод. Никон Радонежский. 182. Препод. Кирилл Новоезерский. 183. Препод. Дмитрий Прилуцкий. 184. Препод. Александр Свирский. 185. Препод. (Антоний Сийский?). 186. Препод. Максим Грек.

На полях иконы изображены преподобные Антоний Дымский и Мартирий Зеленецкий. Св. Антоний Дымский жил в XII–XIII вв. Монашеский постриг принял в новгородском Хутынском монастыре. В конце XII в. был игуменом этого монастыря, затем основал новые обители на Дымском озере близ Тихвина и Вырдомскую. Преставился в 1224 г. Св. Мартирий Зеленецкий жил в XVI–XVII вв. Основал Зеленецкую обитель близ Тихвина. Преставился в 1603 г.

Изображение на полях иконы двух святых Тихвинской земли может свидетельствовать о каких-то связях иконописца или заказчиков иконы с Тихвином. Важно отметить, что оба преподобных почитались в старообрядческой среде. В данном аспекте интересен тот факт, что в Зеленецком монастыре произошло самосожжение староверов в 1765 г. (11).

Обратимся к вопросам атрибуции. Мы склонны предположить, что икону писал иконописец-старообрядец. Автор иконы проявил глубокие познания в русской агиографии, изобразив святых многих русских земель. Такая образованность была свойственна староверам. Основой для работы могла стать изданная в 1768 г. «Служба всем российским чудотворцам» и входящее в это издание «Слово воспоминательное о святых чудотворцах в России воссиявших» Семёна Денисова (12).

Ряд иконографических признаков также свидетельствует о связи иконы с культурой старообрядчества. Так, всюду подчёркиваются традиционное написание имени Христа (IC XC) и двуперстие в жестах моления. Митры епископата изображаются традиционной русской формы, то есть с полукруглым верхом. Наконец, на иконе присутствуют святые только допетровской эпохи, а св. Александр Невский изображён в схиме.

Сохранилось и опубликовано несколько близких по иконографии и композиции икон из музейных коллекций. В Государственном Русском музее хранится икона «Образ всех Российских чудотворцев», вывезенный из д. Малая Горка Виноградского района Архангельской области (13). В каталоге выставки «Образы и символы старой веры» икона атрибутирована как памятник XIX в., написанный на Северной Двине. В собрании Государственной Третьяковской галереи есть икона «Собор русских святых», вывезенная из д. Чаженьга Каргопольского района Архангельской области (14). Икона датируется в каталоге второй половиной XIX в. Обе указанных иконы значительно меньшего размера, чем публикуемый памятник.

Очень близок к нашему памятнику по составу святых и размеру «Образ Всех Российских Чудотворцев» из собрания ГРМ, имеющий подпись мастера Петра Тимофеева и дату исполнения 1814 г. (15). На иконе Русского музея представлено 190 фигур святых, а на публикуемой иконе – 188 фигур (с учётом вынесенных на поля). Между иконами имеются лишь некоторые несоответствия в выборе изображённых святых. Так, на иконе Музея изобразительных искусств Республики Карелия нет 5 персонажей: преподобных Саввы Московского, Стефана Вологодского, Варлаама Важского, мученика Авраамия Владимирского, княгини Феодоры Нижегородской, князей Феодора Вологодского, Глеба Всеволодовича Смоленского. С другой стороны, на публикуемой иконе есть преподобный Варлаам Важский, мученик Гавриил Васильевский, князья Фёдор Варяг и Андрей, а также неизвестный отрок, которых нет на иконе Русского музея. Преподобный Исайя Печерский заменён Исакием Печерским, мученик Иоанн Киевский (Варяг) – мучеником Авраамием. На иконе Русского музея внизу по центральной оси изображён пророк Самуил.

Есть иконы с изображением сонма русских святых, сходные с публикуемым памятником по смыслу, но дающие другие варианты композиции (например, без Софии Премудрости Божией и Престола уготованного, частично с прямоличным изображением фигур, как на иконе «Собор русских святых» XIX в. из собрания ГТГ) (16). Это говорит о том, что сама идея изображения «всех» русских святых была очень популярной.

Исполнение нашей иконы отличается деликатностью, тонкостью и тщательностью миниатюры. В «личном» письме тонкие слои разбелённого охрения положены по светло-коричневому санкирю. Они менее энергично моделируют форму ликов, чем на упомянутой выше иконе 1814 г. из собрания Русского музея. Возможно, последнюю писал изограф старшего поколения, так как в начале XIX в. начинает преобладать, по нашим наблюдениям, более плоскостное письмо ликов.

Света на одеждах переданы золотом, о чём писал ещё В.Г. Дружинин как о характерной примете старообрядческих икон (17). Мастер тончайшей кистью создаёт игру сияющих треугольных или овальных площадок, сопровождая их золотой штриховкой и сдвоенными лучиками. Складки одежд усилены более тёмными притенениями. Княжеские плащи, святительские омофоры и фелони украшены растительными орнаментами.

В целом упрощённая манера белильного «охрения», усиление складок подушкой, отчасти и колорит (розовый фон «Св. Троицы» на публикуемой иконе) напоминают датированную подписную икону «Преподобный Александр Свирский» 1803 г. мастера Никифора Зорина из заонежской д. Кибитка в собрании Музея изобразительных искусств Республики Карелия. Эта икона по своей стилистике кажется нам принадлежащей к тому же направлению старообрядческой иконописи, что и «Образ всех святых российских чудотворцев», который может быть датирован рубежом XVIII–XIX вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Инв. И-1618. Щит иконы из 3 досок, скреплённых 2 врезными сквозными встречными шпонками. Паволока, левкас. Имеется ковчег.

Первая предварительная публикация иконы состоялась в 1997 г.: Платонов В.Г. Об одном сюжете старообрядческой поморской иконописи (образ Всех Святых Российских Чудотворцев) // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы. М., 1997. С.231–232.

2. Книга №1 для описания памятников церковной старины, хранящихся в Олонецком губернском церковно-историческом музее. – НА РК. Ф.1046. Оп.1. Ед. хр.1/3; Олонецкий губернский церковно-исторический музей. Книга №7 по описанию памятников церковной старины, хранящихся в музее. – НА РК. Ф.1046. Оп.1. Ед.хр. 1/3.

3. Книга №7 по описанию. Л.48.
4. Там же.
5. Там же. Л.50об.
6. Опись часовенной утвари соборной раскольнической часовни в Даниловском селении, составлена 8 мая 1857 г. по высочайшему Его императорского величества повелению. – НА РК. Ф.25. Оп.20. Д.85/973. Л.42–42об., 43об.
7. Опись оставшемуся в 1843 г. от пожара запечатанной Даниловской раскольнической часовни имуществу февраля 24 дня 1852 г. // НА РК. Ф.25. Оп.1. Д.32/10. Л.13.
8. Опись иконам, книгам и пеленам, находящимся в запечатанном богаделенном доме Даниловского селения на женской улице // НА РК. Ф.25. Оп.8. Д.2/9. Л.4.
9. Опись иконам, книгам и пеленам, находящимся в запечатанной часовне богаделенного дома на мужской улице Даниловского селения // НА РК. Ф.25. Оп.8. Д.2/9. Л.6об.
10. Опись иконам и книгам, находившимся в запечатанной раскольнической часовне, состоящей при малой богадельной в Лексинском селении // НА РК. Ф.25. Оп.8. Д.2/9. Л.13об.
11. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых (репринтное изд.). М., 1990. С.160.
12. Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея / Альманах. СПб., 2008. С.84–85.
13. Образы и символы Старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея / Альманах. Вып.217. СПб., 2008. Кат. №62. С.72, 73.
14. Icones russes. Les saints / Fondation Pierre Gianadda. Martigny, 2001. Кат. №52. С.142, 143.
15. Образы и символы старой веры. С.82–85.
16. Icones russes, кат. №53. С.144–145.
17. Дружинин В.Г. К истории крестьянского искусства XVIII–XIX веков в Олонецкой губернии (Художественное наследие Выгорской поморской обители) // Известия Академии Наук СССР. Серия 6. Т.20. №15–17. 1926. (Отдельный оттиск). С.1482.

**ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ
СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ХРАМА
(НА ПРИМЕРЕ ПОКРОВСКОЙ ЦЕРКВИ Г. МИНУСИНСКА)**

Об историческом и культурном значении старообрядческих храмов одним из первых заговорил П.П. Муратов. В 1912 г. художник, искусствовед, основоположник отечественного музееведения И.Э. Грабарь пригласил его принять участие в создании многотомной монографии «История русского искусства». Муратов занялся подготовкой шестого тома, излагавшего допетровский период искусства. Он писал: «собраниями опытнейших ценителей и бережливейших хранителей являются, в сущности, старообрядческие храмы Москвы – церкви на Рогожском и Преображенском кладбищах, церковь Успения у Покровской заставы и церкви Никольского единоверческого монастыря. Храмы эти можно назвать несравненными музеями древнерусской живописи, хранящими в своих стенах произведения высокого искусства» (1). Г.И. Вздорнов также полагает, что до расчисток Н.И. Подключникова в Успенском соборе Московского Кремля, «собрания икон на Преображенском и Рогожском кладбищах были, по существу, единственными значительными коллекциями памятников древнерусской живописи или, если говорить осторожно, памятников, которые считались произведениями древней русской живописи» (2). Старообрядцы, почитая старинные образы, аккумулировали их в своих храмах и домашних молельнях. Традиция превращения храма в реликварий, идущая от византийских императоров, и нашедшая продолжателей в лице русских князей, привозивших на Русь чудотворные иконы, была продолжена старообрядцами. Тот собирательский энтузиазм, который охватил приверженцев старой веры после раскола, был ничем иным, как попыткой сохранить зримое доказательство «древлего благочестия» и связь с общехристианской историей и культурой.

Атеистическая идеология, которая установилась после революции 1917 г., грозила утратой целостности христианских хра-

Маслова Юлия Валерьевна, аспирант Академии переподготовки работников искусства, культуры и туризма, г. Москва.



**Старообрядческая церковь Покрова Пресвятой Богородицы
в г. Минусинске.**

мов как «музеев древнерусской живописи». На их защиту встали лучшие специалисты в сфере искусства и музейного дела. Одной из крупнейших фигур начала XX в. в области изучения, охраны и реставрации памятников был И.Э. Грабарь. Его многолетняя организационная и музееведческая деятельность, эффективность которой проявилась в реформах Третьяковской галереи, идея системного развития музея как учреждения, поставили Грабаря в ряд крупнейших общественных деятелей. Уже в мае 1918 г. для спасения от гибели и разрушения произведений искусства создается Коллегия по делам музеев, охране памятников искусства и старины. В составе Коллегии И.Э. Грабарь организовал Всероссийскую комиссию по сохранению и раскрытию памятников древнерусской живописи, преобразованную впоследствии в Центральные реставрационные мастерские (ЦРМ). В брошюре «Для чего надо охранять и собирать сокровища искусства и старины» Грабарь писал, что наилучшим выражением культуры является искусство, которое «ярче, глубже и всесторонне отра-



**Старообрядческая церковь Покрова Пресвятой Богородицы
в г. Минусинске. Иконостас.**

жает жизнь народа, притом не только внешнюю, показную сторону этой жизни, но и ее внутренний смысл, ее затаенное значение, вскрывая самые заветные мысли, чувства и чаяния великой народной души» (3).

Выражением «народной души» были не только столичные, но и провинциальные церковные собрания, в том числе старообрядческие. С целью выявления и сохранения памятников истории и культуры в 1920–1930-е гг. реставрационной мастерской начали проводиться исследовательские экспедиции. Участниками обследовательских экспедиций были реставраторы отделов темперной живописи и скульптуры реставрационной мастерской. До планомерных исследований ЦРМ (будущий Всероссийский художественный научно-реставрационный центр имени академика И.Э. Грабаря) в русской иконописи были известны только 3 школы – Новгородская, Московская и Строгановская. В ходе экспедиций были открыты Владимиро-Суздальская, Тверская и Ярославская школы, положено начало изучению живописи Рус-

ского Севера. Традиция проведения экспедиционных работ с большим перерывом была продолжена в 1970–1980-е гг. Так, работавшая в эти годы в ВХНРЦ Галина Сергеевна Клокова провела обследование памятников истории и культуры в Рязанской (1976–1979), Калининской (1983–1985), Липецкой (1981) и Ярославской (1981–1983) областях, в Красноярском крае (1983–1985) (4).

Среди обследованных Г.С. Клоковой объектов была старообрядческая Покровская церковь г. Минусинска Красноярского края. Церковь представляет собой деревянное здание. Это приспособленный под церковь жилой дом, над крышей которого было надстроено 2 луковичных главки – над алтарем и трапезной. В результате проведённой работы Клоковой составлены паспорта на движимые памятники истории и культуры, не включенные в фонды музеев, архивов и библиотек. Создание паспортов было инициировано Министерством культуры СССР. Из ста четырех паспортов описано: 64 произведения темперной живописи, 5 предметов медного литья и 35 рукописных и старопечатных книг. Анализ собрания икон Покровской церкви показал, что здесь представлены в основном типичные образцы иконописи XIX–начала XX вв. Однако Г.С. Клокова выделила 12 икон как высокохудожественные или редкого извода, 4 иконы атрибутированы XVIII в., 3 иконы подписные – две инока Иеронима и одна Н. Эранцева (1915 г.). Книжное собрание минусинской церкви также представляет интерес. В нем находятся такие памятники как: рукописные Ирмологий XIX в. и Октоих начала XX в., старопечатные Евангелие (1809), Ирмосы XIX в. и отпечатанная в Киеве книга «Праздники» (1910). Две последние отличаются высокохудожественными орнаментами. Одна из книг Покровской церкви г. Минусинска имеет мемориальное значение – это «Трезвоны церковного знаменного пения», о чём будет сказано ниже.

Рассмотрим иконы Покровской церкви Минусинска редкой иконографии. Икона **Богоматерь Шуйская Смоленская** конца XIX в. принадлежит к редкому иконографическому изводу. История появления чудотворного образа связана с эпидемией чумы, поразившей город Шую в 1654 г. Изначальная необычность иконографии объясняется чудом, происшедшим от иконы: несколько раз, когда иконописец пытался сделать изображение Богома-

тери Смоленской согласно иконописному подлиннику, чудесным образом изменялось положение рук и ног Богомладенца. Не решаясь исправлять увиденное, иконописец Герасим Тихонович Иконников счёл это явным проявлением Промысла Божия и дописал икону такой, как она сама начерталась. По указу царя Алексея Михайловича от 21 июля 1667 г. и благословиению патриарха Иоасафа, в Шую была направлена комиссия с целью установления подлинности чудес, происходивших от иконы. Истина чудес была подтверждена и описана, а икона получила название «Смоленская-Шуйская Богоматерь». Центральный её сюжет – поясное изображение Богоматери с младенцем Христом на руках. Иконографической особенностью Шуйской иконы, отличающей ее от других икон Одигитрии, является характерное положение ручек и ножек Богомладенца: ступня правой ножки стоит на колени левой, пяточку Он поддерживает левой рукой. В правой руке Христа должен находиться, согласно исторически сложившейся иконографии, свернутый свиток. Однако мы видим, что Христос держит правую руку в благословляющем жесте. На боковых полях в клеймах иконы изображены Симеон Богоприимец и пророчица Анна. Икона небольшая по размерам – 35х32 см. Создана, по предположению Г.С. Клоковой, в Восточной Сибири. К моменту обследования икона располагалась на южной стене храма.

Следующей иконой редкого иконографического извода является **Покров Богоматери**, написанный в технике миниатюры. Г.С. Клокова датирует её началом XX в. Икона небольшая (31,2х26,8 см), ковчежная, располагается на левом клиросе. Как известно, иконографическая схема Покрова складывается в XIV в. С этого времени известны 2 иконографических извода: так называемый «новгородский» и «суздальский». В новгородских композициях Богоматерь изображается на фоне внутренней стены алтаря с поднятыми вверх руками. Над её головой Ангелы держат киноварный покров. По сторонам – Ангелы, святители. Внизу – закрытые царские врата, около них Андрей Юродивый, его ученик Епифаний, апостолы, мученики. В «суздальском» изводе Богоматерь изображается перед храмом. Она простирает мафорий над всеми молящимися. Кроме фигур апостолов, мучеников, святителей, Андрея Юродивого и Епифания, в

центре композиции изображается стоящим на амвоне Роман Сладкопевец — автор ряда песнопений, посвященных Богоматери.

На старообрядческой иконе мы видим, что в верхнем левом углу над куполами изображена фигура благословляющего Христа в облаках. Несколько ниже также по облакам к нему движется процессия святых, возглавляемая Богоматерью. В её протянутых руках — мафорий и свиток, обращенные ко Христу. Справа от Богоматери — Иоанн Креститель и апостол Петр. В нижней части иконы в центре на амвоне стоит Роман Сладкопевец. Справа от Романа изображен Андрей Юродивый с учеником Епифанием, слева — Константинопольский патриарх Тарасий. За Тарасием в двухъярусных арках изображены император Лев и императрица Зоя. С подобной иконографией известна икона Покрова из Троицкой церкви на Пятницком кладбище Москвы, датированная ок. 1848 г. (5).

К редкому иконографическому типу отнесена икона **Богоматери «Всех скорбящих радость»** с двенадцатью клеймами. Икона размером 30х26 см написана в технике миниатюры, стилистически является образцом иконописи начала XX в., располагается в первом ряду иконостаса. «Всех скорбящих радость» — иконографический тип изображения Божией Матери, не имеющий единой композиционной схемы и существующий во многих вариантах. По мнению искусствоведов, изобразительным источником для этой композиции послужил католический образ Богоматери «Madonna del Rosario» (Мадонна с четками). В центре композиции изображалась Богоматерь в рост с Младенцем на левой руке. Она стояла на фоне сияющей славы в окружении ангелов. Спаситель правой рукой благословляет Богоматерь, а в левой руке держит четки. У Богоматери также в правой опущенной руке четки. Богородица стоит ногами на луне и увенчана короной. Над Богоматерью изображен Господь Саваоф, на полях — полуфигуры святых. Распространение икона «Всех скорбящих Радость» получила после того, как в 1688 г. от иконы, находившейся в Спасо-Преображенской церкви на Ордынке в Москве, произошло чудесное исцеление сестры патриарха Иоакима Евфимии Петровой Папиной, страдавшей от незаживающей раны в боку. Правда, у чудотворной иконы с Ордынки была несколько изменена композиция — убраны четки как католический эле-

мент и добавлены фигуры «страждущих». На иконе из Минусинска Богоматерь стоит на облаке, на Её главе – корона, на левой руке – Богомладенец. Слева и справа от Богоматери изображены ангелы и группы «страждущих». Над ангелами – свитки без надписей. Вверху в центре в облаках – поясное изображение Господа Саваофа. Вокруг средника двенадцать клейм: 1. Богоматерь от бед страждущих; 2. Богоматерь Утоли моя печали; 3. София Премудрость Божия; 4. Богоматерь с Младенцем (Муромская?); 5. Перенесение мощей святителя Николы; 6. Явление Богоматери Сергию Радонежскому; 7. Никита, Симеон Богоприимец и два неизвестных святых; 8. Чудо архангела Михаила в Хонех; 9. Преподобные Паисий, Моисей и два неизвестных святых; 10. Святые Харлампий, Власий и два неизвестных святых; 11. Святые Флор, Моисей Угрин и два неизвестных святых; 12. Св. Мария Египетская, великомученицы Варвара и Екатерина и неизвестная святая. На Руси были известны Богородичные иконы с клеймами из соборов Московского Кремля: «Богоматерь Владимирская, с праздниками» 1514 г. из Успенского собора с чеканными золотыми клеймами и «Богоматерь Тихвинская, в раме со сказанием» второй половины XVI в. из Благовещенского собора. Известны и так называемые «Акафистные» иконы Богоматери, где клейма передавали сюжеты на темы кондаков и икосов. В иконе из Минусинска клейма не относятся ни к двенадцатым праздникам, ни к акафисту. Вероятно, это простое воспроизведение на одной иконной доске сюжетов, написанных по выбору заказчика.

К редкому иконографическому типу Г.С. Клокова отнесла икону «**Господь Саваоф**» XIX в. Икона находится на клиросе справа, она довольно большая – 96x104 см, возможно, написана в Восточной Сибири. Изображения с надписью «Господь Саваоф» появились в русском искусстве только в XVI в. Некоторые исследователи полагают, что еще раньше – в Новгороде в конце XIV в. В основе иконографии лежит образ Иисуса Христа «Ветхого деньми». Господь, благословляющий обеими руками, изображается в белых одеждах, складки хитона обычно написаны розовой краской, гиматий – зелёной, волосы лежат по плечам, нимб звездчатый (крестчатый), в виде двух пересекающихся ромбов синего и красного цветов. Образ Господа Саваофа, как из-

вестно, был запрещен на Большом Московском Соборе 1666–1667 гг. как несоответствующий православному вероучению. Несмотря на запреты, иконы продолжали создаваться и помещаться в храмах. Необычность иконографии иконы из Покровской старообрядческой церкви заключается в том, что на ромбовидном нимбе с вогнутыми сторонами, в углах ромба изображены звезды. Четырёхконечный нимб изображён с исходящими лучами и широкой каймой. Оба нимба вписаны в круг. От круглого нимба по фону расходятся пучки лучей, создавая впечатление сияющего солнца. В нижних углах расположены симметрично изображения серафимов. Полуфигура Саваофа выступает из клубящихся облаков. Присутствие неканоничной иконы «Господа Саваофа» в храме Минусинска не является исключением из правил. Икона с подобным сюжетом помещена и в старообрядческом храме Покрова на Рогожском кладбище, в приделе преподобного Сергия Радонежского.

Иконой редкого извода является «**Воскресение**», датированное XVIII в. Размер иконы 76,2x107 см, располагается она на южной стене храма. Здесь нет сюжета «Сошествие во ад», который в русской иконописи вплоть до конца XVI в. был единственным иконографическим решением изображения Воскресения. На минусинской иконе мы видим только Воскресение Христова. Традиция такого изображения была заимствована из западной католической реалистической живописи во второй половине XVII в. Но, со временем, сюжет приобрёл более каноническую форму и технику. На старообрядческой иконе в каплевидной мандорле расположено фронтальное изображение Иисуса Христа в рост. Правой рукой Он благословляет, ступни ног находятся на пелене, лежащей на крышке гроба. Внутренняя часть мандорлы облачная, по внешнему краю мандорлы – лучи и звезды. Мандорла с фигурой Христа изображена на фоне пещеры в горах с мелкими лещадками. Слева и справа от Христа – стоящие на коленях воины. Слева, чуть выше, между уступок горок три фигуры жен-мироносиц. Справа в проёме палат – благоразумный разбойник, над которым парит серафим. Между ними и мандорлой у верхнего края иконы изображено «Лоно Авраамово»: в райском саду видно поясное изображение благоразумного разбойника и двух праотцов.



Икона Богоматерь Знамение. 1898.



Икона Воскресение Христово. XVIII в.

Теперь обратимся к подписным иконам. Резная икона **Богоматерь Знамение** имеет точную датировку (1898 г.) и автора – инок Иеронима; расположена слева от Царских врат. Поколенное фронтальное изображение Богоматери Знамение выполнено в технике низкого рельефа (резьба по дереву). Икона имеет паволоку. Роспись сделана темперой и творёным золотом по левкасу, света на иконе проработаны творёным золотом. На лицевой стороне иконы мы видим поколенное изображение Богоматери Знамение, выступающее над фоном. Черты лица Богоматери, складки одежды, изображение Спаса Эммануила в овале в лоне Богоматери выявлено объёмом. Руки Богоматери согнуты в локтях и подняты вверх, ладони раскрыты. На мафории на голове Богоматери и на плечах – рельефные многолучевые звёзды. Нимб круглый с узкой полоской мелкого геометрического орнамента, по контуру выходит на верхнее поле. Слева и справа от нимба, в фигурных, вытянутых по горизонтали картушах, надписи: слева «ЗНАМЕНИЕ», справа «ПРТЫЯБЦЫ». На груди Богоматери круглая сфера с фронтальным поясным изображением Эммануила. Правой рукой Эммануил благословляет, в левой руке, согнутой перед грудью, – маленький, свёрнутый в трубку свиток. От фигуры Эммануила в сфере расходятся широкие лучи. На нижнем поле иконы, в картуше со сложным геометрическим орнаментом вокруг, в две строки надпись: «НАПИСАНА СΙΑ ИКОНА В ЛЕТО БЫТІЯ МИРА ИЗУГРАФОМЪ ИНОКОМЪ ИЕРОНИМОМЪ». На боковых полях иконы расположено по четыре вертикальных клейма, причем верхние клейма имеют фигурное завершение. Слева на клеймах изображены (сверху вниз): Ангел Хранитель, Иоанн Богослов, Пафнутий Боровский (?), Евфимий. Справа (сверху вниз): Иоанн Предтеча, Иоанн Златоуст, святитель Никола, Андрей Юродивый.

Старообрядческая икона с конца XX в. стала активно изучаться исследователями, что позволило нам найти иконографический прототип резной иконы из церкви г. Минусинска. В каталоге уральской иконы опубликована живописная икона Богоматери Знамение (1801 г.) из частного собрания (6), иконографию которой инок Иероним повторяет в технике резьбы по дереву. Примечательно, что иконописец довольно точно копирует орнаментацию по краю мафория Богоматери: жемчужины,

цветные камни и растительный орнамент. Однако нельзя утверждать, что икона была «слепым» повторением: инок Иероним творчески подошёл к созданию образа, соединив древнерусский образ Богоматери Знамение (до 1169 г.), происходящей из Новгорода (7), и невьянский образ 1801 г. Мы смело можем повторить оценку Г.С. Клоковой, назвав минусинскую икону «редчайшим образцом датированной и подписной резной иконы». Икона соединила в себе традиции и новации, присущие старообрядческому искусству.

Парной иконе Богоматери Знамение является работа того же инока Иеронима – «**Спас Вседержитель**». Икона также 1898 г., выполнена в технике низкого рельефа, располагается справа от Царских врат. Она представляет собой поясное фронтальное изображение Спаса. Лик узкий, черты лица тонкие, выявлены объемом. На боковых полях иконы в узких клеймах с фигурными завершениями в рост изображены: слева Ангел Хранитель, справа – святой Афанасий. По заключению Г.С. Клоковой, в русском искусстве резных датированных икон не выявлено. Производство также является редчайшим образцом русской резной иконы.

Подписным и датированным памятником (1915 г.) является хоругвь из церкви Покрова г. Минусинска. Икона расположена возле левого клироса. На одной стороне хоругви – изображение Богоматери Казанской в традиционном иконографическом изводе. На оборотной стороне – фронтальное поясное изображение юного мученика Петра. На нижнем поле хоругви с изображением Петра в четыре строки читается надпись: «СОЗДАНА СІЯ СТАЯ ИКОНА / ПО ЗАКАЗУ ПЕТРА ДМИТРИЕВИЧА / МАРКОВА, В ЛЕТО ОТ РОЖДЕСТ. ХРИСТОВА / П.І. ИЗУГР. Н.ЭРАНЦЕВЪ». К сожалению, пока не удалось установить, кем был заказчик иконы Петр Дмитриевич Марков, чей небесный покровитель изображен на одной из сторон хоругви. Не найдены пока и другие произведения «изуграфа» Н. Эранцева.

Назовём некоторые иконы Покровского старообрядческого храма г. Минусинска, получившие оценку реставратора как «высокохудожественные» произведения искусства. Это «Дмитрий Солунский» конца XVIII в., «Святитель Никола» поясной начала XX в., место создания которого, возможно, Восточная Сибирь,

«Неопалимая купина» конца XVIII в., «Спас нерукотворный» с праздниками и избранными святыми XIX в. Данные иконы свидетельствуют не только о профессионализме иконописцев, но и о высоком художественном вкусе устроителей храма, украшавших его такими памятниками истории и культуры.

Перейдем к рассмотрению книжного собрания старообрядческого храма. Рукописный Ирмологий XIX в. является высокохудожественным памятником искусства. Он помещён в коричневый кожаный тиснёный переплёт. Те буквы, с которых начинаются главы, орнаментированы. Листы на полях украшены орнаментом из крупных стилизованных листьев и птиц. На первом листе миниатюра с изображением Иоанна Дамаскина. В 1980-е годы, когда реставратор Г.С. Клокова описывала Ирмологий, она могла не знать о типичном декоре гуслицких рукописей, к которым впервые обратился старообрядческий протоиерей Е.А. Бобков (8). Е.А. Агеева и Е.А. Подтуркина, исследовавшие гуслицкие рукописи, отмечают, что «письмо, орнамент и миниатюры составляют единый художественный ансамбль гуслицкой книги. Цельность гуслицкой книги как художественного произведения создаётся благодаря подчинению каждого элемента общему композиционному строю, а также взаимосвязи рисунка, характера, стиля всех составляющих частей» (9). Но даже по чёрно-белым фотографиям мы можем с уверенностью сказать, что данная певческая книга происходит именно из Гуслиц. К гуслицким рукописям можно отнести еще одну книгу Ирмосов XIX в. Орнаменты по своему характеру близки рукописям, оформленным известным гуслицким мастером М.И. Шитиковым. Однако требуется анализ самих рукописей, передающих особенности колористического решения орнамента.

Следующий рукописный памятник – Октоих начала XX в. Имеет кожаный тиснёный переплёт. Текст написан в один столбец. В рукопись включены орнаментальные рамки и заставки. Буквы орнаментированы. Орнамент состоит из крупных стилизованных листьев. Это уникальный образец поздней старообрядческой рукописной книги.

Интересным образцом печатной старообрядческой книги являются «Праздники» 1910 г., выпущенные в Киеве. Текст напечатан в один столбец в два цвета: красный и чёрный, шрифт

имитирует рукописный, буквы орнаментированы. В «Праздниках» много орнаментальных заставок, которые не повторяются. Книга примечательна тем, что на последнем листе вверху в прямоугольной рамке расположен пояснительный текст. Он сообщает, что «Оригинал, с коего исполнена рукопись книги сея, сверен со многими певческими книгами. Писан в 1832 г. Мих. Ив. Шитиковым. В августе 1910 г. представлен собору старообрядческих епископов и священников и разрешён к печати архиепископом Иоанном. По напечатании сея книги, поступил в дар библиотеке Рогожского кладбища». По данным Е.А. Бобкова (10), сама рукопись, оформленная Михаилом Ивановичем Шитиковым, хранится в РГБ (Ф.614. №94/1). Ниже, на последнем листе книги из церкви Минусинска, в орнаментальном картуше расположена ещё одна надпись: «С рукописи Л.Ф. Калашникова и Ф.И. Добринькаго издатели старообрядцы: Л.Ф. Калашников и С.Д. Чистов; печатано в фото-лито-типографии С.В.Кульженко в Киеве 1910 года». Надо сказать, что на Украине типография Стефана Васильевича Кульженко, а с 1907 г. — его сына Василия Стефановича была одной из самых известных. Продукция типографии С.В. Кульженко за свое высокое качество неоднократно получала награды. Как видим, «Праздники» 1910 г. из церкви Минусинска являются памятником не только старообрядческой певческой культуры, но и типографского дела.

Памятником, имеющим музейное значение, является Евангелие 1809 г. Текст напечатан в один столбец. В начале каждого Евангелия — орнаментальная заставка. Буквы орнаментированы. В Евангелии четыре гравюры, напечатанные со старых досок, изображают евангелистов Марка, Матфея, Луку и Иоанна. Изображения евангелистов заключены в широкие орнаментальные рамы. Издание с аналогичными гравюрами имеется в собрании Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника. Это так называемое широкошрифтное Евангелие (1564), изданное в Москве.

Выше мы говорили о том, что одна из книг, хранящихся в Покровской церкви, имеет мемориальное значение. На «Трезвонах церковного знаменного пения» (1914) стоит владельческий штамп старообрядческого священника Евсевия Федотьевича Шарыпова. В Минусинском региональном краеведческом му-

зее имени Н.М. Мартьянова, в мартирологе Минусинского региона можно найти сведения о семье Шарыповых (11), составленные Олимпиаем Арсентьевичем Шарыповым в 1950-х гг. Его дедушка – Федот Семёнович Шарыпов – происходил из крестьян Тобольской губ. Курганского уезда. Он был из тех крепких крестьян, которых окрестили потом «кулаками». В семье было 5 братьев: Георгий, Евсений, Арсений (1865 г.р.), Сергей и Варфоломей. При разделе братья разъехались. Старший Георгий уехал в Томск. Арсений в 1897 г. уехал на жительство на Ману, дер. Выезжий лог. Уезжал в с. Талу и снова на Ману. В Тале, по словам Олимпия Арсентьевича, «произошел идеологический переворот в семье и мы по религии стали старообрядцами „австрийскими“». Примечательно, что Арсений Шарыпов в 1902 г. стал священником как «человек очень кроткий». В 1929 г. он был арестован, сослан в Томск, работал на лесозаготовках и в 1930 г. умер. Евсений Федотович родился в 1863 г. в с. Салба Идринского района. В 1932 г. он был выслан из Тувинской республики за контрреволюционную деятельность. Был священником в г. Минусинске. Арестован 6.11.1937 по делу Турского А.А. (19 чел.). Приговорен 21.11.1937 тройкой УНКВД к высшей мере наказания. Расстрелян 6.12.1937 в Минусинске. Реабилитирован 10.02.1959. Его сын, Иаким Евсевич тоже уроженец с. Салба Идринского р-на, с 1910 г. проживал в с. Верхнеусинском, был старообрядческим священником. Протоиерей Георгий Федотович Шарыпов, был настоятелем храма Покрова Пресвятой Богородицы в г. Иркутске. Рукоположен в этот сан старообрядческим епископом Антонием Тобольским 19 февраля 1895 г. (12). Как видим, трое из пяти братьев Шарыповых были священниками, двое из них стали жертвами репрессий. Таким образом, «Трезвоны», будучи типичным образцом печатной старообрядческой книги начала XX в., имея владельческую печать Евсевия Федотовича Шарыпова, становится ценным памятником истории и культуры старообрядчества.

Наш далеко не полный обзор собрания икон и книг Покровской церкви Минусинска наглядно показал высокую историческую и культурную значимость не только столичных старообрядческих центров, таких как Рогожское или Преображенское кладбище, но и провинциальных приходов. В них нередко находят-

ся произведения искусства музейного значения, поэтому можно говорить о том, что старообрядческие храмы являют собой своеобразный тип живых, действующих храмов-музеев. Однако перенесение иконы в обычный музей, по словам Павла Флоренского, является «эстетическим недомыслием» и «недочувствием». «Я позволил себе назвать, — пишет он, — недомыслием этот отрыв одной из сторон церковного искусства от целостного организма храмового действия как синтеза искусств, как такой художественной среды, в которой, и только в которой, икона имеет свой подлинный художественный смысл и может созерцаться в своей подлинной художественности» (13). Не следует забывать и о том, что «иконы неоднократно бывали не только окном, сквозь которое виделись изображённые на них лица, но и дверь, которую эти лица входили в чувственный мир» (14).

Здесь возникает дилемма: как сохранить иконы и книги в условиях действующего храма? Художник-реставратор Г.С. Клокова выпустила практическое пособие, в котором рассказано как сохранить церковные ценности (15). В пособии рассказано о нарушениях климата в храмовом пространстве, о биологических и механических повреждениях икон, об опасностях непрофессиональной реставрации, даны рекомендации по уходу за иконами. Автор подчеркивает, как важно уберечь церковные предметы искусства от краж. Для этого все иконы, утварь, богослужебные книги и облачения должны быть учтены, описаны, сфотографированы. В книге даются образцы учетной документации и рекомендации по их заполнению. Наряду с этим в каждом крупном музее есть свои методические наработки, позволяющие сохранять предметы церковного искусства, которые могут пригодиться в деле сохранения храмовых коллекций. Важность составления учетной документации на такие коллекции трудно переоценить, что мы и постарались показать на примере паспортов на движимые памятники истории и культуры, не включённые в фонды музеев, архивов и библиотек, составленных художником-реставратором Г.С. Клоковой. Документирование и фотофиксация позволит выявлять, изучать и, главное, сохранять старообрядческие памятники истории и культуры для будущих поколений.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Муратов П.П. Древнерусская живопись. История открытия и исследования. СПб., 2008. С.23.
2. См.: Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век. М., 1986. С.62.
3. Грабарь И.Э. Для чего надо охранять и собирать сокровища искусства и старины. М., 1919. С.4.
4. Марфо-Мариинская обитель и Реставрационный центр имени И.Э.Грабаря. Страницы истории. В 3-х томах. Т.П. Реставрационные мастерские. М., 2012. С.40.
5. Красилин М.М. Памятники искусства XVII—начала XX вв. в немусейных собраниях Москвы. Троицкая церковь на Пятницком кладбище. Каталог-2 // Художественное наследие: хранение, исследование, реставрация: Сб. статей. Вып.13. М., 1990. Кат. №47. С.153–154. Илл.24.
6. Уральская икона. Живописная, резная и литая икона XVIII-начала XX в. Екатеринбург, 1998. Кат. №66. С.157. Цв. илл. на стр. 28.
7. Богоматерь Знамение. Двусторонняя икона. Оборот – апостол Петр и мученица Наталия. Историко-архитектурный музей-заповедник, Новгород. Инв. 2175.
8. Бобков Е.А. Певческие рукописи гуслицкого письма //ТОДРЛ. Л., 1977. Т.33. С.387–393.
9. Агеева Е. А., Подтуркина Е.А. Гуслицкие книгописцы: к проблеме авторского стиля и художественных приемов // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Вып. 5. М., 2013. С.390.
10. Бобков Е.А. Указ. соч. С.392.
11. Мартиролог Минусинского региона конец 1920–1950-х гг. [Электронный ресурс]. – URL: <http://мартиролог.музей-мартьянова.рф/?mode=carts/>(дата обращения: 14.06.2014).
12. Церковь. 1910. №13. С.346.
13. Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т.2. М., 1996. С.376–377.
14. Флоренский П.А. Иконостас// Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т.2. М., 1996. С.449.
15. Клокова Г.С. Как сохранить церковные ценности. М., 2008.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЯЗЫК. ФОЛЬКЛОР. КНИЖНОСТЬ

Королёва Е.Е.

Лексика одного говора староверов Латгалии
(история и современное состояние) 5

Тихонова Е.Л.

Отражение этноконфессионального самосознания
старообрядцев Бурятии в фольклорном тексте
(на примере преданий и устных рассказов) 17

Матвеева Р.П.

Легендарные сюжеты в фольклорной
прозе старообрядцев Забайкалья (семейских) 25

Волкова Т.Ф.

Библейский сюжет о Самсоне и Далиде в обработке
печорского крестьянина-старообрядца И.С. Мяндина 35

Бессонов И.А.

«Сивилино пророчество о судном дни»
в старообрядческой книжности XVIII–XIX вв. 49

Квилинкова Е.Н.

«Сказание о двенадцати пятницах» в гагаузской
рукописной традиции 64

Канаев Д.Н.

Пребывание в священном времени и пространстве.
«Житие христианское» федосеевского
наставника Трофима Иванова 78

Бытко С.С.

Пометы старообрядческих сборников как источник
биографических данных: из опыта
археографического исследования 84

Клишева В.А.

«Летопись Ветковской церкви»:
памятник старообрядческой историографии 96

Орлова О.В.

Миссионерская (в том числе, обращенная
к старообрядцам) книга гражданской печати
второй половины XIX–начала XX вв.
(Архангельская, Вологодская и Олонецкая губернии) 109

Семёнов М.Н.

Установление авторства «Истории Преображенского
кладбища» и «Дозорных записей о московских
раскольниках» 122

Гудков А.Г., Канаев Д.Н.

Старообрядческие книгописцы
второй половины XX–начала XXI вв. 130

Ершов В.П.

Старообрядческие рукописи из коллекции В.П. Ершова .. 139

Устинов А.В.

Человек и Раскол. Трагедия индивидуального выбора
в творчестве Д.Л. Мордовцева 147

Чудинова Г.В.

«Ино еще побредем» –
книга о современных староверах 158

КУЛЬТУРА. ТРАДИЦИИ. ОБРЯДЫ

Александров Е.В.

Видеограмма старообрядчества
глазами Леонида Филимонова 164

Костров А.В.

Образ дальневосточных старообрядцев
в советском фильме 1935 г. «Аэроград» 176

<i>Никитина С.Е.</i> Что объединяет конфессиональные сообщества? (старообрядцы, молокане, духоборцы)	185
<i>Матющенко В.С.</i> Механизмы сохранения традиции в старообрядческих общинах Приамурья	198
<i>Шитова Н.И.</i> Община старообрядцев-беспоповцев в современных условиях (по материалам Горного Алтая)	207
<i>Островский А.Б.</i> Беспоповцы Саратовской области: проблема конфессиональной идентичности (по материалам полевого обследования)	218
<i>Липинская В.А.</i> Сибирский чай у русского населения	230
<i>Ружинская И.Н.</i> «Попечение о здравии» в старообрядческой среде Европейского Севера России XIX–начала XX вв.	239
<i>Рыговский Д.С.</i> Традиции паломничества белокриницких старообрядцев в Западной Сибири	247
<i>Гапонов И.А.</i> Описание некоторых обрядов у старообрядцев Сибири	252
<i>Калугина О.В.</i> Тело как инструмент спасения в духовных практиках старообрядчества	254
<i>Савостьянова О.П.</i> Старообрядческая усадьба крестьян села Коломенского Московской области в 1920–1940-е гг. (по архивным и опросным материалам)	261

Никита М.Н., Кирилэ Ф.И.

Архитектура жилищных построек у русских-липован
села Каркалиу / Камень (уезда Тульча, Румыния) 272

Габриэль Мардаре

Столп и утверждение старой веры.
Женщина и вера в светском мире и их отражение
в изобразительном искусстве и в прессе 281

СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ. ИКОНОПИСЬ

Казанцева Т.Г.

Некоторые наблюдения над богослужбной певческой
практикой старообрядческих общин индустриальных
регионов Сибири (на примере часовенных Кузбасса) 288

Мурашова Н.С.

Музыкально-поэтический инципитарий духовных
стихов бухтарминских старообрядцев-каменщиков 299

Балановская Т.П.

К вопросу об этнорегиональных истоках
певческих традиций старообрядческих общин
Приморского края 314

Сморгунова Е.М.

Кийский крест-мошевик
русского предреформенного православия 323

Бердинских В.А., Кайсин А.О., Глушкова А.В.

Нательные кресты в Вятском крае XIX–XX вв.
(из частной коллекции: к вопросу идентификации
и типологии) 338

Быкова Е.В.

Старообрядческие иконописные мастерские
в Волго-Вятском регионе начала XX в. 349

Плакшина Н.Е.

Выговская традиция в старообрядческой иконе Нижней Печоры (по материалам полевых исследований 2012 г.) **360**

Платонов В.Г.

«Образ всех святых Российских чудотворцев» из собрания музея изобразительных искусств республики Карелия – памятник Выговского иконописания **372**

Маслова Ю.В.

Историко-культурное значение старообрядческого храма (на примере Покровской церкви г. Минусинска) **383**