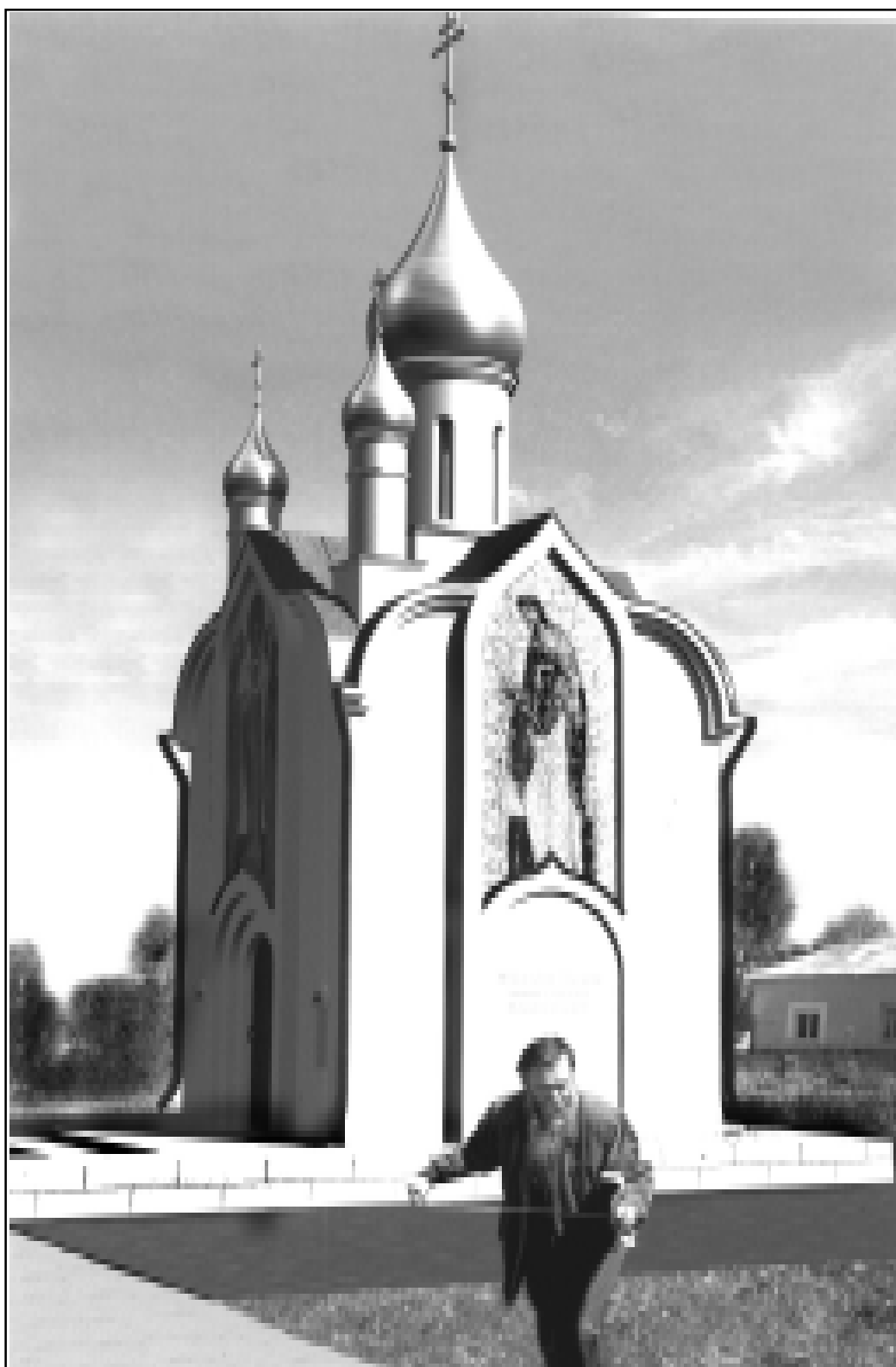




СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

9



*Эскизный проект памятника-часовни боярыне Морозовой.
Вид с юго-запада. Автор проекта А.П.Долнаков.*



*Эскизный проект памятника-часовни боярыне Морозовой.
Вид с запада. Автор проекта А.П.Долнаков.*



Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 9

СОДЕРЖАНИЕ

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

| | |
|--|---|
| <i>Е. М. Юхименко</i> ПРАВИТЕЛЬСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА «БОРЬБЫ С РАСКОЛОМ» И ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ XVII—НАЧАЛА XX ВВ. | 2 |
|--|---|

| | |
|---|---|
| <i>В. В. Молзинский</i> ТРУДЫ П. С. СМЕРНОВА В РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА | 6 |
|---|---|

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

| | |
|--|----|
| <i>В. Г. Пуцко</i> ХУДОЖЕСТВЕННОЕ НАСЛЕДИЕ ВИЗАНТИИ И РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ | 11 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| <i>В. Э. Шаранов</i> НАМОГИЛЬНЫЕ РЕЗНЫЕ ИКОНЫ И ДЕРЕВЯННЫЕ КРЕСТЫ У КОМИ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ | 25 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| <i>А. А. Чувьуров</i> ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ КОМИ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ | 30 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| <i>Т. И. Дронова</i> ТАИНСТВО ИСПОВЕДИ В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ НИЖНЕПЕЧОРСКИХ СТАРОВЕРОВ | 38 |
|---|----|

СВЯТЫНИ

| | |
|---|----|
| <i>В. И. Осипов</i> «... В БОРОВЕСК ... НА МЕСТО МУЧЕНОЕ...» | 45 |
|---|----|

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

| | |
|---|----|
| <i>А. В. Шишкин</i> ВОЛОЕ СТАРОЕ | 50 |
|---|----|

| | |
|----------------|----|
| ПАМЯТНОЕ | 56 |
|----------------|----|

| | |
|-------------------|----|
| КОНФЕРЕНЦИИ | 58 |
|-------------------|----|

| | |
|------------------------------|----|
| КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ | 62 |
|------------------------------|----|

Редакционная коллегия:

В. И. Осипов —
главный редактор
Е. И. Соколова —
ответственный секретарь
Н. В. Зиновкина —
ответственный секретарь

Контактные телефоны
(8-095) 457-32-26
(8-08438) 4-32-36

© «Старообрядчество: история,
культура, современность»
© Эскамилья Вега Л.Л.

При использовании
материалов сборника
«Старообрядчество: история,
культура, современность»
ссылка на него обязательна.

Выпуск 9
МОСКВА
2002

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

ПРАВИТЕЛЬСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА «БОРЬБЫ С РАСКОЛОМ» И ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ XVII—НАЧАЛА XX ВВ.

Е. М. Юхименко

Хорошо известно, что оппозиция реформе патриарха Никона сразу стала восприниматься как факт жизни не столько церковной, сколько государственной. В историографии данного вопроса сложилась несколько парадоксальная ситуация: представители демократического направления опубликовали обширные материалы законодательного характера (1), а официальные церковные историки дали систематическое изложение мер борьбы со старообрядчеством (2). Однако особенностью подобных обзоров является то, что история преследований старообрядцев рассматривается изолированно, как сфера политики государственных и церковных властей. За рамками подобных экскурсов остаётся влияние этой политики на развитие и характер старообрядческого движения. Между тем эта проблема крайне важна. Эволюция старообрядчества на протяжении веков определялась причинами как внутреннего, так и внешнего характера. Правовое положение старообрядцев в Российской империи оказывало прямое влияние на месторасположение, количество и время существования старообрядческих центров, на социальный состав участников, на литературное творчество старообрядческих писателей.

Преследования не согласных с начавшейся в 1653 г. церковной реформой последовали незамедлительно. Достаточно напомнить ссылки Павла Коломенского, Ивана Неронова, протопопов Даниила и Аввакума. В начале 1660-х годов репрессии против недовольных реформой несколько ослабли, но после Собора 1666–1667 гг. преследование старообрядцев было закреплено законодательно. По действовавшему тогда «Уложению» 1649 г., за преступления против веры и церкви полагалась смертная казнь. Эта статья была распространена на старообрядцев. Были замучены: инок Авраамий (1672), боярыня Морозова, Евдокия Урусова, Мария Данилова (1675). Другие вожди старообрядчества: протопопы Аввакум и Лазарь, дьякон Фёдор,

инок Епифаний — были сосланы в далёкий Пустозерск, за Полярным кругом и казнены. Однако эти репрессии ещё не носили массового характера и касались только руководителем движения.

Это были первые мученики старообрядчества. В сознании старообрядцев следующих поколений эти мученики уподоблялись мученикам первых веков христианства. Сходная историческая ситуация породила аналогичные литературные явления. В русском старообрядчестве возродился жанр мучеников. Заметим, что в русской православной церкви почти нет собственных мучеников за веру. В 30-е годы XVIII в. знаменитый старообрядческий писатель Семён Денисов написал сборник мучеников под названием «Виноград Российский». До последнего времени бытовало мнение, идущее от историка официальной церкви Макария (Булгакова), что этот сборник целиком основан на вымысле и написан исключительно с целью пропаганды старообрядчества. Последние архивные разыскания эту точку зрения опровергают. Анализ нового материала показал, что Семён Денисов описывал реальных людей и реальные факты гонений. Уже в конце XVII в. старообрядцы целенаправленно стали собирать сведения о своих мучениках за веру, посещали места их мучений, разыскивали их останки, записывали устные предания и легенды. На основе собранных материалов составлялись агиографические памятники. Как мы знаем, точно так же рождались биографии первых христианских мучеников. Таким образом, казни противников церковной реформы привели к появлению первых старообрядческих мучеников за веру. Их кровь, согласно традиционным христианским воззрениям, освятила новое движение. Описание их подвигов составило новую страницу в истории русской литературы.

Пик противостояния старообрядчества и государственной власти приходится на 1680-е годы. В 1682 г. всё население страны должно было принести присягу на верность новым государям — Ивану и Петру Алексеевичам. Этот вопрос был для старообрядцев принципиальным: от них требовали принести прися-

гу власти, которую они считали неблагочестивой и, следовательно, присягнуть ей не могли. Отказ от присяги повлек за собой широкую волну сысков по всей России, преследования стали массовыми. Именно на период 1682—1684 гг. приходится большая часть сохранившихся в архивах следственных дел о старообрядцах.

С резким обострением гонений связана такая крайне важная проблема в истории старообрядчества, как самосожжения. Церковные историки XIX в. видели в самосожжениях склонность старообрядцев к самоистреблению и преступление против заповедей христианства. Однако выявленные недавно архивные материалы позволяют пересмотреть этот вопрос.

Во-первых, можно с полным основанием утверждать, что самосожжения были в старообрядческой среде вынужденной мерой, «криком отчаяния», единственной возможностью избежать хотя бы такой страшной ценой мучений и смерти от рук противников.

Каргопольские «гари» 1683—1684 гг. были первыми на Севере России. Благодаря полностью сохранившемуся розыскному делу, обнаруженному нами в РГАДА, мы имеем возможность не только восстановить всю картину происшедшего, но и подтвердить вынужденный характер самосожжений в старообрядческой среде.

Старообрядческие поселения стали возникать на незаселённой земле в Каргопольском уезде уже в начале 1680-х годов. Из документов явствует, что эти поселения представляли собой типичную крестьянскую деревню в несколько изб с часовней. Скопления людей вне контроля государства и системы налогообложения стали беспокоить местные власти, которые, получив приказ из Москвы, начали розыск. В 1682 и 1683 гг. власти предприняли несколько экспедиций для выяснения обстановки и увещания противников церковной реформы. Крестьяне оказали неповиновение.

В январе 1684 г. сюда прибыла команда из 300 холмогорских стрельцов под командованием подполковника Феодосия Козина. Попытки увещания были безуспешны, и Козин решил схватить непокорных. Старообрядцы ответили стрельбой и подожгли избу, в которой находились. Но это самосожжение оказалось неудачным: стрельцы, прорубив двери и окна, стали вытаскивать людей из пылающей избы. 150 человек, оставшихся в живых, были отправлены в Холмогоры, куда добрались только 90 человек, остальные умерли в пути. В Холмогорах все каргопольские старообрядцы принесли повинование. Не покорился только чернец Андроник, и по царско-

му указу от 8 апреля 1684 г. он был сожжён в срубе (3).

Действительно, если мы обратимся к другим документам, касающимся самосожжений, то увидим, что старообрядцы поджигали свои избы только в безвыходной ситуации: когда их поселения были окружены воинской командой. Если же старообрядец попадал в руки солдат, но оставался твёрд в своих убеждениях, его не ждало ничего иного, кроме смертной казни, причём именно через сожжение в срубе. Жестокие преследования старообрядцев начала 1680-х годов были закреплены законодательно в так называемых 12 «статьях» царевны Софьи 1685 г.

Хронология самосожжений также убеждает в том, что это явление было ответом на государственную политику по отношению к старообрядцам. Помимо 1680-х годов мы наблюдаем всплески самосожжений и в XVIII в. в периоды проведения следствий и переписей. Это понимали и сами власти. Так, в 1762 г. был принят указ о прекращении «ввиду предупреждения самосожжений» производившихся против старообрядцев следствий.

Эпоха открытых преследований второй половины XVII в. сформировала географию старообрядческого движения. Все его первые центры возникли на окраинах России.

Во-вторых, жестокие преследования осыпали старообрядчество ореолом мученичества, неизбежная смертная казнь за верность старым обрядам породила в старообрядчестве волну самосожжений. И в-третьих, ведущей идеей этого времени была идея *memento mori*. Даже уходя в глухие леса, старообрядцы находились под постоянной угрозой преследования и смерти, над их поселениями висела угроза разорения, не было возможности осуществить сколько-нибудь долговременную программу экономического и культурного строительства.

С началом реформ Петра I и прекращением открытых гонений начался новый период в истории старообрядчества — период созидания, организации общежитий, хозяйственной, религиозной и культурной жизни. Ярким примером новых для старообрядчества возможностей стало Выговское общежитие, возникшее в 1694 г. в Поморье. Уже через несколько лет это было обширное поселение с населением в 2 тысячи человек, располагавшее крупным многоотраслевым хозяйством, включавшим земледелие, скотоводство, охоту, морские рыбные и звериные промыслы; были созданы все необходимые монастырские службы. Это прочное экономическое основание позволило жителям Выга осуществить грандиозную культурную программу.

Современники называли Выг староверческими Афинами. Здесь были созданы школы для обучения грамоте и пению, собрана библиотека ценнейших рукописей и книг, возникли собственная литература, книгописание и иконописание, литьё медных икон, выработан свой неповторимый художественный стиль.

Однако и при Петре I, и позднее существование старообрядцев было далеко не безоблачным. Несмотря на декларацию принципа веротерпимости в отношении старообрядцев, государственные и церковные власти старались не допустить широкого распространения старообрядчества. Пропаганда этого вероучения категорически запрещалась.

С начала XVIII в. церковь при поддержке государства решила начать миссионерскую деятельность для обращения старообрядцев в официальное православие. Необходимость полемики с официальной церковью имела для старообрядцев один несомненно положительный момент: они начали систематический сбор церковно-археологических свидетельств в защиту старой веры. Внушительным плодом этой работы явились обширные полемико-догматические трактаты, а именно: «Дьяконовы ответы» на 130 вопросов архиепископа Питирима (1719) и «Поморские ответы» на 106 вопросов миссионера Неофита (1723). Попытки подчинить старообрядчество синодальной церкви (к числу таковых относится и учреждение единоверия в 1800 г.), несмотря на действительную государственную поддержку и многочисленные методы неявного принуждения, успеха не имели.

С начала XVIII в. государство держало старообрядческий вопрос под постоянным контролем: периоды послаблений чередовались с усилением давления и жёсткими полицейскими мерами. Многочисленные ограничения определяли жизнь старообрядца буквально на каждом шагу. Все эти постановления вошли в Свод законов 1857 г. и в той или иной мере просуществовали до 17 апреля 1905 г., когда был обнародован высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости».

Не будет преувеличением сказать, что внешняя история старообрядчества напрямую зависела от политики правительства. Какой бы старообрядческий центр мы ни взяли, его история будет определяться не его собственной внутренней эволюцией, а исключительно характером правительственных постановлений.

Екатерина II разрешила старообрядцам-репатриантам поселиться в Поволжье. Так возникли знаменитые Иргизские монастыри — центр беглопоповцев. По указу 1826 г. такой переход стал считаться преступлением, Ир-

гизские монастыри, в которых в это время проживало около 3 тысяч человек, оказались вне закона. К 1841 г. все они по распоряжению правительства были переданы единоверческой церкви, то есть были уничтожены как центр старообрядчества.

После эпидемии чумы в Москве в 1771 г. было разрешено организовать два старообрядческих кладбища с часовнями. Рогожское и Преображенское кладбища довольно скоро превратились в монастыри и стали духовными и административными центрами своих согласий. Однако процветание монастырей было прервано правительственными постановлениями: сначала был ликвидирован их статус самостоятельных организаций, потом старообрядческие монахи стали считаться простолюдинами, а в 1853 г. вышел закон об упразднении «противозаконных раскольнических сборищ», в том числе скитов и монастырей. По этому закону были опечатаны алтари Рогожского кладбища, часть Преображенского монастыря передана единоверцам, а Выговское общежительство вообще закрыто.

Давление государства ощущали на себе и отдельные старообрядцы. Купечество, для которого гражданские и имущественные вопросы были крайне важны, особенно остро чувствовало своё бесправное положение. Зачастую это вынуждало купцов переходить из беспоповского согласия (наиболее притесняемого) в поповское (как сделали Морозовы) или даже в единоверие (как сделали Гучковы и Хлудовы).

Несмотря на многочисленные трудности, гонения и притеснения, старообрядчество, благодаря своей большой внутренней силе, сумело сохранить свои основные принципы и противостоять давлению государства. Когда в 1905 г. все ограничения были сняты, то будто искра, тлевшая под спудом, вырвалась наружу. Уже к 1910 г. в России было образовано и официально зарегистрировано 1300 старообрядческих общин, к 1913 г. построено более 1000 храмов, устроено несколько новых монастырей. Возникли старообрядческие школы, институты, типографии, периодические издания, музеи, благотворительные организации. Этот период в истории старообрядчества справедливо называется «золотым десятилетием».

Исторический экскурс ещё раз подтверждает справедливость мысли А.В.Карташёва, высказанной им в статье «Смысл старообрядчества» 1924 г. В этой работе историк церкви и последний обер-прокурор Синода доказывает, что в старообрядчестве наиболее полно отразилась русская религиозная менталь-

ность (4). Именно этот духовный стержень позволил старообрядчеству выстоять, несмотря на все крайне неблагоприятные внешние обстоятельства, которые оказывали существенное влияние на его историю.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.1—3. Лондон, 1860—1862; Собрание постановлений по части раскола. Лондон, 1863.

2. См., например: Макарий (Булгаков). История русского раскола, известного под именем старообрядства. СПб., 1855; 2-е изд. СПб., 1858; 3-е изд. СПб., 1889 (глава 5 «Меры

власти, церковной и гражданской, против раскола; осознание самими раскольниками своих заблуждений»); Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. Рязань, 1893; 2-е изд. СПб., 1895 (глава 5 «Отношения церковного и гражданского правительства к расколу. Единоверие»).

3. Подробнее см.: Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683—1684 гг. (к проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII—XVIII вв.). М., 1994. С.64—119.

4. Карташёв А.В. Смысл старообрядчества // Церковь. М., 1992. №2. С.19. Впервые опубликовано: Сборник статей, посвящённых П.Б.Струве. Прага, 1925.



ТРУДЫ П.С.СМИРНОВА В РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

В.В.Молзинский

В постижении исторических первопричин возникновения старообрядчества особую роль сыграла та ветвь научно-исследовательской мысли, которая развивалась в недрах духовно-академической науки, отстаивающей постулаты государственной церкви. Изначальные установки на доказательство неправоты старообрядчества не явились препятствием для глубокого объективного анализа, заметно обогатившего спектр исторических знаний об истоках никоново-алексеевской реформы XVII в., породившей сферу духовных движений русской древлеправославной традиции. Во всяком случае, достижения духовно-академической науки имеют несомненную значимость среди прочих компонентов культуры, когда речь идёт о проблеме церковного раскола XVII в. и порождённых им старообрядческих движений.

Тому есть или могут быть объективные объяснения. Прежде всего следует учитывать политико-правовые условия развития культуры в отдалённом и недавнем прошлом России, когда за исключением буквально нескольких лет рубежа 1850—1860-х годов и предреволюционного десятилетия доступ к источникам и документам старообрядческой мысли был закрыт или ограничен, а освещение событий раскола в печати строго регламентировалось цензурными актами и системой господствующих идеологических приоритетов. Лишь в рамках этой системы могла развиваться легальная научная мысль о церковном расколе XVII в., об истории старообрядчества в России.

Лаконично-ёмкая историческая схема положения дана П.И.Мельниковым (А.Печерским) в «Письмах о расколе» (1). Эта схема несёт в себе объяснение того, почему в период с конца 20-х до середины 50-х годов XIX в. проблема раскола как бы выпадает из сферы научного рассмотрения историков-старообрядцев, словно «обрывается» на сочинениях П.Любопытного.

Период царствования Николая I справедливо охарактеризован как мрачная полоса преследований старообрядцев, когда система государственно-правовых актов провозглашала гонения на «старую веру». Новое николаевское законодательство (с 1827 г.) заставляло старообрядцев, по наблюдению Печерского, быть «крайне осторожными, и литература их, прежде обширная, с этого времени как бы иссякает,

ибо не только авторы, но и переписчики, даже владельцы, даже читатели рукописей при первом дознании о таком “преступлении” привлекались к суду». Прерывается процесс легального развития старообрядческой литературы и исторической мысли. Сами староверы начинают называть свои книги и рукописи подпольными (2). Переход отныне расценивается как уголовное преступление, а новый цензурный (1826 г. и с изменениями 1828 г.) и школьный (1828 г.) уставы (последний создавался в свете указаний царя «предметы учения и ... способы преподавания в соответствии будущему предназначению обучающихся») (3), положили конец всякому свободомыслию в печати и системе образования, а следовательно, и всесторонности освещения и осмысления старообрядческого вопроса, выходящего за рамки позиций церковно-государственного направления.

Всевластие духовной цензуры исключало уже не только критику теоретических основ православного богословия и исторических оценок духовно-академической науки, но и всего того, что прямо или косвенно противоречило идеологическим установкам синодально-государственной церкви во всей научной мысли, включая даже содержание сугубо светских изданий.

Гонения на старообрядцев при Николае I предстают не локальным событием отечественной истории, но её комплексным явлением, затрагивающим многие процессы материальной и духовной культуры России. В стремлении подавить религиозное инакомыслие старообрядцев власть не ограничивалась только запретом на свободу слова и вероисповедания. Она доходила, как известно, до актов неприкрытого вандализма, когда разорялись скиты, поселения и моленные дома. Кульминационным выражением николаевских преследований явилось разорение в 1855 г. знаменитой Выгорецкой киновии, оставшейся в истории крупнейшим духовным центром русского старообрядчества, его литературы, философско-религиозной и исторической мысли. Всё это создавало крайне сложные условия сохранения старых и образования новых очагов культуры старообрядчества. По словам Печерского, главный материал для изучения этого движения заключался теперь «не в рукописях, не в пыльных тетрадах и столбцах архивных дел, но в живых проявлениях раскола» (4).

Более того, политика николаевского правительствa, направленная против старообрядчества, не могла не сказываться негативно как на

общем состоянии культурной, духовной жизни народа, так и на развитии российской экономики, что справедливо, по нашему мнению, подчёркивает Д.С.Лихачев. По его словам, старообрядцы были в то время «основным производящим классом России» (5).

С воцарением Александра II политическая обстановка в стране существенно меняется. Реформаторская деятельность нового императора коснулась, как известно, и старообрядчества, особенно после 1857 г., когда по распоряжению императора началась работа по подготовке нового цензурного устава. Это создало условия для выхода в свет подлинных памятников старообрядческой литературы и исторической мысли. Деятельность Н.С.Тихонравова и Д.Е.Кожанчикова, наряду с менее известными пропагандистами культуры русской старины, приводит к появлению на страницах светских изданий «Жития» Аввакума, «Истории о вере и челобитной о стрельцах» Саввы Романова, «Истории Выговской старообрядческой пустыни» Ивана Филиппова (6) и др.

Но и тогда преобладающая масса старообрядческих сочинений увидела свет в публикациях историков государственно-православной церкви. В первую очередь вспомним здесь систематизированное конспективное их переизложение Александром Б.(Бровковичем) под названием «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола» (7), а также изданный профессором Московской духовной академии Н.И.Субботиным многотомник «Материалы для истории раскола за первое время его существования» (8). Впервые мир древлеправославной старины открылся грамотной России как своеобразный круг духовных ценностей культуры, явлений общественной мысли.

Позднее, на рубеже XIX—XX столетий, развитие археографии, источниковедения, текстологии и других наук фактически подняло изучение древнерусского письменного наследия на качественно новую ступень. Корпус сочинений раннего старообрядчества заметно пополнился новыми публикациями.

Особой глубиной исследовательского анализа выделяются работы видного учёного рубежа XIX—XX столетий, не упоминаемого, как правило, в советских изданиях по отечественной историографии, П.С.Смирнова. Выдержанные в целом в духе обличения раскола и аксиоматической трактовки правоты официального православия, они явственно раскрывают картину государственной политики в отношении старообрядчества в России и его понимания в спектре наиболее значимых достижений науки того времени.

В изложении своей позиции, в система-

тизации ортодоксальной «обличительной» литературы и оценке её содержания П.С.Смирнов делает ряд замечаний, не являющихся научным открытием, но ценных для изучения отношения к старообрядчеству государственной церкви в середине—2-й половине XIX в. Речь идёт об обстоятельствах, побудивших власти обеспечить исследователям доступ к старообрядческим источникам и историческим документам, а чуть позднее — содействовать появлению новых периодических изданий, способствующих постижению содержательной основы «старой веры», её канонических идей, обрядовых особенностей и исторических условий возникновения. Цель подобных мер, думается, адекватно воспринята и чётко сформулирована П.С.Смирновым. По мысли учёного, именно «из самой истории раскола», запечатлённой в письменных памятниках старины, легко обнаруживается его неправота (9).

Но позиция неприятия старообрядчества не лишает труды П.С.Смирнова огромной значимости в оценке государственных мер по активизации борьбы с «расколом» (иного определения не приемлет церковный историк), реально способствовавших сохранению памятников его письменной культуры.

К ним в первую очередь относится решение министра внутренних дел о возбуждении в 1846 г. вопроса об изъятии из архивов духовного ведомства дел и документов, связанных с расколом. В результате, в основном уже в 50-е годы, книжные собрания многих монастырей поступают в духовно-академические библиотеки. «Благодаря образованию знаменитых книгохранилищ и изданию памятников письменности, научная разработка истории раскола быстро продвинута вперёд», — совершенно справедливо замечает П.С.Смирнов.

Политико-церковные моменты, однако, непрестанно напоминают о себе, что требует осторожности при оценке аналитических выводов учёного, крупнейшего, быть может, но типичного представителя «обличительной» ветви церковно-исторической науки.

«Появление раскольничьих сочинений в печати, — пишет П.С.Смирнов, — было... новостью, которую раскольники объясняли признанием со стороны правительства их веры правою». В этом исследователь видит ни много ни мало — «опасность» для православия. А такая, по его мнению, «увеличивалась тем, что в издаваемых книгах, за исключением некоторых, совсем не было критических замечаний». Реакцией Св. Синода на это явилось известное предписание 1864 г., согласно которому Духовно-цензурному комитету вменялось в обязанность направлять книги, касающиеся раскола, на предварительное рассмотрение Св. Синода, затем —

допускать к печати, но «не иначе, как с основательным разбором» (10).

В результате в сознании непредвзятого читателя складывается вполне определённая «историческая» схема примерно следующего порядка: раскол в XIX в. — признаваемая властью огромная сила, борьба с которой вынуждает предпринимать усилия в изучении содержательной основы вероучения и истории движения «старой» веры; широкая база источников и документов в фондах духовно-академических библиотек, публикация их в прямом и переизложенном виде стимулирует развитие науки, а вместе с тем способствует распространению старообрядческого учения и воодушевляет его сторонников; опасения церковной иерархии, в этой связи возникающие, приводят к ужесточению цензурного режима, например, к тому, что без рассмотрения и «основательного» разбора Синодом материалов, касающихся раскола, то есть интерпретации с официально-церковной точки зрения, их опубликование становится невозможным.

Совокупность фактов, приведённых П.С.Смирновым, весьма лояльного к власти и далёкого от критики её церковно-цензурной политики, объективно раскрывает общую ситуацию в сфере исторического изучения старообрядчества во 2-й половине XIX в., в частности, «монополию» на печатное слово духовно-академических изданий, ориентированных на соответствующие установки работ гражданских историков. Сквозь приводимые учёным факты чётко проступает главная причина такого положения — политика Св. Синода середины 60-х годов, как бы «накрест» перечёркивающая тенденции ослабления цензурного гнёта, наметившиеся в первые годы царствования Александра II.

Поэтому вполне закономерно выглядит позиция П.С.Смирнова, когда в библиографическом обзоре взглядов исследователей раскола он отводит преобладающее место трудам историков церковно-православного направления: Макария, Голубинского, Ивановского, Субботина, Нильского, Соколова, Богословского и др.

Отдельные положения гражданских историков, не создавших фундаментальных работ по расколу, но имеющих определённые взгляды на его историю, остаются в стороне. Можно лишь предположить, что не упоминание С.М.Соловьёва и его менее «именитых» современников — исследователей процесса исторического развития российского государства — связано с их абсолютной приверженностью идеологическим установкам синодальной церкви, её иерархов и духовно-академических авторов, а также отсутствием сколько-нибудь новых и оригинальных положений, способствующих обогащению данной ветви научной мысли о расколе. В воззрениях

П.С.Смирнова — крупнейшего учёного духовно-академической школы — данное обстоятельство вполне могло обуславливать нецелесообразность специального рассмотрения. Во всяком случае, уделяя некоторое внимание литературе «светского» направления, оказавшегося, по мнению П.С.Смирнова, ложным (11), историк сужает его до той сферы, которая позднее — в советской исторической литературе — получила наименование «революционно-демократической» школы, «переродившейся» затем, на рубеже XIX—XX столетий, в «народничество».

Исследователи этого направления, по словам П.С.Смирнова (совершенно справедливым), видели в расколе явление не церковное, а уже в истоках своих — гражданское. Историк ориентируется здесь на В.И.Кельсиева, на его IV выпуск «Сборника правительственных сведений о расколе», где раскол определён как «протест против правительства и современного порядка вещей» (12).

В поле зрения П.С.Смирнова оказываются также работы А.П.Щапова, Н.Я.Аристов, В.В.Андреева и других представителей данной ветви научных знаний о расколе, в оценке которой, однако, исследователь допускает порой неприемлемую упрощённость исходных обобщений. Имя В.И.Кельсиева и его воззрения «революционно-демократического» периода (от которых он вскоре отречётся) стоит в одном ряду с учёными «щаповского» направления. Напомним, что исследователи-старообрядцы считали началом и подлинным воплощением научного подхода к истории раскола (В.Г.Сенатов) именно «социально-политическую» школу, чётко отграничивая её от учения Герцена и других «западников» (И.А.Кириллов), советские же авторы видели в ней проявление «революционно-демократической» мысли. С позиции современной науки, на наш взгляд, справедливее было бы вернуться к «старообрядческому» определению их (воззрений А.П.Щапова и его последователей) как социально-политической тенденции в анализе истоков и процесса распространения раскола.

П.С.Смирнов, однако, убедителен в оценке слабых моментов концепции А.П.Щапова, которые, по его словам, Н.Я.Аристов «развёл... водою своих соображений», а В.В.Андреев — довёл «до геркулесовых размеров» (13). Такими слабыми моментами П.С.Смирнов считает невнимание к религиозно-обрядовой стороне раскола, которая рассматривается всего лишь как «внешняя оболочка», прикрывающая совсем иные — противогосударственные — цели.

Подобные суждения не раз высказывались исследователями, а потому не требуют комментариев. Зато дискуссионной представляется оценка П.С.Смирновым либеральных подходов к рас-

колу, запечатлённых, в частности, в работах В.В.Андреева и П.И.Мельникова-Печерского.

Так, выдвинутое В.В.Андреевым положение о неопасности раскола (в нынешнем виде) для государства и правительства, равно как и изменение в этом направлении ранее «обличительной» позиции П.И.Мельникова (Печерского), П.С.Смирнов объясняет веяниями времени, когда намечается комплекс правительственных мер по предоставлению раскольникам гражданских прав (14). Между тем объективный анализ состояния раскола во 2-й половине XIX в. вполне допускает предположение об искренности упомянутых авторов. Современный им раскол был уже вовсе не тем, что 200 лет назад, когда стремился (а в определённые моменты был в состоянии) сокрушить устои российской государственности. Добросовестный исследователь П.С.Смирнов должен был это видеть.

Предвзятость мировоззренческих основ концепции П.С.Смирнова существенно мешает этому несомненно крупному учёному увидеть в явлении русского старообрядчества его многоплановость и несводимость к одномерным уничижительным оценкам как течения, противостоящего позиции официальной церкви. Историка раздражает признание в расколе положительных моментов, и это заставляет ощутить в изложении скорее облик идеолога церкви, чем учёного.

Ценность его метких порой выводов как результатов научного обобщения утрачивается в силу откровенной тенденциозности суждений. В частности, П.С.Смирнов высказывает сожаление по поводу того, что после В.В.Андреева и П.И.Мельникова (Печерского) в расколе стали отыскивать светлые стороны. Основной упрёк делается Н.И.Костомарову, увидевшему «народно-образовательное» значение раскола, что с течением времени, по словам П.С.Смирнова, «светская, так называемая либеральная печать, постаралась возвести на степень аксиомы... Компиляторами на этом поприще», по словам исследователя, стали, в частности, Юзов, Пругавин, Абрамов (15).

Изданная в 1898 г. книга П.С.Смирнова «Внутренние вопросы в расколе» как бы «закрывает» XIX в. церковной исторической мысли о расколе. Представляя собой попытку создания исторической монографии о первых годах раскола по всем открытым тогда документам, данный труд не привлёк особого внимания учёных XX в., быть может, в силу достаточной стереотипности изложенных в нём «обличительных» положений.

Важно подчеркнуть неординарность позиции церковного историка в подходе к расколу как явлению, формирующемуся из «раздорни-

ческого движения» (16), а не в результате обрядовых разногласий, как это полагало большинство его предшественников.

Несколько озадачивает, на первый взгляд, тезис об отсутствии литературы по вопросу о жизни раскола в государстве, то есть о взаимоотношении раскола и государства (17). «Письма о расколе» П.И.Мельникова (Печерского), «О сущности и значении раскола в России» Н.И.Субботина, труды А.П.Щапова и его последователей, а также многие другие произведения церковной исторической науки — это далеко не полный перечень книг, которые не могли не быть известны П.С.Смирнову и касались во многом или прежде всего положения раскола в государстве.

На самом деле высказывание П.С.Смирнова, по-видимому, следует расценивать как проявление кардинального отличия его позиции по данному вопросу от упомянутых выше авторов. Её изложению посвящена вторая глава книги (18).

В более концентрированном виде она очерчивается в лекциях историка, читаемых им в Санкт-Петербургской духовной академии. Этот труд, однако, принадлежит к малодоступным читателю и исследователю. Несколько изданий поражают скудостью тиражей. К примеру, рукописи «Лекций по истории и обличению раскола» для учебного курса 1895/96 г. были размножены в 43 экземплярах, в 1898 г. добавили ещё 59. В 1916 г. машинописный комплект — сокращённый вариант «Лекций», без указания тиража — был издан А.Заборовским (19).

Данное обстоятельство делает, по нашему мнению, позволительным пространное цитирование. Приведём высказывания учёного по затронутой проблеме. «Будучи явлением церковной жизни, раскол затрагивает “гражданскую” жизнь, но затрагивает лишь косвенно. Идеал гражданской жизни, по понятиям последователей старообрядчества, состоит в той жизни, какая была на Руси в 1-й половине XV и в XVI столетии... Современное состояние общества, — говорит раскол — есть состояние упадка, современные понятия жизни государственной... есть зло», — пишет историк (20). По его словам, причина нерасположения к современному состоянию общества заключается «в религиозных принципах раскола и только в них» (21).

Очевидна здесь противоположность идейной направленности позициям А.П.Щапова и его последователей, полемике с которыми П.С.Смирнов уделяет должное внимание (22). Её завершением выглядит изложение учёным своего понимания сути раскола как движения принципиально аполитичного. «Идеал гражданского устройства существует для раскола в невозвратном прошедшем, в будущем он не существует», — утверждает учёный, по мысли кото-

рого старообрядцы «по духу своих верований... не способны быть только политическими деятелями, но даже и орудием таких деятелей» (23).

Последнее, вместе с тем, иллюстрирует обозначившуюся близость церковной науки поздним тенденциям государственной школы и либеральных движений своего времени, прежде всего историческим взглядам П.Н.Милокова.

У обоих (П.С.Смирнова и П.Н.Милокова) социально-политический момент в расколе — иллюзия, ибо даже в теории он не способен породить идею государственного переустройства.

Следовательно, во 2-й половине XIX столетия вполне оформилась область духовно-академической науки о расколе, рассматривающая его как объект исследования под углом зрения поиска негативных черт согласно идеологическим установкам синодально-церковной политики, но во многом близкая достижениям гражданской исторической науки. Основанная на обличительных постулатах Епифания Славинецкого, Симеона Полоцкого, патриарха Иоакима, митрополита Димитрия Ростовского, протоиерея Андрея Иоаннова (Журавлёва) и других, она объединяет в себе позиции многих весьма именитых духовно-академических и светских историков или просто известных специалистов по изучению раскола. «Обличительная» ветвь духовно-академической школы дала богатые всходы, заметно расширив в своих лучших проявлениях «горизонты» русской исторической мысли о расколе. Труды П.Смирнова, наряду с исследованиями П.Милокова, В.Мякотина, С.Соловьева, Л.Надеждина, И.Нильского, Д.Опоцкого и др., оказываются в спектре наиболее заметных проявлений научно-исторического изучения старообрядчества на рубеже XIX—XX столетий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мельников-Печерский П.И. Письма о расколе // Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собр. соч. Т.8. М.,1976. С.14—23.
2. Там же. С.23.
3. Фруменкова Т.Г. Россия в первой половине XIX века: противоречия и альтернативы развития // Вехи российской истории. СПб.,1994. С.48.

4. Мельников-Печерский П.И. Указ. соч. С.23.
5. Лихачёв Д.С. Предварительные итоги тысячелетнего опыта // Огонёк. 1988. №10. С.12.
6. Аввакум. «Житие» протопопа Аввакума им самим написанное /Под ред. Н.С.Тихонравова. СПб.,1862; Романов Савва. История о вере и челобитная о стрельцах // Летописи русской литературы и древностей. Т.5. М.,1863. С.110—148; Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб.,1862.
7. Александр Б. (Бровкович А., Никанор). Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб.,1861.
8. Субботин Н.И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т.1—8. М.,1874—1886.
9. Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. Изд. 2-е. СПб.,1895. С.233.
10. Там же. С.235.
11. Там же С.237.
12. Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. Лондон,1862. С.326.
13. Смирнов П.С. Указ. соч. С.239.
14. Там же. С.240.
15. Там же С.240—241.
16. Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб.,1898. С.ХХV.
17. Там же. С.071—072.
18. Там же. С.83—124.
19. Смирнов П.С. Конспект лекций по истории и обличению раскола проф. П.С.Смирнова. Пг.,1916; Смирнов П.С. Лекции по истории и обличению русского раскола, читанные студентам Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.,1895—1896; Смирнов П.С. Лекции по истории и обличению русского раскола, читанные студентам Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.,1898.
20. Смирнов П.С. Конспект лекций по истории и обличению раскола. С.21—22.
21. Там же. С.23.
22. Там же. С.1—10.
23. Там же. С.24—25.



ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ НАСЛЕДИЕ ВИЗАНТИИ
И РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ

В.Г.Пуцко

Мы многим обязаны старообрядцам, прежде всего за сохранение древних книг и икон, понимание структуры и красоты языка богослужения, песнопений, священного образа. Старообрядческий традиционализм немало способствовал жизненности византийской иконографии в России даже тогда, когда официальная церковная живопись стремилась всячески следовать западной художественной системе. Исходя из этого, закономерно возникает вопрос: в какой мере русское старообрядчество можно рассматривать в аспекте живой традиции наследия Византии, перенесённой в Восточную Европу ещё в эпоху Крещения Руси? В поисках ответа на него следует учесть ряд довольно существенных исторических и культурных явлений.

Раннехристианское искусство, как известно, сформировалось с широким использованием образов и выразительных средств, унаследованных от поздней античности (1). Эти эллинистические основы были восприняты Византией в качестве фундамента её художественной культуры, в которой главенствующую роль играла ветхозаветная и христианская тематика (2). Особое значение имело развитие иконопочитания в его классических формах, генетически связанного с императорскими и надгробными портретами, известными в Римской империи (3). Иконы получили распространение со второй половины VI в. От этого периода сохранилось несколько произведений, скорее всего созданных в Константинополе, обнаруженных в монастыре св. Екатерины на Синае. Они отличаются мастерством исполнения, а также большой художественной выразительностью. Их пастозно-живописная манера имеет много общего с портретами из Фаюма, выполненными в этой же энкаустической технике. В этот период формируется палестинская иконография, сюжетно связанная в основном с евангельскими сюжетами, в дальнейшем оказавшая огромное влияние на развитие всего христианского искусства благодаря паломническому «евлогиям», разносимым в различные страны (4). Характеризующим ранневизантийское искусство свойством наряду с

уже отмеченными чертами служит натуралистическая иллюзорность, повышенная чувственность, послужившая одной из причин отрицательного отношения части верующих и клира к иконопочитанию вообще. К этому прибавились и некоторые странные формы чествования икон, граничившие с профанацией: в частности, почитали не столько изображённое лицо, сколько сам предмет. Иконоборческие тенденции, находившие поддержку в магометанстве, иудаизме и христианских сектах, наконец побудили императора Льва III Исавра, под влиянием части малоазийских епископов, выступить в 726 г. против почитания святых икон вообще (5).

Здесь не место для подробного освещения длительной и упорной борьбы сторонников и противников иконопочитания, имевшей догматический и христологический характер и завершившейся победой иконопочитателей, торжественно провозглашённой на VII Вселенском Соборе в Никее в 787 г., и Торжеством Православия 843 г. (6). Как известно, борьба не прошла бесследно: иконопочитателям пришлось не только тщательно обосновать литургическую природу церковного искусства в полном согласии со Священным Преданием, но и принять все меры для того, чтобы, пройдя через искушения неоклассицизма, в конечном итоге утвердился новый стиль, окончательно оформившийся к середине XI в. Именно ему суждено было стать классическим для византийской живописи в целом (7).

Христианизация Киевской Руси происходит на послеиконоборческий период, и, таким образом, в первую очередь подлежали усвоению те иконографические образы и схемы, а также художественные формы, которые установились в искусстве самой Византии к концу X в. В них заметную роль играли различные провинциальные течения. Судя по фрагментам фресок Десятинной церкви в Киеве (около 996 г.) и Спасского собора в Чернигове (вторая четверть XI в.) (8), это явление определяло художественный облик и первых русских икон и стенописей, выполненных греческими мастерами. Мозаики и фрески Софийского собора в Киеве, датируемые временем до середины XI в., значительно расширяют представление о характере сакрального искус-

ства первого столетия христианства на Руси: иконографическая система соответствует схеме украшения константинопольских храмов, явно столичными мастерами созданы алтарные и купольные мозаики (9). Для нас в данном случае не менее важными являются фрески того же собора, и особенно те из них, которые воспроизводят в технике стенописи иконные образцы, в том числе связанные своим происхождением с Солунью (10). Аскетический облик святых наглядно показывает, как далеко отошла византийская иконопись от антикизирующих образов VI—VII вв.

реагировала и на политические перемены, и на изменения в развитии сакрального искусства. Тем более, что произведения греческого мастерства продолжали оставаться высокими образцами, и даже сам факт привоза их на Русь нередко фиксировали как важное событие. В 1204 г. здесь, как и во всём православном мире, болезненно пережили разгром крестоносцами византийской столицы, расхищение её сокровищ и святынь. Как теперь выясняется, часть греческих художников и ремесленников предпочли удалиться из Латинской империи на Востоке в русские земли и, таким образом, внесли свой не-



Святые мученики Сергий и Вах. Константинопольская икона. VI—VII вв.

По мере распространения христианства на русских землях всё активнее развивалось и искусство, под определяющим воздействием Византии, следуя её руководству (11). К концу XI в. стали появляться и свои знаменитые мастера. Одним из них был преп. Алимпий Печерский, вместе с константинопольскими мозаичистами принимавший участие в украшении стенописями Успенского собора Печерского монастыря (12). В отличие от церковного зодчества и иконописания, в книжном деле непосредственными учителями стали ранее христианизированные южные славяне, прежде всего болгары. Об этом свидетельствует и внешний облик ранних богослужебных и учительных книг, вышедших из местных скрипториев (13).

Будучи частью Константинопольского патриархата, Русская Православная церковь чутко

посредственный вклад в развитие местного искусства (14). Между тем в указанный период другая часть греческих живописцев была занята выполнением заказов крестоносцев, явно с учётом указанных теми моделей. В результате возникло художественное течение с отчётливо прозападной окраской в иконографии и стиле, хорошо представленное иконами, сохранившимися в монастыре св. Екатерины на Синае (15). Отголоски отмеченного направления несколько позже проявились в творчестве русских иконописцев, может быть, даже не подозревавших, что именно таят в себе ставшие им известными греческие иконы (16). С подобными парадоксами придётся ещё не раз встретиться в истории русского иконописания.

В начале XIII в. в Киеве несколько константинопольских ремесленников образцово орга-



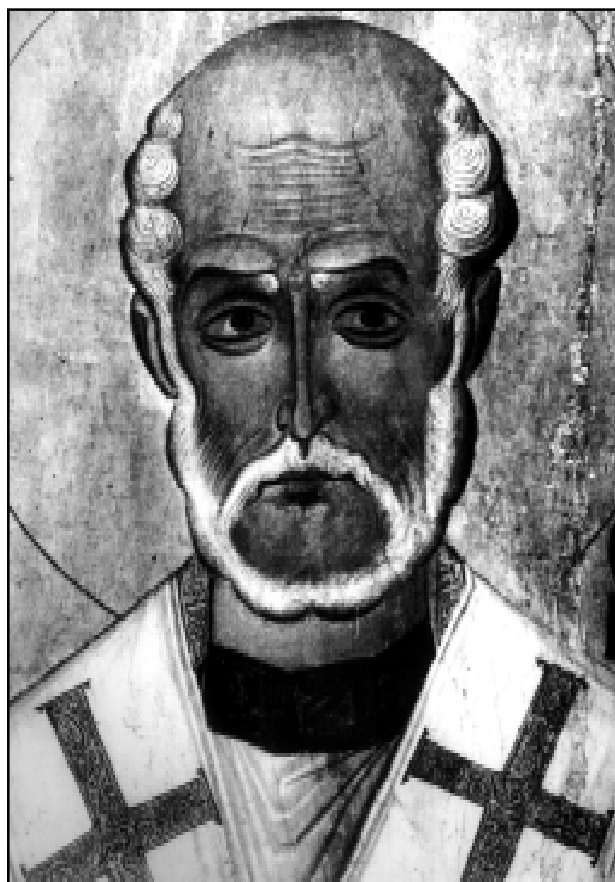
Святой Ермил. Фреска Софийского собора в Киеве. Вторая четверть XI в.

низовали изготовление бронзовых крестов-энколпионов различных типов и вариантов. Некоторые из них были переработкой известных с XI в., но большинство оказались новыми, выполненными с учётом последних достижений пластического искусства Византии (17). Самым популярным оказался крест-энколпион с «зеркальными» надписями, вызвавший огромное число одновременных повторений. Время и ареал распространения иных изделий в условиях скоро постигшего русские земли монголо-татарского вторжения были невелики, и об этих произведениях стало известно главным образом недавно, благодаря археологическим открытиям. Таким образом, речь может идти о пресечённой традиции, не нашедшей отклика в металлопластике XIV—XVI вв. Исключение составляет лишь меднолитой крест в Ростове Великом, по преданию, принадлежавший преп. Авраамии: он действительно отлит в XIV в., но по образцу изделия начала XIII в. (18). В конце XVIII—начале XIX вв. его воспроизводили старообрядцы как завершие жезла, которым преп. Авраамий сокрушил языческий идол.

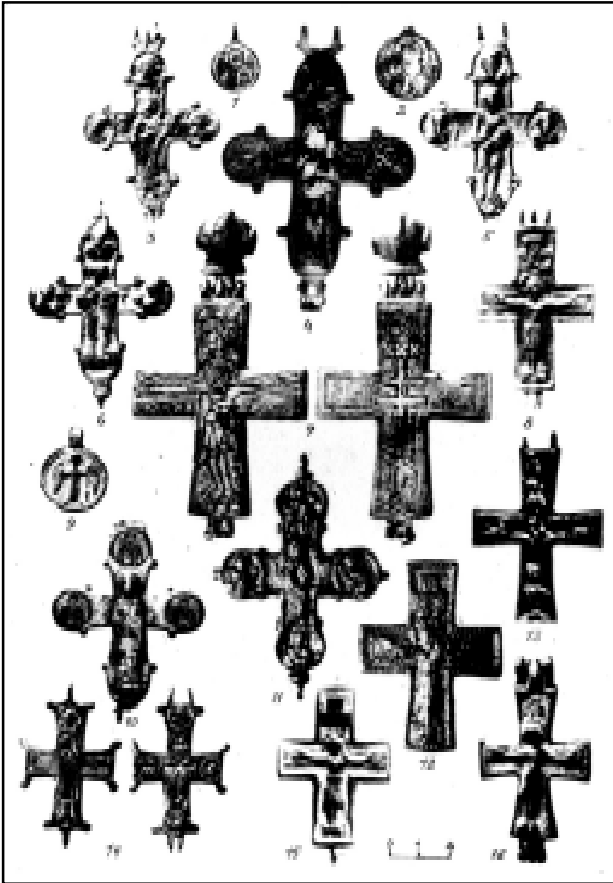
Когда греки в 1261 г. отвоевали Константинополь и в истории византийской культуры вскоре начался так называемый палеологовский

Ренессанс, Русь, испытавшая на себе разрушительную силу монголо-татарского нашествия, в сущности, лежала в развалинах. Однако жизнь теплилась, и уже около 1300 г. становятся заметными первые признаки интереса к различным проявлениям духовного подъёма в Византии, охватывавшего и различные сферы сакрального искусства. Почти всё XIV столетие проходит в стремлении обогатить церковную жизнь новыми иконографическими образами и темами, усвоить всё то лучшее, что содержали новые художественные течения (19). И здесь, надо признать, многое было достигнуто как в результате привлечения византийских мастеров (самым знаменитым из них оказался Феофан Грек), так и собственными силами.

Последнее столетие существования переживавшей политическую агонию Византийской империи в русско-греческих культурных связях было весьма плодотворным. Похоже, что в это время особенно тесным становится сотрудничество заезжих и местных мастеров и в творчестве наиболее выдающихся русских иконописцев прочно утверждается элитарный стиль, явно ориентированный на Константинополь. Самыми известными являются имена Андрея Рублёва и Дионисия, хотя вряд ли они были одиночками,



Святой Григорий Чудотворец. Константинопольская икона, фрагмент. Вторая половина XII в.



Византийско-киевские бронзовые кресты-энколпионы. XII—XIII вв.

изолированными от питавшей их среды. После того, как 29 мая 1453 г. войска турецкого султана Мехмеда II взяли Константинополь, пала Византийская империя, но её культурное наследие обладало удивительной жизнеспособностью. И традиции высокой тысячелетней восточно-христианской культуры не могли исчезнуть бесследно: они нашли отклик и в работах уцелевших греческих мастеров, обосновавшихся главным образом на Крите, и в деятельности многочисленных иконописных мастерских на славянских землях, и прежде всего в стремительно расширявшем свои границы Московском государстве.

Сегодня мы уже достаточно отчётливо представляем общий характер византийского иконописания первой половины XV в. и поэтому способны видеть в нём не только омертвевший поздний академизм, но и живую струю (20). Знаем и о том, как много греческих икон в различное время привозили на Русь, но уцелели только некоторые из них (21). Предметом научного спора являлось проникновение в палеологовскую живопись итальянских и готических элементов (22). Хотя теперь, после открытий в Синайском монастыре, природа этого явления стала понятной и вполне объяснимой. После падения Византии главным центром греческого иконописания становится остров Крит, ещё с 1204 г. находив-



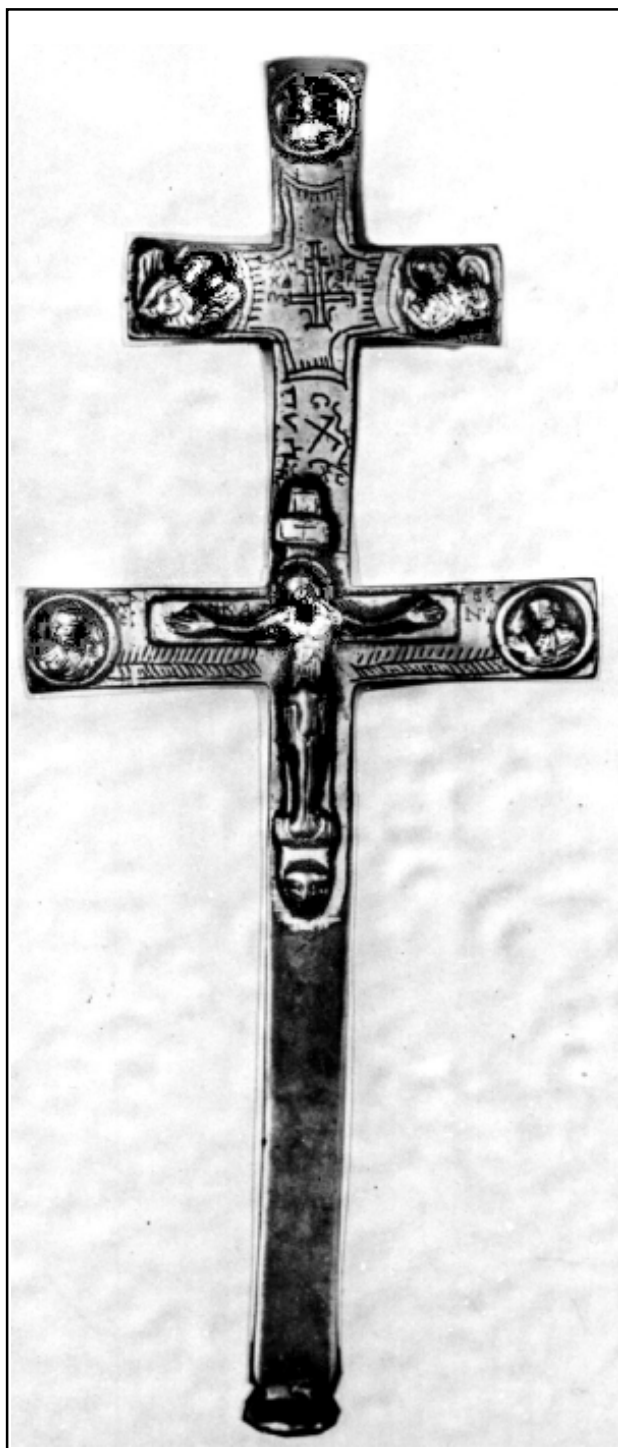
**Фрагмент
бронзового креста
из Галича. Начало
XIII в.**



**Фрагмент
креста преп. Авраа-
мия Ростовского.
XIV в.**

шийся в зависимости от Венецианской республики. В его столице Кандии константинопольские живописцы начали обосновываться со второй половины XIV в., а к концу XV в. существовала целая греческая колония, поддерживавшая тесную связь с греческой общиной, возникшей в Венеции. Иконы кисти критских мастеров пользовались большой известностью как в православной, так и в католической среде, и последнее обстоятельство побуждало художников учитывать запросы своих западных заказчиков, вводя наряду с греческой также готическую («латинскую») манеру письма (23). Проникновение определённых западных изобразительных мотивов, почерпнутых главным образом из венецианской готики, делало критское иконописание проводником латинского влияния в православную среду, в том числе и в пределы Московской Руси. Подобные иконы привозили главным образом различные духовные лица, искавшие у русского правительства материальной помощи (24).

Авторитет греческой иконы на Руси был достаточно высок, и на первых порах на элементы западной иконографии, проникшие в продукцию критских иконописцев, по-видимому, не обратили здесь серьёзного внимания. Зато сразу же последовал резонанс, как только это стало проникать в практику местных мастеров. Правда, подход к новшествам был достаточно дифференцированным: не придали значения проторенессансной схеме композиции новгородской иконы XV в. с изображением Богоматери с младенцем на престоле (25), но в то же время новгородский архиепископ Геннадий (1484—1504) вступает в спор с псковскими иконописцами в связи с композицией «Ты еси иерей во век по чину Мелхиседекову» (26). Насколько эта западная в своей основе иконографическая



Старообрядческая копия креста
преп. Авраамия Ростовского. Конец XVIII в.

схема волновала русских в XVI в., можно судить по обращениям за разъяснением к Максиму Греку и к Зиновию Отенскому. Ответы были неутешительные: в первом случае изображение было признано недопустимым («как бы от ереси»); во втором — «сия же икона... от многих же паче ересей сложна». Действительно, этот мотив представляет переработку видения св. Франциска Ассизского на горе Альверно, получившего разработку в ренессансной живописи (27). Весь-

ма показательно, что в уже упомянутом споре с новгородским архиепископом Геннадием псковский иконник Большой Переплав заявил: «Мы, господине, те образы пишем с мастерских образцов старых, у кого есмь училися, а сниманы с греческих». При таких условиях появилось известное «Послание иконописцу», написанное преп. Иосифом Волоцким (28).

С гибелью Византии русские иконописцы лишились не только источника творческих импульсов, но и прежде всего опытного руководства. Некоторое время можно было продержаться, став на путь маньеризма. Однако он не открывал перспективы, и поэтому встал вопрос как о судьбах церковного искусства, так и об отношении к византийской традиции. Об этом свидетельствуют лучше всего материалы Стоглавого Собора, состоявшегося в 1551 г. под председательством митрополита Макария, где частные вопросы касались возможности изображать на иконах людей, не относящихся к числу святых, и правильного изображения Святой Троицы (29). Собор выдвинул требование писать иконы «по образу, и по подобию, и по существу, смотря на образы древних живописцев и знаменовати с добрых образцов», в сущности повторив то, о чём ещё в IX в. писал преп. Феодор Студит и что предписано Кормчей книгой. Было рекомендовано конкретно «писати живописцам иконы с древних образцов, как греческие живописцы писали и как Ондей Рублев и прочие пресловущии живописцы». Однако следует иметь в виду, что обращение к указанным образцам было практически почти невозможным: иконы византийского происхождения, известные ныне (30), большей частью оставались недоступными, а произведения Андрея Рублёва и иных авторитетных мастеров успели оказаться под потемневшей олифой. Буквалистское понимание указания Стоглавого Собора вскоре обернулось появлением темноликих икон (31). Их количество в целом невелико: здравый смысл взял верх, но следы подобного традиционализма всё-таки остались.

Заседавший в 1553—1554 гг. Собор разбирал дело дьяка Ивана Михайловича Висковатого, усомнившегося в правомерности включения в композиции выполненных псковскими мастерами для Благовещенского собора икон западных иконографических мотивов (32). Эрудированный чиновник был абсолютно прав в постановке вопросов, но вместо ясных и правильных на них ответов подвергся неза заслуженному унижению: здесь едва ли не впервые заявили о себе архиерейские амбиции, соединённые с неспособностью вести диалог в поисках истины. Этот Собор фактически одобрил результаты западной экспансии в области церковного искусства, к усилению которой вскоре была привлечена так-



**Введение во храм Богородицы.
Критская икона. XV в.**

же европейская гравюра (33). Смутное время заметно стимулировало этот процесс. И если русские иконы первой половины XVII в. в целом ещё сохраняют свой общий византизирующий характер, то одновременно в них зреют совершенно иные тенденции. «Строгановские письма» с их техническим совершенством и преобладанием миниатюрных форм, с усложнённым сюжетом и композицией представляют одно из самых элитарных направлений (34). Византийские иконографические формулы в них большей частью настолько видоизменены, что само понятие традиционализма в отношении таких икон кажется весьма условным. В отдельных случаях ощущаются следы знакомства художников с критской иконописью. Царские иконографы этого времени не только создавали образцы утончённого стиля, но и были причастны к разработке картинного начала, явно противоречившего ретроспективным тенденциям (35). Мастера Поволжья в основном следуют за столичными, тогда как активность северных преимущественно приходится на более позднее время. Активность общественной и церковной жизни заставляет думать не столько о неприкосновенности византийского наследия, сколько об откликах на актуальные вопросы. Не случайно в этот период появляется много икон русских подвижников благочестия, становятся популярными изображения обителей. Греческие образцы оказываются скорее отвлечённым понятием, чем



**Святой Иоанн Богослов.
Критская икона. Начало XVI в.**

конкретными произведениями, отражающими художественный идеал.

С возникновением церковного раскола, казалось, определились полярные взгляды на характер иконописания. С одной стороны, появились трактаты, выражающие новые взгляды на искусство, явившиеся следствием формирования новых эстетических категорий. Предпочтение отдавалось «живоподобной» красоте, а это означало переориентацию на римско-католическое понимание образа (36). Подобный прецедент уже существовал в украинской практике с первой половины того же XVII в. (37). С другой стороны, довольно сильной оставалась партия ревнителей византийско-русской православной выразительности, и здесь позиции патриарха Никона и протопопа Аввакума совпадали (38). Последний касался иконописания в беседах «Об иконном писании» и «О внешней мудрости», а также в послании отцу Ионе. Отвергая новомодные иконы, протопоп Аввакум прибегает к шаржированному определению «немецкого» иконописного облика Христа и Богородицы «якоже фрязи пишут». По мнению критика нового художественного течения, иконописный образ должен сочетать «реальность» с идеальностью духовного облика. Прибегая к гротескно-публицистической форме в оценке придворно-эстетических новшеств в иконописи, Аввакум защищал традицию, в сущности, не раскрывая все особенности своего идеала (39). Эта недосказанность и в дальнейшем присутствует в старообрядческой практике и отчасти позволяет ма-



Святой Иоанн Златоуст.
Критская икона. XVI в.

неврировать при общей приверженности к византийско-русской иконописной традиции.

Старообрядцы не видели необходимости давать развёрнутое обоснование традиционного иконописания, истоки которого восходили к Византии послеиконоборческого периода. Истинными признавались как иконы, созданные до возникновения раскола XVII в., так и выполненные по их образцу. Первые, как теперь известно, были не только многочисленными, но и разнохарактерными, что выяснилось главным образом в результате реставрационного раскрытия (40). Естественно, самые древние произведения (в целом лишь единичные) не могли оказаться в руках старообрядцев, но иконы XV и особенно XVI—середины XVII вв. удавалось собрать в значительном количестве (41). Именно они в значительной мере определяли иконографию и стиль икон ретроспективного характера, воспроизводивших более ранние образцы. Если учесть, что русское иконописание XVI—XVII вв. в целом было уже не свободным от проникновения элементов западного влияния, то понятие византийского художественного на-



Нерукотворный Спас («Мокрая брада»).
Новгородская икона. XVI в.

следия в данном случае приобретает скорее общий идейный, чем конкретный исторический смысл. Оно, главным образом, обозначает основной и надёжный ориентир, обеспечивший русской иконописи признание в православном мире (42).

Иконы XVII—XIX вв., исторически связанные с северными русскими землями, весьма наглядно показывают, каким именно образом отдавали предпочтение в старообрядческой среде (43). Это преимущественно произведения, входившие в состав иконостасов часовен, сохранявших архаические черты, куполообразные потолки — «небо», чаще всего с крупными фигурами ангелов (44), представляющие далёкие отголоски палеологовских прототипов (45). Сюжеты и иконографические схемы известных ныне икон в основном ориентированы на наиболее популярные новгородские и московские прототипы XVI—XVII вв., с повышенным интересом к многочастным и житийным композициям. Очень сильным является фольклорный элемент, особенно таких изображений, как св. Никола и Чудо Георгия о змие, Покров, наиболее популярных в народе избранных святых. Было бы крайне неестественным искать случаи проявления византинизмов в этой провинциальной демократической среде, ещё более удалённой от элитарного иконописания, чем работавшие в тот же период украинские мастера (46). В отличие



**Иконостас церкви Иоанна Богослова на Ишне
в окрестностях Ростова Великого.
Конец XVII в.**

от них, здесь вряд ли в такой же мере испытывали непосредственное влияние гравюры: по крайней мере, пока нет тому конкретных примеров. Если же определять в целом расстояние, отделяющее народную икону Русского Севера от служивших некогда идеалом для столичных мастеров византийских образцов, то следует иметь в виду и то обстоятельство, что и в самой Греции в эпоху средневековья столь же велика была пропасть между элитарными стенописями и провинциальными им подражаниями (47). Следовательно, и к сакральному искусству северных территорий надо подходить с учётом исторических условий и социальной среды. Именно они делали византийское художественное наследие жизненным только потому, что оно успело подвергнуться радикальной адаптации к местной почве и стало неотъемлемой частью локальной духовной культуры.

Однако было бы непростительным упрощением реального положения дела утверждать, что эта в целом довольно типичная обстановка для Русского Севера целиком определяла судьбу византийского художественного наследия в старообрядческой среде. Существовали иконописные центры, и одним из самых значительных

был находившийся в Выгорецкой обители (48). Его продукция далека от подобной упрощённости и скорее даёт примеры стилизации икононых и миниатюрных образцов XVI—XVII вв. Примерно на тех же позициях стояли и палехские иконописцы XVIII—XIX вв. (49). Специфические социально-экономические условия России вместе с почти не прекращавшимися преследованиями со стороны властей послужили причиной широкого распространения у старообрядцев народной иконы («примитива»), особенно на окраинах. Тем не менее, иконописное дело было налажено иногда даже образцово (50). Труднее проследить пути развития старообрядческого иконописания в центральной России, в том числе в регионе Стародубья (51). Не секрет, что мастера-старообрядцы по заказу богатых купцов охотно выполняли большие иконостасные комплекты икон для «синодальных» храмов, по крайней мере в течение почти всего XVIII в. Благодаря этому длительное время удерживались иконография и стиль, характеризующие русское иконописание XVI—XVII вв. Один из таких иконостасов украшает верхний храм церкви Георгия за верхом в Калуге, сооружённый в 1701 г.; подобного письма иконы и в главном иконостасе калужского храма Николы в Козинке, построенного в 1779 г. Наконец, бывали и такие случаи, когда монастыри, сооружая в своих вотчинах храмы, передавали туда старые иконостасы. В частности, так обстояло дело с известным деревянным храмом Иоанна Богослова на Ишне, в окрестностях Ростова Великого, сооружённым в 1687 г. Установленный там тябловый иконостас включал резные царские врата 1562 г. из Богоявленского Авраамиева монастыря и ряд извлечённых из того же монастырского собора икон.

Сохранившиеся иконостасы и разрозненные произведения иконописи пока представляют огромную, почти не расчленённую массу, которую ещё предстоит ввести в научный оборот. Поэтому явно преждевременно делать общие выводы, полагаясь только на первые впечатления. Тем не менее, вряд ли можно сомневаться в том, что преобладающее большинство старообрядческих икон генетически связаны именно с русским иконописанием XVI—XVII вв., и уже благодаря этому посредничеству — с собственно византийским художественным наследием. Таким образом, перед нами в сущности результаты разновременной «двойной» адаптации греческих оригиналов. Старообрядчество на основе творческого переосмысления древних оригиналов создало свою яркую художественную культуру, удержав из богатого и разнообразного средневекового наследия лишь то, что соответствовало живой иконографической традиции и

собственным эстетическим идеалам. Этот предварительный вывод может быть проверен путём привлечения материалов старообрядческой металлопластики — медного литья.

Обычай воспроизводить чтимые иконы в художественном литье существовал уже в Киевской Руси (52). Образцами для металлопластики служили живописные произведения, а модели были восковыми. Но известны также случаи, когда в литье отражены со всеми особенностями своей фактуры рельефные образки, исполнен-



Успение Богородицы. Византийский рельеф из слоновой кости. Около 1000 г.

ные в технике резьбы по камню, дереву или кости (53). Русское художественное литьё пережило периоды расцвета и упадка, прежде чем приобрело удивительно широкую популярность у старообрядцев и фактически вобрало в себя максимум иконографических образов, получивших распространение в XVII—XIX вв. (54). Их ряд возник в результате строгого отбора, обусловленного необходимостью ввести в круг портативных (главным образом путевых) икон изображения, относившиеся к числу самых почитаемых. Это иконы Христа и Богоматери (различных изводов), Деисус (трёхфигурный поясной и многофигурный в рост, с тронным Спасом), Ветхозаветная Троица, святые Георгий Победоносец, мученик Никита, Параскева, Никола, Борис и Глеб. Широко были распространены складни-тетраптихи с праздничным циклом, обычно дополненным изображениями Похвалы Богородицы и моления святых перед четырьмя её иконами, наиболее почитаемыми в России (Тихвинская, Владимирская, Смоленская и Знамение). Иконографическая схема праздничного круга вплоть до второстепенных деталей ориентирована на иконописную практику XVI—XVII вв. Это же можно сказать и относительно меднолитых икон с изображениями Воскресения Христова и Успения. Уже упомянутые металлические рельефные иконы различных святых также большей частью воспроизводят ико-



Успение Богородицы. Византийская икона из монастыря св. Екатерины на Синае. XIII в.

нописные оригиналы. В частности, это касается изображения конных князей Бориса и Глеба, уже представленного на иконах XIV в., но встречающегося и в середине XVII в.

Иконографические источники старообрядческого медного литья — это тема отдельного исследования, и здесь приведены отдельные примеры лишь с целью проверки правильности наблюдений, сделанных на материале иконописи. Действительно, это искусство металлопластики позднего времени щедро питало византийское наследие, хотя и прошедшее радикальную переработку в течение последних столетий, предшествовавших возникновению церковного раскола. В оформлении старообрядческой традиции едва ли не определяющую роль сыграло поморское литьё, центром возникновения которого стала знаменитая Выговская киновия (55). Именно на Севере оформился в различных своих вариантах тип меднолитого киотного креста, нередко врезанного в икону, доску, помещаемого над входом в дом или над воротами. На лицевой стороне такого изделия рельефное изображение Распятия, опять-таки следующее иконографии, утвердившейся в русском иконописании XVI—XVII вв.; вверху — образ Нерукотворного Спаса или же Саваофа. В XVIII—XIX вв., как известно, изготавливали ещё кресты (непрерменно восьмиконечные) с добавлением пластин с четырьмя фигурами предстоящих (явное



Преображение Господне.
Старообрядческая икона. XVIII в.

подражание монументальным рельефам) и даже многочисленных праздничных композиций, что превращало такое изделие в разновидность портативного домашнего иконостаса, наравне со складнями-тетраптихами. Икона Распятия со врезанным меднолитым крестом и выполненными на доске в живописной технике фигурами предстоящих была особенно популярной в старообрядческой среде.

Касаясь проблемы образца в медном литье, надо особо отметить случаи почти механического воспроизведения в металлопластике произведений оригинальной резьбы по дереву, кости или камню. Один из них — икона XVI в. с изображением Иоанна Богослова с Прохором, мучеников Кирика и Иулитты, а также полуфигур Иоанна Предтечи и троих святителей. Все особенности художественной обработки дерева отчётливо различимы в отливках XVIII в. (56). То же можно сказать и относительно иконы Христа Пантократора с «фальшивой» датой — 1594 г., относящейся к резьбе деревянного оригинала и его серебряной оправе (57). По-видимому, в технике деревянной резьбы были выполнены и модели некоторых иных икон (58). Первая из упомянутых особо показательна своей умеренностью в адаптации византийских прототипов, хорошо прослеживаемых в рельефных иконах из стеатита (59), особенно в сравнении с образцами критской иконописи XVI в. (60). Широко известное в старообрядческом литье изображе-



Старообрядческая меднолитая икона избранных святых. XVIII в. По образцу деревянной резной XVI в.

ние Георгия-змееборца, с фигурой, представленной в сложном развороте, явно генетически связано с поздневизантийской моделью: на это указывает характер рисунка и пластики даже после различных добавлений, внесённых поздними ремесленниками-копиистами (61). В сущности, без заметных переработок был воспроизведён в XIX в. окружённый широким орнаментированным растительным узором-обрамлением резной из кости рельеф с изображением Распятия с расположенными вокруг медальонами с Нерукотворным Спасом, полуфигурами Богоматери, Иоанна Предтечи, архангелов и святых, обнаруживающий все признаки XVI в. (62). Точно так же иногда воспроизводили и образцы медного литья того же времени (63).

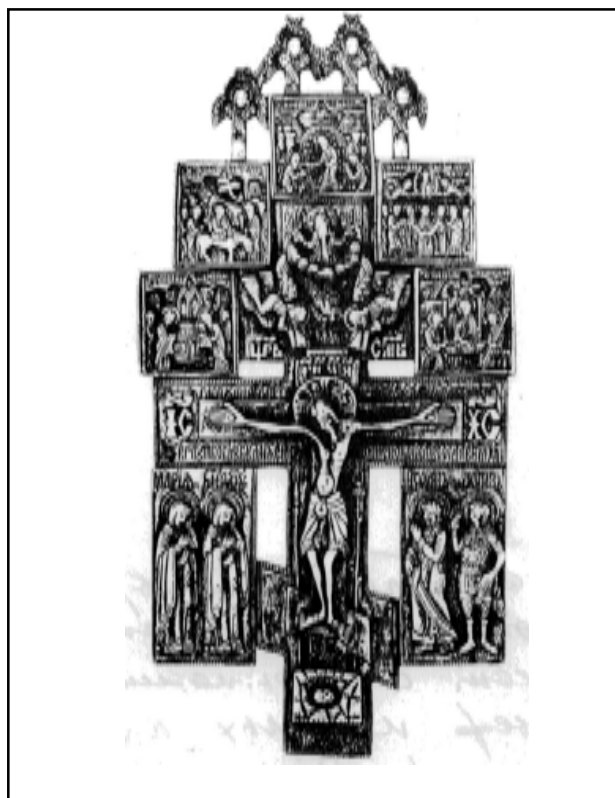
Приведёнными примерами можно вполне ограничиться в вопросе о перенесении в медное литьё готовых форм оригинальной резьбы русской византизирующей пластики XVI в. Однако наряду с этим нельзя не заметить, что в старообрядческое литьё порой проникают и такие иконографические темы, католические истоки которых более чем вероятны — они очевидны. Примером тому служат, в частности, иконы Богоматери «Всех скорбящих радость» (64), схема которых представляет модификацию композиции, известной на Западе с XIV в. и проникающей благодаря гравюре в украинскую икону около 1700 г. (65). В России этот сюжет



Старообрядческая меднолитая икона Распятия. XIX в. По образцу московского резного рельефа из кости XVI в.

получил несколько отличительную интерпретацию, как бы соединив воедино элементы иконографии «Богородицы Живоносный источник» (66) и западной средневековой композиции, представляющей Мадонну в ореоле (67). Получив широкую популярность, он в конечном итоге проник и в старообрядческую иконопись, представление о чём даёт уже хотя бы икона из Боровска.

Тема западных влияний на иконографические схемы поздней старообрядческой иконописи на первый взгляд кажется неожиданной и явно идущей вразрез с представлениями о консервативности, свойственной византийской художественной традиции, особенно в среде её наиболее стойких защитников. Между тем, как известно, католические элементы проникали и в иконопись самой Византии в XIII в., и в творчество греко-критских мастеров XV—XVII вв., а через них и в Россию. Проникали большей частью почти незаметно, как бы «капиллярно», касаясь большей частью второстепенных изображений. Но бывали исключения. Иконография Успения Богородицы на Руси в XV в. претерпевает заметные изменения: вместо константинопольской схемы X—XI вв. интенсивно внедряется новый палеологовский вариант, отличающийся многофигурностью (68). Икона XIX в. из Боровска, входящая в комплект праздников, вполне учитывает эту стадию развития композиции, а равно и «подвижность» гравюр XVII—XVIII вв., инспирированную опять-таки запад-



Старообрядческий врезной киотный меднолитой крест с иконами, рельеф которых по образцу резьбы XVI в. Вторая половина XVIII в.

ноевропейскими образцами. Ещё более явным выглядит их воздействие в другой боровской иконе, с изображением Рождества Христова, трактованного вместе с традиционным и как Поклонение волхвов. Пусть это течение не стало преобладающим, но его не стоит совершенно игнорировать как при определении общей атмосферы, так и степени адаптации византийского художественного наследия со стороны русских старообрядцев XIX в.

Если учесть все исторические условия и предпосылки, то, пожалуй, трудно было бы ожидать большее влияние византийской традиции в самой консервативно настроенной среде. Ведь не могут, например, похвалиться тем же все афонские монастыри (69). Русские же старообрядцы оказались гораздо меньше изолированными от современной им общественной жизни, и существовало немало каналов, по которым новые художественные течения проникали не только в картинные композиции религиозного содержания (так называемую «иконографию»), но и в иконный образ. Это можно заметить, в частности, в большом иконостасе и стенописях Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве.

Когда в 1905 г. старообрядцы получили разрешение строить новые храмы, то в украшении их иконами они проявили большое усердие,

выразившееся как в поисках древних произведений, так и создании новых. Последние создавались уже с учётом расчищенных икон, и это дало неожиданный импульс к творческому использованию того живого византийского художественного наследия, представления о котором долго оставались неполными, а то и не совсем верными. Теперь же стало очевидным, что благодаря усилиям старообрядцев связующая нить не была прервана. Поколения первых исследователей древнерусской иконописи уже могли обращаться к сравнительному материалу, который давали греческие памятники Синайского и афонских монастырей. Пора же широкого изучения византийских и русских древностей наступила значительно позже, и здесь пока ещё не сказано последнее слово.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Grabar A. *Christian Iconography. A Study of its Origins*. Princeton, 1968.
2. Айналов Д.В. Эллинистические основы византийского искусства. СПб., 1900; Kitzinger E. *Byzantine Art in the Making. Main lines of stylistic development in Mediterranean Art 3rd—7th Century*. Cambridge, Mass., 1977.
3. Grabar A. *L'ímago clipeata chrїtienne* // Acadѐmie des Inscriptions et Belles-Lettres. *Comptes rendus de sїance de l'annѐe 1957, avril-juin*. P.209—213.
4. Айналов Д. Искусство Палестины в средние века // *Византийский временник*. 1928. Т. XXV. С. 77—86; Weitzmann K. «Loca Sancta» and Representational Art of Palestine // *Dumbarton Oaks Papers*. 1974. Vol.28. P.31—56.
5. Ostrogorsky G. *Les dїbuts de la Querelle des Images* // *Mїlanges Charles Diehl*. Paris, 1930. Т. I. P.235—255.
6. Подробнее см.: Ostrogorsky G. *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau, 1929; Grabar A. *L'íconoclasme byzantin*, Dossier archїologique. Paris, 1957.
7. Weitzmann K. *Byzantine Miniature and Icon Painting in the Eleventh Century* // *The Proceedings of the XIII-th International Congress of Byzantine Studies*. Oxford. 5—10 September, 1966. London, 1967. P.207—224.
8. Сычев Н.П. Древнейший фрагмент русско-византийской живописи // *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1928. Т. II. С. 91—104; Макаренко М. Найдавніша стїнопись княжоп України // *Україна*. 1927. Кн. 1—2. С. 7—13.
9. Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960.
10. Грабар А. Фрески Апостольского придела Киево-Софийского собора // *Записки Отд. рус. и слав. археологии Русского Археологического общ. Пг.*, 1918. Т. XII. С. 98—106.
11. Пуцко В.Г. Византия и становление искусства Киевской Руси // *Южная Русь и Византия*. Киев, 1991. С. 79—99.
12. Пуцко В. Киевский художник XI века Алимпий Печерский (По сказанию Поликарпа и данным археологических исследований) // *Wiener slavistisches Jahrbuch*. 1979. Bd.25. С. 63—88.
13. Пуцко В.Г. Славянская иллюминированная книга X—XI вв. // *Byzantinoslavica*. 1985. Т. XLVI. С. 140—152.
14. Подробнее см.: Пуцко В.Г. Византийские мастера в XIII в. на Руси // *Byzantinorussica*. 1994. №1. С. 76—97.
15. Weitzmann K. *Thirteenth Century Crusader Icons on Mount Sinai* // *Art Bulletin*. 1963. Vol.45. P.179—203; Idem. *Icon Painting in the Crusader Kingdom* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1966. Vol.20. P.49—83; Idem. *Four Icons on Mount Sinai: New Aspects in Crusader Art* // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1972. Bd.21 (Festschrift für O. Demus). P.279—293; Idem. *Three Painted Grosses at Sinai* // *Kunsthistorische Forschungen O.Рдcht*. Wien, 1972. P.23—25; Idem. *Byzantium and the West around the Year 1200* // *The Year 1200: A Symposium*. New York, 1975. P.53—93.
16. Пуцко В. Крестоносцы и западные тенденции в искусстве Руси XII—начала XIV вв. // *Actes du XV-e Congrїs International d'їtudes byzantines*. Athїnes — 1976. Athїnes, 1981. Т. II. С. 953—972.
17. Пуцко В.Г. Константинополь и киевская пластика на рубеже XII—XIII вв. // *Byzantinoslavica*. 1996. Т. LVII.
18. Пуцко В.Г. Крест преп. Авраамия Ростовского // *История и культура Ростовской земли*. 1994. Ростов, 1995. С. 96—104.
19. Подробнее см.: Пуцко В.Г. Новые направления в русском искусстве XIV века // *Russia Mediaevalis*. Мьнchen, 1979. Т. IV. С. 35—70.
20. Radojčić S. *La pittura bizantina del 1400 al 1453* // *Rivistá di studi bizantini e neoellenici*. N.S. Roma, 1968. Т. XV. P. 41—60.
21. См.: Византия. Балканы. Русь: Иконы конца XIII—первой половины XV в.: Каталог выставки. М., 1991; *Поствизантийская живопись: Иконы XV—XVIII веков из собраний Москвы, Сергиевого Посада, Твери и Рязани: Каталог выставки*. Афины, 1995.
22. Ср.: Айналов Д.В. Византийская живопись XIV столетия. Пг., 1917; Лазарев В.Н. *Феофан Грек и его школа*. М., 1961. С. 109—112. (Критика теории Д.В.Айналова о западных влияниях в Волоотовской росписи).
23. Подробнее см.: Chatzidakis M. *Les dїbuts de l'їcole crїtoise et la question de l'їcole dite italo-*

- greque // In memoria di S.Antoniadis. Venezia, 1974. P.169—211; Idem. Icones de Saint-Georges des Grecs et de la collection de l'Institut. Venise, 1962; Idem. The Cretan Painting of 15-th Century // Gold Light: Catalogue of exhibition. Brussels, 1988.
24. Многочисленные примеры приведены в кн.: Каптерев Н.Ф. Характер отношений России к Православному Востоку в XVI—XVII столетиях. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914.
25. Alpatoff M. Eine abendlindliche Komposition in altrussischer Umbildung // Byzantinische Zeitschrift. 1929—1930. Bd.XXX. S.623—626.
26. Мацулевич Л.А. Хронология рельефов Дмитровского собора во Владимире Залесском // Ежегодник Российского Института истории искусств. Пг.; М., 1922. Т.1. Вып. II. С.271.
27. Там же. С.272—276.
28. Голейзовский Н.К. «Послание иконописцу» и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV—XVI вв. // Византийский временник. 1965. Т. XXVI. С.219—238. См. также: Успенский Л.А. Указ. соч. С.213—223 (гл. XII: Исихазм и расцвет русского искусства).
29. Ostrogorsky G. Les d'cision du Stoglav au sujet de la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine // Recueil Uspensky. Paris, 1930. Т. I. P.393—411; Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. С.240—253 (гл. XIII: Московские соборы XVI века и их роль в церковном искусстве).
30. См.: Иконы на Балканах: Синай, Греция, Болгария, Югославия. София; Белград, 1967; Weitzmann K. The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Icons. Princeton, 1976. Vol. I.
31. См., например: Кызласова И.Л. Русская икона XIV—XVI веков. Государственный Исторический музей. М.; Л., 1988. Табл.48—49.
32. Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон, диака Ивана Михайлова сына Висковатого, в лето 7062 // ЧОИДР. 1858. Кн.2. Отд.2. С.1—41; Андреев Н.Е. О деле дьяка Висковатого // Seminarium Kondakovianum. Praha, 1932. Т. V. С.191—241; Пуцко В.Г. Четырёхчастная икона Благовещенского собора и «латинские мудрования» в русской живописи XVI в. // Благовещенский собор Московского кремля: Материалы и исследования. М., 1999. С.218—235.
33. См.: Deluga W. The Influence of Prints on Painting in Eastern Europe // Print Quarterly. 1993. Vol. X. №3. P.219—231; Бусева-Давыдова И.Л. Новые иконографические источники русской живописи XVII в. // Русское искусство позднего средневековья: Образ и смысл. М., 1993. С.190—206. Табл.38—49.
34. См.: Искусство строгановских мастеров в собрании Государственного Русского музея: Каталог выставки. Л., 1987; Искусство строгановских мастеров: реставрация, исследования, проблемы: Каталог выставки. М., 1991.
35. Подробнее см.: Брюсова В.Г. Русская живопись XVII века. М., 1984. С.16—29.
36. Успенский Л.А. Указ. соч. С.275—314 (гл. XIV: Искусство XVII века. Расслоение и отход от церковного образа).
37. Александрович В. Релігійна мистецька культура України XVII століття: нова релігійна ситуація, нове мистецтво // Берестейська унія і українська культура XVII століття. Львів, 1996. С.129—143.
38. Andreyev N. Nicon and Avvakum on Icon-Painting // Revue des etudes slaves. Paris, 1961. Т. XXXVIII. P.37—44.
39. Робинсон А.Н. Идеология и внешность (Взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // Взаимодействие литературы и изобразительного искусства в Древней Руси. М.; Л., 1966. (ТОДРЛ. Т. XXII). С.367—381.
40. См.: Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. М., 1983; 1000-летие русской художественной культуры: Каталог выставки. М., 1988.
41. См., напр.: Древние иконы старообрядческого кафедрального собора при Рогожском кладбище в Москве. М., 1956.
42. Grabar A. L'expansion de la peinture russe au XVI-e et XVII-e siècles // Seminarium Kondakovianum. Beograd, 1940. Т. XI. P.65—92.
43. См.: Древнерусское искусство. Выставка «Итоги экспедиций музеев РСФСР по выявлению и собиранию произведений древнерусского искусства»: Каталог. М., 1966; Живопись древней Карелии: Каталог выставки. Петрозаводск, 1966; Древняя живопись Карелии: Каталог: Экспозиция Музея изобразительных искусств КАССР. Петрозаводск, 1973; Древняя живопись Карелии: Каталог: Фонды музея «Киж». Петрозаводск, 1980; Сто икон из фондов Эрмитажа: Каталог выставки. Л., 1982.
44. Платонов В.Г. Живопись Обонежья XVII—XVIII веков: Автореферат канд. дис. Л., 1987; Кольцова Т.М. Росписи «неба» в деревянных храмах Русского Севера. Архангельск, 1993.
45. Underwood P.A. The Kariye Djami. New York, 1966. Vol. I. P.49—59, 213—216. Vol. II. Pl.7—78; Vol. III. Pl.211—223; Гнедовский Б.В. К вопросу о происхождении перекрытия «небом» в древнерусском деревянном зодчестве // Культура средневековой Руси. Л., 1974. С.126—130.
46. Откович В.П. Народна течія в українському живопису XVII—XVIII ст. Київ, 1990.
47. См.: Skawran K.M. The Development of Middle Byzantine Fresko Painting in Greece. Pretoria, 1982.
48. Дружинин В.Г. К истории крестьянского

- искусства XVIII—XIX веков в Олонецкой губернии: Художественное наследие Выгорецкой Поморской обители // Известия Академии наук СССР. 1926. Сер.6. Вып.17. С.1479—1482; Платонов В.Г. Иконопись // Культура староверов Выга. Петрозаводск,1994. С.11—17.
49. Бакушинский А.В. Искусство Палеха. М.;Л.,1934. С.28—55.
50. Байдин В.И. К вопросу о старообрядческом иконописании на горнозаводском Урале в XVIII—XIX вв. // Древнерусская традиция в культуре Урала. Челябинск,1992. С.18—41.
51. Гусева Э.К. Старообрядческое искусство на Брянщине и Гомельщине // Из истории фондов Научной библиотеки Московского университета. М.,1979. С.130—135.
52. Пуцко В.Г. Произведения искусства — реликвии древнего Киева // *Russia Mediaevalis*. Мюнхен,1987. Т.VI,1. С.135—156.
53. Подробнее см.: Пуцко В.Г. Русское сюжетное художественное литьё и его модели // Русское медное литьё. М.,1993. Вып.2. С.17—29.
54. Наиболее полную сводку образцов см.: Jeckel S. *Russische Metall-Ikonen in Formsand gegossener Glaube*. 2. Aufl. Bramsche,1981.
55. См.: Фролова Г.И. Медное литьё // Культура староверов Выга. С.18—30.
56. Jeckel S. *Op.cit.* S.26. Abb.XVII.
57. *Ibid.* S.39. Abb. XXX, XXXIV. См. также: Пуцко В.Г. О системном изучении русского художественного литья малых форм // Русское медное литьё. М.,1993. Вып.1. С.28—29.
58. Jeckel S. *Op.cit.* Abb.X, XV, 15, 17, XXXV, 30, 55, 56.
59. Kalavrezou-Maxeiner I. *Byzantine Icons in Steatite*. Wien,1985. №3, 4, 35, 51, 102, 103.
60. Poutsko V. *Les icones byzantines de la basse époque conservées a l'Académie de théologie de Moscou* // *Buzantion*. Bruxelles,1977. T.XLVII. P.261—265. Ill.2.
61. Jeckel S. *Op.cit.* S.17. Abb.VII. Для иконографической схемы см.: Kalavrezou-Maxeiner I. *Op.cit.* №A-9, A-12; Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня. XI—XV вв. М.,1983. №77, 180, 183, 184, 258.
62. Jeckel S. *Op.cit.* Abb.XL.
63. *Ibid.* S.41—42. Abb. XXXII. Ср.: Антонова В.И. Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М.,1966. С.149. №VIII. Ил.154.
64. Jeckel S. *Op.cit.* Abb.38—40.
65. Подробнее см.: Gebarowicz M. *Mater Misericordiae—Pokrow—Pokrowa w sztuce i legendzie Srodkowo—Wschodniej Europy*. Wroclaw; Warszawa; Krakow; Gdansk; Ldz,1986.
66. Медакович Д. Богородица «Живородица источник» у српској уметности // *Зборник радова Византолошког института*. Београд,1958. Књ.5. С.203—217.
67. Grabar A. *The Virgin in a mandorla of light* // Grabar A. *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age*. Paris,1968. Vol.I. P.535—541; Vol.III. Pl.138.
68. См.: Пуцко В.Г. Древняя храмовая икона Успенского собора в Великом Устюге: генезис иконографии // *Великий Устюг: Краеведческий альманах*. Вологда,1995. Вып.1. С.195—210.
69. См.: Божков А., Василиев А. Художественное наследство на монастыря Зограф. София,1981.



НАМОГИЛЬНЫЕ РЕЗНЫЕ ИКОНЫ И ДЕРЕВЯННЫЕ КРЕСТЫ У КОМИ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ

В.Э.Шарапов

Вплоть до 20-х годов XX в. у коми старообрядцев сохранялась традиция изготовления резных деревянных икон. В настоящее время на территории Республики Коми зафиксировано лишь несколько уникальных образцов резной деревянной пластики: в с.Важгорт Удорского района (икона хранится в школьном музее с.Важгорт); в сёлах Даниловка и Аранец Троицко-Печорского района; в с.Керчемья Усть-Куломского района (незаконченная икона) и в Усть-Вымском районе (в настоящее время икона хранится в Национальном музее Республики Коми).

По свидетельствам современных печорских коми, резные иконы изготовлялись в прошлом коми старообрядцами в качестве намогильных икон (1). Подтверждением тому являются сохранившиеся до наших дней вырезанные для икон пазы (высотой до 30–40 см), оставшиеся на некоторых намогильных памятниках (датируемых началом XX в.) на старообрядческих кладбищах в сёлах Даниловка, Аранец, Дутово на р.Печора. Печорские старожилы рассказывают, что деревянные резные иконы делали вычегодские мастера-резчики, которые ходили артелями по 2–3 человека по печорским сёлам вплоть до 20-х годов XX в. В с.Дутово рассказывают, что привозились сюда такие иконы русскими мастерами из Прикамья, а иногда изготовлялись ими на месте. Родственники недавно усопшего заказывали резные иконы для намогильных памятников. По традиции резная икона с крестом «жила» на могиле до 40-го дня, а затем её снимали с намогильного креста и хранили в нежилом пространстве. В погребально-поминальной обрядности современных коми старообрядцев вместо резной иконы фигурируют литые образа, которые укрепляют на кресте либо зарывают в могильный холм до 40-го дня. Нередко резную намогильную икону ставили в хлеву над входом для защиты скота от порчи и болезней. Считается, что такие иконы в дом нельзя вносить, потому что «*ну богъяс* (резная деревянная икона) не *ликѳвѳой бог* (писаная икона), не домашняя икона – в доме её держать грех» (2). Известно, что аналогичная традиция была характерна для поморских старообрядцев, которые считали необходимым держать изображение резного креста, но без ликов на нём, в помещениях нежилых и в тех, куда могли заходить иновер-

цы: в сараях, амбарах, в помещениях для возчиков (3). У удорских коми старообрядцев резную деревянную икону могли поставить в красном углу дома лишь в случае утраты писаных или литых образов, мотивируя это тем, что «нельзя, чтобы место Бога было пусто» (4). На Удоре резную намогильную икону до настоящего времени называют «крест», поскольку по канону основой резной композиции выступает изображение Распятия. В среде современных удорских старообрядцев бытует предание о том, что резные иконы присылал на Вашку протопоп Аввакум. В связи с этим и резной крест на иконах называют «аввакумовский». Вместе с тем отмечается, что такие иконы могли делать и удорские *крьвиби* (скрытники), которые нередко уходили в Пустозерск учиться различным ремёслам. По свидетельствам удорских старожилов, мастерские скрытников располагались до середины 20-х годов XX в. во многих домах зажиточных крестьян на Вашке (5). По данным Г.А.Старцева, в верховьях Вашки и Мезени в среде удорских коми промысловиков лучшей защитой от пожара, молнии и других стихийных бедствий в лесной охотничьей избушке считалась не «домашняя» писаная икона или литой образок, а резная деревянная икона, изготовленная левой рукой (6). Традиция ставить в качестве оберега в охотничьей избушке резную деревянную икону с изображением креста была известна в прошлом и у вычегодских коми. По сообщениям современных промысловиков из с.Усть-Кулом, «резные кресты» и сегодня ещё можно увидеть в некоторых старых лесных избушках (7).

По свидетельствам вычегодских и печорских старожилов, коми мастера в выборе материала для изготовления резных икон предпочтительнее отдавали сосне (*пожѳм*). Такой выбор во многом был обусловлен традиционными представлениями коми об образе сосны. В фольклоре коми сосна наделяется неоднозначными характеристиками. В символическом ряду деревьев различных пород сосна наделяется свойствами, характерными как для берёзы – дерева, связанного с солнцем, небесным миром, так и для ели – «погребального» дерева, маркирующего направленность движения в иной мир (8). Так, например, сосна наделяется свойством благотворного воздействия на здоровье и силы человека. У вымских коми считается, что запах сосновой смолы помогает восстановить силы в дороге и в то же время может защитить человека от действия нечистой силы, если постоянно

носить его с собой. По данным В.П.Налимова, сосновые лучины традиционно использовались у коми в качестве *вуджора* (оберега) (9). Традиционные представления коми о том, что сосна связана с небесным миром, достаточно очевидно представлены в традиции, зафиксированной в 1920-е годы у вымских коми: женщины зажигали свечи на ветвях многолетней сосны, растущей на берегу реки, и под кроной дерева проводили молебен (10). Вместе с тем для фольклора коми характерна связь образа сосны с представлениями о нечистой силе и нижнем мире. В несказочном фольклоре сысольских коми сосна, растущая на истоках реки, выступает местом обитания нечистой силы, которая является людям в образе длинноволосой девушки (11). У



Резная намогильная икона. Середина XIX в., с.Важгорт Удорского района Республики Коми. Фото В.Э.Шарапова. 1992 г.

вымских коми случаи поражения сосен молнией объясняются тем, что под ними обитают злые духи, охраняющие подземный клад (12). Примечательно, что именно сосновым борам, расположенным на возвышенных местах, издавна у коми отдаётся предпочтение при выборе места для кладбища, территория которого может быть охарактеризована как пограничная между миром живых и иным миром.

В некоторых семьях у удорских коми до настоящего времени сохраняются старообрядческие кресты-мошевики (датируемые серединой XIX—началом XX вв.), изготовленные, так же как и намогильные резные иконы, из сосны. Такие нательные кресты использовались как пенал для хранения и постоянного ношения на груди различных оберегов. Аналогичные кресты-мошевики, или энколпионы, хорошо извест-

ны в русской христианской традиции начиная с XII в. и определяются в литературе как кресты так называемого курсунского типа (13). У удорских коми в таких нательных крестах хранили сулему, которая считалась оберегом от нечистой силы. По рукописным материалам В.П.Налимова, относящимся к началу XX в., женщины у вычегодских коми хранили в своих нательных крестах частицу плаценты, которая считалась эффективной защитой от *вомидз* (сглаза) и других болезней, насылаемых колдунами (14). Считается, что в случае эпидемии оспы человека может предохранить от болезни кусочек еловой смолы, прикрепленный к нательному кресту. Отметим, что у многих финно-угорских народов известна традиция ношения с нательным крес-



Резная намогильная икона. Начало XX в., Усть-Вымский район Республики Коми. Фонды Национального музея Республики Коми.

том амулетов растительного и животного происхождения (различные кости, высушенные коренья и травы, которые считались оберегами). По свидетельствам Н.Заварина, коми охотники, отправляясь на промысел, обязательно запасались Петровым корнем (другое название — Петров крестик), укрепляя его рядом с крестиком на гайтане. Считалось, что этот священный корень способен избавить охотника от всех бед и несчастий (15).

У вычегодских и печорских коми старообрядцев к разряду тяжких грехов, из-за которых душа усопшего может навсегда остаться неприкаянной, относят захоронение человека с серебряным или медным крестиком на груди. У современных печорских коми старообрядцев запрет на захоронение усопшего с металлическим крестом мотивируется тем, что «бесы на том свете

притягивают к себе всё металлическое как магнит» (16). Отметим, что в фольклоре коми металл является устойчивым атрибутом образов обитателей иного мира (металлическая одежда, стоячие медные глаза, железные детские люльки и игрушки т.д.). Как правило, для усопшего изготавливается специальный *пу перна* (деревянный нательный крест), гайтан от которого не завязывается, а лишь накладывается концами вокруг шеи погребаемого (так же не завязывается, а укладывается вдоль тела покойного нательный пояс). Если по какой-то причине не удаётся поместить *пу перна* в гроб во время похорон, то впоследствии такой крестик хранят в красном углу дома как память об умершем. У коми считается, что в красном углу нельзя хранить нательные кресты живых людей.



Резная намогильная икона. Начало XX в., с.Аранец Троицко-Печорского района Республики Коми. Фото А.А.Чувьюрова. 1996 г.

У печорских коми покойнический нательный крест изготавливают из сердцевины черёмухи (*льбм пу*) или осины (*пи пу*), обладающих тёмно-коричневым или красноватым оттенком. Так, например, в д.Лемты на р.Печора изготовлением нательных крестов с помощью специальных металлических печаток занимался до середины 1980-х годов Николай Григорьевич Мартюшев. В поверьях коми образ черёмухи включается в символический ряд лиственных деревьев, которые наделяются преимущественно негативными характеристиками, что во многом обусловлено естественными свойствами их древесины, непригодной, как традиционно считается, для жилых построек из-за хрупкости и лёгкой подверженности гниению без определённой обра-

ботки. Символическая оценка этих природных качеств наглядно представлена в одном из коми названий черёмухи — *куль льбм пу* — буквально «нечистое, принадлежащее чёрту, дерево». Отметим, что в традиционной обрядности коми черёмуха выступает погребальным деревом. У летских коми под черёмухой, растущей на территории усадьбы, проводят поминки по всем усопшим пожилые люди, которые уже не могут посещать кладбище и церковь. У печорских и ижемских коми черёмуху сажали на могилы некрещёных младенцев, которых, как правило, хоронили не на кладбище, а рядом с домом. Об осине у печорских коми старообрядцев говорят: это некрещёное дерево, потому что всё время шевелится (17). Негативное отношение к осине мотивируется и коми фольклорными текстами апокрифического характера: «Когда Господь ехал в Иерусалим, он проезжал мимо одинокой осины. Шелест листьев осины испугал осла, на котором сидел Господь. Осёл отскочил в сторону, и Господь упал. Встав, Господь проклял осину: “Во всякое время да будут шелестеть листья твои — не будет покоя для них!” Вот с тех пор хоть тихо, хоть ветрено — всё время шелестят листья осины» (18). В народных преданиях коми осина связывается и с именем Иуды: «Иуда, который предал брата своего, скрылся в лесу, чтобы удавиться. На многих деревьях пробовал удавиться Иуда, но все они не выдерживали — ломались. И только осина не согнулась и не сломалась. А Господь намеревался простить Иуду. Вот потому и проклял Господь это дерево — за то, что дало возможность Иуде умертвить себя» (19). Соотнесение образа осины с концептом движения в нижний мир угадывается в традиции печорских коми повязывать погребальные полотенца на ствол осины, растущей на территории кладбища, а также в традиции удорских коми оставлять по завету одежду больного человека на стволе осины, растущей у священного озера Келля-ты (20). Подчёркивая нечистую природу осины, у керчемских коми говорят: колдовских кукол обычно делают из осины, а добрых из берёзы и сосны (21). Отношение к осине как к нечистому, поганому дереву, древесина которого традиционно считается мало-пригодной для жилых построек из-за мягкости и лёгкой подверженности гниению, характерно для многих народов европейского северо-востока (22).

У вычегодских коми старообрядцев при изготовлении деревянного нательного креста отдают предпочтение можжевельнику (*туся пу*). В с.Керчемья вплоть до конца 1970-х годов такие нательные кресты изготавливал Иван Кузьмич Самарин (1898—1979). Считается, что можжевельниковый крест, подобно можжевельнику, является надёжным оберегом от болезней и порчи

для любого человека. При этом обращается внимание на устойчивый специфический аромат, исходящий от такого креста (23). По данным В.П.Налимова, можжевельник применялся у коми для предотвращения прихода болезни в дом, а также для изгнания её из дома и тела больного человека; можжевельником окуривали предметы для снятия с них порчи (24). В фольклоре коми одним из волшебных атрибутов Перыбогатыря выступает лук, сделанный из ствола можжевельника (25). В молитвенных ритуалах и погребально-поминальной обрядности коми хвоя и смола можжевельника используются на-



Старообрядческий крест-мошевик, хранившийся в красном углу заброшенного дома. Середина XIX в., с.Верхоозерье Удорского района Республики Коми. Фото В.Э.Шарапова. 1992 г.

ряду с ладаном. У летских коми зафиксирована традиция использования разветвлённого ствола можжевельника в качестве вертикального «живого» остова для намогильного креста. Восприятие можжевельника как священного растения и оберега от нечистой силы, вероятно, во многом основано на реальных бактерицидных и бальзамических свойствах этого дерева, хорошо известных у многих народов. До настояще-

го времени плоды и хвоя можжевельника широко используются в быту у коми для стерилизации деревянной молочной посуды, в качестве компонента при консервации продуктов, а также для удаления неприятных органических запахов из жилого помещения. Так же как и на Русском Севере и у вепсов Заонежья, у коми можжевельное дерево нередко называют «верес» или «вереск».

По свидетельствам информантов, в прошлом нательные кресты для повседневной практики у вычегодских коми делали из берёзы, в случае, если не было возможности приобрести металлический. При этом берёзовый крестик шлифовался до такой степени, что на свету отливал серебристым металлическим цветом (26). По данным фольклориста О.И.Уляшева, у вычегодских коми считается, что можно точно определить, из какой породы дерева нужно делать крест для того или иного человека. О правильности выбора судят по направлению перемещения деревянного крестика, укрепленного на запястье с помощью повязки. Отмеченный ритуал, вероятно, связан с представлениями о том, что у каждого человека есть *ас пу* — своё дерево (27).

Рассмотренный выше материал позволяет предположить, что посредством выбора определённой породы дерева могло подчёркиваться функциональное назначение деревянных крестов и резных икон, которые выступают оберегом живого человека либо маркёром сопричастности иному миру.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Отметим, что аналогичная традиция характерна для Русского Севера. См., в частности: Евдокимов И. Север в истории русского искусства. Вологда, 1921. С.109–125; Бобринский А.А. Народные русские деревянные изделия. М., 1912. Вып. VIII. С.5; Дурьлин С. Древнерусская иконопись и Олонецкий край. Петрозаводск, 1913. С.13.
2. Записано автором в 1993 г. со слов В.А.Мезенцева, 1929 г.р., с.Даниловка Троицко-Печорского района Республики Коми.
3. Дружинин В.Г. Из истории крестьянского искусства XVII–XX вв. Олонецкой губернии // Известия АН СССР. VI сер. Л., 1926. Т. XX. №13–18. С.1489.
4. Записано автором в 1991 г. со слов М.В.Коровиной, 1917 г.р., с.Муфтюга Удорского района Республики Коми.
5. Записано автором в 1992 г. со слов М.И.Агафьевой в с.Пучкома Удорского района Республики Коми. Более подробно о мастерских скрытников на Удоре см.: Шарапов В.Э. Коми-ста-

- рообрядцы живописных дел мастера // Арт. 2000. №4. С.153.
6. Старцев Г.А. Остяки: Социально-этнографический очерк. 1928. С.121.
7. Записано автором в 1993 г. со слов П.И.Липина, 1914 г.р., Усть-Куломский район Республики Коми.
8. Более подробно об образах берёзы и ели в фольклоре коми см.: Шарапов В.Э. Берёза, сосна и ель в традиционном мировоззрении коми // Эволюция и взаимодействие культур народов Северо-Востока европейской части России. Сыктывкар, 1993. С.126–147.
9. Налимов В.П. К вопросу о первоначальных отношениях полов у зырян // Семья и социальная организация финно-угорских народов. ТИЯЛИ КНЦ УрО РАН. Вып.49. Сыктывкар, 1991. №15.
10. Сидоров А.С. Следы тотемических представлений в мировоззрении зырян // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. №1–2. С.49.
11. Uotila T.E. Syrjanische Texte. В. III // MSFOu. Helsinki, 1989. В.196.
12. Сорокин П.А. Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского Общества Изучения Русского Севера. Архангельск, 1911. №20. С.44.
13. Островский Б.А. Православные нагрудные кресты // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С.126.
14. Из рукописных материалов В.П.Налимова «Материалы по этнографии зырян и пермяков» (1908) // Suomalais-ugrilainen seura.
15. Заварин Н.А. О суевериях и предрассудках, существующих в Вологодской епархии. // Вологодские епархиальные ведомости. 1870. № С.25.
16. Записано автором в 1994 г. со слов М.К. Яблонской, 1924 г.р., с.Аранец Троицко-Печорского района Республики Коми.
17. Записано автором в 1994 г. со слов В.А.Мезенцева, 1929 г.р., с.Даниловка Троицко-Печорского района Республики Коми.
18. Записано автором в 1994 г. со слов М.Ф.Поповой, 1919 г.р., с.Конецбор Троицко-Печорского района Республики Коми.
19. Записано автором в 1994 г. со слов А.П.Артеевой, 1908 г.р., с.Кожва Троицко-Печорского района Республики Коми.
20. Записано В.Э.Шараповым и О.И.Уляшевым в 1992 г. со слов А.В.Логинова, 1947 г.р., с.Латюга Удорского района Республики Коми.
21. Супинский А.К. Научный отчёт об экспедиции в Усть-Куломский район Коми АССР // НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д.18.
22. Мазалова Н.Е. Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. СПб., 1995. С.81; Satu Guenat Puulajien perusolemuksista kansanperinteessa // Metsa ja Metsanviljaa, Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki, 1994. P.129.
23. Записано автором в 1993 г. со слов М.Н.Игнатова, 1933 г.р., с.Усть-Кулом Усть-Куломского района Республики Коми.
24. Из рукописных материалов В.П.Налимова «Материалы по этнографии зырян и пермяков» (1908) // Suomalais-ugrilainen seura. III. 1. 40. L.1037–1039; Wichmann Y. Syrjanische Volksdichtung // VSFOu. T.XXXVIII. Helsinki, 1916. P.129.
25. Ожегова М.Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре // Пермский государственный педагогический институт. Т.92. Пермь, 1971. С.106.
26. Записано автором в 1995 г. со слов П.И.Липина, 1914 г.р., с.Усть-Кулом Усть-Куломского района Республики Коми.
27. Конаков Н.Д. Ас пу // Мифология коми. М., 1999. С.85.



ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ КОМИ СТАРООБРЯДЦЕВ-БЕСПОПОВЦЕВ

А.А. Чувьюров

Реформы Никона затронули различные сферы религиозно-обрядовой жизни православной церкви, в том числе и такое важное таинство, как таинство крещения (1). Как отмечают исследователи, правке подверглись и литургические тексты (2), и сами обрядовые действия: наряду с полным погружением, в официальной церкви бытовала также практика крещения обливанием (3).

Исследования дореволюционных историков (П.С.Смирнов, Н.П.Ивановский) (4) показывают, что в различных старообрядческих толках и согласиях также произошли определённые изменения в обряде крещения. Среди старообрядцев-поповцев продолжала соблюдаться традиция дониконовской церкви — крещение новорождённых в купели, с полным погружением. Крещение производилось священником, и лишь в исключительных случаях (если ребёнок болел и существовала угроза его смерти некрещённым, а в данной местности старообрядческий священник отсутствовал) совершалось мирянами. На восьмой день (как и в дониконовской церкви) над окрещённым производилось миропомазание. У старообрядцев-беспоповцев, в силу исторически сложившихся обстоятельств (прекращение института священства) реализовывались в практической жизни только те разделы служебников (требников), которые были предназначены мирянам на случай отсутствия священника. Таинство крещения совершалось в естественных водоёмах, а также на дому (в купели). Относительно возраста крещаемых у разных групп беспоповцев также существовали разные традиции. Так, у русских старообрядцев Латгалии и Польши предписывалось крестить ребёнка только после того, как мать перестанет кормить его грудью, то есть приблизительно через 1,5—2 года (5). В Архангельской губернии, в Пинежском уезде, у старообрядцев-беспоповцев в середине XIX в. бытовала практика перехода в старообрядчество мужчин в преклонном возрасте, так как мужчины, связанные с отходничеством, находясь на заработках, общались с «никонианами», и тем самым возникала опасность «омиршления, осквернения святого Крещения» (6). Аналогичная практика крещения в преклонном возрасте была распространена в странническом (бегунском) согласии. По этому учению, принявший крещение должен порвать всякие связи с миром антихриста, поэтому данное таинство совершалось в

преклонном возрасте или перед смертью (7). У старообрядцев-беспоповцев было принято совершать перекрещивание над желающими перейти из официального православия в старообрядчество; у поповцев присоединение к общине происходило посредством таинства миропомазания (8). Необходимость перекрещивания объяснялась тем, что «крещение в никонианской церкви не есть крещение, но паче осквернения, так как совершается еретическими священниками» (9), притом не по старым требникам, а как у «латын» — обливанием» (10). В отдельных беспоповских толках (федосеевцы, бегуны) существовала также практика повторного перекрещивания при переходе к ним старообрядцев из других толков и согласий.

Как показывают современные этнографические исследования (работы Т.А.Листовой, О.М.Фишман, Э.Иванец и др.) (11), изменение церковных таинств, в частности, крещения, в разных старообрядческих группах имело свои особенности, которые определялись рядом причин: уставы согласий, контакты с нестарообрядческим населением, уровень грамотности руководителей общин — наставников. Этнографическое изучение современных коми старообрядческих групп (Верхняя и Средняя Печора, Верхняя Вычегда) (12) во многом подтверждает эти наблюдения и позволяет выявить некоторые общие закономерности в формировании старообрядческого таинства крещения.

Верхняя и Средняя Печора (Троицко-Печорский, Вуктыльский, Печорский районы). Значительная часть населения этого региона в прошлом придерживалась старообрядчества (даниловский, федосеевский толки и странническое согласие). В настоящее время доля старообрядцев среди местного населения незначительна. Старообрядцы Печорского района и ряда деревень Вуктыльского района (п.Дутово, Лемты, Лемты-бож, Подчерье, Усть-Шугор) относят себя к «поморцам». Литературу и необходимые для богослужения предметы получают из Москвы, от московской федосеевской общины (Преображенское кладбище). Крещение и различные требы (погребение, отпевание) «по нужде» совершаются грамотными старухами, так как в настоящее время в этом районе нет ни одного наставника, рукоположенного на исполнение религиозных обрядов. Учение бегунов распространено в верхнепечорских деревнях, начиная от Возино Вуктыльского района до с.Покчи Троицко-Печорского района.

Различия между поморцами и странника-

ми (бегунами) по интересующему нас вопросу заключаются как в некоторых обрядовых действиях, так и в строгостях, налагаемых на окрещённых после совершения крещения: у поморцев окрещённый живёт среди своих близких, только должен питаться за отдельным столом (если домашние не старообрядцы) и из своей посуды, в то время как у странников он должен порвать всякие отношения с миром и «жить как монахи». В современном понятии это означает: не получать пенсию, под этим «ложным годом» (летоисчислением) не подписываться (не оформлять различных юридических документов), жить только под «верным именем» (полученным после крещения) и без фамилии. Пропитание себе странники должны или добывать личным трудом (от своего огорода) или получать как помощь от «благодетелей», то есть своих единоверцев, сторонников учения «истинно православных христиан», которые ещё не приняли крещения и живут в «миру».

По сведениям миссионеров, для совершения крещения на Среднюю и Верхнюю Печору приезжали старообрядческие наставники из Усть-Цильмы и Пижмы (13). После революции и гражданской войны контакты между усть-цилемскими и печорскими коми старообрядцами во многом стали носить эпизодический характер. Возможно, именно это явилось одной из причин того, что в ряде населённых пунктов (с.Соколово, Кожва, Шугор, Подчерье) крестить стали только взрослых. Сами информанты объясняют это тем, что «крещённые в младенчестве всё равно уходят в мир — растаптывают веру под ногами» (14). Встречаются другие объяснения: «Креститься надо только в 30 лет, потому что и сам Господь в 30 лет принял эту веру...» (15). Следует отметить, что аналогичные процессы в обряде крещения (перемена возраста окрещаемых) происходили также в ряде соседних регионов, в частности, на Верхней Печоре, в районах проживания русского старообрядческого населения. По мнению Т.А.Листовой, такая эволюция обряда крещения была обусловлена «невозможностью изолировать крещёного ребенка и соблюдать все предписания религиозной жизни, а также влиянием странников» (16).

Как говорят информанты, крещение совершали как над некрещённым, так и над желающими перейти из официального православия в старообрядчество. В ряде населённых пунктов (п.Дутово, д.Медвежская) продолжала сохраняться традиция крещения младенцев — если оба родителя являлись строгими, крепкими в вере старообрядцами. В настоящее время у старообрядцев Верхней и Средней Печоры крещение проводится наставником либо вдовыми пожилыми людьми, хорошо знающими традицию. Лиц,

совершающих крещение, здесь называют *пыртысь* (буквально — «тот, кто вводит в веру»). Выбор крёстного в настоящее время определяется полом окрещаемого, и в дальнейшем крёстная — *пернянь*, *вежань* либо крёстный — *парнаай*, *вежай* считаются духовными наставниками окрещённого. Как правило, непосредственный выбор крёстного осуществляет *пыртысь*. Некоторые информанты отмечают, что допускается крещение с наречённым крёстным (когда сам крёстный по тем или иным причинам не может присутствовать на совершении крещения). Крещёному в старую веру *пыртысь* даёт новое имя по святым, однако у поморцев крещёный в миру (в общении не со старообрядцами) живёт под прежним именем. Известны случаи, когда крестившемуся в зрелом возрасте новое имя не давалось (если его мирское имя встречается в святцах). Отказ от имянаречения в данной ситуации объясняется тем, что нередко крещёное имя (под которым проводится поминовение усопших) забывается, так как многие старообрядцы живут в мирских семьях своих детей, в отдалении от единоверцев.

У старообрядцев крещение регулируется специальным требником. В богослужебной практике местные староверы обычно пользуются «Требником малым». Он предназначен «хотящим креститься» без православного иерея, то есть беспоповцам. Поскольку многие современные *пыртысь* плохо знакомы с канонической традицией, обряд крещения значительно упрощается (в частности, упускаются из обряда крещения «отрицание сатаны», «обещание Христу»). При этом некоторые информанты отмечают, что крещение без ритуала «отрицания сатаны» — это неполное покаяние, *джын вера* (полверы) (17). В прошлом печорские коми старообрядцы придерживались установленного среди беспоповцев правила — крестить взрослых только после сорокадневного поста (18). В настоящее время старообрядческие наставники также стараются производить крещение после окончания того или иного церковного поста, но строго не придерживаются сорокадневного срока (19). Особенности обряда крещения определяются временем года. Зимой крещение проводилось в купели — деревянной бочке из сосновых досок с черёмуховыми ободами, помещенному *кантук*, *качка*, диаметром 1 м и высотой 1,1 м. В настоящее время в ряде населённых пунктов в качестве купели при крещении используются различные ёмкости заводского производства: металлические корыта (не бывшие в употреблении), детские ванны. И взрослые, и дети крестились обнажёнными. Женщины перед крещением расплетали косы, распускали волосы. Для мужчин обязательным было наличие бороды и усов, «поскольку Бог создал мужчину с бородой и усами» (20). Согласно установившейся после

гражданской войны традиции в купели крестили только стариков перед смертью и малолетних детей в случае тяжёлой болезни. Крещение совершали утром или вечером (с тем, чтобы не привлекать излишнего внимания). Купель обычно устанавливали недалеко от печки, чтобы «вода была потеплей». Купель наполняли водой из колодца, проруби или реки; в последнем случае, как отмечают некоторые информанты, воду обязательно надо было зачерпывать против течения. Воду носил сам окрещаемый, для младенца или больного (старика) — родители или крёстные. Купель, наполненная водой, троекратно окуривалась ладаном, а за неимением такового — смолой хвойных деревьев. При этом *пыртысь* трижды произносил молитву: «*Господи Исусе Христе, Сыне Божии, помилуй нас!*» Согласно чину крещения, вок-

ние, как говорили информанты: «*Медым быд юрси котасяс, быд юрси вутш.* — Чтобы каждая волосинка намочла, до самого корня». Лицо окрещаемого при совершении обряда должно быть обращено на восток, поскольку «на востоке Господь живёт» (22). Ребёнка из рук *пыртыся* принимала крёстная на покрытые полотенцем (*синдон*) руки. Затем она надевала на окрещённого крест, рубашку и нательный пояс — шнур, сплетённый из льняной нити, который называется по-разному: *йи, вёнъ, вёнъди*. Сходным термином обозначался также пояс на сарафанах и рубашках.

Старообрядцы сохранили древневизантийские типы нательных крестов (22): у мужчин — четырёхконечной формы, женский — округлый, на лицевой стороне которых выгравирован восьмиконечный крест, а на тыльной — молитва «Да



Купель для крещения, с.Соколово Печорского района Республики Коми.

Фото В.Э.Шарапова. 1993 г.

руг купели необходимо ставить четыре свечи по странам света, однако на Верхней и Средней Печоре данное предписание обычно не соблюдается.

Крещение происходило следующим образом: левой рукой *пыртысь* закрывал рот и нос окрещаемого от попадания воды, а правую руку клал ему на голову и, читая крестильную молитву, совершал троекратное погружение окрещаемого в воду: «*Крещается раб Божий, имярек. Во имя Отца—* погружал. *Аминь—* поднимал. *Сына—* погружал. *Аминь—* поднимал. *Святого Духа—* погружал. *Аминь—* поднимал» (21). Непременным условием крещения было полное погруже-

воскреснет Бог...». Наряду с медными нательными крестами, бытуют серебряные и деревянные. Последние традиционно изготовлялись для погребальной обрядности. Кресты изготовлялись местными мастерами или же приобретались в староверческих храмах. При этом у бегунов использовались только нательные кресты, изготовленные в кельях бегунов (в случае отсутствия такого креста в специальную формочку выливали воск и этот восковой крест носили до его замены крестом медным).

Крестильную рубашку обязательно готовит сама крёстная (крёстный). В прошлом её изго-

товляли из белого холста, с полами до колен, с широкими по локоть рукавами, без узоров, без ворота, с вырезом на груди, с двумя тесёмками-завязками. В настоящее время при крещении женщин в качестве крестильной рубашки используется льняная белая женская сорочка фабричного производства без узоров. Такая рубашка приобретает крестной. Если на момент совершения крещения крестная не успевала по той или иной причине приготовить крестильную рубашку, то она могла надеть на окрещаемую свою рубашку с условием, что позже всё же подарит ей крестильную (24). Обычай дарения рубашки, сшитой самой крестной или же приобретённой ею на свои средства, бытовал в прошлом в православной церкви. Крестный, согласно этим неписанным законам, дарил крестик (25).

После крещения *пыртысь* омывает руки над купелью и вытирает их специально приготовленным полотенцем. При крещении в один день нескольких человек купель обязательно наполнялась новой водой для каждого из них; крестить всех в одной воде считалось грехом, так как, по мнению информантов, человека, которого крестили в «старой воде», всю жизнь будут считать некрещёным. После крещения освящённую воду из купели выливают «туда, где никто не ходит» (26). Аналогичные предписания бытовали в прошлом и в новообрядческой церкви: «Вода из купели должна выливаться в какое-либо приличное, чистое место, которое не бывает попираемо человеческими ногами» (27). Как подчёркивают информанты, окрещённый в течение 8 дней не должен был омывать тело (за исключением срамных мест), «чтобы не смыть святость». При крещении больных их опоясывали полотенцем, при этом узел делался сзади, на спине. Одной рукой *пыртысь* придерживал за концы полотенца (примерно на уровне груди), другую руку клал больному на голову и, читая крестильную молитву, совершал троекратное погружение. В настоящее время обряд крещения в купели (при крещении больных) в ряде населённых пунктов претерпел определённые изменения: больного усаживают в корыто и, читая крестильную молитву, обливают 3 вёдрами тёплой воды.

По свидетельствам информантов, некоторые пожилые люди перед смертью принимали старую веру через крещение в проруби. Такое крещение, как правило, приурочивалось к празднику Крещения Господня. В прошлом в этот день в д.Аранец из разных селений на Средней Печоре съезжались оленеводы, желавшие принять старую веру. Недалеко от берега в неглубоком месте выдалбливали прорубь, вокруг которой расстилали олени шкуры. После освящения воды каждением *пыртысь* совершал троекратное погружение окрещаемых в ледяную воду (28).

В летний период обряд крещения совершался в естественных водоёмах. Крещение проводилось в р.Печоре, в местах со слабым течением. Информанты также подчёркивают, что «человека, жившего распутно, наоборот, необходимо крестить в местах с быстрым течением, чтобы стремнина унесла всё плохое — очистила от греха». Наиболее радикальные из старообрядцев предпочитали крестить в притоках Печоры, так как, по их мнению, «вода в Печоре нечиста — *пэж*, осквернена пароходами и мирскими». Поскольку настоящий чин крещения предусматривал крещение только в купели, то крещение в естественных водоёмах отличалось значительным разнообразием локальных вариантов.

В некоторых селениях крещение проводили с лодки: её ставили около берега, и после троекратного освящения воды каждением туда перебирался *пыртысь*. Окрещаемый входил в реку, подходил к корме лодки и складывал ладони на уровне груди. *Пыртысь* одной рукой брал окрещаемого за ладони, другой покрывал его голову и, читая крестильную молитву, трижды погружал его в воду с головой. После этого *пыртысь* совершал омовение рук в реке (необходимость этого объясняют тем, что до совершения крещения человек считается нечистым — *пэж*) и вытирал их специально приготовленным полотенцем. Окрещённый выходил из воды, и крестный надевал на него крест, рубашку, поверх которой повязывал пояс. Обряд крещения завершался в доме наставника, где читали приходившиеся на этот день молитвы и давали необходимые наставления окрещённому (29).

В других локальных вариантах лодка ставилась недалеко от берега, на якорь. Крещаемого, после освящения водоёма, препоясав, опускали на полотенцах в воду (полотенце длиной 1,5 м из белого полотна, «чистое» — не бывшее в употреблении) и, читая крестильную молитву, трижды погружали в воду. При этом крестная(ый) держала за концы полотенца, а *пыртысь* придерживал голову окрещаемому. На берегу крестная(ый) надевала на окрещённого крест, пояс, рубашку. Необходимость крещения с лодки объясняют тем, что после освящения вода в реке становится *купелью* и войти в неё *пыртысю* нельзя. По всей видимости, с подобными же представлениями связана такая разновидность обряда, когда *пыртысь* оставался на берегу, а крещаемый входил в воду и самостоятельно трижды (под соответствующие разделы крестильной молитвы) погружался в воду (30).

В ряде других локальных вариантов *пыртысь* и крещаемый, после освящения водоёма, вместе входили в воду. *Пыртысь*, читая крестильную молитву, троекратно погружал окрещаемого в

воду. На берегу крёстная(ый) надевала на окрещённого крест, рубашку и пояс (31).

В некоторых селениях крещение совершалось в специально сооружённой загородке (*йёрдан*): в дно вбивали берёзовые или ивовые колья в виде квадратной загородки, на которую натягивали новые сети — *вьль кулом*. Перед крещением *пыртысь* троекратно кадиллом освящал воду в загородке. После этого *пыртысь* опоясывал полотенцем окрещаемого. Узел завязывается сзади, на спине. *Пыртысь* держал за концы полотенце, и вместе с окрещаемым входил в воду

специально сшитый из плотного полиэтилена мешок, который помещается в купель. Необходимость мешка объясняют тем, что заводить специальную крещальную купель в условиях передвижения было неудобно (в прошлом — и небезопасно, вследствие жёсткого отношения местных властей к бегунам. — А.Ч.), а имеющиеся в домах окрещаемых ёмкости (бочки, ванны) не годятся для купели, так как используются в хозяйственных нуждах; мешок же делает их «чистыми» (33). Сходные «передвижные купели» применяются также среди так называемых странников-позна-



Старообрядческий наставник Самоил Андреевич Мамонтов (1905–1979) с женой Анастасией Фёдоровной, д.Медвежская Печорского района Республики Коми. Фото из семейного архива Е.С.Пастуховой. 1960-е годы.

лицом на восток. Придерживая левой рукой концы полотенца, *пыртысь* клал правую руку на голову окрещаемого и, читая крестильную молитву, троекратно погружал его в воду лицом вниз; по словам информантов, «окрещаемый при этом как бы совершал поясной поклон». После третьего погружения *пыртысь* подводил окрещённого к берегу и передавал концы полотенца крёстному, который выводил его на берег держа за полотенце. На берегу крёстная(ый) надевала на окрещённого нательный крест, рубашку, поверх которой завязывался нательный пояс. После этого *пыртысь* троекратно освящал окрещённого кадиллом (32).

У бегунов крещение, как и у поморцев, совершается в купели и в естественных водоёмах. При крещении в купели иногда используют спе-

циально сшитый из плотного полиэтилена мешок, который помещается в купель. Необходимость мешка объясняют тем, что заводить специальную крещальную купель в условиях передвижения было неудобно (в прошлом — и небезопасно, вследствие жёсткого отношения местных властей к бегунам. — А.Ч.), а имеющиеся в домах окрещаемых ёмкости (бочки, ванны) не годятся для купели, так как используются в хозяйственных нуждах; мешок же делает их «чистыми» (33). Сходные «передвижные купели» применяются также среди так называемых странников-позна-

мов Красноармейского района Саратовской области (34), с той разницей, что «купель» последних, сшитая из кожи или брезента и устланная клеёнкой, надевалась на железные прутья и поэтому могла использоваться без ёмкостей.

В летний период крещение совершается в естественных водоёмах: с лодки, приставленной к берегу, или со специально сооружённых возле берега подмостков, с которых окрещаемого опускали на полотенцах. Действия на берегу аналогичны описанным выше.

Информанты отмечают, что в случаях угрозы для жизни (болезнь или физическая расправа) и отсутствия в местности «истинно православных христиан», способных совершить крещение, желающий присоединиться к странни-

ческому согласию может произвести обряд самокрещения: после прочтения «Символа веры» и совершения «Исусовой молитвы» с поклоном окрещаемый трижды погружается в воду (35). Следует подчеркнуть, что обычай «самокрещения» (в случае нужды) в данном регионе имеет давнюю традицию: так, в 1914 г. на окружном съезде местных старообрядцев в д.Лемты (Подчерский приход) в числе прочих вопросов обсуждалось отношение к самокрещению (36).

Верхняя Вычегда (Усть-Куломский район). Значительная часть населения этого края в про-



Кочанова М.Е. с предметами, употреблявшимися при крещении: таз, кадильница (жестяная банка) с можжевеликом, д.Нижее Вочь Усть-Куломского района Республики Коми. Фото автора. 1999 г.

шлом также принадлежала к староверию, представленному здесь нетовским согласием. Проникновение его на Вычегду связано с переселением в этот регион в конце XVIII в. русских старообрядцев из Соликамского, Тобольского и Чердынского уездов. В конце XIX в. на Верхней Вычегде появляется своеобразное религиозное движение «бурсьылысьяс» (певцы добра) (37). В настоящее время местное население уже не соотносит себя со старообрядческой традицией. Представ-

ления о старообрядчестве ассоциируются информантами с рядом бытующих в прошлом этикетных норм (раздельное питание, ограниченность контактов с окружающим населением и т.д.).

Как отмечают информанты, в прошлом крестили в православной церкви, попы. С закрытием храмов обряд стал совершаться вдовыми пожилыми людьми (*пыртысь баб*), знающими церковные молитвы. Некоторые отмечают, что совершать крещение могла только женщина после 30 лет вдовства. При этом ей необходимо было получить благословение от авторитетной бабушки, которая в данной местности занималась исполнением треб (погребение, крещение). Крещение совершалось над новорождёнными (на третий или восьмой день, указывается также на двух-, трёхнедельный возраст). Для мальчиков выбирается крёстный и крёстная (*вежай и вежань*), для девочек только крёстная (*вежань*). Крёстные считаются в близком родстве, между ними были воспрещены браки. Считалось также, что у окрещаемого не могут быть крёстные из одной семьи, если они живут вместе, так как для них является осквернением, если они босыми ногами будут ступать по одной половине (*вежаньыслы и вежайыслы куш джодж вылө по кӧнтӧм кокӧн оз туй сувтны. Мэд ӧтик керкаысь ӧтиклы чоя-вока оз ло вежань вежайӧй. Торья жо коло волӧм. Вок да чой отиклы оз волӧм вермыны вежань вежайой лоны*) (38). Поэтому крёстных старались приглашать из разных домов. Необходимость крещения объясняют тем, что некрещёные на том свете будут слепыми. Некоторые из информантов подчёркивают, что если младенцы умрут без крещения, то им не дастся место в раю — они будут летать между небом и землёй, не имея определённого пристанища (*Он кӧ пырт мӧдар югыдас синтӧм лӧ. Муас оз сибав, между небом и землей век мыйкӧкерӧ*). Крещение производилось в доме, где жил окрещаемый. Крестили утром или днём (воспрещалось вечером, после захода солнца). В отличие от печорских старообрядцев, у вычегодских крещение совершалось не по требникам, а согласно устоявшейся устной традиции. Крестили в деревянной кадьюшке или в тазу (должен быть новым, допускалось также применение таза, который использовался для купания ребёнка). «Купель» ставили на стол или табуретку перед образами. Воду готовили в день крещения (рано утром). Носила её хозяйка (мать окрещаемого), набирая из колодца, реки или ручья, по течению воды (*ва ньылыд*). При этом старались, чтобы никто не видел (скрытно от окружающих). Если навстречу попадался кто-нибудь из прохожих, его не приветствовали и не отвечали, для какой цели набирается вода. В день крещения хозяйка никому ничего не должна была давать. Перед образами зажигалась свеча. Затем

освящалась (*тишнѡдѡны*) ёмкость для крещения и одежда окрещаемого (рубашка, нательный крест и пояс — *вѡнь*): «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь». Для этого использовался можжевеловый (если есть, то ладан), в качестве кадильницы употребляли ковшики или жестяные банки. Затем наполняли водой ёмкость для крещения. Перед крещением в тазу мыли образ (икону) «Распятие», — освящали воду (в воду иногда добавляли «*вежа ва*» (святую воду) из церкви или набранную из проруби в день Крещения). После этого читалось «Начало». Затем «*пыртысь баб*» берёт ребёнка из рук крёстного (если крестят мальчика, крёстной — если девочку). Одной рукой закрывает рот и нос ребёнка от попадания воды, другой держит за ноги и, читая крестильную молитву, трижды погружает его в воду (крестят, как правило, в тёплой воде). Затем ребёнок передаётся крёстному (если крестят мальчика). Ребёнка кладут на чистое полотенце, и крёстная одевает крест и рубашку, поверх которой завязывается пояс. Ребёнка крестная передаёт крёстному, который совершает три круга вокруг стола или табуретки, где установлена «купель». При этом «*пыртысь баб*» читает «Верую». В этот день ребёнка мыть не полагается — чист. На следующий день ребёнка уже можно было купать. Для новорождённого крест завязывается на зыбке. В отличие от печорских старообрядцев, у вычегодских коми не придаётся значения форме креста и месту, где он приобретается или изготавливается. Если нательный крест потеряется, то считается, что его надо искать 30 лет. Вода, в которой крестили, считается освящённой, поэтому её выливали (крёстные) туда, где никто не ходит, — чтобы собаки не изгадили. После крещения устраивали обед, для которого заранее приготавливалась выпечка: рыбник (*чери нянь*), шаньги. Спиртное не допускалось. *Пыртысь баб* в качестве подарка давали платок, мыло или полотенце. Отмечается, что крещение бабушек действительно в течение 7 лет (некоторые отмечают до 7 (8) лет жизни ребёнка), затем ребёнка необходимо перекрещивать в церкви. В данном случае со слов информантов непонятно, идёт ли речь о повторном крещении или о миропомазании, которое совершалось священником над ребёнком, окрещённым вне церкви кем-то из мирян (в официальной церкви перекрещивание производилось, если было доказано, что крещение совершено без всякой видимой надобности, каковой являлась, например, угроза смерти ребёнка без крещения или с нарушением предписаний требника). Возможно, упоминание некоторыми информантами о действительности бабушкиного крещения до 7 лет связано с практикой официальной церкви допускать к причастию семилетних мальчиков (39). Данный вариант крещения с не-

значительными отклонениями встречается в ряде верхневыхгодских сёл (с. Усть-Кулом, Деревянск, Керчомья, Нижняя Вочь), исторически связанных с различными конфессиями (официальное православие, старообрядчество).

Приведённые материалы показывают, что эволюция обряда крещения в различных локальных группах коми имела свои особенности, которые определялись уставами согласий. На Верхней Вычегде, где старообрядчество было представлено нетовским согласием, признающим крещение в новообрядческих храмах, обряд крещения не имел каких-либо существенных отличий от православного. Иная ситуация на Средней и Верхней Печоре. Бытующий среди печорских коми старообрядцев обряд крещения имел ряд существенных отличий в сравнении с официальным православием: это крещение в зрелом возрасте; в естественных водоёмах; надевание на окрещённых не только креста, но и пояса и др. В то же время, как показывают полевые материалы, в данном регионе не сложилось единого канона крещения. Наличие различных способов крещения, принятых в том или ином селении (в различных старообрядческих общинах), во многом отражает то, как складывалось местное старообрядческое население, пришедшее сюда из разных мест и принёсшее собственные обычаи и представления. Изучение различных локальных вариантов крещения позволяет также осветить вопросы религиозной коммуникации, механизмы передачи религиозной традиции. Каждый из бытующих вариантов в определённом смысле можно охарактеризовать как устойчивый, индивидуальный стиль того или иного наставника. Выявление и определение сущностных характеристик позволяет проследить преемственность религиозного опыта по линии старообрядческих наставников. Так, ряд печорских локальных вариантов (крещение с приставленной к берегу лодки; вариант, когда окрещаемый самостоятельно входит в воду и по знаку наставницы трижды совершает погружение), связанных с деятельностью известного на Средней Печоре наставника С.А. Мамонтова (ученика замеженского наставника Е.Т. Поздеева, незадолго до первой мировой войны переселившегося из Усть-Цильмы на Среднюю Печору), встречается у русских старообрядцев Нижней Печоры (Усть-Цилемский район) (40).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Настоящая статья продолжает публикацию материалов по обряду крещения в различных локальных группах коми старообрядцев-беспоповцев См.: Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Материалы по обряду крещения современного старооб-

- рядческого населения Средней Печоры // Духовная культура: проблемы и тенденции развития. Сыктывкар, 1994. С.77—79.; Чувьюров А.А. Обряд крещения коми старообрядцев-беспоповцев Средней Печоры (Традиции и новации) // Материалы изучения селений России: Доклады и сообщения шестой российской научно-практической конференции «Российская деревня: История и современность». Ч.1. М., 1997. С.139—142.; Чувьюров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности коми населения Верхней и Средней Печоры // Материалы полевых этнографических исследований. Вып.4. СПб., 1998. С.23—32.
2. Кутузов Б. Церковная реформа XVII века. Причины, цели, творцы и деятели реформы и раскола. Часть II. Рига, 1992. С.4—14.
 3. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993. С.984.
 4. Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898; Ивановский Н.П. Критический разбор учения беспоповцев о Церкви и таинствах. Казань, 1892. С.167—168.
 5. Русские. М., 1997. С.689.
 6. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. М., 1878. Ч.1. Описание внешнего и внутреннего быта. С.214.
 7. Листова Т.А. Таинство крещения у старообрядцев Северного Приуралья // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.208.
 8. Мельников Ф.Е. Краткая история древле-православной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.200.
 9. I Всероссийский съезд старообрядцев, приемлющих брак. М., 1909. С.5.
 10. Голубинский Е. К нашей полемике с старообрядцами. М., 1905. С.129—130; Ивановский Н.П. Указ. соч. С.167—168.
 11. Листова Т.А. Указ. соч. С.207—212; Фишман О.М. О таинстве крещения у тихвинских карел старообрядцев // Международная научная конференция по проблемам изучения и актуализации народной культуры Русского Севера. Рябининские чтения-95: Сборник докладов. Петрозаводск, 1997. С.398—406.; Иванец Э. Обряд крещения старообрядцев в Польше // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.262—269.
 12. Статья написана на основе материалов, собранных автором во время работы в составе этнографического отряда Печорского краеведческого музея (1995—1997) и Верхневыхегодской экспедиции КНЦ УРО РАН (1999).
 13. Государственный архив Архангельской области. Ф.487. Оп.1. Д.47. Л.13.
 14. Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Указ. соч. // НА ПКМ. С.16.
 15. Там же.
 16. Листова Т.А. Указ. соч. С.208.
 17. Мартюшева М. Г. 1909 г.р., п.Подчерье. Запись 1996 г.
 18. I Всероссийский съезд старообрядцев, приемлющих брак. М., 1909. С.6.
 19. Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Указ. соч. // НА ПКМ. С.17.
 20. Там же. С.19.
 21. Там же. С.18.
 22. Там же.
 23. Иеродиакон Никон (Лысенко). «Фотиево» крещение славянороссов и его значение в предыстории Крещения Руси // Богословские труды. М., 1989. С.35.
 24. Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Указ. соч. // НА ПКМ. С.18.
 25. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Ч.2. М., 1913. С.987.
 26. Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Указ. соч. // НА ПКМ. С.18.
 27. Булгаков С.В. Указ. соч. С.984.
 28. Шарапов В.Э., Чувьюров А.А. Указ. соч. // НА ПКМ. С.18.
 29. Подробнее см.: Чувьюров А.А. Традиции и новации в семейной обрядности. С.30.
 30. Там же. С.30—31.
 31. Там же. С.31.
 32. Там же. С.28—29.
 33. Записано в 1997 г. в с.Покча Троицко-Печорского района. Паспортные данные информанта не приводятся, так как на это не получено согласия.
 34. Агеева Е.А., Левашенко А.В., Стефанович П.С. Странники-«познамы» Нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995—1997) // Старообрядчество: История. Культура. Современность. М., 1998. С.153—154.
 35. Записано в 1997 г. в с.Покча Троицко-Печорского района. Паспортные данные информанта не приводятся, так как на это не получено согласия.
 36. Национальный архив Республики Коми. Ф.230. Оп.1. Д.195. Л.12.
 37. Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978, С.105, 218—221.
 38. Попова Е.М. 1925 г.р., с.Керчомья; Кипрушева П.В. 1928 г.р., с.Керчомья. Запись 1999 г.
 38. Булгаков С.В. Указ. соч. С.976.
 39. Булгаков С.В. Указ. соч. С.977.
 40. Полевые материалы автора. Усть-Цилемский район Республики Коми. 1998 г.

ТАИНСТВО ИСПОВЕДИ В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ НИЖНЕПЕЧОРСКИХ СТАРОВЕРОВ

Т. И. Дронова

В настоящей работе автор рассматривает некоторые положения догматического учения и пробует провести сравнительный анализ между выдвигаемыми староцерковными требованиями к покаянию и восприятием, отражением этих положений в обрядовой практике нижнепечорских староберов, а также показать сущность исповеди по святоотеческим писаниям. Наряду с этим внимание автора сосредоточено на типологии покаяния исследуемой группы староберов.

В сознании верующих земная жизнь предстаёт неким восхождением на великую гору добродетели, под которой понимается духовный рост верующего человека. При этом духовное обновление невозможно без чёткого осознания каждой своей линии жизни, закреплённого в покаянной практике. И именно исповедь предстаёт неким «чистилищем», где через самоосуждение верующий получает прощение от Всевышнего. Неслучайно в святоотеческих трудах покаяние рассматривается как способ излечения от самых тяжких душевных недугов, очищения, исцеления и обновления души: «Истинное покаяние есть исцеление души. Мы должны облачиться в ризу нову, в одеяние светло» (1). Иоанн Златоуст свидетельствует, что нет ни одного греха, который бы не покорился и не был препобеждён силою покаяния. Для верующих яркими примерами этого являются обращения к Богу Марии Египетской, св. Евдокии, живших в блуде; поучением является притча о блудном сыне и др. Следовательно, покаяние предполагает духовное возрождение верующего, при этом в трудах свв. отцов находим, что для истинного покаяния недостаточно одного осознания грехов: необходимо искренне раскаяться в своих согрешениях прошлого и иметь твёрдое намерение изменить свою жизнь: «еже к тому не согрешати; Премудрый Досмотритель нашей жизни хочет, чтобы живший во грехах и потом дающий обет возстать к здоровой жизни положил конец прошедшему и после содеянных грехов сделал некоторое начало, как бы обновившись к жизни через покаяние (2). В чине исповеди говорится об этом: «Аще кто придет чистым сердцем каятися грехов своих, истинно обещаеаяся к тому не творити зла, и Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, такова сотворит свята» (3). Таким образом, для каждого исповедующегося исповедь предстаёт крупным испытанием, поскольку ре-

шиться на покаяние означает отрешиться от греховной жизни, ибо только тогда можно получить прощение. Наряду с этим важно учесть, что раскаяние должно быть искренним, иначе оно повергает верующего в ещё больший грех. По Ефрему Сирину, «наружное покаяние не цельбу приносит, а погибель. Таковым не только не отпускается, но и прилагается еще грех, ибо лицемер посмеивается самому Богу». Важность этого положения закреплена в малом по требнике, где в конце чина исповеди спрашивается: «Имееши ли сложение в мыслях и усердие сердечное исправитися во исповеданных тобою гресех? И обещаеши ли Богу, потом тех не творити?» В толковании Зонары на 38 правило Василия Великого говорится, что человек, покаявшийся в своих согрешениях, но не оставивший прежней жизни, не принимается в число кающихся, ибо сущность покаяния заключается в раскаянии согрешившего и его скорби о содеянном грехе. Пребывающему же в грехе нет веры. Уход от греховной жизни предполагает выбор иного пути — пути добродетели. Только творя добро можно спасти свою душу: «блажены милостиивы, яко тии помиловани будут» (4).

Согласно старообрядческим требованиям, верующему необходимо было исповедоваться четыре раза в год в периоды Великого, Петрова, Успенского, и Рождественского постов, при обязательном их соблюдении. Таинство исповеди представлено двумя чинами: полным и малым. Полным чином, включающим совершенные начальных молитв, чтение исповеди и тайное раскаяние верующего перед наставником, исповедуют в дни проведения таинства, малым чином — тяжело больных людей, находящихся при смерти, вне зависимости от календарного времени. В Потребнике вопросы мирянам составлены по принципу половозрастного разделения: для мужчин, женщин, девиц, детей.

В старообрядческом правиле оговорен и начальный возраст приобщения детей к исповеди: мужчин с 14, а женщин с 12 лет, в исключительных случаях (раннее взросление) — с десятилетнего возраста (5). Согласно этнографическим данным, у нижнепечорских староберов начальный возраст приобщения к исповеди определялся 6—7 годами. Считалось, что в этом возрасте дети уже должны были самостоятельно отвечать за свои грехи, а до указанного возрастного рубежа крещёные малыши находились под особой опекой своего ангела-хранителя и в силу своей безгрешности сравнивались с ангелами (*душа та у его ангельска*). Не исключено, что в

возрастной стратификации восприятие детей на религиозном уровне основывалось на народных представлениях, по которым рассматриваемый период их жизни и переход в следующую возрастную группу связывался с воззрением об окончательном «доделывании» ребёнка, свидетельством чего было обновление зубов, а также вовлечение его в трудовой цикл. Представляется, что последнее было более значительным критерием, ибо только в труде можно было искупить свои грехи. Как известно, в религиозных кругах совершение молитв рассматривалось как труд. Наряду с этим считалось, что к 6–7 годам дети обретали способность воспринимать ученье, в котором наряду с овладением грамотой должны

сти, заложенное в рамках семьи. Наряду с этим детям прививали страх перед Господом, рассматривавшийся верующими как мощный сдерживающий фактор, предотвращавший совершение греховных поступков и служивший важным средством воспитания подрастающего поколения, с помощью которого закладывались моральные, нравственные нормы.

В прошлом устьцилема исповедь называли «принимать на дух» (8), что вполне соответствовало их внецерковной форме покаяния. В настоящее время такое обозначение её утрачено. В исповеди различают общую службу, на которой наставник читает исповедь и в процессе верующие все вместе каются в своих грехах, и



Часовня на Ивановом кладбище. с.Усть-Цильма. Фото В.И.Осташова.

были вникать и в сущность земной жизни. Многие верующие, рассказывающие о своих впечатлениях от первой исповеди, отмечают, что именно в беседе с духовником поняли всю строгость веры и необходимость жить в благочестии: *Родители ране беда нас строжили, в пост хошь никто не видел, а все равно уж не лизнем молосьнего, а уж после исповеди-то ищэ пущэ боялись* (6). *Ране ведь нас малых не спрашивали, старики идут на исповедь и нас ведут, потом епитимию отмаливали и все* (7). Таким образом, первая исповедь для ребёнка была запоминающимся событием в жизни. Именно в беседе с наставником в детской душе укреплялось представление о благоче-

тайную сдачу грехов наставнику, так называемое *каенье* или *прощанье наединке*, являвшееся, по мнению нижепечорцев, более значительным, чем общая исповедь. В народном сознании совершение последнего считалось достаточным для зачисления верующего после его смерти в категорию *достойных* усопших. Так, одна из верующих считает, что *каенье наединке* это самое основное в исповеди: *обща-то исповедь та що, вот каенье то главно. Иногда бывает каяться к наставнику домой сами ходим, проститься в грехах. Мой дедко (муж. — Т.Д.) в последнее время (перед смертью. — Т.Д.) шибко болел, дэж я его сама отправила к Филату наединке простить-*

ся. Он покался, его бат бы и над гробом отпели, если бы бороду не брил (9).

Исповедь обязательна для всех верующих, поскольку покаяние является самым важным элементом в системе подготовки к загробной жизни. Однако, по материалам начала XX в., исповедовались в основном дети, старики и представители сельского коллектива, находившиеся в критической ситуации или на переломе жизни. В их число входили беременные женщины, тяжело больные люди, молодёжь, вступающая в брак. Остальные представители сельского мира

наставника в исповеди был наказанием верующему за то, что он принимал те или иные нововведения в жизни. Так, в 40—60-х годах XX в. пижемцы не допускали на исповедь староверов только потому, что они отдавали своих детей в общеобразовательную школу. По Ю.В.Гагарину, Е.Чупрову за это на 3 года отстранили от исповеди (10).

В Усть-Цильме староверие было представлено 3 центрами: пижемским, цилемским и усть-цилемским, хотя в действительности это был единый культурный ареал с утвердившимся там



Верующие на строительстве часовни при молельном доме. Фото В.И.Осташова.

неохотно шли на исповедь, поскольку понимали серьёзность этого таинства, приговаривая при этом: *мы еще грешим*. Некоторые из них видели своеобразный способ искупления грехов через окунание в прорубь в день Богоявления Господня. Считалось, что таким способом «снималась» сопричастность к церкви молодых людей, принявших церковное таинство венчания.

В религиозном сознании верующих исповедь являлась своего рода святыней, поскольку только при её осуществлении можно было освободить свою душу от греховной тяжести. В связи с этим, в первые годы советской власти отказ

даниловским (поморским) беспоповским соглашением. Религиозная специфика проявлялась и во введённой верующими дифференциации староверов на «истых», «поперечных» и «мирских» по степени соблюдения ими религиозных предписаний. Так, в прошлом в каждом религиозном центре были свои наставники, однако верующие имели право выбора идти к тому *грамотному(ой)*, которому больше доверяли. В настоящее время, по рассказам цилемских староверов, для исповеди к ним приезжают наставники из Усть-Цильмы или из Пижмы, поскольку на данный момент у них нет такого человека,

который бы мог получить благословение и взяться за требоисполнение. Отсутствие своего наставника создаёт для них немалые хлопоты, поскольку по правилу исповедоваться следует у одного и того же духовника (11). Переход к другому возможен лишь в случае смерти предыдущего или если он жив, то с его согласия. По Ю.В.Гагарину, «для исповеди 20—30 пожилых женщин ездят в с.Усть-Цильму. Некоторые верующие отказываются от такой исповеди на том основании, что самолётом лететь грешно и пользы от такой исповеди не будет» (12).

В годы советской власти, когда положение верующих было крайне сложным, наставники, видя происходящие отступления в вере, боялись благословлять на совершение таинств слабовольных людей, с тем чтобы не взять на себя греха за попущение, и после их смерти некоторые женщины (большей частью в удалённых деревнях) сами брались за совершение таинств, чтобы сохранить староверие. По сообщению А.И.Дуркиной, в их деревне была наставница, которая предупреждала исповедовавшихся о том, чтобы они не сообщали ей *о своих потайных грехах*, поскольку была «лёгкой на язык» и могла рассказать об этом односельчанам. Поэтому если у кого были грехи, то без оглашения их прощала разом.

В настоящее время в Усть-Цилемском районе благословлены исповедовать четыре наставника, которые, как и прежде, проводят исповедь в домах. И.А.Кириллова, одна из наставниц, считает, что исповедь можно читать в любом благочестивом доме, одним из критериев выделения которого являлся запрет на курение. Исповедь в Усть-Цильме служат (*стоят*) в Великий Пост, на 2, 3, 4, 5-й неделях. По мнению цилемских верующих, покаяние на Пасхальной службе очищает душу даже от самых тяжких (смертных) грехов: *само доходно проститься на Пасочной службе. Раз Христос воскрес, то и все грехи уходят*. В летний период по р.Печоре в район приезжает много староверов из г.Нарьян-Мара, предки которых в годы раскулачивания были выселены туда. Поскольку речной транспорт является единственным средством сообщения между этими населёнными пунктами, то в этом случае для нарьянмарцев делается исключение и наставники летом исповедуют.

Несмотря на преследования староверов официальной церковью до начала XX в. и запрещения исповедоваться у старообрядческих наставников, *истые* отказывались идти на покаяние к священнослужителям, мотивируя: *Лучше исповедоваться Богу дома про себя, потому что истинного священства ныне нет: оно взято на небо; Не приобщаюсь, потому что знаю, что за добрые дела Христос приобщит невидимо; Мы не привыкли* (13).

Традиционно исповедь проходила тайно в доме старовера-наставника. К исповеди следовало подготовиться: соблюсти пост, подать милостину, выдержать запрет на супружеское общение, накануне вымыться в бане. В день исповеди женщины на голое тело повязывали пояс или нитку, на мужчин данное требование не распространялось. По описанию протоиерея Н.Замяткина, мужчины повязывали пояс обычным способом (14). Запрещалось приходить на исповедь женщинам в период *месячной нечистоты*. На службе верующие составляли обособленные группы. Критериями данного разделе-



После молебна на кладбище.

Фото Ю.В.Гагарина.

ния являлись половозрастной принцип и степень соблюдения староверами требований веры. Так, *истые* исповедовались отдельно от остальных групп верующих, а по Цильме зафиксированы случаи раздельного в разные дни исповедания мужчин и женщин. Однако в некоторых немногочисленных деревнях на службе присутствовали все жители, за исключением детей до 5—6 лет. На общей исповеди *истые* располагались рядом с иконостасом (*божницей*), в центре избы под матицей — *поперечники* и у входа *мирские*, при этом последние во время исповеди должны были стоять спиной к наставнику. На службе справа от иконостаса стояли мужчины, слева — жен-

щины, и в каждой из групп происходило разделение верующих по социовозрастному принципу: отдельные группы составляли дети-подростки; представители так называемого зрелого возраста; старики. Среди них были *большечашники* и *малочашники* (в зависимости от использования на трапезе больших или маленьких чашек. — Т.Д.). В настоящее время такая иерархия уже утрачена, и на службе верующие представляют единую группу. Например, И.А.Кириллова собирает у себя одновременно до 30 человек. Сценарий проведения службы следующий: собравшиеся верующие рассаживаются в комнате проведения службы, наставница кладёт перед иконами 3 поклона, разжигает кадило, кадит иконы, помещение, каждый угол, при этом проговаривает молитву: «Дух Свят, настави нас на землю праву». Далее кадит с этой же молитвой всех присутствующих. Во время кадения верующие встают напротив наставницы, достают свой нательный крест и, не снимая с себя, поддерживают его над кадилом и произносят: «Духа Святаго не отыми от мене». После этого следует ритуал взаимных прощений, который происходит по кругу. Все присутствующие сначала просят прощения у наставницы и затем друг у друга. Далее начинается сама исповедь: кладётся начало, после которого верующие становятся на колени и в земном поклоне около часа слушают чтение наставницы. Исповедь условно делится на 50 пунктов, в каждом из них спрашивается определённый грех, за который исповедующиеся просят прощения у наставницы:

- Прости, сестра (брат), меня грешную (ого).
- Бог вас простит, Господь на прощении.

По окончании все подымаются с колен и кладут начало. Затем начинается тайное покаяние (*проститься наединке*). После исповеди накладывается епитимья, которую условно можно разделить на 2 части: епитимья за исповедь и епитимья за грехи. Первая отмаливается земными поклонами Иисусовой молитвой в количестве 5 лестовок (*листовка*) обязательно в тот же день, когда стоят исповедь. В случае несоблюдения данного требования с каждым последующим днём прибавляется по одной лестовке. До 20 лестовок даётся за грехи, в отмаливании которых лишь последние 17 поклонов каждого лестовочного моления следует совершать земными. За тайное покаяние епитимью можно было отмолить в другие дни, при этом важно было уложиться до наступления Пасхи, иначе грехи не прощались. В 1960-е годы больным и престарелым разрешалось отмаливать «по возможности». Считалось, что если человек не успел совершить молитвы за старые грехи и уже совершил новые, то ему придётся выполнять епитимью заново (15).

Совершать молитвы можно как дома перед иконами, так и в *пешей дороге*. Молению при ходьбе придаётся очень большое значение, поскольку оно сравнивается с земными поклонами, однако при этом необходимо соблюсти ряд требований: не останавливаться и не вступать в разговор со встречными прохожими (*молитсе дэж итак уж с Христом идешь разговаривашь*). При этом верующие выбирали маршрут, где дорога шла в гору, поскольку молитвы, совершённые в этой части пути, считались наиболее верными. Многие верующие, возвращаясь с исповеди, уже по дороге домой отмаливали исповедальную епитимью. Таким же образом можно было отмолить и вторую часть. Молитвы по лестовке совершали в прошлом и мужчины, занимавшиеся извозом. Чтобы не замиричься в дороге, они, идя рядом с подводой, молились Иисусовой молитвой (16).

Согласно моим наблюдениям, теперь в сознании верующих смысл покаяния заключается не столько в признании совершённых грехов перед Богом — *Бог и так все видит*, — сколько в возможности продемонстрировать свою сопричастность к числу верующих, поскольку именно исповедь являлась одним из важнейших критериев признания крестьянина истинно верующим человеком. В этом контексте показательны и раскаяния староверов в кругу сельских жителей, особо подчёркивающих свою греховность: *грешне то меня бат уж никого нету*.

Особого внимания заслуживает вариант исповеди, практиковавшийся в целемских деревнях. Исповедь проходила без наставника. Исповедаемому необходимо было собрать в своём доме 6 человек, обязательно верующих, которые и принимали исповедь. На каждого из них возлагалась большая ответственность за неразглашение грехов. В случае разглашения тайны виновнику засчитывался большой грех, чем покаявшемуся, и такой человек как бы выпадал из числа верных староверов. В дни церковных праздников проведение такой исповеди запрещалось.

Порядок проведения исповеди был следующим: в назначенный день приглашённые приходили и рассаживались вдоль стен в верхней части избы. Предварительно кающийся совершал начальные молитвы, затем просил прощение у присутствующих и перечислял содеянные грехи, при этом за каждый грех отдельно просилось прощение. Такая исповедь, по мнению верующих, была намного сильнее обычной, поскольку, с одной стороны, кающийся раскрывал душу сразу перед 6 староверами: *тут уж знашь как он корит себя* (осуждает. — Т.Д.); с другой — его одновременно прощало 6 человек. Показательно, что на такой исповеди епитимии никто не назначал: *и так уж все грехи сдашь* (17). Значе-

ние этой исповеди связывалось ещё и с тем, что только на ней можно было очистить душу еретика (*знающему*), но, по мнению информаторов, для этого ему необходимо было совершить усилие над собой, поскольку нечистая сила, якобы, препятствовала этому: *если знающий прощался на такой исповеди, то все шишки от него сразу убежали и тут же ему грехи прощались. Но это редко кому удается. Шишки не дают* (18). Таким образом, обнародование как бы разрушало тайну сакрального знания, и в данном случае еретик терял колдовскую силу.

Не исключено, что рассмотренный вид исповеди является своеобразным переложением монастырского покаяния, совершавшегося в скитах, когда инок каялся сразу перед всеми насельниками; либо связывался с правилом вхождения отлучённого в состав религиозной общины. В последнем случае наказанный в день его принятия должен был стоять у входа в молельную и каяться в грехах перед каждым верующим, входившим в храм. Поскольку нижнепечорские староверы многие правила, изложенные в Кормчей, дополняли своими, которые были значительно строже, то можно предположить, что данный вид исповеди ещё раз свидетельствует об этом, выявляя религиозную специфику нижнепечорцев. В настоящее время практикуются раскаяния между верующими после служения панихид. Обычно молящийся рассказывает всем присутствующим о своём грехе и тут же просит прощения. Не исключено, что исходным положением в таком покаянии являются писания св. Апостол: «исповедуйте убо друг другу согрешения ваша, и молитесь друг за друга, яко да исцелее» (19).

В православном мире достаточно сильно была развита форма исповеди земле-матери, к настоящему времени в большей степени сохранившаяся в культуре староверов-беспоповцев. Свидетельством этого являются такие высказывания, как: *я приложу ухо к земле — и Бог меня услышит и простит* (20); *новы охотники в лесу живут, прижмет джк на землю падут и все грехи матери-земли выскажут* (21). Показательно, что подрушник, на который совершали земные поклоны, также называли землёй: «...по исповедании кающийся глаголет <...> лежа на земли...» (22). Среди охотников практиковалась исповедь лесу, которую, так же как и исповедь земле, вероятно, можно отнести к группе самопокаяний, выделенной Т.А.Бернштам (23). Считалось, что люди, большую часть своей жизни прожившие в лесу — вдали от людей, не впадали в мирской грех, но, между тем, через одиночество проходили большее испытание бесами. Во время блужданий по лесу они перечисляли вслух свои грехи, которые прощались невидимо. В одной притче

говорится: *Шел один человек по лесу молился и прощался, а какой-то мужик его подслушал. И когда оба умерли, то Господь спрашивает первого:*

— *Прощался ли ты?*

— *Да, — ответил он.*

А второй говорит:

— *Нет, ты не прощался.*

Господь и говорит:

— *Твоя душа пойдет к дьяволу, а первая душа будет моей* (24). Рассказчица добавила, что за мало дело можно проститься и за мало осудиться, подчеркнув действенность (*доходность*) такого покаяния.

Среди стариков по-прежнему актуальны ежедневные прощания со стихиями. Так называемые неканонические покаянные молитвы существовали у различных старообрядческих групп (25). Цилемцы придают большое значение ежедневным покаяниям, совершаемым перед сном на улице, где верующий должен стоять, обратившись лицом на восток. Некоторые староверы в течение дня выходят прощаться непосредственно к месту покаяния: к реке, к дороге, к дереву, к ручью. Мною записаны следующие варианты прощаний:

1. *«Дрова Божья (деревья. — Т.Д.), простите меня грешну.*

Река Божья, прости меня грешну.

Солнце, месяц, звезды, облака, простите меня грешну» (26).

2. *«Кормилечо красно солнышко, прости меня грешну во всех тяжких грехах.*

Ясный месяц, прости меня во всех тяжких грехах.

Кормилеча свята вода (река. — Т.Д.), прости меня грешну.

Простите меня, леса дремучие, грешну.

Ты прости меня, да ключева вода, грешну.

Ты прости меня грешну, да вольный белый свет» (27).

Устьцилемцы прощались с «белым светом» после совершения вечерних молитв перед сном, лёжа в постели: *красно солнышко, месяц ясный, звезды, дороги, по которым хаживала, весь белой свет, простите меня грешну* (28).

Большое значение придавалось ежедневным прощаниям перед сном в семейном кругу. Все члены семьи прощались друг с другом на случай, если вдруг смерть настигнет кого-либо во сне: *братья, сестры, простите меня грешного во всех тяжких грехах, —* получая ответ: *Бог простит и благословит, меня грешную(ого) прости.* Заметим, что многие верующие полагают: в случае бессонницы необходимо вспоминать свои грехи и просить прощение у Бога, а не о мирских делах думать (29). При скоропостижной смерти наставница перед исполнением чина погребения обязательно спрашивала у родственников, про-

шался ли усопший с кем накануне смерти. Если по каким-либо причинам последний не исповедовался у наставника, то ежедневные прощения засчитывались за исповедь.

Таким образом, исповедь для верующего являлась религиозным таинством, где через самоосуждение человек освобождался от грехов и очищал свою душу, что должно было способствовать его духовному восхождению. В обрядовой практике нижнепечорских староверов покаяние представлено различными формами: исповедь по старообрядческому Потребнику, вариант монастырского покаяния и явно архаические способы очищения души. Характеризуя комплекс покаянной практики нижнепечорцев, уместно заметить, что старообрядческая культура не только надёжно сохраняла «стародедовские» традиции, но и в процессе исторического развития вносила новые элементы, способствовавшие её устойчивости и живучести.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ефрем Сирий. Т.IV. С.195.
2. Василий Великий в письме к Амфилохию.
3. Потребник.
4. Мф. V:7.
5. 18-й ответ Тимофея Александрийского.
6. ПМА. Информатор А.И.Дуркина, 1938 г.р., д.Карпушовка.
7. ПМА. Информатор А.И.Дуркина, 1912 г.р., д.Чукчино.
8. Архангельские епархиальные ведомости. 1898. №7. С.752. (Далее — АЕВ).
9. ПМА. Информатор А.М.Бабикина, 1922 г.р., д.Чукчино.
10. Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф.5. Оп.2 Д.98. Л.82.
11. Номоканон, 1
12. Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф.5. Оп.2. Д.98. Л.70.
13. АЕВ. 1898. №7. С.751.
14. Там же. С.753.
15. Научный архив КНЦ УрО РАН. Ф.5. Оп.2. Д.98. Л.110.
16. Там же. Ф.5. Оп.2. Д.98. Л.96.
17. ПМА. Информаторы П.Г.Чупрова, 1925 г.р.; Ф.Ф.Ермолина, 1927 г.р., с.Трусово.
18. ПМА. Информаторы П.Г.Чупрова, Ф.Ф.Ермолина, с.Трусово.
19. Апостол, 57.
20. АЕВ. 1898. №7. С.51.
21. ПМА. Информатор П.Г.Чупрова, с.Трусово.
22. АЕВ. 1898. №7. С.753.
23. Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С.88.
24. ПМА. Информатор Чупрова П.Г., с.Трусово.
25. Чувьуров А.А. Печора-матушка, прости, помилуй меня грешного...// АРТ. 2000. №4. С.128—37.
26. ПМА. Информатор Е.И.Чупрова, с.Трусово.
27. ПМА. Информатор П.Г.Чупрова, с.Трусово.
28. ПМА. Информатор О.С.Носова, 1920 г.р., д.Чукчино.
29. ПМА. Информатор С.М.Дуркина, 1926 г.р., д.Коровий Ручей.



СВЯТЫНИ

«... В БОРОВЕСК ... НА МЕСТО МУЧЕНОЕ...»

В.И. Осипов

К каждому русскому человеку известны имена боярыни Феодосии Морозовой и сестры её княгини Евдокии Урусовой. В защиту древлего благочестия, во имя спасения душ человеческих они отвергли земную славу, богатство и роскошь, претерпели муки и приняли смерть.

Их крепкая вера и духовный подвиг явили людям образец мужества. Незабываемый образ инокини Феодоры запечатлён в картине В.И.Сурикова «Боярыня Морозова»:

Высоко поднявши десницу,
Под звон и бряцание цепей
Она оглашает столицу
Правдивою речью своей.

За свою приверженность православной вере сёстры были сосланы в городской острог г.Боровска (1). Около 2 лет терпели они лишения и в 1675 г. мученически скончались: 11 сентября княгиня Е.П.Урусова и 2 ноября боярыня Ф.П.Морозова.

В 1682 г. на могиле сестёр их братья положили белокаменную надгробную плиту. Вдоль её боковых граней вилась надпись вязью: «Лета 7184 года погребены на сем месте сентября в 11 день боярина князя Петра Семеновича Урусова жена ево княгиня Евдокея Прокофьевна да ноября в 2 день боярина Глебова жена Ивановича Морозова бояроня Федосья Прокофьевна а во иноцех инока схимница Феодора а дочери обе околничего Прокофья Федоровича Соковнина. А сию цку положили на сестрах своих родных боярин Феодор Прокофьевич да околничей Алексей Прокофьевич Соковнины».

Место захоронения мучениц стало чтимым у старообрядцев. Со своими горестями и печалью шли православные на их могилу и просили святых жён помочь им.

В 1882 г. могила с надгробной плитой была обнесена деревянной оградой, а над могилой росла кудрявая берёза с ушедшей в ствол иконой.

После дарования свободы вероисповедания в 1905 г. по инициативе настоятеля Всехсвятской старообрядческой общины г.Боровска о.Кар-

па Тетёркина ежегодно, начиная с 1906 г., на могилу совершался крестный ход, завершавшийся панихидой.

Тогда же старообрядцами впервые был поднят вопрос о сооружении памятника боярыне Морозовой и княгине Урусовой на месте их погребения.

В 1904–1905 гг. боровский купец, создатель первого в городе музея, Н.П.Глухарёв начал хлопотать в Министерстве внутренних дел о разрешении поставить на могиле сестёр-мучениц крест. В 1909 г. Боровская городская дума по ходатайству совета Всехсвятской старообрядческой церкви постановила «отвести 24 сажени земли на городище на месте могилы княгини Урусовой и боярыни Морозовой для имеющейся в недалёком будущем постройки памятника-часовни на их могиле при участии всероссийского старообрядчества».

В 1912 г. эта идея, казалось, была близка к реализации. Уже был создан комитет по сооружению памятника, в который входили П.П.Рябушинский, М.И.Бриллиантов, А.И.Морозов, Ив.Е.Кузнецов и другие.

Но, к сожалению, этому проекту не было суждено осуществиться. 7–10 ноября 1913 г. в Москве проходил старообрядческий съезд. Председатель доложил съезду, что вопрос о постройке в Боровске часовни-памятника на могиле боярыни Морозовой и княгини Урусовой снимается с обсуждения вследствие запрещения представителем полиции. П.П.Рябушинский в заключительной речи произнёс: «Я верю, наступит скоро тот день, когда старообрядцы уже соберутся при лучшей, радостной обстановке. Ибо придёт, наконец, правда, восторжествует справедливость».

Но начавшаяся Первая мировая война, за ней тяжёлые годы гражданской помешали совершиться благому делу. После установления советской власти, когда закрывались храмы, подвергалось преследованиям духовенство, о памятнике, разумеется, не могло быть и речи. В 1940 г. была закрыта и единственная оставшаяся в городе старообрядческая церковь — Покрова Пресвятыя Богородицы. На протяжении почти полувека боровские старообрядцы не только сохраняли общину, но и использовали любую воз-

Материал был подготовлен для 4-го выпуска сборника «Боровск: страницы истории». В настоящем сборнике печатается с незначительными изменениями и сокращениями.

можность, чтобы возвысить свой голос о возвращении им храма (2).

Партийная администрация считала, что Городище, где находились летний кинотеатр, городской сад, школа, а затем и здание райкома партии, не место для старообрядческой святыни. 10 марта 1960 г. надгробная плита в качестве исторического памятника была увезена из Боровска и положена во дворе Калужского областного краеведческого музея, где пролежала почти 30 лет. А в начале 1980-х годов на месте захоронения сестёр-мучениц была возведена пристройка к райкому партии. Только в 1989 г. плита была возвращена в Боровск и помещена в экспозиции Боровского историко-краеведческого музея, посвящённой истории старообрядчества Боровского края.



**Могила боярыни Ф.П.Морозовой и
Е.П.Урусовой. 1890-е годы.**

В январе 1990 г., после 50 лет молений боровских старообрядцев, им был возвращён храм Покрова Пресвятыя Богородицы. Активизировалась деятельность боровской старообрядческой общины во главе с настоятелем о.Артемием Шендригайловым. Для него была очевидной необходимостью установления памятного креста недалеко от места погребения боярыни Морозовой и княгини Урусовой. В том же 1990 г. в местной газете «Боровские известия» появляются заметки с предложениями установить памятный знак. В №29 был опубликован проект памятного знака боровского архитектора В.Черникова. Затем инициативная группа завода «Вега» обратилась к боровчанам с предложением «Восстановить могилу боярыни Морозовой и княгини Урусовой» (№82). Это предложение было

поддержано историками и краеведами («Не разрушать, а сохранить», №84). Наконец, было опубликовано интервью с о.Артемием и представителями общественности («Установить памятный знак», №87), в котором говорилось о необходимости установления памятного знака. Однако руководители района не видели необходимости в увековечивании памяти мучениц.

14 мая 1992 г., в день памяти преподобного Пафнутия, боровских старообрядцев посетил Митрополит Московский и всея Руси Алимпий. Он побывал на древнем Городище — месте погребения сестёр-мучениц и поддержал боровчан в их стремлении установить здесь памятный знак или часовню. Однако намерениям было суждено осуществиться лишь в мае 1996 г., когда было получено разрешение от администрации Боровска и района о выделении старообрядческой общине участка земли на Городище.

19 июня 1996 г. о.Артемием в присутствии собравшихся прихожан храма, а также других боровчан был совершён молебен на отведённом месте и установлен двухметровый деревянный крест. В подножие креста была вмурована металлическая табличка с надписью: «Здесь на боровском городище в 1675 году были погребены мученицы за древлеправославную веру боярыня Феодосия Прокофьевна Морозова (во инокинях Феодора) и ее сестра княгиня Евдокия Прокофьевна Урусова». С этого времени, следуя старой традиции, ежегодно 24 (11) сентября боровчане после совершения Божественной литургии приходят к кресту, где служит молебен святым мученицам.

15 января 1998 г. администрацией г.Боровска было вынесено постановление №9 «О закреплении земельного участка за памятником-часовней боярыне Морозовой». На основании этого постановления старообрядческой общине г.Боровска было выдано свидетельство на право пользования земельным участком 0,007 га.

17–18 мая 2000 г. в Москве проходил I (19) Учредительный Всероссийский съезд старообрядцев Русской Православной Старообрядческой Церкви. На рабочем собрании был создан Комитет по строительству часовни в г.Боровске. В комитет вошли: митрополит Алимпий, о.Леонид Гусев, Е.И.Милованова, С.Кокорин, Е.Е.Елисеев, И.А.Солдатёнков, В.И.Осипов. Архитекторам на конкурсной основе было предложено изготовить эскизный проект часовни. К 27 июля проекты А.А.Синельникова (с.Старая Некрасовка, Украина), А.П.Долнакова (Новосибирск) и И.А.Солдатёнова (Боровск) были представлены на обсуждение в митрополию. Был утверждён проект, разработанный А.А.Синельниковым.

Кроме того, составлено воззвание ко всем старообрядцам «с просьбой о посильном участии».



**Эскизный проект памятника-часовни боярыне Морозовой. Вид с юго-запада.
Автор проекта А.А.Синельников.**

тии в создании часовни в память боярыни Морозовой и княгини Урусовой в г.Боровске Калужской области».

Но, к сожалению, более детальное рассмотрение проекта вызвало в Комитете разногласия, сущность которых сводилась к следующему:

1. Когда предполагали строить часовню, исходили из того, что её размеры должны быть небольшими: 6х6 м и высота до 5–7 м. Это позволяло получить разрешение на её строительство в исторической, плотно застроенной, части Городища, где высота построек не должна превышать 10 м.

2. В эскизном проекте высота часовни достигала 17 м. В таких условиях часовня оказывалась со всех сторон стиснутой уже существующей застройкой.

3. Кроме того, не было учтено, что в непосредственной близости к предполагаемому строительству проходят различные коммуникации, которые при строительстве будут нарушены.

Однако существовал запасной вариант: отнести часовню в северо-восточную часть Городища, на 30–40 м от намеченной прежде площадки, на совершенно открытое место. Отсюда часовня видна со всех сторон.

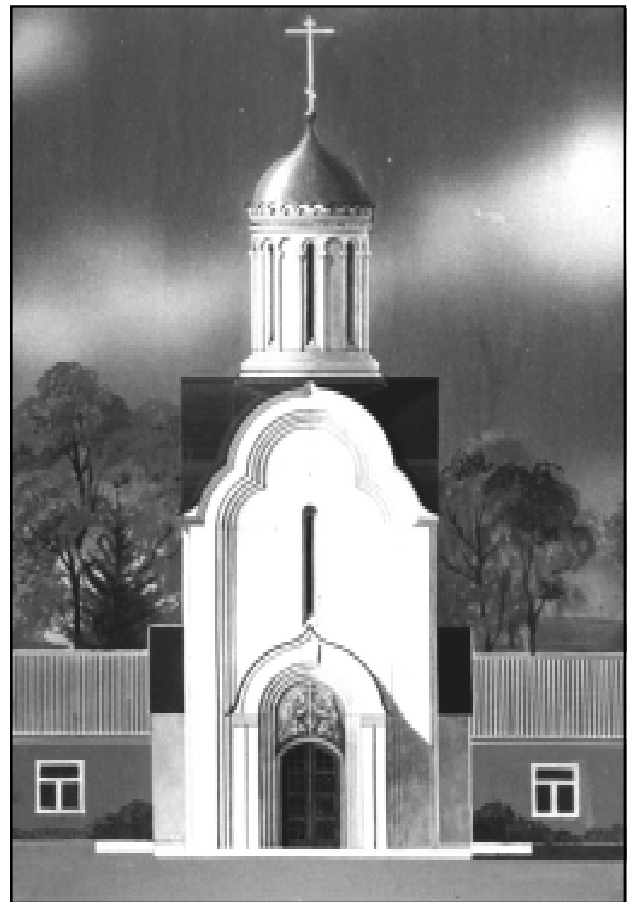
4 октября 2000 г. в Боровске состоялось рабочее совещание по вопросу строительства часовни. На нём присутствовали: директор Дирекции по охране, реставрации и использованию историко-культурных памятников Калужской области Т.В.Голоушкина, архитектор Боровского района Р.Г.Нестеренко, заместитель главы администрации Боровска А.В.Бодрецов, о.Артемон, И.А.Солдатёнков, А.А.Синельни-

ков, В.И.Осипов. Во время обсуждения автору проекта было предложено либо изменить размеры часовни, либо перенести её на новое место. Увы, определённого решения на этом совещании принято не было.

Спустя некоторое время Комитет, после согласований с государственными органами и общественными организациями, решил не переносить строительство часовни на новое место, а объявить конкурс на новый проект, который отвечал бы всем техническим и архитектурным требованиям. 19 февраля 2001 г. постановлением администрации г.Боровска №24 было разрешено проектирование памятника-часовни на участке, выделенном в 1998 г., при согласовании проекта с архитектурными службами и после проведения геологических и археологических обследований.

9 апреля 2001 г. Митрополит Московский и всея Руси Алимпий благословил объявить новый конкурс на архитектурный проект памятника-часовни боярыне Морозовой, княгине Урусовой и иже с ними в XVII в. за правоверие пострадавшим.

С учётом градостроительной концепции застройки исторической части г.Боровска архитек-



**Эскизный проект памятника-часовни боярыне Морозовой. Вид с запада.
Автор проекта А.А.Синельников.**

торам было предложено придерживаться следующих условий:

«1. Согласно архитектурно-планировочному заданию (АПЗ), размеры выделенного участка земли составляют 7х12 м. Высота часовни до 10 м.

2. Разработку проекта часовни желательно осуществить в традициях древнерусской школы зодчества.

3. Эскизные проекты представляются в формате А 3.

4. Состав проекта: 1) план, 2) 4 фасада, 3) разрез, 4) пояснительная записка.

5. Часовня должна иметь вход и окна с боковых сторон.

6. Основной объём часовни должен быть выполнен из оштукатуренного кирпича или белого камня.

7. Проект делается безвозмездно. Общая стоимость проектно-сметной документации и строительства в пределах 500—600 тыс. рублей (\$ 20000).

8. Все проекты, присланные на конкурс, будут опубликованы в старообрядческих периодических изданиях и составят в дальнейшем основу архитектурного фонда Русской Православной Старообрядческой Церкви».

Конкурс проводился с 15 апреля по 3 июня (День Святой Троицы).

Пока архитекторы работали над новым проектом, на месте будущего строительства было проведено геологическое обследование: пробурены 5 скважин на глубину 10 м.

В июне в Комитет на конкурс поступили проекты. Победителем избран архитектор из Новосибирска А.П.Долнаков. В новом проекте архитектор использовал некоторые идеи А.А.Синельникова. После согласования проекта в архитектурных комиссиях Боровска и Калуги было дано разрешение на строительство часовни по данному проекту. А.П.Долнаков приступил к разработке строительных чертежей.

Согласно архитектурно-планировочному решению, «главная композиционно-художественная идея часовни заключается в прославлении христианского подвига мучениц за святоотеческую веру под покровом небесных сил. Центральный купол символизирует покровительство Пресвятой Богородицы страдальцам инокине Феодоре (боярыне Морозовой) и её сестре княгине Урусовой. Два малых купола на боковых западных закомарах символизируют жизнь и мученическую смерть этих святых жён.

Для усиления объёмно-пространственной композиции и духовного звучания памятника-часовни архитекторы считают возможным на боковых закомарах восточного фасада установить ещё 2 барабана с такими же куполами, которые

могут быть посвящены ещё двум боровским мученицам Марье (М.Г.Даниловой) и инокине Иустине, принявшим страдания и смерть вместе с свв. Феодорой и Евдокией.

Композиция всех 4 фасадов — симметричная, трёхчастная. Центральные закомары в верхней части заполнены фресками... Тема фресковых композиций — иконопись; может быть конкретизирована в процессе строительства часовни...

Вход в часовню из-за стеснённости объёма — один, с западного фасада.

Часовня покоится на стилобате со ступенями, ведущими к главному входу. Со стороны главного входа по обеим сторонам в стене расположены ниши с иконами, здесь могут поставить свечи те паломники, которые приедут к часовне, когда она закрыта. На 3 других фасадах установлены доски с описанием жития и страданий боровских мучениц...

Естественное освещение внутреннего пространства часовни осуществляется через 4 оконных проёма в барабане центрального купола. Отражённая освещённость интерьера создаёт внутри часовни молитвенное настроение.

Основной замысел решения внутреннего пространства часовни состоит в разделении его по вертикали на 2 части.

Пространство часовни на уровне стилобата посвящено прославлению мучеников за древнее православие. В центре часовни 4 житийных иконы образуют квадратный колодец, через который тусклый дневной свет просачивается в нижний, подземный уровень часовни.

Подземная часть часовни символизирует земляную яму, в которой томились мученицы в последние дни своей жизни. В нижнюю часть, где устроен склеп с гробницей, ведут из подземного зала крутые каменные ступени... Именно в этом склепе у гробницы страдалец каждый православный на мгновение ощутит величие подвига боярыни Морозовой, княгини Урусовой и иже с ними пострадавших».

Кроме сооружения часовни, планируется благоустроить прилегающую территорию площадью 500 кв. м.

В сентябре калужским археологом О.Л.Прошкиным было сделано и археологическое обследование. И вот в праздник Покрова Пресвятыя Богородицы была получена техническая документация на строительство нулевого цикла часовни.

Дело, которое на протяжении XX столетия старообрядцы пробовали осуществить, благодаря усилиям многих людей двинулось.

И верит она — не погибнет

Идея свободной мольбы.

Настанет пора — и воздвигнут

Ей памятник вместо дыбы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Осипов В.И., Осипова А.И. Боровские мученики // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.5. М.,1996. С.61–66; Осипов В.И. Судьба могилы боярыни Ф.П.Морозовой в г.Боровске // Вторые Аввакумовские чтения. Нарьян-Мар,1996. С.26–30;

2. Осипов В.И., Осипова А.В. Из истории Боровской старообрядческой общины во второй половине XX в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы V научно-практической конференции. М.,2000. С.235–246.



В связи с началом работ мы обращаемся ко всем христианам с просьбой о посильном участии в создании часовни. Сооружение часовни в этом историческом месте является поистине народным делом.

*Спаси Христос всех откликнувшихся
и помоги им в делах праведных.*

Банковские реквизиты:

В Боровске:

Р/с 40410810322070000012

к/с 30101810100000000612

ИНН 4003011262

БИК 042908612

**Калужский банк СБ РФ г.Калуги
АКСБ Боровское отд. №2671 г.Боровска.
Внебюджетный Фонд Культуры МО «Боровский район».**

**Благотворительное пожертвование на
строительство часовни боярыне Морозовой в г.Боровске.**

В Москве:

Р/с 40703810738330100485

К/с 30101810600000000342

БИК 044525342

в Московском Банке СБ РФ г.Москва.

**В назначении платежа указывать:
Благотворительное пожертвование на
строительство часовни боярыне Морозовой в г.Боровске.**

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

ВОЛОЕ СТАРОЕ

А. В. Шишкин

Древний исторический Калужский край известен тем, что здесь просияли святые Лаврентий и Тихон Калужский, Пафнутий Боровский, страдали за древлеправославие священномученик Аввакум, мученицы Феодора, Евдокия, Иустина и Мария, а также другие мученики и исповедники. И неудивительно, что на земле калужской было много старообрядцев, несмотря на преследования твёрдо стоящих в древнем благочестии.

Кроме видных центров старообрядчества — Калуги и Боровска, в крае было много старообрядческих сёл. Но во времена безбожных гонений, коллективизации и войны все сельские старообрядческие общины были закрыты. На сегодня не существует уже и многих деревень, в других полностью сменилось население, а там, где и сохранилась память о старообрядческих корнях, нет людей, способных организовать общины и проводить в них богослужение.

Единственным исключением является д. Волое Кировского района Калужской области. О её истории и дне сегодняшнем наш рассказ.

Деревня Волое стоит недалеко от границы Калужской, Брянской, Смоленской областей и Белоруссии, на р. Неручи.

Точное время возникновения д. Волое неизвестно, на картах она отмечается с XVIII в. Её жители всегда твёрдо держались старой веры, были поповцами. По ряду признаков они отличались от старообрядцев Средней России, Урала и Сибири и были похожи на южно-украинских, молдавских и румынских липован.

Характерна тягучая молитвенная напевка с ярким выделением гласных (к примеру: «Христос воскрес из мё-эртвых...», «И ныня и присно и вовеки веком...» и пр.), диалектические и речевые особенности. Яркие, цветастые средней длины юбки, разноцветные платки, завязанные узлом, и другие особенности воловчан резко отличают их от всех окружающих и старообрядцев. Уже в Сухиничах и Калуге подобного одеяния, говора и напевок не встречается, если это не выходы из Волого.

Предки южных липован являются выходцами из знаменитых старообрядческих поселений на Ветке (в настоящее время Гомельская область Белоруссии), которую они покинули во второй половине XVIII в. после разгрома этих поселений царскими войсками.

Можно предположить, что д. Волое образована в это же время одной из групп беженцев с Ветки, тем более, что расстояние от Ветки не очень большое.

Одновременно с деревней возникло и особое старообрядческое кладбище, существующее и по сегодняшний день.

«Истари исповедуем мы святую христианскую веру по обрядам старым, существовавшим до патриарха Никона, содержим таковую по примерам наших предков и родителей», — писали в 1860 г. воловские крестьяне Калужскому губернатору, испрашивая дозволения венчать браки и обращаться за прочими требами к собственным священникам.

В приходе с. Фоминичи, куда входило Волое, на рубеже XIX—XX вв. насчитывалось около 2,5 тысяч старообрядцев.

В конце XIX в. в Волое была деревянная моленная — новая, крепкая пятистенная изба, крытая тёсом. Внутри на восточной стене было два яруса икон старого письма, без окладов. Перед иконами стоял столик, обтянутый красным ситцем, на столике лежало Евангелие. Моленная была снабжена необходимой утварью и книгами. Литургию служили редко, престол и антиминс хранились в особом сундуке.

Причиной этого было преследование со стороны духовенства господствующей церкви и администрации. Так, в 1893 г. местным синодским духовенством было возбуждено разбирательство, законно ли само существование моленной, которое было закрыто за отсутствием состава преступления. Содержатель моленной, воловчанин Семён Емельянович Жариков, получил разрешение на её открытие.

В это же время духовная консистория поставила перед Калужским губернским правлением вопрос о закрытии существовавшего более 100 лет старообрядческого кладбища в д. Волое, но поддержки от администрации не получила.

Первый известный старообрядческий священник в д. Волое — о. Алексей Егоров, рукоположенный в начале 1870 г., а после его смерти священником стал о. Карп Сёмкин, бывший до этого уставщиком. Сведений об их жизни мало, но несомненно, что их служение проходило в трудных условиях. В то время не редкостью были аресты старообрядческих священников, преследование их за длинные волосы и ношение священнической одежды. Представители синодального духовенства и полиции в старообрядческих

моленных устраивали обыски, конфисковывали богослужебные книги и предметы, священнические облачения.

Кроме внешних преследований, жизнь старообрядчества в то время потрясло разделение, возникшее вокруг признания или непризнания «Окружного послания». Среди старообрядцев Калужской губернии неокружничество было очень широко распространено, и к нему принадлежали верующие д.Волое, а также соседней д.Гавриловка.

В 1906 г. в Москве проходил Собор, направленный на объединение окружников и неокружников, на котором присутствовали с обеих сторон епископы, священники и миряне. Среди участников был священник из д.Волое о.Карп Сёмкин, священник из д.Гавриловка о.Андрей Прокошин и неокружный епископ Иов. Большинство участников высказалось за мир. О.Андрей по возвращении в Гавриловку начал склонять свою паству к объединению, но о.Карп из д.Волое стал его в этом укорять. Когда же о.Карп публично зачитал запрещение, присланное от епископа Иова, на примирение с окружниками, о.Андрей был изгнан из общественной моленной и до конца жизни совершал в Гавриловке богослужение в небольшой избе, снятой у односельчанина. Таким образом, достичь объединения в то время не удалось. В 1905 г. вышел указ «Об укреплении начал веротерпимости», предоставивший старообрядцам больше возможностей для религиозной жизни. В 1907 г. воловский священник о.Карп Сёмкин подал в губернское правление ходатайство о регистрации общины. Тогда же здесь стали строить каменный храм. Его изображений не сохранилось, но нынешние пожилые верующие в детстве ещё застали его действующим. По их рассказам, храм был большой, каменный, очень красивый, из красного кирпича, стоял на фундаменте из камня, был однокупольный, с пристроенной высокой колокольней. С 3 сторон были ступени из камня и двери. В памяти людей остался высокий иконостас со старинными иконами, большое паникадило.

Храм был освящён во имя Николы Чудотворца. После смерти о.Карпа в 1912 г. неокружнический епископ Иоасаф, преемник епископа Иова, рукоположил в Волое настоятелем местного крестьянина Никиту Дроздова. Церковным старостой односельчане выбрали сорокалетнего крестьянина Якова Зиновьевича Аверьянова.

Пасторское служение о.Никиты пришлось на времена революционных потрясений и преобразований, когда после небольшого перерыва вновь вернулись времена гонений, причём более беспощадных, чем прежде.

В 1929 г. о.Никиту осудили на 1 год «за сотрудничество с кулаками». В 1930 г., пока он

находился в заключении, у его семьи конфисковали дом и хозяйство в счёт погашения налога на единоличников. Его супругу при этом посадили на 9 месяцев в кировскую тюрьму.

Вернувшись, о.Никита поселился в церковной сторожке. Пройдя заключение, потеряв дом и хозяйство, он как будто умер для всего временного и весь смысл жизни видел только в церковной службе и в выполнении своих пастырских обязанностей.

Именно в это предвоенное время маленькими девочками посещали храм нынешние пожилые прихожанки, которые сохранили веру и молитву после закрытия храма. Они вспоминают множество молящихся, среди которых было немало мужчин. Вспоминают, как о.Никита причащал детей.

В 1937 г. священник был арестован вторично. Тот факт, что к нему ходили исповедоваться и причащаться многие деревенские ребята и о.Никита в соответствии с церковными правилами накладывал на них посильные епитимьи, был истолкован как «контрреволюционная деятельность» и «издевательство над детьми». Вообще обвинение «воспитывал детей в религиозном духе» было одним из самых «жутких» в то время.

Но окончательно судьбу священника решила найденная рукопись, где его рукой был переписан старинный духовный стих «Грехом нашим на нашу страну попустил Господь такову беду». Этот стих посвящён событиям времён патриарха Никона, исследователи фиксировали его бытование в среде старообрядцев Архангельской губернии и Румынии. Невежественный следователь посчитал его сочинением о.Никиты с «контрреволюционным содержанием».

11 августа 1937 г. о.Никита был приговорён к высшей мере наказания. В этом же году был расстрелян и церковный староста Я.З.Аверьянов.

Храм был закрыт. Во время войны в нём размещался склад боеприпасов. Из-за произошедшего взрыва здание храма было разрушено. Часть жителей была эвакуирована в Тульскую область. Военных действий в Волое не было, но деревню заняли немцы. По воспоминаниям местных жителей, когда в деревню въехали немецкие мотоциклисты, группа местных женщин, встречая их, доставали из-за ворота настоятельные кресты, как бы показывая: «Мы не безбожники, мы христиане». Подействовало это или горячие молитвы к Богу кого-то из местных праведников, но особых зверств к местным жителям со стороны размещавшихся в деревне немцев не было.

С уходом немцев вернулись эвакуированные. Деревня была разорена, многие дома раз-

рушены. По-видимому, в это время на печной кирпич и были разобраны руины храма. После войны на его месте предполагалось построить клуб, но председатель сельсовета, чтобы не утраивать на когда-то святом месте увеселений, решил построить на месте храма медицинский пункт, который стоит там до сих пор.

В послевоенное время на слабые плечи стариков, женщин и детей легла вся тяжесть возвращения к мирной жизни. Лошадей не было, 6 женщин впрягалось в плуг, седьмая направляла борозду. Переутомлённые люди, присев на минуточку передохнуть, тут же засыпали. Пришлось пережить самый настоящий голод. Пешком ходили в райцентр Киров за 18 км на рынок что-то продать и пешком же возвращались домой.

полнял частный дом, хозяева которого разрешали собираться на богослужение. Приходили молиться не только старушки, но и молодёжь.

Ближайшим действующим старообрядческим храмом был храм во имя Сергия Радонежского в Сухиничах. Очевидцы вспоминают, как на большие праздники туда на телегах приезжали молиться женщины из Волое в своих характерных ярких нарядах. В это время было преодолено давнее разделение на окружников и неокружников. Священники в Сухиничах, о.Фёдор Клюев, а после него о.Лука Абрамкин признали старообрядческую архиепископию в Москве на Рогожском кладбище. Они же приезжали в Волое исповедовать, крестить и венчать. В настоящее время даже сам



**Храм во имя святителя Николы в д.Волое Кировского района Калужской области.
Освящён 20 июня 1999 г. Фото 2001 г.**

Из Москвы на крышах поездов мешками везли бесплатно раздаваемый на спиртзаводах испорченный крахмал и из него пекли лепёшки. Но именно в это время, после всего пережитого, верующие старообрядцы сплотились. Лишённые храма и священника, они продолжали собираться на совместную молитву. Религиозная жизнь деревни не прерывалась и в дальнейшем, хотя за полвека сменилось несколько молитвенных домов и уставщиков. Роль молитвенного дома вы-

факт бывшего когда-то разделения на окружников и неокружников верующими д.Волое забыт.

Тяжёлый упорный труд жителей д.Волое и всей страны позволил преодолеть послевоенную разруху и нищету.

В 1960—1980-х годах в д.Волое была особенность, которая резко выделяла её из общего течения жизни в то время и сделала по-своему знаменитой.

Этой особенностью стала совершенно не-

характерная для России того времени многодетность. На 380 дворов приходилось 27 матерей-героинь (имеющих 10 и более детей) и 30 женщин было награждено материнскими орденами и медалями. На одну семью в среднем приходилось 5 детей, хотя не редкость были семьи, в которых было 7, 10 и даже 13 детей. Причём многодетными были семьи не только простых колхозников. У председателя колхоза Григория Яковлевича Аверьянова — 8 детей, у председателя сельсовета Семёна Волокова — 7 детей, у учителя истории и секретаря школьной парторганизации Ивана Семёновича Дроздова — 11 детей.

Жители Волое считали большую семью и желанной, и престижной, рассуждали так: «Страшно! Без детей-то! Пустынно, скучно, что

зин, — вспоминали женщины о том времени, — а все бабы в очереди беременные. А если узнают, что кто-то из них аборт сделала, так застыдят, хоть на улицу не выходи». И Господь помогал им и прокормить и воспитать детей. Удивляющая всех доброта и отзывчивость воловчан была следствием глубоко воспринятых евангельских заповедей, что не так часто встречается даже между людьми, считающими себя верующими.

Но нельзя умолчать и о том, что в это время воловские духовные и нравственные устои оказались под большой угрозой. Да, большинство женщин, чьё детство пришлось на годы войны, остались верующими. Они собирались по праздникам на молитву в частных домах, во время приезда старообрядческих священников ис-



Занятия в духовной школе «Родник» ведёт А.В.Шишкин. 1999 г.

за жизнь! И потом — в старости? А что их поднимать? Сами вырастут. Всё теперь есть — только учись».

Основой нравственного здоровья воловчан являлась христианская старообрядческая вера, которую продолжали хранить женщины послевоенного поколения. В то время, как в России массовое распространение получили аборт как попытка уклониться от тягот семейной жизни, женщины д.Волое по своим христианским убеждениям и по внушениям своих духовных отцов, о.Фёдора Клюева, а впоследствии о.Луки Абрамкина, считали это большим грехом и принимали рождение детей как дар Божий. «Зайдёшь в мага-

поведовались и причащались, старались по возможности венчаться сами, крестить и венчать своих детей и внуков у них или в старообрядческих храмах Сухиничей, Калуги и Москвы. Деревенские женщины этого поколения до сих пор предпочитают одеваться в традиционную народную одежду, ещё лет двадцать назад к ним приезжали записывать старинные песни учёные-фольклористы.

Но мужчины этого поколения были, как правило, нецерковными. Среди них распространялось совершенно не приемлемое раньше брадобритие и табакокурение. Хотя нынешние по-



Клирошанки прихода д.Волое. Слева направо: А.Е.Алексеечкина (10 детей) и П.Е.Миронова (13 детей). Фото автора. 2000 г.

жилые прихожанки вспоминают, что в довоенное время ещё застали благообразных рассудительных старичков с бородками, которые очень любили беседовать на духовные темы.

В 1960-е годы, с возобновлением антирелигиозной кампании, все проявления религиозности начали подвергаться преследованиям и насмешкам со стороны администрации и партийных органов. До сих пор вспоминают, что мужчин увольняли с работы за венчание с женой в церкви. Во время приезда священника детей крестили тайно, по ночам.

Но самый сильный удар по вековым духовным устоям нанесло всеобщее школьное образование. В Волое была построена хорошая новая школа городского типа с широкими окнами, прекрасными кабинетами, спортзалом. В годы высокой рождаемости там было столько учеников, что нужны были параллельные классы «А», «Б», «В», «Г», а в одном классе было порой до 40 человек. На переменах в коридорах было не протолкнуться.

25 учителей работало в школе. Многие из них были местными уроженцами, представите-

лями сельской интеллигенции в первом поколении. Неразрывно связанные с селом, бесконечно ему преданные, они стремились воспитать новое поколение, которое соединяло бы нравственные устои предков-земледельцев с современной культурой и эрудицией.

Но при этом основой их мировоззрения была господствующая тогда коммунистическая антирелигиозная идеология. Религиозные убеждения старшего поколения, на которых держались нравственные и семейные устои деревенской жизни, ими воспринимались как невежество и предрассудки, от которых они должны увести своих учеников. Иногда доходило до срывания с детей нательных крестов. Результатом этой деятельности было то, что дети времени большой рождаемости выросли людьми совершенно нецерковными. И хотя семейная обстановка оказывала на них своё благоприятное воздействие, именно тогда стала разрываться в поколениях духовная преемственность. Сельская молодёжь оказывалась беззащитной перед соблазнами современной масс-культуры, эстрадной музыки, безнравственной моды. В качестве места молодёжного досуга прочно утвердилась дискотека. Постепенно стали размываться незыблемые для старшего поколения нравственные устои.

В связи с высокой рождаемостью всем выпускникам школы трудно было найти работу в деревне, и многие уезжали в Москву, Ленинград, Калугу и в иные места вплоть до Сахалина, не порывая связи с родной деревней и стараясь приехать домой на отпуск. Но многие оставались, на фермах и полях работало много молодёжи. Незадолго до начала перестройки колхоз выстроил целый коттеджный городок, где жильё получали в основном местные уроженцы, окончившие в городах вузы и техникумы. Быт в домах был устроен по образцу городских благоустроенных квартир, а на участках были разбиты дивные цветники и клумбы вдобавок к традиционному огороду, сараям и коровнику.

Но с началом перестройки экономическое положение колхоза ухудшилось, и большинство молодёжи и среднего поколения разъехалось по городам. Хорошее трудовое и нравственное воспитание привело к тому, что многие из них неплохо устроились и там и теперь приезжают в родную деревню на отпуск, нередко на личных автомобилях. Оставшиеся их сверстники держат 2—3 коров, обрабатывают крупные личные участки картофеля и тем зарабатывают на жизнь.

В середине 1990-х годов верующие стали хлопотать о регистрации общины и о создании церкви. В этом их поддержал и молодой священник о.Артемон Шендригайлов из г.Боровска, который окормлял верующих д.Волое. Несмотря на сомнения многих в возможности этого

и серьёзные трудности, активисты с Божьей помощью взялись за дело. И довольно быстро удалось оформить необходимые документы и начать работы по перестройке здания бывшего магазина в храм. Средства на постройку жертвовали как местные жители, так и выходцы из Волое, проживающие в городах. Здание полностью перестроили, сделали красивый резной иконостас, иконы написал современный иконописец, по домам собрали необходимые богослужебные книги.

В июне 1999 г. при большом стечении народа просвященнейшим Алимпием, Митрополитом Московским и всея Руси, храм был освящён во имя святителя Николы. После долгих лет гонений началось духовное возрождение.

Сегодня постоянными прихожанами являются пожилые женщины, те, что собирались на молитву по домам до открытия храма. Но когда приезжает о.Артемон венчать и крестить, то храм наполняется людьми среднего возраста, детьми и молодёжью как из Волое, так и из числа уроженцев, проживающих в Кирове, Калуге, Петербурге и Москве. Большинство из них приходит в храм пока только для совершения треб. Но они именно *старообрядчество* считают своей «родной» верой, и несомненно, что приход имеет перспективу и роста, и омоложения.

Во время освящения храма митрополит Алимпий был удивлён множеством пришедших со взрослыми детей, и после освящения храма благословил приехавшего с ним из Москвы уставщика А.Шишкина организовать для живущих летом в деревне детей духовные занятия. Так возникла действующая уже третий год духовная школа «Родник». Впоследствии к её деятельности подключилось ещё несколько христиан-педагогов. Она организована по принципу летних пришкольных лагерей, когда дети ночуют дома, а весь день проводят в духовной школе. Во время занятий дети слушают духовные беседы, учатся церковному пению и чтению, а также участвуют в играх, прогулках и походах.

Постоянно живущих в Волое детей сегодня немного. Школа стала малокомплектной, в одном классе учатся 4—5 человек. Но на лето к бабушкам привозят своих детей те выходцы из де-

ревни, которые сегодня живут в городах. Летом в деревне отдыхают более 100 детей школьного возраста. Многие из них учатся в гимназиях, художественных школах, занимаются в спортивных секциях, а летом в деревне серьёзно трудятся на огородах, косят сено. Хотя они уже городские дети, но в них ещё чувствуется неповторимый воловский дух. Именно эти дети и посещают духовную школу «Родник». Но надо признать, что сегодня Волое стоит на распутье, и это видно особенно по подрастающему поколению.

Только сознательное возвращение к утраченному в годы гонений духовным и нравственным устоям матерей и бабушек сможет спасти это удивительное место от потопления в море окружающей безнравственности, пороков, пьянства и наркомании.

Духовную школу «Родник» посещает только часть от живущих летом детей, а остальные считают для себя это ненужным и их вполне устраивает сложившийся образ жизни с дискотеккой как центром досуга и детско-молодёжной «тусовкой» вокруг неё. Признаком неблагополучия является и то, что появились случаи обращения представителей среднего поколения не в родную старообрядческую веру, а к баптистам, пятидесятникам, иеговистам.

Но хочется верить, что не угаснет то место, где так долго существовал очаг древлеправославной старообрядческой веры, который дал в наше последнее время в научение нам, живущим, такие дивные духовные плоды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Боченков В.В. Годы и приходы. М., 2001.
2. Вестник митрополии. 2000. №3.
3. Елисеев Е.Е. Оазис старообрядчества: Доклад на III Аввакумовских чтениях. Кострома, 21 ноября 2001 г. (Рукопись).
4. Салуцкий А.С. Река полноводная. М., 1981.
5. Старообрядческий церковный календарь на 1994 г.
6. Старообрядчество: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.
7. Церковный календарь РПСЦ на 2000 г.



ПАМЯТНОЕ

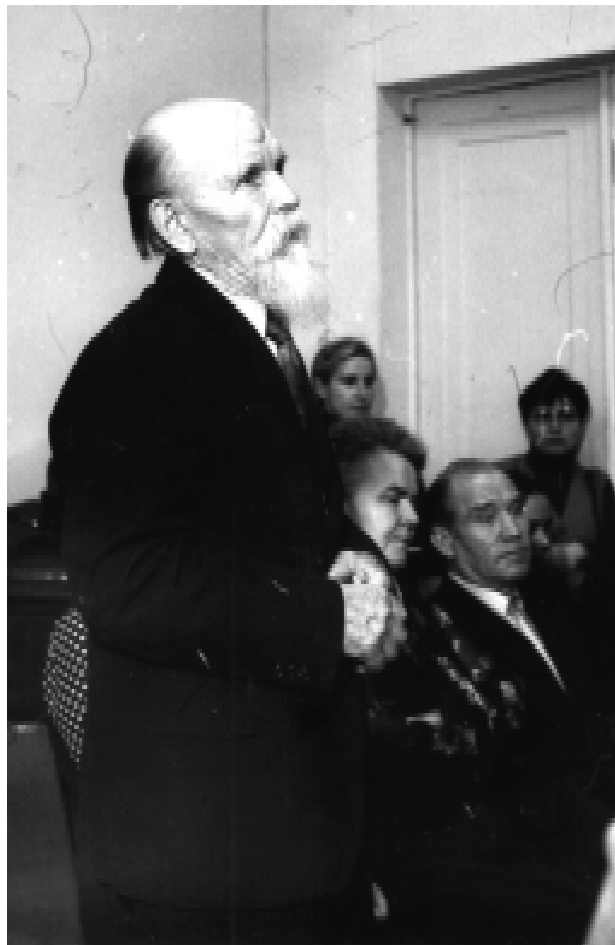
В 1984 г. по приглашению Союза композиторов России группа певцов стрельниковского старообрядческого хора была приглашена в Москву. В советское время такое мероприятие было проведено впервые. Выступление хора потрясло научную общественность. В настоящее время представителей старшего поколения из хора И.А.Сергеева, А.Н.Задворновой, Л.Н.Матвеева, А.Н.Чупрановой, уже нет в живых. Т.А.Романова трагически погибла в 2000 г. Остальные ныне здравствующие певцы продолжают трудиться на ниве древнего церковного певческого искусства. Своими впечатлениями об этом историческом событии делится научный сотрудник Фольклорной комиссии Союза композиторов России Е.А.Дорохова.

Это было очень давно, словно в другой жизни. Ощущение этой давности, долготы времени определяется не календарными сроками, а печальным опытом духовных переживаний, неминуемых в эпоху социальных катаклизмов, в которую нам довелось жить.

Работая научным консультантом Фольклорной комиссии Союза композиторов РСФСР, я одной из первых узнала о готовящемся необычном событии: приезде в Москву старообрядческого хора из Костромы. Инициатором стал Н.Г.Денисов, с которым мы вместе учились в Государственном музыкально-педагогическом институте им.Гнесиных в индивидуальном классе Б.Б.Ефименковой.

Известие о предстоящем концерте моментально распространилось среди музыкантов столицы. Конечно же, встреча со старообрядцами была «закрытым» мероприятием, на которое допускался лишь избранный круг музыковедов-медиевистов и сотрудников Союза композиторов. Однако, как это обычно бывало в те годы, на концерт удалось «просочиться» многим желающим, и маленький зал Всесоюзного бюро пропаганды советской музыки (!) был переполнен. Значительную часть публики составляли пришедшие под видом «музыковедов» регенты московских храмов, уже в те годы активно интересовавшиеся старообрядческим пением.

Певцы стрельниковского хора, словно сошедшие с полотен Нестерова, выстроились на маленькой сцене, и ещё до того, как они нача-



Иван Алексеевич Сергеев выступает перед преподавателями и студентами института им.Гнесиных. 1984 г.

ли петь, я ощутила покой и свет, излучаемые этими людьми. Многие из нас ещё в пору студенчества заходили в Рогожскую слободу, чтобы услышать пение старообрядцев. Но там мы всякий раз ощущали себя чужими, лишними, каким-то инородным телом, и это мешало воспринимать музыку полноценно. В этот же раз старообрядцы пришли к нам сами, они открыто и щедро делились со слушателями музыкой, бережно хранимой и передаваемой из поколения в поколение в течение трёх с лишним столетий. Обращал на себя внимание темп их пения — не ускоренный или нарочито замедленный, как это нередко бывает у концертных исполнителей песнопений знаменного распева, а естественный, соразмерный внутреннему ритму дыхания и произнесения слога в пении, — а также высокое вокальное мастерство. Под этим понятием мы обычно подразумеваем силу и громкость голоса, его витиеватость, здесь же было нечто совсем иное — ровность и слаженность голосов, слия-

ние их воедино. Становилось ясно, что только таким, истинно общинным, может быть богослужбное пение. И даже неидеальность (с точки зрения академического вокала) звукоизвлечения некоторых пожилых певцов не замечалась, не имела значения.

Кульминацией выступления стрельниковского хора явилось исполнение Херувимской Песни. Как известно, пение её вне храма, вне Литургии не допускается, и таковое стало возможным лишь благодаря особому благословению протоиерея о.Александра Берестнева, секретаря старообрядческой архиепископии. Зал замер, и в этой вдохновенной тишине прозвучало одно из самых святых для каждого православного христианина песнопений. В этом пении нам поновому открывался смысл Божественного слова: «Всяку ныне житейску отвержем печаль». Даже сейчас, спустя 15 лет, я снова испытываю волнение, вспоминая те минуты.

Программа выступления хора стрельниковской общины была насыщенной и разнообразной, она включала не только храмовые песнопения Литургии и Всенощной, но и образцы старообрядческого чтения, и духовные стихи. После концерта состоялась большая дис-

куссия, слушатели-музыковеды делились своими воспоминаниями, Иван Алексеевич Сергеев (руководитель хора) подробно и обстоятельно отвечал на многочисленные вопросы.

Для многих из нас встреча со старообрядцами стала значительным событием в жизни. Было жаль, что их визит так непродолжителен, хотелось встретиться ещё раз, расспросить о многом. После их отъезда сотрудница Фольклорной комиссии Вероника Сигина переписывалась с И.А.Сергеевым и вскоре поехала в Кострому на празднование Троицы. Она провела в стрельниковской общине 3 дня, которые, по её словам, совершили переворот в её духовной жизни. Но это уже совсем другая история. Сейчас трудно поверить, что в годы советского режима, жёсткой цензуры было возможным такое событие (что, кстати, лишний раз подтверждает односторонность и тенденциозность оценки той эпохи). Казалось бы, что теперь, когда все запреты отменены, организовать подобную встречу гораздо легче — и тем не менее концерт 1984 г. так и остаётся по сей день единственным и уникальным, и, вспоминая его сегодня, хочется ещё раз сказать слова благодарности всем его организаторам.



КОНФЕРЕНЦИИ

«Старообрядчество: история, культура, современность». 21–22 ноября 2000 г. Москва.

С 21 по 22 ноября 2000 г. в Москве проходила V научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность», ставшая уже традиционной. Подготовка к конференции велась на протяжении 2 лет. Место для проведения было предоставлено Российским институтом природного и культурного наследия (г.Москва).

Работа конференции велась по 3 секциям: «История старообрядчества», «Книжность, культура, этнография» и «История старообрядческого предпринимательства». В программе было заявлено 81 выступление. Среди докладчиков было 9 докторов и 30 кандидатов наук (18 к.ист.н.; 6 к.филол.н.; 1 к.филол.н.; 1 к.педагог.н.; 1 к.

сообщениями выступили Е.А.Агеева (Москва), о.Алексей Жилко (Рига) Н.А.Старухин (Барнаул), О.В.Калугина (Москва), С.М.Ковальчук (Алтайский край).

После работы секций был проведён «круглый стол» «Конфессиональные аспекты предпринимательства», который вёл В.В.Керов, к.ист.наук, доцент Российского университета Дружбы народов. На обсуждение был вынесен вопрос о роли и месте старообрядцев в социально-экономической жизни России. В ходе дискуссии все пришли к единому мнению, что данный вопрос слабо разработан российскими учёными.

Во время подведения итогов работы конференции было отмечено, что она выполнила поставленные перед ней задачи:

— собрала основных исследователей данной темы из разных регионов России и стран ближнего



В перерыве работы конференции.

Слева направо: В.И.Осипов, В.М.Дегтярёв (Литва), С.В.Сироткин.

геогр.н.; 1 к.эконом.н.; 1 к.искусствознания, 1 к.физ.мат.н.). Участники конференции представляли не только российские научные центры (Москва, Санкт-Петербург, Сыктывкар, Барнаул и др.), но и практически все регионы бывшего Советского Союза: Литва, Эстония, Украина, Беларусь.

Участниками конференции была послана поздравительная телеграмма историку А.А.Преображенскому в связи с 75-летием.

Работа конференции была насыщенной и плодотворной. Многие доклады и сообщения вызывали живой интерес. С дополнительными

и дальнего зарубежья, между которыми произошёл активный обмен научной информацией;

— выпустила сборник материалов «Старообрядчество: история, культура, современность». (М.,2000), который является существенным вкладом в историческую науку.

Общение учёных с верующими старообрядцами показало, что изучение истории и культуры старообрядчества необходимо проводить совместно с представителями старообрядческих общин.

Участники конференции высказали пожелание, чтобы оргкомитет продолжил работу по

подготовке в 2002 г. следующей конференции.

Немного из истории.

С 6 по 8 декабря 1990 г. в Боровском историко-краеведческом музее прошла научно-практическая конференция «Старообрядчество: история и культура». В ходе работы конференции её участники пришли к мнению, что проблемы истории и культуры старообрядчества интересуют многих исследователей, поэтому проведение подобных конференций является насущной потреб-



Е.И.Соколова и В.Ф.Ситнов.

ностью и должно стать традиционным. Для этого был создан постоянно действующий оргкомитет, который видел свою задачу в объединении исследователей старообрядчества вокруг сборника под названием «Старообрядчество: история, культура, современность». Реальность осуществления этой идеи стала очевидной, когда на помощь пришли спонсоры, для которых издание сборника стало неотъемлемой частью жизни.

Выход первого номера сборника в 1994 г. прошёл почти незамеченным. Но для членов редколлегии это было событие, мы поверили в свои силы, появился стимул продолжать новое

издание. Второй номер сборника уже вызвал ободряющие отклики учёных и старообрядцев различных согласий.

В 1994–2002 гг. было подготовлено 9 выпусков сборника «Старообрядчество: история, культура, современность».

С 1995 г. было возобновлено и проведение научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность». Первая конференция состоялась 25–28 апреля 1995 г., вторая 24–25 апреля 1996 г., третья 15–17 мая 1997 г., четвёртая 14–15 мая 1998 г. Конференции нашли отклик в широких кругах людей, интересующихся проблемами старообрядчества. На прошедших 5 конференциях выступило более 300 учёных, а по итогам конференций было подготовлено и издано 5 сборников материалов «Старообрядчество: история, культура, современность» (М.,1996; М.,1997; М.,1998; М.,2000).

В 1996 г. редколлегия сборника провела 2 научных семинара. Первый состоялся 26 октября. На нём прозвучал доклад Е.А.Агеевой «Из истории старообрядческих центров. Подмосковье. Гуслицы XVII–XX вв.». Второй научный семинар прошёл 7 декабря. На этот раз было прочитано 2 доклада: «М.И.Чуванов – старейший старообрядческий наставник» (Е.М.Сморгунова) и «Поволжская Самодуровка и её обитатели в XVII–XX вв. Духовный отец Яков Ефимов Ларин» (Е.А.Агеева). Проведение научных семинаров вызвало положительный отклик всех присутствовавших.

Работа небольшого коллектива редколлегии сборника была бы практически невозможна, если бы у него не было искренних друзей.

Хочется надеяться, что у нас всегда будут друзья и мы совместными усилиями будем делать общее дело.

В.И.Осипов.



«Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи» (Международная научно-практическая конференция в Бурятии). 26–29 июня 2001 г. Улан-Удэ.

Конференция, прошедшая 26–29 июня 2001 г. в Улан-Удэ, была посвящена уникальному явлению российской истории и культуры – старообрядчеству.

Международная научно-практическая конференция по старообрядчеству продолжила традиции предыдущих научных форумов сообщества специалистов разного профиля: историков, археографов, этнографов, филологов, музееведов, архивистов.

Организаторы конференции (Правительство Республики Бурятия, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Этнографический музей народов Забайкалья, Бурятский госуниверситет) определили основные цели конференции:

– обмен информацией по проблемам истории и культуры старообрядчества между исследователями в различных областях знания для уточнения дефиниций и согласования методологических и методических принципов исследований;

– обсуждение перспектив развития комплексных межрегиональных исследований.

В работе научного форума приняли участие более 150 человек из 27 городов России и

зарубежья. В работе пленарных и секционных заседаний приняло участие 14 докторов и 49 кандидатов наук, представляющих 72 научных учреждения, что свидетельствует о высоком научном обеспечении и потенциале прошедшей конференции. Вместе с учёными проблемы старообрядческой культуры обсуждали и старообрядческие иерархи: архиепископ Московский древлеправославной церкви владыка Александр, белокриницкий епископ Сибири и Дальнего Востока Силуян. Участвовали в работе конференции и представители старообрядческих общин Забайкалья и Украины.

В ходе конференции был сформулирован широкий круг проблем по истории и современному положению старообрядчества в России и странах Европы и Америки, представлен научный анализ процессов, происходивших и происходящих в русском староверии. Подняты и рассмотрены важные методические и методологические вопросы исследования этого феномена, поставлены насущные проблемы дальнейшего изучения этого явления, развития языка, материальной и духовной культуры последователей древлеправославия.

Основные направления работы конференции охватывали широкую проблематику исследований: история различных согласий и толков старообрядчества; история старообрядческих родов и поселений; миграционный процесс; современная адаптация старообрядцев; духовный мир старообрядчества (язык, фольклор, книжность, иконопись); старообрядческое наследие в государственных и частных коллекциях.

Работой пленарных и секционных заседаний руководили известные учёные — доктора наук И.В.Поздеева, Б.В.Базаров, С.Е.Никитина, Ф.Ф.Болонев, А.Н.Островский, Р.П.Матвеева. Заслушав и обсудив десятки представленных на конференцию докладов, участники форума приняли следующие решения:

1. Старообрядчество как феномен русской культуры вызывает необходимость дальнейшего разнопланового широкого сравнительно-исторического изучения и освещения, что и проявилось в полной мере на данной конференции. Но много проблем остаются нерешёнными. В связи с этим необходимо сосредоточить усилия специалистов всех профилей, занимающихся проблемами старообрядчества, для дальнейшего изучения этого уникального мирового явления.

2. Необходимо установить более тесные культурные связи между различными научными центрами и самими староверами между собой внутри России и за рубежом, в частности, для исследователей истории и культуры семейских нужны контакты со старообрядцами Украины, Белоруссии, Польши и т.д.

3. Время требует настоятельно заняться написанием истории старообрядчества на основе новейших достижений науки.

4. Приступить к написанию и изданию научных и научно-популярных трудов (монографий, научных сборников, популярных книг, брошюр, доступных и понятных широкому кругу читателей); усилить научно-образовательную деятельность; организовать издание учебно-методической литературы; составить и издавать сборники трудов и наиболее важные монографические исследования известных учёных по проблемам старообрядчества (в электронном и печатном вариантах).

На конференции было сообщено о целом ряде новых находок и наблюдений в восточных регионах России, которые чрезвычайно важны для науки.

Необходимо отметить богатое старообрядческое наследие, хранящееся в государственных архивных хранилищах, малая толика которого была представлена на нашей конференции. Нужна срочная обработка и публикация этих материалов.

Очень важно существенно приостановить процесс утраты для русского и мирового сообщества традиционной культуры старообрядцев, их богатого духовного наследия. Для этого необходимо расширить проведение научно-исследовательских работ в местах проживания старообрядцев, активнее вести поиски в архивохранилищах, шире внедрять в практику исследований по старообрядчеству интеграционный подход, который нужно реализовывать в разработке долгосрочных комплексных программ, включающих проведение экспедиций с участием специалистов разного профиля, совместное проведение научно-практических мероприятий по проблемам старообрядчества (симпозиумов, семинаров, конференций).

В частности, подобная государственная целевая программа принята в этом году в Бурятии. Она предусматривает изучение, сохранение и развитие культуры семейских на 2001—2006 гг. Возрождение, сохранение и развитие культурного наследия старообрядчества будет способствовать развитию культуры русского народа, его духовному росту.

По результатам конференции был издан сборник материалов, объединивший работы 120 авторов (ответственный редактор — д.фил.н. Р.П.Матвеева).

Публикуемые статьи — доклады, тезисы докладов — затрагивают как теоретические проблемы конфессионального состояния староверия, так и вопросы более частного характера, касающиеся сохранения обрядовой, бытовой и художественной культуры в их региональных вариан-

тах. Решение этих вопросов высвечивает перспективу исследования комплекса социально-культурных явлений современности и ведёт к общетеоретическим и методологическим обобщениям, к глубинному пониманию сущности старообрядчества.

При всём многообразии аспектов исследования и разнородности представленных докладов материалы в основном складываются в определённые проблемно-тематические группы, которые и составили разделы сборника.

В первый раздел «Теоретические и практические проблемы традиционной идеологии и культуры старообрядчества» вошли статьи, рассматривающие общеконфессиональные аспекты старообрядчества. Открывается раздел программной статьёй И.В.Поздеевой «Возможности и задачи комплексного изучения традиционной культуры русского старообрядчества на современном этапе». Автор выделяет общезначимые проблемы сохранения исторически сложившихся традиций различных национальных и этноконфессиональных групп в условиях ускоряющегося общемирового процесса унификации. Комплексные исследования староверия несут в себе новые перспективы для понимания процессов духовного и материального жизнеустройства старообрядчества в его разнообразных внутриконфессиональных вариантах (согласиях). В докладе С.Е.Никитиной ставится вопрос «о единой параметризованной методике описания конфессиональной культуры, которая послужит инструментом исследования старообрядческой модели мира», и предлагается программа-максимум описания территориальных вариантов культуры. Часть этой программы апробирована автором на сопоставлении американского и сибирского вариантов старообрядческой культуры.

В первый раздел также вошли работы по истории изучения старообрядчества, его идеологии и культуры (А.В.Костров, О.В.Бураева, Е.В.Прокуратова) и общим вопросам, касающимся исторической судьбы староверия, музыкального мышления, иконотворчества, этических проблем. Закрывают раздел статьи, ставящие проблему о соотношении вселенского и этнического в русском православии (С.А.Кирсанова и А.Н.Кирсанов), имеющие, на наш взгляд, дискуссионный характер.

Наиболее значительный по объёму и широте вводимого материала – второй раздел «Региональные традиции этнокультуры старообрядцев». В 64 докладах, посвящённых конкретным

описаниям и анализу региональных/локальных вариантов старообрядческой жизнедеятельности и культуры, представлены традиции широкого географического пространства: от Русского Севера и Белоруссии до Дальнего Востока и Аляски. При распределении материалов принят территориальный принцип по традициям с запада на восток.

Самый многочисленный материал второго раздела представлен статьями о семейских Забайкалья. Большую группу внутри подраздела о семейских составляют статьи по фольклору и языку старообрядцев Забайкалья. Логично было бы выделить их в отдельный блок так, как это сделано для статей по иконотворчеству и книжной культуре. Но в отличие от последних статьи по языку и фольклору регионально привязаны и дополняют картину региональной культуры как её элементы.

В третьем разделе «Иконотворчество и книжная культура» статьи, посвящённые региональным книжно-рукописным традициям, объединены с материалами, изучающими отдельные произведения, дающими представление об общерусском репертуаре старообрядческой книжности. Ряд статей рассматривает в комплексе различные аспекты иконотворчества и книжной культуры старообрядцев.

Тот же принцип территориального расположения соблюдается и в четвёртом разделе «Старообрядческое наследие в государственных хранилищах», объединившем материалы из музеев, библиотек, архивов.

Во время конференции были открыты выставки «Материальная и духовная культура семейских Забайкалья» (из фондов Музея истории Бурятии и Этнографического музея народов Забайкалья), «Старообрядцы Забайкалья» (из фондов Национального архива Республики Бурятия), «Книжная культура старообрядцев Забайкалья» (материалы из фондов Национальной библиотеки Республики Бурятия и Отдела памятников письменности ИМБТ СО РАН). В Этнографическом музее был проведён фольклорно-этнографический праздник.

По окончании работы секционных заседаний участники и гости конференции выехали в Тарбагатайский район, где посетили сёла Большой Куналей, Десятниково, Тарбагатай. На следующий день на оз.Байкал был проведён «круглый стол» «Современные проблемы полевых исследований народной культуры».

С.В. БУРАЕВА (ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ).



КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

* * *

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

«Монография является первой книгой по старообрядчеству Дальнего Востока России. В ней освещаются этническая и региональная история, образование и функционирование семьи, национальные традиции в хозяйственной деятельности, обрядах, материальной культуре у старообрядцев. В монографии используются материалы экспедиционных обследований и архивных изысканий. Публикуются уникальные документы и редкие фотографии».

* * *

Боченков В.В. Годы и приходы: Очерки по истории калужского старообрядчества. М., 2001.

Книга, написанная на основании документов, ныне хранящихся в московских и калужских архивах, состоит из двух частей. Первая построена по принципу словаря и отражает краткую историю староверческих приходов в 36 населённых пунктах Калужской губернии (кроме самой Калуги и Боровска, не вошедших в это издание). Вторая включает 4 самостоятельных очерка той же тематики.



* * *

Таранец С.В. Старообрядчество Подолии. Киев, 2000.

Это вторая монография украинского исследователя, посвящённая староверам бывшей Подольской губернии (сейчас — Винницкая, Хмельницкая и часть Одесской области) и охватывающая, в основном, XVIII—XIX вв. Книга содержит своеобразную «энциклопедию» старообрядческих и единоверческих поселений изучаемого региона, куда входит и знаменитый Борсков — «твердыня русского старообрядчества Подолии», а также город Балта (жизни и деятельности Варлаама Балтского посвящена специальная глава) и уже известное нам по предыдущей монографии «Куренёвское тримонастырь», сведения о котором значительно пополнились в результате дальнейших изысканий автора.

* * *

Щапов А.П. Избранное / Сост. А.С.Маджаров. Иркутск, 2001.

Книга представляет собой репринтное воспроизведение следующих трудов замечательного русского историка А.П.Щапова:



«Великорусские области и смутное время (1606—1613 гг.)»; «Земские соборы в XVII столетии. Собор 1642 г.»; «Земский собор 1648—1649 и собрание депутатов 1767 г.»; «Древние пустыни и пустынножители на северо-востоке России»; «Земство и раскол»; «Памяти М.В.Ломоносова»; «Какие факультеты необходимы в Сибирском университете?»; «Из бурсацкого быта».

А.С.Маджаров является не только составителем этой нужной и интересной, превосходно оформленной книги, но также автором предисловия и вступительной статьи «Земско-областная теория А.П.Щапова (базовые ценности, структура концепции, интерпретация истории) в отечественной историографии 2-й пол. XIX в.» (С.3—66).

Так жаль, что тираж — всего лишь 500 экземпляров!

* * *

Мир старообрядчества: История и современность. Вып. 5. М., 1999.

В сборник вошли исследования и материалы по истории, культуре и современному состоянию старообрядчества Москвы, нижегородских, печорских, алтайских, украинских земель. Среди авторов — исследователи старообрядчества из Московского, Сыктывкарского, Одесского университетов, университета Дружбы Народов и из Нижнего Новгорода.

Книга рассчитана как на специалистов, так и на широкий круг читателей, интересующихся традиционной русской духовной культурой и историей старообрядчества.



Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. научных трудов / Отв. ред. и сост. Е.М.Юхименко. М., 1999.

«Сборник включает исследования, материалы и сообщения по истории, литературе и художественному наследию старообрядчества XVII–XX вв.».

* * *

Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Игнатия Соловецкого. Возвешение от сына духовного ко отцу духовному. Список с писем страдальческих священнопротопопа Аввакума. Вып.1. СПб., 2000.

«Серия, первый выпуск которой представлен настоящей книгой, посвящена вновь открытым памятникам старообрядческой письменности XVII–XX вв. Книга базируется на рукописном наследи старообрядческих писателей, хранящемся в древлехранилищах Санкт-Петербурга, Москвы и других городов России». Вступительные статьи, подготовка текстов и комментарии выполнены Н.Ю.Бубновым, О.В.Чумичевой, и Н.С.Демковой.

* * *

По Древлему благочестию: Старообрядческие издания в фондах Государственной публичной исторической библиотеки XVII – XXI вв.: Каталог / Сост. А.В.Знатнов. М., 2001.

Выставка «По Древлему благочестию» проходила в стенах Государственной публичной исторической библиотеки (Москва) с 14 сентября по 5 октября 2001 г. Миниатюрный тираж её каталога (всего 100 экземпляров), фактически был весь разобран в самый день открытия выставки.

* * *

Семейские в панораме веков: Материалы I республиканской краеведческой конференции школьников в с.Бичура 23–24 апреля 1998 г. Улан-Удэ, 2000.

Принимая во внимание, что требования к работам участников конференции включали в себя хорошее знание литературы по вопросу, использование архивных материалов, новизну материала, изложенного в докладах, можно утверждать: данное издание вполне может пригодиться взрослым исследователям.

* * *

Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья: Этносоциологический анализ. Улан-Удэ, 1999.

Монография представляет собой первое поисковое исследование проблем социокультурной адаптации локальной переселенческой группы русского старообрядческого населения – семейских Забайкалья

* * *

Русь во веки не погибнет. Мир старообрядчества: книжность. традиция. культура. Кострома, 2000.

В сборнике, посвящённом 300-летию со дня рождения протопопа Аввакума Петрова – великого писателя, подвижника веры древлеправославной, представлены



доклады и сообщения участников Аввакумовских чтений, проходивших в Костромском литературном музее в 1997, 1998 и 2000 г. В сборнике освещаются различные аспекты истории старообрядчества, являющегося неотъемлемой частью истории России; намечаются новые подходы в изучении его прошлого и настоящего.

Сборник состоит из 3 разделов, соответствующих последовательности Аввакумовских чтений, и адресован историкам, филологам, философам, этнографам, а также всем, кто интересуется историей России и русского православия.

* * *

История, культура и язык старообрядцев Забайкалья: Тезисы региональной научно-практической конференции 19–20 октября 2000 г. Улан-Удэ, 2000.

Доклады, представленные в сборнике, посвящены актуальным проблемам изучения этой самобытной этноконфессиональной группы. Освещаются исторический, источниковедческий, историографический и социологический аспекты исследования забайкальских старообрядцев. Рассматриваются особенности фольклорных традиций, черты этнологического и этнокультурного уклада жизни семейских, обусловленные их религиозным мировоззрением. Представлены фрагменты семантического описания говоров старообрядцев Забайкалья, прослеживаются исторические изменения в словарном составе и рассматривается



состояние вопроса о генезисе старообрядческих говоров Забайкалья.

В приложении даются образцы книжного наследия и живой разговорной речи старообрядцев Забайкалья, их своеобразного песенного творчества.

* * *

Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы V научно-практической конференции в Москве 20–21 ноября 2000 г. М., 2000.



В сборнике представлено 60 исследований историков, краеведов, этнографов, фольклористов по 3 разделам:

- I. Проблемы философии, историографии, истории;
- II. История старообрядчества;
- III. Книжность, культура, этнография.

* * *

Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы III Международной научно-практической конференции в Улан-Удэ 26–28 июня 2001 г. Улан-Удэ, 2001.

Материалы конференции охватывают широкую проблематику исследований материальной и духовной культуры старообрядчества: история различных согласий и толков старообрядчества; история старообрядческих родов и поселений; межрегионального взаимодействия старообрядческих групп; миграционный процесс; современная адаптация старообрядцев; духовный мир старообрядчества (язык, фольклор, книжность, иконопись); старообрядческое наследие в государственных и частных коллекциях.

* * *

Художественный металл России: Материалы конференции памяти Г.Н.Бочарова. / Редакторы-составители С.В.Гнутова, Е.Я.Зотова, М.С.Шемаханская. М., 2001.

Устроителями конференции, проходившей в Москве с 22 по 24 апреля 1998 г., явились РГГУ, ГосНИИР и Центральный музей древнерусского искусства им. Андрея Рублёва. Среди

опубликованных докладов — исследования Т.В.Берестецкой «О некоторых проблемах изучения Выговского литья»; Э.П.Винокуровой «Медные литые иконы патрональных святых Выговских наставников»; Л.А.Петровой «К вопросу о традициях и новаторстве в памятниках ранней Выговской меднолитой пластики (датированные складни-квадриптихи из собрания ГИМ)»; Е.Я.Зотовой «Московское “медное и серебряное заведение” М.И.Соколовой к. XIX–нач. XX вв.»; Н.П.Мартьяновой «Старообрядческое медное литье села Старая Тушка».

* * *

Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000.

В книгу вошли очерки:

- К истории поморского согласия на Урале в XVIII–XX вв. Приложение: «Исторические стихи зауральского старообрядца-поморца».

- Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII–начало XX вв.) Приложение. Альбом орнаментики типографии Л.А.Гребнева.

- Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX–начале XX вв.: Приложение: 1. Плотность старообрядческого населения в Пермской, Уфимской и Оренбургской губерниях согласно переписи 1898 г.; 2. Численность и состав старообрядческих согласий в Пермской губернии в конце XIX–начале XX вв.; 3. «Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту»; 4. «Воспоминание отца Гавриила и наставление его, как нам хранить святое причастие и святую великобогоявленную воду, которая по правилу равна святому причастию».

- «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокрыницкого согласия). Приложение: Ответы австрийца Дмитрия Семёновича Колегова часовенному Александру Евстратьевичу Арапову.

* * *

Каталог старопечатных и рукописных книг Древлехранилища Лаборатории археографических исследований УрГУ. Ч. 6. Екатеринбург, 2000.

Очередной выпуск каталога содержит описание рукописных книг, поступивших в фонды ЛАИ УрГУ в 1994–1999 гг., а также указатель памятников к рукописям, списанным в Ч.1, 2, 4, 6. Составители Ануфриева Н.В., Белобородов С.А. Починская И.В.

ПОЗДРАВЛЯЕМ НАШИХ ДРУЗЕЙ !

Ершова О.П. Старообрядчество и государственная политика России в области вероисповедания во второй половине XIX — начале XX вв.: Диссертация на соискание учёной степени доктора исторических наук. М., 2000.

Ольга Петровна Ершова — одна из организаторов и устроителей научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность» (1995–1997 гг.) и семинаров, проводимых в указанные годы. В 1994–1998 гг. она являлась членом редколлегии и автором статей нашего сборника.

* * *

Данилко Е.С. Старообрядчество на Южном Урале: историко-этнографическое исследование: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Уфа, 2000.

Елена Сергеевна Данилко — сотрудник Центра этнологических исследований Уфимского научного центра РАН; участник-докладчик III, IV и V научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность».

* * *

Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России XIX века: неинституциональный подход: Диссертация на соискание учёной степени кандидата экономических наук. СПб., 2000.

Данила Евгеньевич Расков — сотрудник кафедры экономической теории Санкт-Петербургского государственного университета; участник-

докладчик IV и V научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность», один из авторов нашего сборника (№8).

* * *

Петрова Е.В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья (Этносоциологический анализ): Диссертация на соискание учёной степени кандидата социологических наук. Улан-Удэ, 1997.

Петрова Елена Викторовна — сотрудник Института Монголоведения, Буддологии и Тибетологии СО РАН; участник-докладчик II и IV научно-практических конференций «Старообрядчество: история, культура, современность».

* * *

Иванов К.Ю. Старообрядчество юга западной Сибири второй половины XIX — начала XX века: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Кемерово, 2001.

Иванов Константин Юрьевич — выпускник аспирантуры Беловского филиала Кемеровского государственного университета.

* * *

Прокофьева Н.В. Старообрядчество Верхнего Поволжья в конце XVIII — начале XX вв.: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ярославль, 2001.

Наталья Валерьевна Прокофьева — сотрудник педагогического колледжа Ярославского государственного педагогического университета им. К.Д. Ушинского; участник-докладчик V научно-прак-



Уважаемые коллеги!

К сожалению, в этом списке мы упомянули далеко не всех, кто в последние годы успешно защитил докторскую или кандидатскую диссертации по старообрядческой тематике. Причина этого проста: наша редакция не располагает сведениями такого рода — точно так же, как ничего не знают об этих интереснейших работах и многие наши с вами коллеги, особенно те, кто проживает в других городах. Редакция надеется и ждёт писем с сообщениями о новых кандидатских и докторских защитах, о новых ваших исследованиях.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Дронова Татьяна Ивановна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии Института языка, литературы и истории (ИЯЛИ) Коми Национального Центра УрО РАН (г.Сыктывкар).

Молзинский В.В.



Молзинский Владимир Владимирович — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусства.

Осипов Виктор Иванович — историк, директор Боровского историко-краеведческого музея — филиала Калужского государственного объединённого краеведческого музея, редактор сборника «Старообрядчество: история, культура, современность».

Осипов В.И.



Пуцко Василий Григорьевич — искусствовед, заместитель директора по науке Калужского областного художественного музея.

Шарапов Валерий Энгельсович — научный сотрудник отдела этнографии Института языка, литературы и истории (ИЯЛИ) Коми Национального Центра УрО РАН (г.Сыктывкар).

Пуцко В.Г.



Шишкин Алексей Васильевич — уставщик Покровского кафедрального собора на Рогожском кладбище в Москве, руководитель духовной школы «Родник» в д.Волное Кировского района Калужской области.

Чувьюров Александр Алексеевич — научный сотрудник Российского этнографического музея. (г.Санкт-Петербург).

Юхименко Елена Михайловна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела письменных источников Государственного исторического музея (г. Москва).

Чувьюров А.А.



Юхименко Е.М.



Шишкин А.В.

